

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей (Азиатский музей)

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»

Из истории индийской философской мысли

Избранные труды
индологов ИВР РАН

Том 1



МОСКВА
2022

УДК 1(540)(091)+811.211
ББК 87.3(5Инд)3+81.522.12
ИЗ2

Печатается по решению Ученого совета
Института восточных рукописей РАН

Ответственный редактор серии:
д.ф.н., проф. *Р.В. Псху*

Ответственный редактор: *Ермакова Т.В.*
Составитель: *Шомахмадов С.Х.*

Рецензенты: член-корреспондент РАН *И.Ф. Попова*,
доктор исторических наук *М.Ф. Альбедиль*

Издание подготовлено в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Из истории индийской философской мысли. Избранные
ИЗ 32 **труды индологов ИВР РАН. Том 1** / отв. ред. Т.В. Ермакова;
сост. С.Х. Шомахмадов. – М.: ООО «Садра», 2022. – 352 с.

ISBN 978-5-907552-25-8
DOI :10.25882/tq24-v588

Издание представляет избранные статьи, опубликованные индологами ИВР РАН в 2000–2020-х гг., характеризующие проблематику исследований в области классической индологии, буддологии, истории Санкт-Петербургской буддологической школы.

Цель издания – представить современному читателю достижения индологов ИВР РАН.

ISBN 978-5-907552-25-8



9 785907 552258

УДК 1(540)(091)+811.211
ББК 87.3(5Инд)3+81.522.12

© РУДН, 2022
© ИВР РАН, 2022
© ООО «Садра», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
----------------	---

РУДОЙ В.И. (1940–2009)

Вклад классиков Санкт-Петербургской буддологической школы в теорию источниковедения: подходы, методы, методики	10
--	----

Развитие методологии Санкт-Петербургской буддологической школы (1980–2000 е гг.)	35
---	----

ОСТРОВСКАЯ Е.П.

Образ учителя Васубандху в буддийской традиции и научном дискурсе	61
--	----

Проект Российской Императорской академии наук по изучению «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху	88
---	----

О.О. Розенберг и его путь к «Абхидхармакоше» (к 90-летию со дня смерти)	99
--	----

М.И. Тубянский как представитель отечественной научной школы	120
---	-----

О предмете буддийской философии	143
---------------------------------------	-----

Буддийская этика: концептуальные основы достойной деятельности	161
---	-----

Содержание

ЕРМАКОВА Т.В.

- Документы по деятельности
акад. Ф.И. Щербатского в 1920-х – начале 1930-х гг. 175
- Институт буддийской культуры
АН СССР (1928–1930 гг.) 198
- Концептуальные идеи в трудах
А.И. Вострикова, Е.Е. Обермиллера, М.И. Тубянского..... 214
- О.О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии..... 230
- Японские ученые – участники научно-издательских
проектов Санкт-Петербургской
буддологической школы..... 250

БУРМИСТРОВ С.Л.

- Понятие мистицизма в историографии
индийской философии 286

ИВАНОВ В.П.

- Часть и целое в лингвофилософских моделях
традиции кашмирского шиваизма 311

ДЕСНИЦКАЯ Е.А.

- Учение о субстанции в «Вакьяпадии» Бхартрихари..... 335

- Сведения об авторах..... 348

ВВЕДЕНИЕ

Настоящее издание предлагает вниманию читателя избранные статьи и извлечения из монографий санкт-петербургских ученых – сотрудников Института восточных рукописей РАН (далее – ИВР РАН), посвященные методологически значимым вопросам исследования раннесредневековой индийской философии и истории ее изучения в первой трети XX в. с позиций отечественной научной школы. Включенные в издание труды созданы в 2000–2020-х годах, в период обновления магистральных направлений деятельности ИВР РАН – уникального научного концерна, объединяющего в своем составе специалистов-манускриптологов, представителей различных дисциплин классического востоковедения и историков ориенталистики. Являясь правопреемником Азиатского музея Императорской Академии наук, ИВР РАН располагает богатейшими собраниями разнописьменных и разноязыких манускриптов и старопечатных раритетов, образующих в совокупности перспективный информационный ресурс развития российской науки о Востоке в XXI в. Именно в 2000-х годах изучение восточных религиозно-философских систем вошло в перечень основных направлений научно-исследовательской работы ИВР РАН.

Специфика развертывания исследований в этом направлении на базе ИВР РАН обусловлена научным профилем данного учреждения, относящегося к разряду исторических наук. Поэтому изучение религиозно-философских систем Востока подчинено задачам историко-философского источниковедения, ориентированного на выявление и интерпретацию концептуально-терминологического аппарата, содержащегося в исследуемом источнике, и введения в научный оборот наиболее репрезентативных письменных памятников философской мысли

древности и раннего Средневековья. Этот источниковедческий подход отчетливо прослеживается в ряде статей, размещенных в настоящем издании.

В составе издания преобладают труды буддологической тематики, продолжающие традицию отечественной научной школы, сформировавшейся в Санкт-Петербурге усилиями выдающихся российских ученых индианистов И.П. Минаева (1840–1890), С.Ф. Ольденбурга (1863–1934), Ф.И. Щербатского (1866–1942).

Согласно методологическим представлениям классиков школы буддийская философская мысль вплоть до среднего Средневековья выступала неотъемлемым компонентом развития историко-философского процесса на Индийском субконтиненте. С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским был разработан подход к отбору буддийских философских произведений, подлежащих первостепенному введению в научный оборот. В качестве базового критерия репрезентативности источника они выдвигали фактор принадлежности письменного памятника к традиционным образовательным программам подготовки ученого буддийского духовенства. Вклад классиков школы и их учеников в развитие буддологии получил разностороннее освещение в настоящем издании.

Отдельный аспект тематики издания образуют работы, посвященные находкам рукописных памятников индийской письменности в Центральной Азии. Эта тема представляет серьезный научный интерес в ракурсе изучения культурно-исторического процесса продвижения буддизма за пределы Индостана по территории Великого шелкового пути.

В издании нашли отражение и новые подходы к исследованию брахманистской философской мысли – анализ понятия мистицизма в историографии индийской мыслительной традиции, экспликация лингвофилософской проблематики кашмирского шиваизма, выявление идеологического содержания рукописных памятников ведантистской гимнографии из собрания индийских манускриптов ИВР РАН.

Общую характеристику настоящего издания необходимо дополнить сведениями об авторах избранных трудов.

Авторы двухтомника представляют несколько поколений индологов ИВР РАН, организационно объединенных в сектор Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН.

Маргарита Иосифовна Воробьева-Десятовская (1933–2021), доктор исторических наук, специалист по центральноазиатской текстологии и палеографии, индолог, тибетолог. Внесла вклад в публикацию рукописей Центральноазиатского фонда ИВР РАН, проливающих свет на процесс распространения буддизма в зоне Великого шелкового пути. Закономерным было ее обращение к проблематике истории коллекций рукописей и археологических артефактов.

Валерий Исаевич Рудой (1940–2009), доктор философских наук, профессор, индолог-санскритолог. Возобновил начатые Ф.И. Щербатским исследования раннесредневековой буддийской философской энциклопедии «Абхидхармакоша» Васубандху, первым в мировой буддологии приступил к переводу, источниковедческому и историко-философскому анализу санскритского оригинала памятника, изданного в 1967 г. в Индии (все предшествовавшие исследования базировались на тибетской и китайской версиях). В 1990 г. опубликовал комментированный перевод и исследование первого раздела памятника, в 1988–2006 гг. подготовил совместно с Е.П. Островской и опубликовал второй – шестой разделы памятника.

Елена Петровна Островская, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, завсектором Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, индолог-санскритолог, специалист по письменному наследию буддизма и брахманизма, культуре Индии и Юго-Восточной Азии. После кончины В.И. Рудого продолжила исследования в области буддийской философии и методологии перевода системообразующей терминологии индийских философских систем.

Татьяна Викторовна Ермакова, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН – буддолог, историк востоковедения. Преимущественное направление исследований – история изучения буддизма в России, история Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школы, история обнаружения рукописей на санскрите за пределами Индии.

Следующее поколение индологов ИВР РАН развивает свои исследования в русле подходов Санкт-Петербургской школы, работая с оригиналами письменных памятников из рукописных коллекций ИВР РАН.

Сергей Леонидович Бурмистров, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, обследовал коллекцию рукописей индуистской религиозно-философской школы веданта, составил их полное манускриптологическое описание и подготовил аннотированный каталог. В настоящее время исследует и переводит письменное наследие буддийской философии. Научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН.

Евгения Алексеевна Десницкая, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии – санскритолог, специализируется на изучении истории индийской грамматической традиции, истории индийской философии и эпистемологии. Научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН.

Владимир Павлович Иванов, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, занимается изучением религиозно-философского наследия средневековой Индии по манускриптам из собрания индийских рукописей ИВР РАН. Также в сфере его научных интересов – древнеиндийская философская и лингво-философская традиция.

Сафарали Хайбуллоевич Шомахмадов, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора Южной Азии и с 2019 г. – Лаборатории Сериндика, буддолог-манускриптолог. Исследователь буддийской теории власти, процесса культурно-исторического продвижения буддизма за пределы Индийского субконтинента на основе санскритских рукописей из Центральной Азии в коллекции ИВР РАН.

Все авторы избранных трудов имеют опыт преподавательской работы в высшей школе, свои публикации они успешно привлекали к разработке лекционных курсов. Поэтому наряду с представлением современного этапа индологии ИВР РАН данное издание, надеемся, расширит круг рекомендуемой литературы, востребованной в учебном процессе для всех форм высшего образования по гуманитарным специальностям.

Благодарим Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» Российского университета дружбы народов и лично Рузану Владимировну Псху, доктора философских наук, заведующую Центром, за идею и поддержку этого издания.

ВКЛАД КЛАССИКОВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ В ТЕОРИЮ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ: ПОДХОДЫ, МЕТОДЫ, МЕТОДИКИ

Вопрос об определении специализированной области источниковедения, связанной с изучением буддийских письменных памятников, – при всей его актуальности и несомненной практической значимости – не обрел вплоть до настоящего времени своей адекватной теоретической постановки. Каждому исследователю, занятому вводом в научный оборот буддийских философских трактатов эпохи древности и раннего Средневековья, известна крайняя трудоемкость понимания источника. Любой инокультурный письменный источник и, в частности, буддийский философский текст может быть понят лишь опосредованно – путем теоретической рефлексии. Понимание в обыденном смысле слова и понимание посредством рассуждения не являются тождественными интеллектуальными актами, поскольку теоретическая рефлексия об источнике должна опираться на методологию научного истолкования текста.

Однако, несмотря на то, что значимость проблемы методологии буддологического источниковедения признается большинством специалистов, работающих в данной области, этот вопрос все еще продолжает оставаться в тени. А ведь именно от того, как он решается тем или иным исследователем, зависят надежность и достоверность концептуального описания письменных источников. В этой связи необходимо, как нам представляется, рассмотреть тот исключительный по своей ценности вклад, который внесли в источниковедческий анализ буддийских философских текстов классики отечественной буддологии – родоначальник Санкт-Петербургской буддологической школы Ф.И. Щербатской (1866–1942) и его гениальный ученик О.О. Розенберг (1888–1919).

Длительное время, вплоть до 1900-х гг., методологическая проблема истолкования буддийских философских источников вообще не ставилась, так как буддийская мыслительная традиция (и индийская философия в целом) не считалась равноценной философским достижениям мыслителей средиземноморской античности. Методологический прорыв, осуществленный российскими учеными в 1900–1910-е гг., оказался как бы случайно позабытым в советский период. Почти полное замалчивание достижений Санкт-Петербургской буддологической школы имело, однако, свои идеологические причины. Во-первых, теоретические изыскания Ф.И. Щербатского были сопряжены с его обращением к концептуальным идеям представителей русского академического неокантианства – А.И. Введенского и И.И. Лапшина. Оба эти мыслителя подверглись в раннесоветский период суровой критике не только за идеализм в философии, но прежде всего за их политическую нелояльность новой власти. Данное обстоятельство ставило под сомнение любую попытку углубленного анализа методологических позиций Ф.И. Щербатского, безоговорочно принявшего Октябрьскую революцию. Его имя не следовало связывать с именами философов – политических диссидентов, извергнутых из отечественной научной среды. Такой подход к наследию Ф.И. Щербатского препятствовал его объективному изучению. Даже в 1960-е гг., когда российская буддология начала возрождаться, 100-летие со дня рождения Ф.И. Щербатского не повлекло слома сложившейся тенденции.

Во-вторых, фундаментальная монография О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» (1918)¹, ставшая в переводе на немецкий язык (1924) классическим буддологическим пособием, не переиздавалась в нашей стране в течение семидесяти последующих лет², поскольку относительно его жизненного пути

¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

² Монография О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» была переиздана А.Н. Игнатовичем в 1991 г. – Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991 г.

не было до 2000 г. окончательной ясности. Кроме того, ученики Ф.И. Щербатского: А.И. Востриков, М.П. Тубянский, Б.Б. Барадийн – оказались в 1937 г. репрессированы. Это обстоятельство также тормозило стремление исследователей по достоинству оценить методологический вклад Санкт-Петербургской буддологической школы в источниковедение.

И наконец, в-третьих, самая проблема истолкования инокультурных текстов, будучи герменевтической, довольно долгое время трактовалась в советской исторической науке как причастная к кругу идеалистических спекуляций и, следовательно, не имеющая положительной познавательной ценности. И хотя в 1970–1980-х гг. герменевтика была реабилитирована в философских дисциплинах, источниковедение оставалось в стороне от конструктивного обращения к ней.

В 1990-х гг. все три указанные причины утратили свою былую актуальность. Появился целый ряд работ, в частности, труды В.Г. Лысенко, В.К. Шохина, в которых предпринята попытка по достоинству оценить вклад Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга в философскую компаративистику, но не в источниковедение.

Для того, чтобы хотя бы в самых общих чертах наметить пути решения поставленной задачи, мы должны обратиться к рассмотрению той интеллектуальной ситуации в буддологии, которая предшествовала появлению реформаторских концепций Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга.

Утверждение о том, что история изучения буддийских философских памятников представляет собой во многом процесс преодоления европоцентристской ориентации в социогуманитарных науках, по-видимому, не окажется чем-то новым и неожиданным. Однако для верного осознания существования европоцентризма в буддологии нельзя упускать из вида тот факт, что первоначально буддологические исследования проводились по теоретической схеме, характерной для греко-римской филологии. Соответственно, и буддологическое источниковедение не могло строиться никаким иным способом, кроме того, который

был выработан для изучения письменного наследия средиземноморской античности.

Филологическая текстология представляла собой область приложения двух дисциплин – герменевтики и критики. И если современные востоковеды-текстологи, работающие в буддологии, обладают вполне отчетливым представлением о последней из этих двух дисциплин, то о герменевтике как об определенной ступени в истории изучения письменных памятников у большинства источниковедов имеется весьма смутное понятие. И это в известной степени закономерно ввиду локальной специализации востоковедения и его нынешнего практически полного отделения от классической филологии.

Но в 1900-е гг. генетическая связь принятых в буддологии методик истолкования текста с филологической герменевтикой оказывала весьма ощутимое влияние на характер источниковедческих исследований. Суть этого влияния сводилась, во-первых, к полному отождествлению философских трактатов с литературой в том смысле, что для их изучения полагались пригодными те же самые приемы, что и для исследования нарративных текстов, эпитафий, поэзии и т.д. Основу этого подхода составлял так называемый филологический метод. Сразу оговоримся, что речь идет не о методе филологии как науки, а именно о совокупности приемов, используемых в филологической герменевтике. Ее протагонисты полагали, что слово «филология» обозначает только род занятий, а не знание, вытекающее из него¹.

«Филологический метод» требовал преимущественной фиксации исследовательского внимания на плане выражения, а не на содержании источника, т.е. на анализе лингвистических факторов. Факторам же экстралингвистического порядка отводилась второстепенная, подчиненная роль. Цель применения «филологического метода» состояла в обретении понимания смысла источника путем «наблюдения над текстом».

¹ См.: Бласс Ф. Герменевтика и критика. Одесса, 1891, с. 23.

Особое значение в «филологическом методе» отводилось приему словесной интерпретации, представлявшей собой совокупность таких аспектов работы с языком оригинала, как определение в источнике запаса тех либо иных лексических элементов, установление словарных денотатов, выявление синонимии, этимологии и истории слов, исторического развития синтаксиса и т.д. (Всего насчитывалось 15 аспектов словесной интерпретации.)

Кроме указанного приема в филологической герменевтике использовались и другие способы истолкования источника – исторический, психологический, риторический и т.д. Однако все они базировались только на изучении языкового материала памятника. Так, историческое истолкование предполагало диахронный анализ употребления слов, психологическое – интуитивное вживание в текст благодаря анализу индивидуальных особенностей синтаксиса и словоупотребления.

От рассмотрения содержания памятника сторонники «филологического метода» воздерживались из-за опасности «вчитывания» в изучаемый текст не соответствующих ему смыслов. Один из теоретиков филологической герменевтики XIX в. Ф. Бласс отмечал: «...философ, теолог, историк или какой-либо иной ученый, составив себе наперед понятие об известном предмете или создав себе даже целую систему, вдруг натывается у писателя на такое место, которое находится в противоречии с его взглядами. ...Обыкновенно, к сожалению, место подвергается в таких случаях насильственному толкованию, чтобы смысл вышел именно тот, который желательно в нем найти»¹. Таким образом, следует констатировать, что «филологический метод», располагая обширным арсеналом методик интерпретации плана выражения, не обладал методологическим инструментарием анализа плана содержания источника.

Именно такой метод и был воспринят буддологами от их учителей-текстологов, воспитанных на академических

¹ См.: Бласс Ф. Герменевтика и критика. Одесса, 1891, с. 68.

традициях греко-римской филологии. Однако буддийские философские трактаты, в отличие от авторской литературы средиземноморской античности, не являлись благодатной почвой для реализации основной задачи герменевтики – понять смысл, заложенный в текст его автором. Необходимо учитывать тот факт, что само представление об авторстве буддийской традиции не имело особой цены. Мнение отдельно взятого мыслителя едва ли могло быть кому-либо интересно, ибо субъектом философствования выступала школа, а не личность. А с учетом того факта, что в культуре древней и раннесредневековой Индии жанр летописей и исторических хроник отсутствовал, вопрос о датировке источника мог быть решен лишь предположительно. Эти особенности буддийских письменных памятников обесмысливали задачу филологической герменевтики.

Во-вторых, европоцентристская ориентация в буддологических исследованиях до 1900-х гг. сказывалась и в том, что за образец философии бралась именно мыслительная традиция средиземноморской (греческой) античности, причем препарированная в соответствии с классическими немецкими историко-философскими рубриками: онтология, гносеология, учение о душе, этика, эстетика. Этот европоцентристский подход оставлял исследователя буддийских философских источников с пустыми руками, поскольку индийская мысль и буддийская как ее неотъемлемая составляющая не были генетически связаны с культурой античного Средиземноморья. Индийская философская мысль, включающая в себя классическую форму буддийской философии, равно как и китайская философия, представляют собой две совершенно самостоятельные философские традиции, равноценные европейской¹. Такое понимание предмета изучения письменных философских памятников, однако, не могло совмещаться с европоцентристской ориентацией, но

¹ См. также: Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983, с. 83–84.

именно она и определяла собой применение методик филологической герменевтики в буддологическом источниковедении.

В текстах, которые причислялись самими носителями традиции к философскому дискурсу, исследователи-европоцентристы искали тождества идеям и подходам, сложившимся в древнегреческой философии. Но поскольку такое тождество не обнаруживалось, установить исходный предмет буддийской философии посредством «филологического метода» оказалось невозможным. Если к этому добавить, что самый термин «философия» не имел прямого аналога в индийских текстах¹, то станет достаточно ясно, что дисциплинарная квалификация буддийских философских памятников как специальная источниковедческая проблема не могла быть решена с европоцентристских позиций.

Европоцентристский этап буддологических штудий позволяет выявить принципиальный недостаток подхода, практиковавшегося сторонниками «филологического метода». Исследователи-европоцентристы пытались усмотреть тождество и полную аналогию идей там, где следовало бы говорить лишь о типологических схождениях и различиях явлений культуры. Однако для формирования установки на типологическое сопоставление необходимо было бы полностью отрешиться от европоцентризма и теоретически осознанно перейти на позицию признания равноценности культур Востока и Запада и отказаться от вне-рефлексивной уверенности в приоритете европейской мысли.

Другая сторона проблемы состояла в первоначально прагматических задачах востоковедения. Эта сфера познания исторически оформлялась в качестве колониального страноведения – изучения регионов, поработанных европейцами, либо стран, в которых, подобно Китаю, европейские державы испытывали экономическую и геополитическую заинтересо-

¹ Этот вопрос, хотя и в совершенно ином плане, рассматривается Э. Конзе. См.: Conze E. *Buddhism. Its Essence and Development*. London, 1963, с. 15–18. Ср. также: Чаттопадхья Д. *История индийской философии*. М., 1968, с. 70–72, где автор касается этого же вопроса в контексте брахминистских религиозно-философских систем.

ванность. Это, тем не менее, не означало, что востоковедение складывалось как исключительно прикладная отрасль знания, но прагматический аспект все же налагал существенный отпечаток на формирование позиций академической науки. В сознании западноевропейских исследователей эталоном культурно-исторического процесса выступала Европа, и история индийской культуры воспринималась ими как незавершенная дохристианская, т.е. исторически отсталая и варварская.

Религиозно-мировоззренческая позиция исследователей продолжала еще долгое время внерефлексивно сказываться на выдвинутых ими интерпретациях буддийской философии. Так, например, крупнейший представитель франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле-Пуссен, подытоживая в своей работе «Буддизм» результаты французских и российских исследований XIX в., квалифицировал буддийскую философию как «ложную теологию»¹. Выдающаяся английская исследовательница буддийских письменных памятников К. Рис Дэвидс вплоть до 1920 г. усматривала в буддийской философии всего лишь некий синтез этики и психологии², наподобие англиканской версии протестантизма.

Использование «филологического метода» в изучении буддийских философских источников предполагало, что знания грамматики и этимологических словарей вполне достаточно для чтения и перевода таких текстов³. А между тем зрелый философский дискурс, каковым и являлось буддийское умозрение раннего Средневековья, всегда обладает соответствующим понятийно-терминологическим аппаратом, далеким от языка повествовательных текстов. Для адекватного понимания этого

¹ La Vallée Poussin L. de. Bouddhisme. Études et Matériaux. London, 1898, с 6.

² См.: Rhys Davids C. Buddhist Psychology. London, 1914.

³ Подробнее об этом см.: Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Oxford, 1968, с. 1–2. Ср. также: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956, т. I, с. 574.

лексикона было необходимо правильное толкование тех философских концепций, которые и были зафиксированы в буддийских источниках. Но поскольку европоцентристский подход крайне мистифицировал вопросы их дисциплинарной и жанровой квалификации, проблема выявления буддийских философских концепций, а следовательно, и проблема отождествления понятийно-терминологического аппарата не могли быть осознаны в методологическом ракурсе.

Философские понятия и термины, разработанные в ходе развития буддийских школ, переводились, как правило, в общеязыковых значениях в соответствии со здравым смыслом и герменевтическими методиками словесной интерпретации¹. Выработанное таким путем «понимание» источников либо вовсе не проверялось на истинность, и вопрос о критериях истинности понимания вообще не возникал, либо исследователи обращались за консультацией к носителям традиции.

Вопрос о правомерности привлечения носителей традиции в процессе интерпретации традиционных текстов вовсе не является само собой разумеющимся, как это кажется на первый взгляд и как это казалось исследователям-филологам вплоть до первой четверти XX в.² Востоковеды активно пользовались услугами их для решения лексикографических задач, и это давало эффективный прирост именно филологического знания. Однако привлечение носителей традиции для интерпретации религиозно-философских текстов порождало ряд проблем, требовавших дополнительного осмысления³.

Брахманизм и буддизм в Индии отличались на всем протяжении своей истории большой устойчивостью социорелиги-

¹ Критику такого подхода см. в работе: Stcherbatsky Th. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*. London, 1923, с. 1–2.

² См. предисловие к книге: Бюлер Г. *Руководство к элементарному курсу санскритского языка*. Стокгольм, 1923, с. IV.

³ О некоторых лингвофилософских интерпретациях см.: Staal J.F. *Indian Semantics I*. JAOS, vol. 86, № 3, 1966, с. 310.

озных институтов – совокупных репрезентов религиозно-мировоззренческих традиций. Традиция воспринимается носителями как нечто статичное, неизменное и самождественное, так как она функционирует в темпоральном модусе «всегда», т.е. вне прошлого и будущего. Это обстоятельство в Индии служило дополнительной причиной того, что диахронная рефлексия внутри традиции едва ли могла быть сформирована.

Носитель традиции, выступая для европейского исследователя в качестве информатора-начетчика, внерефлексивно принимал синхронный ее срез за нечто вневременное. Устное комментирование письменных памятников носителями традиции заведомо внеисторично, проникнуто догматизмом и апологетикой¹. Иными словами, истолкование буддийских источников носителями традиции оказывалось непригодным для прямого – не опосредованного теоретическим осмыслением – введения в европейское гуманитарное знание.

Начиная с Макса Мюллера, открывшего западному миру индийскую философию, целый ряд превосходно образованных востоковедов связал свой научный интерес именно с изучением буддийской философии. Среди них можно назвать такие крупные фигуры, как Х. Керн, А. Вебер, Ч. Эллиот, супруги Т. и К. Рис Дэвидс, Г. Ольденберг, И.П. Минаев, В.П. Васильев, С. Леви. Все они стремились использовать свои поистине огромные историко-филологические знания и эрудицию в области буддийской культуры и страноведения для того, чтобы составить более отчетливое представление также и о философии буддизма и систематически изложить его. Они надеялись найти какие-то общие синтетические формы, в которых можно было бы описать буддийскую философию.

¹ См., например, работу известного японского ученого-буддиста Согена Ямаками, принадлежавшего к школе Цзинту (яп. Сото): Yamakami S. *Systems of Buddhistic Thought*. Calcutta, 1912, и в особенности главы I, III, VII и X, а также: Takakusu J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu, 1974.

Тем не менее текстовой материал, те письменные источники, которые первоначально избирались как основа для систематического описания буддийской философии, не являлись по своей дисциплинарной и жанровой принадлежности собственно философскими текстами. Они преимущественно относились к религиозной доктрине и представляли собой письменно зафиксированные проповеди и наставления Будды, а не философские трактаты. Обращение к ним в поисках философского содержания неизбежно влекло за собой путаницу в отождествлении философской и религиозной сторон буддизма.

Исследователи обнаруживали в текстах проповедей и поучений мировоззренческую систему без бога, без учений о свободе воли и душе и отождествили эту систему как «древнюю мудрость», а не религиозную доктрину. Слово «система» в данном контексте следует понимать весьма условно, поскольку тексты проповедей и поучений вовсе не представляли собой последовательного развертывания какой-либо системы, а напротив, являлись разъяснениями отдельных базовых положений религиозной аксиоматики применительно к конкретному случаю и к конкретной аудитории¹. Буддологи, пытавшиеся реконструировать философию на основе таких источников, практически не имели инструмента для различения философской и религиозной сторон буддизма.

В качестве предмета буддологии западноевропейские ученые выдвигали задачу построения так называемой буддологической теории, направленной на истолкование явлений буддийской культуры. Такая буддологическая теория должна была бы охватывать буддизм в целом, не являясь при этом ни специальной религиоведческой теорией, ни историко-философской концепцией. Буддологическая теория, таким образом, рассматривалась определенной частью исследователей по преимуществу как инструмент истолкования. И в этом отношении попытки сформули-

¹ См.: Govinda Anagarika. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy. London, 1961, с. 37.

ровать систему основоположений такой теории неизбежно сталкивались с теми же самыми затруднениями, преодолеть которые стремился создатель «общей герменевтики» Ф. Шлейермахер¹.

Таковы были наиболее существенные черты интеллектуальной ситуации, которая предшествовала появлению трудов Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга.

Становление научного метода Ф.И. Щербатского, безусловно, протекало не в обстановке гносеологической робинзонады, и ситуация, сложившаяся в буддологии, оказала весьма своеобразное влияние на этот процесс. Общая неудовлетворенность результатами применения «филологического метода» заставила Ф.И. Щербатского обратить свое внимание к сфере историко-философской методологии. Именные указатели в его трудах наилучшим образом подтверждают широту философских интересов ученого. Однако вопрос о влиянии неокантианской историко-философской концепции на становление научного метода этого крупнейшего отечественного буддолога требует более детального рассмотрения.

В проведенном предварительном исследовании данного вопроса мы опирались исключительно только на опубликованные труды Ф.И. Щербатского, а не на архивные данные. Мы принципиально хотели ограничиться сферой широко известных материалов, поскольку именно публикации только и могли оказать значительное влияние на текущий процесс постановки теоретических вопросов в буддологическом источниковедении. Именно на основе опубликованных работ и складывалось суждение современников о научной позиции Ф.И. Щербатского.

¹ Идея создания буддологической теории, по-видимому, всецело базировалась на исходных положениях «общей герменевтики», которую Ф. Бласс характеризует следующим образом: «Предметом герменевтики, т.е. искусства понимания, может быть не только письменная или устная речь, но и другие знаки, служащие для передачи мысли, и вообще разные произведения человеческого духа. Поэтому не без основания говорят также о герменевтике и критике памятников древнего искусства...». См.: Бласс Ф. Герменевтика и критика, с. 23.

Вопрос о возможности неокантианских влияний на метод Ф.И. Щербатского имеет под собой достаточно прочную основу. Ранний период деятельности ученого совпадал по времени с эпохой чрезвычайной популярности неокантианских воззрений в европейских науках о культуре. В значительной степени этому способствовали историко-философские труды главы баденской школы неокантианства В. Виндельбанда, завоевавшие большую популярность не только в Западной Европе, но и в России.

В Санкт-Петербургском университете, на базе которого работал Ф.И. Щербатской, господствующие позиции занимала школа А.И. Введенского, получившая известность как русское академическое неокантианство. Она вовсе не являлась вторичной по отношению к немецким школам и представляла самостоятельную линию в неокантианстве, не совпадая в своих позициях ни с его баденской, ни с марбургской ветвями.

Ф.И. Щербатской, активно интересовавшийся новыми тенденциями в методологии наук о культуре, не мог миновать знакомства с представителями русского неокантианства, являвшимися его коллегами по университету. И действительно, о том, что такое знакомство состоялось, свидетельствуют уже начальные строки введения к его докторской диссертации «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». Щербатской отмечал: «Буддизм выработал для защиты своих основоположений особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают право ей называться критической: она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферой возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания»¹. При этом ученый дал ссылку для разъяснения термина «критическая» (теория

¹ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903, 4.1, с. VII.

познания. – В.Р.) на программную статью А.И. Введенского «О Канте действительном и мнимом»¹.

В приведенной цитате и ссылке на А.И. Введенского явно прослеживается определенная исследовательская установка, в соответствии с которой Ф.И. Щербатской на данном этапе и рассматривал буддийскую философию.

Школа А.И. Введенского, к программной статье которого апеллировал Ф.И. Щербатской, вовсе не стремилась к возрождению идей автора «Критики чистого разума» в их первоизданном виде. Цель, которую ставили перед собой русские неокантианцы, состояла в построении общих методологических основ научного знания. Анализируя научное мировоззрение, они вычленили внутри него два пласта – собственно знание и веру как систему морально обоснованных догматических допущений. В сфере философской проблематики русские неокантианцы выделили два центра, якобы не связанные друг с другом, – процесс познания объективных явлений природы и процесс формирования верований. Под последний термин представители русского академического неокантианства подводили такие различные предметы, как анализ мнений, гипотезы, порождаемые творческой способностью человеческого ума, предположения, выходящие за рамки научных интересов, принятые на веру и недоступные для индивидуальной проверки научные положения и пр.

На основании такой дихотомии и было разработано определение собственно философского предмета, строго ограниченного гносеологической проблематикой. «Философия, согласно

¹ См. там же, с. VII. А.И. Введенский так определяет значение терминов «критическая» и «догматическая» философия: «Возникшее со времен Канта и в течение столетия исторически установившееся значение этих терминов таково: «критический» = «кантовский», т.е. согласный с принципами «Критики чистого разума», а поэтому «догматический» = несогласный с этими принципами (будет ли это эмпиризм, рационализм, позитивизм и т.д.)». См.: Введенский А.И. О Канте действительном и мнимом. – В кн.: Вопросы философии и психологии. 1894, кн. 25, с. 38–39.

неокантианцам, – отмечал один из первых советских исследователей русского неокантианства А.А. Биневский, – имеет дело с результатами и выводами науки и всевозможными верованиями, в том числе и религиозными. Гносеология очищает и научные факты, и вненаучные верования, а философия их объединяет в одну систему мировоззрения¹. Русское академическое неокантианство было также индифферентно в отношении метафизической проблематики. Факт существования внешнего мира не отвергался, но и не признавался определенно. В итоге кантовская «вещь в себе» превратилась в агностический остаток нашего познания, в непознаваемое «истинное бытие».

Таковым, если говорить очень кратко, было содержание понятия «критическая философия» у А.И. Введенского. Именно под него и подводил Ф.И. Щербатской теорию познания и логику школы йогачаров (виджнянавадинов) – одной из четырех классических школ (систем) в буддизме. Таким образом, он попытался применить основные методологические положения русского неокантианства к анализу буддизма как неоднородного идеологического образования.

Ф.И. Щербатской видел цель философии, возникшей в рамках буддийской доктрины, в критическом осмыслении «верований» и разработке непротиворечивого мировоззрения, в котором решающая роль принадлежит гносеологии. «...Индийские религии, – писал он, – допускали свободу мысли и свободу верований в гораздо большей степени, чем мы привыкли это видеть в других религиях. ...В области философской самым коренным отличием буддизма от брахманизма было то, что брахманизм занимался отысканием истинно сущего, тогда как буддизм объявил истинно сущее непознаваемым... Будда отрицал существование бога, существование души, существование истинного счастья. Но его отрицание есть лишь отрицание соответствующих утверждений брахманов...

¹ Биневский А.А. Идеалистическая гносеология русского «академического» неокантианства конца XIX – начала XX в. М., 1982, с. 8.

...Ввиду того что многие исследователи считают философские учения позднейшего буддизма совершенно не соответствующими духу учения самого Будды, мы укажем на то, что если понимать первые в смысле строго критической теории познания, то противоречие это исчезнет»¹.

Из этого пространного пассажа видно, что буддийская философия сквозь призму неокантианских положений выглядела принципиально избегающей вопросов онтологии, развертывающейся только в плане анализа суждений, нечуждой агностицизму. Заключение о близости буддийской философии идеям русского неокантианства делается Ф.И. Щербатским умозрительно. Основанием такого заключения он считал «большую свободу мысли и верований», якобы присущую традиционным индийским идеологиям. Именно такой ответ дает Ф.И. Щербатской на поставленный им же самим вполне историчный вопрос: «как могла среди буддистов, стремившихся прежде всего к защите своей религии от противников, выработаться критическая теория познания?»².

Безусловно, данную точку зрения можно было бы подвергнуть основательному разбору с позиций современного историко-философского знания и в конце концов оспорить. Но здесь для нас важно другое, а именно то, что эта позиция была в рассматриваемый период нацело неокантианской. Более того, Ф.И. Щербатской в своей диссертации придерживается такой позиции относительно буддийской философии, что даже ранние философские концепции, а не только система Дигнаги-Дхармакирти, квалифицируются им как «несистематическая попытка критического взгляда на мир и познание»³. И здесь же в подкрепление он приводит ссылку на историко-философскую квалификацию буддизма, данную Ф. Шрадером – исследователем виндельбандовского направления.

¹ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I, с. XI–XII.

² См. там же.

³ Там же, с. XVIII.

Таким образом, в своей первой большой историко-философской монографии Ф.И. Щербатской определял гносеологическую концепцию в буддизме как критическую в неокантианском смысле, и это была не одна только декларация. «...Если Дигнага и Дхармакирти выработали, исходя из учения самого Будды, критическую теорию познания, то и в наших сведениях о первоначальном буддизме имеется для того много опорных точек»¹.

Обратимся теперь к такому существенному вопросу, как отбор Ф.И. Щербатским буддийских философских трактатов для перевода, поскольку это имело своей целью представить абрис буддийской мысли с оптимальной полнотой. Именно в период 1910–1914 гг. возникала и разрабатывалась идея создания международного проекта по изданию и исследованию «Абхидхармакоши» Васубандху в серии *Bibliotheca Buddhica*². Параллельно, опубликовав в 1909 г. вторую часть «Теории познания...», Ф.И. Щербатской обращается от санскритских гносеологических текстов Дхармакирти и Дхармоторы к тибетской версии небольшого сочинения Дхармакирти, названного в русском переводе «Обоснование чужой одушевленности»³.

В предисловии к публикации своего перевода Ф.И. Щербатской объясняет интерес к проблематике трактата следующим образом: «Вопрос о том, на чем основано наше убеждение в существовании других сознательных существ, кроме нас самих, является одним из самых трудных в философии, хотя обыденное наше мышление отказывается видеть в нем вообще какой бы то ни было вопрос. Проф. И.И. Лапшину мы обязаны прекрасным очерком истории этого вопроса и ответов, в разное время на него данных. Из этого обзора явствует, что вопрос важен не

¹ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. С. XVIII.

² Подробно об этом международном проекте см.: *Bibliotheca Buddhica*, XX. Пг., 1917, с. II–V.

³ Эта работа была опубликована в 1922 г., но подготовлена ранее, по-видимому, между 1913–1917 гг.

столько сам по себе, сколько как пробный камень для философских построений, в которые ответ на него укладывается более или менее удачно»¹.

Для того чтобы верно понять слова ученого, необходимо обратить внимание на упомянутое им имя И.И. Лапшина. Профессор кафедры философии Санкт-Петербургского университета И.И. Лапшин был наряду с А.И. Введенским классиком русского неокантианства. В приведенной цитате Ф.И. Щербатской имеет в виду его монографию «Проблема «чужого Я» в новейшей философии»².

В этой монографии И.И. Лапшин продолжал обсуждение вопросов, поставленных А.И. Введенским в работе «О пределах и признаках одушевления»³. Внимание к проблеме «Я» было характерной чертой русского неокантианства именно потому, что «Я» (или сознание) выступало в концепции Введенского несомненным основанием знания. Но на таком пути всегда подстерегала опасность солипсизма: для неокантианства предметы опыта – это явления, за пределы которых сознание не может выйти, ибо за ними простирается область непознаваемых «вещей в себе». Здесь становится очевидным, что понятие «внешний мир» вытекает из требований познания, но в неокантианской концепции именно внешний мир и остается недоступным познанию.

Для русского неокантианства «внешний мир» есть часть знания, без которой создается уверенность, будто бы мир и есть таков, каким он предстает в познании. Таким образом, понятие «внешний мир» в неокантианской концепции есть необходимая поддержка агностицизма.

¹ Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. Перев. с тибетского Ф.И. Щербатского. Пг., 1922, с. VII.

² См.: Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910.

³ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. СПб., 1982.

Проблема реальности «чужого Я» рассматривалась А.И. Введенским и в особенности И.И. Лапшиным как своеобразный историко-философский оселок для проверки любой системы мысли на присутствие в ней парадокса «неопровержимости» и «несостоятельности» солипсизма.

И.И. Лапшин рассматривал эту проблему как определенный критерий в историко-философском процессе. Он писал: «Проблема “чужого Я” имплицитно, так сказать, в “неопознанной” форме решалась и решалась весьма различно еще в древней философии. Несомненно, что ее решение “подразумевалось”, хотя и в смутной форме, в нигилистическом взгляде на мир софистов, и в материалистическом взгляде на мир Демокрита, и в учении Платона об отношении индивидуальных сознаний к мировой душе, но первый толчок к сознательной постановке этого вопроса дан, несомненно, Декартом...»¹.

Ф.И. Щербатской, обращаясь к трактату Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности», стремился приложить проблему «чужого Я» – этот выдвинутый И.И. Лапшиным историко-философский критерий – к рассмотрению буддийской философии. В предисловии к переводу трактата Ф.И. Щербатской отмечает: «В Индии этот вопрос (проблема «чужого Я». – В.Р.) возник естественно, в связи с установлением в позднейшей буддийской философии спиритуалистического монизма, или, как его обычно называют, идеализма. Раз в философии установилась идеалистическая точка зрения на мир, согласно которой внешних объектов, вне наших представлений, нет вовсе, то естественно возникала мысль, что не существует вне нас и живых существ, что они также являются всего лишь нашими представлениями, т.е. точка зрения, прямо приводящая к солипсизму. Но так как человечество по многим причинам не склонно мириться с таким результатом, то реализм, казалось, побежденный, гордо

¹ Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии, с. 6. Декарт впервые сформулировал проблему психофизического параллелизма.

поднимает голову и ставит вопрос о внешнем одушевлении, не столько для его обоснования, сколько для опровержения идеализма указанием на то, что он приводит к абсурду»¹.

В практике применения этого дополнительного неокантианского историко-философского критерия И.И. Лапшин выделил шесть рубрик, под которые он и подводил рассматриваемые системы: наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадология и два вида солипсизма (догматический и скептический). Именно в пределах этих квалификаций, в основу которых были положены «некоторые психологические соображения» Лапшина, Ф.И. Щербатской анализировал воззрения Дхармакирти и его оппонента (идеалист и реалист). Таким образом, и здесь мы обнаруживаем отчетливое влияние историко-философских воззрений русского неокантианства.

Итак, в период до 1917 г. Ф.И. Щербатской включил в источниковедческий инструментарий в качестве методологии истолкования текста историко-философскую концепцию. Этим исследования Ф.И. Щербатского радикально отличались от трудов его отечественных и зарубежных коллег. Ученый отметил в этой связи: «Неясности в переводах индийских научных трактатов в значительной степени обусловлены филологическим отношением к текстам, отношением, перешедшим к нам по традиции от наших учителей – классических филологов»².

Работая в рамках метода своих «учителей – классических филологов», т.е. в пределах герменевтического инструментария, буддологи оказывались в ситуации порочного круга. Для выделения в текстах буддийской философской терминологии необходимо было отчетливо представлять себе границы философии и религии в буддизме, но методик для различения этих областей филологическая герменевтика не могла предложить.

Неоценимая заслуга Ф.И. Щербатского состояла именно в том, что он первым рискнул применить к анализу буддийского

¹ Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности, с. VII.

² Там же, с. VI.

материала концепцию, сформулированную не в филологии, а в философских науках.

Остановимся теперь на вопросе, почему Ф.И. Щербатской обратился именно к русскому неокантианству, а не к какой-либо иной историко-философской концепции. Русские неокантианцы выделяли в структуре любого мировоззрения как минимум два пласта – теорию познания и верования. Одновременно с этим теория познания и логика дополнялись углубленным изучением психологической проблематики, поскольку в центре внимания стояло сознание. Кроме того, А.И. Введенский разработал теоретическую интерпретацию такого феномена, который в истории философии именуется мистическим восприятием, – или особого способа прямого постижения трансцендентных сущностей¹.

Ф.И. Щербатской отчетливо представлял себе, как это видно из его работ, что буддизм, будучи сложным идеологическим образованием, не является в то же время родом идеологического синкретизма. Это означает, что в буддизме религия, философия и йога как особый вид психотехники могут быть принципиально отчленимы друг от друга. Неокантианская историко-философская концепция, специально направленная на критический анализ мировоззрения и выделявшая гносеологию как инструмент этого анализа, представлялась Ф.И. Щербатскому наиболее соответствующей целям истолкования буддийских философских источников.

Буддизм, безусловно, давал для такого подхода определенные основания, поскольку теория познания, логика и учение о

¹ А.И. Введенский, в частности, писал: «Мистицизмом я условливаюсь называть уверенность в существовании мистического восприятия, а мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т.е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, т.е. возникающее без помощи внешних чувств». См.: Введенский А.И. Мистицизм и критицизм Вл.С. Соловьева. В кн.: Философские очерки. СПб., 1901, Вып. I, с. 44.

различных типах восприятия занимают важное место в текстах поздних махаянских школ. В настоящее время мы уже не можем согласиться с оценкой буддийской философии как критической ни в смысле Канта, ни тем более в смысле А.И. Введенского. Однако самый факт применения историко-философской концепции для истолкования буддийских трактатов позволил Ф.И. Щербатскому поднять буддологические исследования в этой области на качественно иную ступень.

Уже в дореволюционный период своего творчества Ф.И. Щербатской практически полностью отождествил и подверг историко-философской интерпретации основную часть буддийской философской терминологии и поставил принципиально важный вопрос о соотношении религии и философии в буддизме.

Труды Ф.И. Щербатского, таким образом, заложили основы теоретического подхода в буддологическом источниковедении. Однако именно этот аспект его творчества остался наименее изученным отечественными буддологами следующих поколений¹.

О.О. Розенберг воплотил методологические установки своего учителя применительно к исследованию китайских и японских переводов одного из важнейших источников по истории классического буддизма «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (IV–V в. н.э.)². Розенберг не просто применил эти установки на материале другого региона, но серьезно переработал и творчески развил их. Он прежде всего указал на существование в буддийском письменном наследии источников, специфичных для историко-философского изучения, – систематических философских трактатов. Ему удалось доказать, что именно эти источники выступают смыслообразующим ядром буддийской

¹ См., в частности: Конрад Н.И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском. В кн.: Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 9, 12.

² Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Свод лексикографического материала. Токио, 1916. См. также монографию «Проблемы буддийской философии», представляющую собой вторую часть этого труда.

философии, а собрание проповедей и поучений может быть адекватно понято только с позиций этих трактатов.¹

Розенберг указал – и это особенно существенно для развития научно обоснованного источниковедческого подхода – на историческое функционирование в буддизме различных, не сводимых друг к другу уровней². Такой подход позволял полностью устранить опасность смешения религии и философии при анализе источников. Отечественный ученый призвал коллег отказаться от попыток абстрактного описания буддийской философии – вне конкретных школ и направлений. Он еще более акцентировал выдвинутое Щербатским требование типологического анализа буддийского письменного наследия.

Отказавшись от европейских историко-философских клише, Розенберг предложил следующее важнейшее методологическое положение: «Ценность систематической буддийской, и вообще индийской, философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем. При разборе вопроса, к каким системам следует отнести буддийские системы – к реализму ли, или к идеализму и т.д., будет показано, как трудно отождествляются индийские системы и наши, несмотря на явные параллели в конечных результатах»³.

Итак, О.О. Розенбергом был выработан – на базе идей Ф.И. Щербатского – теоретический подход, определявший первостепенную роль философских трактатов для решения проблемы интерпретации буддийского письменного наследия. Розенберг подчеркивал, что философия в буддизме не совпадает и не должна смешиваться с буддизмом как народной религией, а сама

¹ См.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии, с. VI–VII, 45–47.

² Там же, с. XIII, 48.

³ Там же, с. 55–56.

религиозная доктрина, изложенная в литературе сутр, может быть понята как нечто систематическое, только исходя из знания философии.

Таким образом, если смотреть на достижения О.О. Розенберга с точки зрения проблемы истолкования источников, то важно отметить следующее: он указал на ту область буддийского письменного наследия, которая является ключевой для понимания интеллектуальных явлений буддийской культуры.

Еще одним значительным достижением Санкт-Петербургской буддологической школы необходимо признать выдвинутый Ф.И. Щербатским в 1913 г. международный исследовательский проект планомерного изучения классической буддийской философии¹. Чтобы верно осознать теоретическое значение этого проекта для источниковедения, необходимо иметь в виду, что обычно выбор источника для исследования производился в соответствии с индивидуальным вкусом и наклонностями тех либо иных ученых. Богатство письменного наследия буддизма и неразработанность научно обоснованных источниковедческих ориентиров в нем вызвали значительные затруднения в выработке подхода к его изучению. Щербатской же, обобщая результаты своих и Розенберга исследований, исходил из понимания того факта, что именно философия выступает высшей формой рефлексии на буддийскую культуру в целом и служит ключом к ее пониманию.

Предложенный Ф.И. Щербатским проект предполагал развертывание комплексного изучения философских письменных памятников. Первая стадия этой работы включала предварительный текстологический анализ с последующим изданием ведущих – по содержательной значимости – рукописей. Следующий этап представлял собой источниковедческое исследование и перевод, имеющие своей целью полномасштабное введение этих памятников в научный оборот. Уместно подчеркнуть, что источниковедение применительно к памятникам идеологиче-

¹ Подробно см.: *Bibliotheca Buddhica*, XXI. Пг. 1918, с. IV–V.

ского содержания никогда не рассматривалось Щербатским как некая историко-филологическая область, нейтральная к дисциплинарной части текста. Напротив, источниковедческая стадия исследования напрямую увязывалась им с собственно историко-философской фазой работы над источником.

На том историческом этапе Ф.И. Щербатской выдвинул новую теоретическую парадигму буддологического источниковедения. Это была первая серьезнейшая попытка отчетливой дисциплинарной дифференциации внутри востоковедения, причем научно обоснованной, исключавшей дилетантскую готовность читать и переводить без какого-либо понимания любые источники, начиная от эпических нарративов и заканчивая астрологическими таблицами.

Ф.И. Щербатской мечтал привлечь наконец к работе над буддийскими памятниками историков философии, пусть и не обладавших филологической подготовкой в области восточных языков. Создание научно надежных переводов историко-философски ориентированными источниковедами, по мысли Щербатского, открыло бы дорогу к подлинному признанию достижений индийской мысли.

Для подготовки таких источниковедов новой формации Щербатской видел только один путь: либо профессиональный филолог должен стать одновременно и историком философии, либо историк философии должен овладеть соответствующим филологическим багажом. Только в этом случае источниковедческое исследование могло быть выполнено на должном уровне теоретических задач, и это позволило бы в дальнейшем перейти к специальному историко-философскому исследованию.

*Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Доклады, статьи, публикации документов.
СПб., 2011. С. 281–297.*

РАЗВИТИЕ МЕТОДОЛОГИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ (1980–2000-е гг.)

Новый методологический подход к анализу буддийских философских источников, разработанный во второй половине 1980-х гг., базировался на осмыслении индийской философии как равноправной составляющей всемирного историко-философского процесса, без учета которой реконструкция последнего оставалась бы односторонней и неполной.

Задача полномасштабного возрождения Санкт-Петербургской буддологической школы требовала для своего решения не только освоения достижений предшественников, но и прокладывания новой колеи в изучении буддийских философских трактатов.

Ф.И. Щербатской поставил вопрос о критериях жанровой квалификации классических санскритских текстов, типологически соответствующих европейским философским трактатам. О.О. Розенберг показал типологические схождения и различия в формулировании проблематики в европейской и индийской мыслительных традициях. Он доказательно обосновал необходимость специализации источниковедения применительно к изучению буддийских философских трактатов и раскрытию их понятийно-терминологического аппарата, который не поддается интерпретации с позиции так называемого здравого смысла и филологической интуиции.

Однако вопрос введения в научный оборот буддийских философских текстов, тем не менее, не сводился только к реализации специальных методик перевода. Важно подчеркнуть, что источниковедение как область историко-культурных исследований предполагало научно достоверное понимание места и роли письменных памятников, вводимых в научный оборот, их содержания в контексте исследуемой эпохи. Необходима была

теория средней степени общности, способная дать эксплицитное представление об объекте и предмете исследования. Такая теория только и могла концептуализировать внутрисистемные связи, обуславливающие понимание философского источника как синхронной версии воззрений той либо иной буддийской школы и соединить конкретные процедуры истолкования в единый логически непротиворечивый метод.

В 1987 г. и была выдвинута модель реконструкции даршан – индийских религиозно-философских систем на основе одного или нескольких синхронных текстов. Она разрабатывалась на базе сравнительного изучения текстов двух школ-оппонентов – вайбхашики и синкретической ньяя-вайшешики, представлявшей брахманистскую традицию.

В индологической литературе 1980-х гг., как отечественной, так и зарубежной, имевшей непосредственное касательство к вводу философских источников в научный оборот, не прослеживалась отчетливая грань между источниковедческим и историко-философским аспектами исследования.

Источниковедение ориентировалось на выявление совокупности доступных исторических реликтов, которые могут быть рассмотрены в качестве базы историко-философского истолкования. На этом первичном этапе реализуются конкретные процедуры источниковедения, однако они, и это важно подчеркнуть, сами по себе не могут раскрыть содержание источника, прояснить круг проблем, связанных с историко-философским значением изучаемого памятника.

Новый методологический подход включал в себя три стадии исследования источника: определение, интерпретация и перевод присутствующего в тексте терминологического аппарата; реконструкция и истолкование синхронной версии религиозно-философской системы, зафиксированной в источнике; определение места и роли данного памятника истории буддийской мысли.

Процесс историко-философского истолкования текста рассматривался в новом подходе как основа понимания источника,

вводимого в научный оборот. Истолкование как неотъемлемая часть исследования должно было исключить не только европоцентристский, но и востокоцентристский крен в понимании источника.

Востокоцентризм¹, заявивший о себе в социогуманитарных науках второй половины XX в. как реакция на европоцентристскую установку, господствовавшую в трудах западных историков философии довоенного периода, проявлялся, в частности, в уникализации индийской философии. Позиции востокоцентризма были свойственны такие черты, как преувеличение роли религиозной направленности, в рамках которой развивались философские системы; принципиальное отрицание того объективного обстоятельства, что философский дискурс хотя и возникает в Индии первоначально как экзегеза религиозных доктрин, но в процессе своего становления неизбежно обретает относительную автономность. Кроме того, востокоцентристы в своих изысканиях внерефлексивно отождествляли содержательный аспект функционирования даршан на ранних и более поздних стадиях.

В Индии против востокоцентризма вели борьбу историки философии – марксисты. Эта борьба развивалась в парадигме поисков в индийском философском наследии атеистических воззрений и источников, свидетельствовавших о зачатках материализма – традиции локаята, адживика и др. Однако это направление, характерное для периода освоения марксистского подхода к историко-философской проблематике, оказалось неэффективным и малоплодотворным.

Тупик в лобовых поисках атеизма и материализма был закономерным итогом этих изысканий, не учитывавших историко-культурную специфику индийской философии. Философская мысль Южной Азии формировалась в период тотального господ-

¹ См. работы Свами Шивананды, Свами Бон Махараджа, Свами Ранганатхананды, а также исследования философов академического направления, работающих в традиционалистском ключе, – П.Т. Раджу, Т.М. Махадевана, Г.Р. Малкани и др.

ства религиозной идеологии. А это обстоятельство означало, что свободомыслие не могло составить в ту историческую эпоху решающей альтернативы религиозному мировоззрению. Именно поэтому философская рефлексия отливалась по преимуществу в концептуальные формы, детерминированные религиозными доктринами. Однако, обретая свой собственный предмет, религиозно-философские системы неизбежно обращались к рассмотрению проблем, выходящих за пределы, первоначально обусловленные задачами брахманистской или буддийской экзегезы.

Не менее значим и другой аспект историко-культурного рассмотрения. Индийские классические даршаны в своем генезисе и актуальном функционировании были опосредованы не только религиозными доктринами, но также специфическими религиозными практиками созерцания. Такие практики возникли как определенная модификация аскезы, получившей в Индии чрезвычайно широкое распространение. Практики созерцания сказались самым непосредственным образом на общем характере религиозно-философских систем и прежде всего на процессе складывания предмета философствования.

Будучи неотъемлемым аспектом функционирования любой индийской религиозно-философской школы, практики созерцания интегрировали религиозную доктрину и философский дискурс в единую парадигму пути к реализации высшей цели – очищению сознания как инструмента истинного постижения реальности. Проблема истинности рассматривалась двояко: высшая истина, открывающаяся в созерцательном опыте, и относительная, добываемая благодаря источникам истинного знания – восприятию, логическому выводу, авторитетному свидетельству и т.д. В буддийской философской традиции признавались только два источника истинного знания – восприятие и умозаключение, в брахманизме – пять.

С учетом этого философский текст следовало рассматривать как историко-культурный реликт, содержащий в форме философского дискурса корреляты двух других уровней функциониро-

вания даршаны – религиозной доктрины и практик созерцания. В своей актуальности даршана представляла собой полиморфную целостность: доктрина опосредовала философский дискурс, который, в свою очередь, выступал в роли теоретических пролегомен к практике сосредоточения (т.е. к психотехнике).

Предложенная санкт-петербургскими буддологами модель историко-философского истолкования даршан разрабатывалась с адекватным учетом процесса функционирования философской мысли в Индии эпохи древности и раннего Средневековья. Актуальному полиморфизму даршан должна была соответствовать в процедурах теоретического истолкования аналогичная модель, содержащая три уровня: доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный¹.

Теоретически эта новая методология выглядела следующим образом. Философский текст, принадлежащий любой религиозно-философской системе, как показали проведенные исследования, содержит логико-дискурсивные корреляты трех уровней актуального функционирования системы. Каждый из этих уровней получал свое разъяснение не только в письменной, но и в устной традиции, которая исторически предшествовала письменной фиксации текстов и продолжала действовать параллельно с ней.

Последнее обстоятельство является весьма существенным, поскольку религиозно-доктринальные тексты, например, священные для брахманистских мыслителей веды, записывались сравнительно поздно. Содержательный анализ таких источников, как «Вишну-пурана» (один из наиболее авторитетных индуистских текстов), показывает, что письменная фиксация оказывалась в определенном смысле итогом длительного периода функционирования устной традиции. А это, в свою очередь, означает, что вопрос о сравнительно поздней письменной фикса-

¹ Наиболее отчетливо это имманентное членение прослеживается в буддизме, где каждому из уровней соответствует метод его реализации – *шила*, *самадхи* и *праджня*.

ции доктринального текста можно считать в известной степени второстепенным при истолковании даршан.

Доктринальный уровень индийских религиозно-философских систем представлен текстами, заключающими в себе совокупность тех идеологем, которыми определяется высшая цель религиозной жизни – «освобождение» (мокша или нирвана). Для южноазиатских религий характерен общий фонд идеологем – ценностных понятий, отмеченных ярко выраженной полисемией: сансара, духкха, сукха, атман, дхарма, мокша, нирвана, карма и др.

Тексты религиозно-доктринального уровня для буддийских религиозно-философских систем сконцентрированы в первом разделе Трипитаки, а также в ранних махаянских сутрах – «Саддхармапундарика», «Ланка-аватара», «Аштасахасрика-праджняпарамита» и т.п.

Идеологемы доктринального уровня обретают в философских текстах даршан свою логико-дискурсивную интерпретацию, являющуюся коррелятом доктрины в философии. Для истолкования этих коррелятов материал философских текстов (включая комментарии и субкомментарии) не может быть признан достаточным; требуется непосредственное обращение к соответствующим разделам доктрины для установления окончательной историко-философской оценки системы.

Если не вовлекать в источниковедческое исследование религиозно-доктринальные смыслы и ограничиваться только философскими источниками, то с неизбежностью можно впасть в иллюзию. Например, без обращения к религиозной доктрине брахманизма невозможно выявить генезис теизма, свойственного синкретической ньяя-вайшешике в период апогея развития школы (VI–VIII вв.) и вплоть до позднейшей ее инволюции. В 1970–1980-х гг. в отечественной индологической литературе¹ обычно

¹ См.: Гостеева Е.И. Философия вайшешика. Ташкент, 1963; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия, М., 1980; Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

указывался тот факт, что в «корневых» философских текстах ньяя-вайшешики – сутрах Канады и Готама – отсутствует собственно теистическая терминология. Отсюда делался иллюзорный вывод о первоначальном религиозном индифферентизме данной системы, а неотъемлемая ее часть – ишваравада (теистическое учение) рассматривалась в качестве более поздней инкорпорации, не имеющей под собой исходного основания в терминологии и базисных идеях школы. Однако ошибочность этого вывода становится очевидной, как только мы сопоставим возникновение ишваравады с двумя важнейшими элементами ценностной аксиоматики, продолжавшими действовать на всем протяжении функционирования синкретической ньяя-вайшешики. Во-первых, это мокшавада, определившая систему как ориентированную на конечное религиозное «освобождение». Мокшавада детерминировала не только философскую традицию школы, но и самый стиль жизни творцов этой традиции, субъектов теоретического сознания. Ведущая ценностная ориентация, характерная для жизнедеятельности и религиозного опыта последователей школы, содержала мокшавладу в качестве своего идеологического наполнителя, что выражалось в специфической оценке йогической практики. Йогический опыт преобразования сознания осмысливается оценочно – как единственный путь обретения состояния подлинного знания, очищенного от индивидуальной субъективности.

Такое внеэмпирическое знание-состояние полагалось высшей религиозной ценностью, поскольку свидетельства совершенного йогина приравнивались по гносеологической ценности к ведийским высказываниям, авторитет которых для ортодоксальной системы признавался абсолютным.

В то же время в социокультурном отношении совершенный йогин – «освобожденный» являл собой тот практически воплощенный идеал религиозной жизни, к которому стремились в своих праведных помыслах юноши, едва вступившие на стезю изучения философии и практик созерцания. Мокшавада определяла как стиль их жизнедеятельности, так и стиль мышления.

Во-вторых, центральная идеологема мокшавады – «Ты есть То», или «Атман есть Брахман» – для синкретической ньяя-вайшешики была тесно связана с концептуализацией идеи субстанционального атмана в системе семи базовых категорий школьного философского дискурса. Такая концептуализация вкупе с атомистической теорией и детально разработанной наукой логики выглядела, на поверхностный взгляд, как индийский вариант философии природы. Однако именно на базе представлений, концептуализировавших идеологему атман, и возникает на этапе обостренной конфронтации ньяя-вайшешики с буддизмом ишваравада.

Тот важный факт, что «Ньяя-сутры» Готама и «Вайшешика-сутры» Канады не апеллируют к Ишваре, но содержат термин «атман», указывает вовсе не на первоначальный религиозный индифферентизм системы, а только на периферийность теистической проблематики в раннем дискурсе школы, еще не вступившей в бескомпромиссную полемику с буддизмом. Это демонстрирует в первую очередь сравнительно слабую степень напряженности в I–II вв. н.э. идеологического диалога между ортодоксальными и неортодоксальными системами. Теизм синкретической ньяя-вайшешики был предопределен ее религиозной принадлежностью к брахманизму, а не исходными сутрами.

Религиозно-доктринальный уровень системы обуславливал собой характер и направленность йогической психотехники – практического аспекта духовной деятельности тех социальных групп, из которых выдвигались субъекты теоретического сознания. Кроме того, религиозная аксиоматика аксиологически и содержательно предопределяла первоначальное русло философской традиции.

В то же время религиозно-доктринальный уровень выступал в качестве продуцирующего относительно популярной, т.е. письменной, религиозной традиции. Философия и популярная религия не составляли в индийской культуре монолитного целого, хотя они были генетически связаны с общим идеологическим

фондом. Иерархия идеологем для последователей популярной религии оказывалась иной, нежели для мыслителей-профессионалов. Именно на этом различии иерархий построена методологическая концепция аналитического подхода к буддизму О.О. Розенберга. Эта концепция не утратила своего значения и поныне, поскольку она образовала теоретический фундамент для последующего выявления полиморфной структуры не только буддийской идеологии, но и других религиозно-философских систем.

Следующий после религиозно-доктринального уровень полиморфной структуры даршан – психотехнический. Здесь уместно подчеркнуть одну существенную особенность в становлении индийских религиозно-философских систем, в особенности неортодоксальных. Личная йогическая практика их основателей или ведущих представителей, бесспорно, генетически предшествовала формулированию положений религиозной доктрины. Психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии¹. Однако самая направленность этого опыта на идею освобождения от страдания глубоко укоренена в общеиндийской духовной культуре.

Индивидуальная духовно-практическая деятельность как совокупность психотехнических процедур, приводящих к определенной трансформации личности и сознания, становилась социально значимой только в том случае, если в результате формулировались доктринальные положения. Исходя из этого, следует рассматривать в качестве структурного уровня системы не чью-либо индивидуальную йогическую практику, но духов-

¹ Диалектика этого структурного уровня систем состоит в следующем: йогическая медитация как бы поставляет сырой материал для философской рефлексии, но в то же время апостериорная фиксация опыта (с неизбежностью неполная) служит императивом духовно-практической деятельности, т.е. набор метатеоретических высказываний может обрести свой референт только в конкретной индивидуальной практике. См. также: Conze E. *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. L., 1962, с. 17–19.

но-практическую деятельность, возникшую и закрепившуюся в школьной традиции, т.е. психотехнику, освященную доктринальными положениями школы.

В буддийских источниках иллюстрацией к этому выступают два типологических класса – шраваки и пратьекабудды¹. Шраваки («слушающие Учение») – монахи, вся жизнедеятельность которых определялась стремлением к очищению сознания от аффектов как способу вступления в нирвану. Духовно-практическая деятельность шраваков была подчинена формуле «слушание – аналитическое размышление – созерцание», т.е. совокупности религиозного обучения, освященного авторитетом Абхидхармы – третьего раздела канона. В противоположность шравакам пратьекабудды являлись подвижниками, обретавшими просветление, опираясь лишь на собственные силы и не получая авторитетных наставлений. Пратьекабудды шли путем созерцания, минуя слушание и размышление, но их психотехника не становилась материалом для принципиально новой идеологической или философской рефлексии. В махаянской традиции стремление шраваков и пратьекабудд к реализации высшей религиозной цели послужило основанием для обвинения их в индивидуализме и пренебрежении интересами как самой буддийской общины, так и многочисленных «живых существ, стоящих вне Дхармы». Такая критика со стороны махаянистов объяснялась их стремлением к максимальному распространению буддийского учения и расширению его социальной базы.

Корреляты психотехнического уровня щедро представлены в текстах даршан, особенно в их гносеологических разделах. Это и концепции истинного восприятия, и деление высказываний на мирские (лаукика – т.е. с необходимостью содержащие элемент неистинности) и ведийские (вайдика – истинные всегда и во всех обстоятельствах) и т.п.

¹ Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. 8. Patna, 1967, I, 1; VI, 62.

Третий уровень индийских религиозно-философских систем – логико-дискурсивный – представлен текстами, причем в достаточной степени разноплановыми: сутрами, или «конспектами» системы (что указывает на широкое функционирование традиции устного комментирования), и шастрами – теоретическими трактатами, претендующими на истинное изложение философского знания для специальной аудитории. Шастры в брахманизме создавались, как правило, в качестве комментариев к базовым сутрам, хотя реально некоторые из них, подобно «Прашастапада-бхашье» (комментарий Прашастапады к «Вайшешика-сутре» Канады), являлись самостоятельными сочинениями, реформировавшими философскую традицию. Дискурс сутр и шастр представляет собой теоретический «отпечаток» полиморфного функционирования религиозно-философской системы в социокультурной реальности. Этим объясняется высокая терминологичность текстов данного уровня и их недоступность для прямого понимания, не опосредованного историко-философским осмыслением.

Анализ источниковедческих исследований индийских классических религиозно-философских систем обнаруживает некоторые специальные трудности, связанные с вопросами реконструкции синхронных версий даршан.

Попытки реконструкции их содержания согласно историко-философской рубрикации, разработанной в русле немецкой классической философии, показывают ее несоответствие актуальному содержанию индийских философских источников. На это впервые обратил внимание еще О.О. Розенберг, отмечавший, что место онтологии в даршаническом философском материале занимает психология. Данный факт, на наш взгляд, обладает значительной эвристической ценностью. Если сравнивать, например, воззрения буддийской школы вайбхашика и ее брахманистского оппонента – ньяя-вайшешики, то оказывается, что обе они имеют своим предметом анализ индивидуальной психики. Истинно-сущее не осознается представителями обеих школ вне-

положным индивиду, внешним по отношению к нему. В качестве потенциального истинно-сущего выступает психика, но с тем единственным условием, что она претерпевает очистительное изменение, утрачивая индивидуализированность.

Это положение представляется достаточно очевидным применительно к абхидхармистским школам. Относительно ньяя-вайшешики требуется, по-видимому, дополнительное разъяснение. Субстанция «атман» (традиционно передаваемая в русских переводах как «мировая душа») в своей космогонической развертке порождает качественное многообразие мира в его изменчивых формах. «Индивид» представляет собой лишь одну из форм проявления атмана. Восприятие своей одушевленности (атмана) как чего-то отличного от Брахмана есть иллюзия, свойственная эмпирическому сознанию. И эта иллюзия может и должна быть преодолена целенаправленной йогической психотехникой.

Брахминистская мокша занимает в системе ньяя-вайшешики типологически то же место, что и нирвана в абхидхармистской теории. И мокша, и нирвана соответствуют высшему ценностному срезу в обеих системах. Реализация идеала конечного «освобождения» могла происходить и вне постижения философии, поскольку описание требовала приспособленная для этого психическая, в частности ментальная, структура. Однако философия, занимающаяся предметами, чуждыми или безразличными цели «освобождения», считалась бесполезной. Если бы мы попытались устранить из рассмотрения «духовное делание», свести системы только к логико-дискурсивному уровню, то лишили бы их того реального историко-культурного контекста, в рамках которого они возникли и функционировали.

Здесь представляется немаловажным отметить, что ориентация философских учений на «духовное делание» не является абсолютной монополией индийских религиозно-философских систем. В культуре античного Средиземноморья подобная тенденция достаточно отчетливо прослеживается начиная с деятельности Пифагорейского союза. Ранний пифагореизм разви-

вался в направлении психосоматической регуляции сознания, и в этом смысле учение Пифагора может оцениваться именно как религиозно-философская система, включающая – в качестве относительно самостоятельных – уровни ценностной аксиоматики и практики – дисциплины, направленной на преобразование индивидуальной психики.

Эта тенденция находит яркое и оформленное выражение в течениях герметизма и родственных ему формах гностицизма. В целом данная линия философской культуры оказала значительное влияние на определенные направления мысли в Средние века и ренессансную эпоху.

Таким образом, тип философствования, получивший преимущественное развитие на Южноазиатском субконтиненте, может рассматриваться в качестве эквивалентного определенной религиозно-философской тенденции, прослеживающейся в письменном наследии античного Средиземноморья.

Философские тексты, зафиксированные в русле подобных традиций, следовательно, могут быть адекватно истолкованы только с учетом полиморфизма, свойственного религиозно-философским учениям. Применительно к индийскому материалу это и позволит нам практически реализовать методологическое требование, выдвинутое О.О. Розенбергом, – проанализировать индийские идеи, сохраняя оригинальную схему и не перелагая эти идеи в рамки европейских систем¹.

Возвращаясь к сопоставлению вайбхашики и ньяя-вайшешики, отметим, что исходная точка философствования в обеих системах – анализ эмпирического состояния психики, предполагающий рефлексию о содержании осознаваемого и неосознаваемого и рефлексию о процессе осознания, включающего поэтапно все психические процессы и их субстраты. Попытка усмотреть здесь присутствие исходной, а не дедуцируемой метафизики сразу наталкивается на некоторые «несообразности»,

¹ См.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 55–56.

с точки зрения европейской философской рубрикации. Например, список субстанций синкретической школы включает наряду и на равных правах субстанции духовного порядка и материальные.

Однако эти две системы в своих послылках перестанут представляться нам внутренне противоречивыми и необъяснимыми, если мы, верно очертив исходный предмет философствования, примем во внимание положение, получившее в современной психологической науке название основного гносеологического парадокса психических процессов. Это положение состоит в следующем: психические процессы выступают свойствами индивидуальной психики, но могут быть сформулированы только в терминах свойств объективного мира¹. Психика – закрытая система и не имеет своего имманентного языка. В силу этого при рассмотрении буддийских и брахманистских философских источников необходимо отчетливо различать, идет ли речь об объектах внешнего мира, либо через свойства этих объектов производится анализ процесса осознания реальности.

Ошибочное отождествление объекта внешнего мира с его парциальным или целостным отражением в индивидуальной психике приводит к недопустимой экстериоризации сознания при историко-философском анализе. Именно по причине такой ошибки психологию в даршанических текстах исследователи склонны сплошь и рядом принимать за метафизику, причем древнегреческого образца.

При рассмотрении различных по своей дисциплинарной принадлежности текстов можно установить следующее: изложению предмета обычно предпосылается анализ психических процессов, проводимый в терминах «психокосма», т.е. в языке, рядопологающем материальное и психическое, поскольку речь идет не о внешних объектах, но об их ментальных образах.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что логико-дискурсивные источники сами по себе еще не могут

¹ См.: Веккер Л.М. Психические процессы. Л., 1974, т. 1, с. 90.

рассматриваться в качестве историко-философского факта. Как справедливо отмечает В.С. Горский, «историк философии имеет дело лишь с “отпечатками”, представляющими более или менее точный “оттиск” результатов философского творчества, которое ему собственно предстоит объяснить»¹.

Шастры – это прежде всего изложение той версии системы, которая сформировалась на данном синхронном срезе. Язык описания с необходимостью обусловлен структурным полиморфизмом системы (диахронная константа), с одной стороны, и идеологически детерминированной разработкой той или иной проблематики (синхронная переменная) – с другой.

Структурный полиморфизм определяет собой целостность системы на диахронном срезе – принадлежность всех текстов, созданных в ее рамках, к данной религиозно-философской школе. Конкретной концептуальной референцией структурного полиморфизма выступает в философском источнике набор ключевых слов (технических терминов). Такие константные совокупности технических терминов суть инварианты системы², на которые и опирается весь синхронный концептуальный аппарат.

На синхронном срезе система подвержена определенной идеологической детерминации. Это связано с ее историческим функционированием не в идеологическом вакууме, а в обстановке интеллектуальной и социокультурной конкуренции с противостоящими школами и направлениями. В ходе идеологического противостояния и осуществляется философский процесс как таковой.

Именно в силу этого типологические особенности философского процесса в Индии не могут быть выявлены на основа-

¹ Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981, с. 42–43.

² Термин применительно к индийской философии введен А. Вайманом (см.: Wayman A. The Rules of Debate According to Asa^oga. – Journal of the American Oriental Society. 1958, vol. 78, pt. 1, c. 32).

нии изучения какой-либо одной, отдельно взятой религиозно-философской системы, сколь полно она ни была бы представлена в источниковедческом отношении. Основные этапы становления и функционирования проблематики классических даршан не могут быть поняты вне анализа их взаимодействия с неортодоксальными системами, и наоборот. Так, дедуцирование онтологии, в явном виде не присутствующей в классических буддийских шастрах, было вызвано не столько внутренними потребностями сохранения целостности системы, сколько необходимостью противопоставить реалистическому принципу субстанциональности свое понимание объекта¹.

Таким образом, диахронные экстраполяции и синхронные сопоставления позволяют выявить в изучаемом источнике проблематику, которая первоначально выступала неспецифической и периферийной относительно ведущей прагматики и целостной организации системы, но актуализировалась и приобрела первостепенное значение в процессе идейного противостояния школ.

Необходимо подчеркнуть, что наличие такой проблематики не следует рассматривать как некий случайный элемент, поскольку именно в ней раскрываются идеологические горизонты системы, предопределяющие характер ее взаимодействия с системами-оппонентами. В качестве иллюстрации этого положения можно сослаться на исторические судьбы таких брахманистских школ, как санкхья-йога и ньяя-вайшешика. Их расцвет был связан с выдвиганием на передний план первоначально фоновой теистической проблематики. Она как раз и оказалась весьма эффективным аргументом в борьбе с поздней буддийской философией, и ее закрепление в качестве основной знаменовало собой полное торжество брахманистского мировоззрения. Но, вытеснив буддизм с арены философской борьбы, брахманист-

¹ О категории объекта в буддизме см.: Рудой В.И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. – Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока (материалы первого Всесоюзного координационного совещания). Душ., 1983.

ские системы начинают стагнировать. Теистическая проблематика перестает играть стимулирующую роль, так как ситуация идеологического противостояния исторически исчерпана. Аргументы, выдвинутые в полемике с буддийским концептуализмом, получают самодовлеющий характер. Логика и гносеология приобретают гипертрофированный формат, превращаясь, по меткому выражению Рагхунатхи, в мельницу, которая мелет очень тонко, но явно недогружена зерном.

Проблематика, выросшая исключительно на религиозно-доктринальной основе, первоначально стимулирует процесс идейной борьбы, но затем по внутренней логике развития системы приводит к полному размыванию ее позитивного содержания.

Смена проблематики на синхронных срезах под воздействием идеологической детерминации имеет в качестве своего терминологического референта некоторый набор логико-семантических переменных. Это технические термины, возникающие на основе инвариантов и в связи с разработкой и функционированием концепций синхронного среза. Будучи раз созданными, такие концепции закрепляются в традиции, однако язык их описания может в ходе исторического развития системы менять свое содержательное наполнение.

Это замечание представляется достаточно важным, поскольку существовала также и устная традиция философского знания, причем она претендовала прежде всего именно на содержательное комментирование понятий. Такое положение дел приводило к тому, что интерпретация технических терминов на синхронном срезе представала для последователей системы как нечто внеисторическое, имеющее абсолютный характер. Это становится особенно отчетливо заметным при сопоставлении ранних текстов с их позднейшими комментариями. Комментатор интерпретирует логико-семантические переменные, базируясь на современных ему знаниях, внерефлексивно отождествляя первоисточник на основе синхронного среза традиции. Мы, как правило, нигде не находим – в рамках

одной системы – комментаторской рефлексии о диахронных концептуальных инновациях, что объясняется авторитарностью изустной передачи знания.

Учитывая эту специфическую черту, которую условно можно обозначить как авторитарность синхронной интерпретации, удастся преодолеть одну из немалых трудностей при истолковании ранних текстов, не имеющих автокомментария, – опасность эмфазиса, т.е. необоснованного «обогащения» исходного содержания термина за счет его позднейших комментаторских интерпретаций. Таким образом, надежный анализ содержательного наполнения логико-семантических переменных становится возможным благодаря применению историко-генетического и сравнительно-исторического методов. Здесь представляется уместным отметить, что их приложение к изучению индийских философских источников дает ввиду высокой терминологичности этих текстов богатейший материал по истории становления языка теоретического дискурса.

Функция, которую технический термин получает спустя несколько столетий, может оказаться очень полезной для уточнения его значения в более ранний период, но только при том непременном условии, что мы рассматриваем эту раннюю форму как предшествующую эволюционную стадию, а не тождественную тому, чем она стала.

Интерпретация, разработанная с учетом предложенного подхода, создает теоретические абстракции средней степени общности, основанные, с одной стороны, на диахронических экстраполяциях, а с другой – на синхронических сопоставлениях. Сопоставление термина с его предшествующими и последующими значениями, а также с теми значениями, которые он имеет на данном синхронном срезе в других системах, обеспечивает гарантию его адекватного перевода и историко-философского понимания.

Осмысление философского источника в качестве историко-культурного факта невозможно без разработки теории

средней степени общности, связующей общеметодологические принципы источниковедения с конкретными методиками истолкования. Необходимость в такой теории выходит за рамки собственно историко-философских исследований – без нее работа в области источниковедения, занимающегося вводом в научный оборот письменных памятников мировоззренческого характера, крайне затруднительна.

Поскольку содержательно перевод должен представлять ту же самую религиозно-философскую систему, что и оригинал, встает проблема адекватной передачи не отдельно взятых технических терминов, но логической консистентности и смысловой взаимосвязи семантических пучков терминологического инвентаря системы. Таковые семантические пучки представлены в числовых списках, присутствующих, как правило, в экспозиции шастры.

Основное требование к передаче технических терминов сводится к тому, что в языке перевода каждый из них должен быть по возможности передан одним и тем же словом на протяжении всего текста¹. Здесь возникает трудноразрешимая проблема: в

¹ Проблема адекватной передачи технической терминологии в языке перевода обсуждается в специальной литературе уже несколько десятилетий. Серьезный вклад в постановку этой проблемы на уровне конкретных методик внесли А. Вайман, Г. Гюнтер, Р. Робинсон и в особенности Д.С. Руегг. Однако герменевтические вопросы рассматриваются этими исследователями локально – как связанные исключительно с терминологией, но не с разработкой методологических принципов историко-философского подхода.

Так, Д.С. Руегг отмечает: «В этой работе (“Теория Татхагатагарбхи и Готры”. – В.Р.) мы часто пишем с прописной буквы слова, употребляемые в специальном смысле. Как технические термины в качестве эквивалентов технических санскритских и тибетских терминов эти слова должны, естественно, пониматься не по их коннотации в современном употреблении (философском и т.д.), а в соответствии с их использованием и определением в оригинальных текстах. Тогда как, без сомнения, представляется правомерным “парафразировать” технические тибетские и санскритские термины, применяя выражения, взятые из современного философского языка, а также использовать в наших парафразах и обсуждениях различные выражения для единичного технического термина оригинала в зависимости от контекста, в переводах в принципе кажется предпочтительным использовать, настолько

оригинале технический термин может быть, в частности, выражен словом, которое встречается в данном тексте также и в общеязыковом значении. Это проблема отождествления контекстов, «подозрительных» в связи с терминованностью. Сразу необходимо отметить, что, по-видимому, общеметодологического решения этой проблемы не существует. Но в каждом конкретном случае возможно разработать ocasionальную методику сравнения контекстов, «подозрительных» на терминованность.

Второй важный вопрос – какие из технических терминов могут быть оставлены без перевода, в транслитерации? На первый взгляд эта проблема кажется обусловленной лексической «бедностью» современного языка по сравнению с санскритом. На деле же вопрос сводится не к языку, а к различию культур: европейской философии и психологии зачастую неизвестны те понятия и теоретические представления, о которых идет речь в индийских источниках. Поэтому, думается, не следует подыскивать приблизительные аналогии, взятые из инвентария европейских средневековых теологических трактатов. Если технический термин кодирует в оригинале нечто новое для европейской культуры, то лучше оставить его в транслитерации и прокомментировать, так как при неудачной передаче с неизбежностью утрачивается часть спектра значений или происходит подмена

часто, насколько это возможно, однозначную систему технических эквивалентов, в которой отдельный термин перевода передает отдельный технический термин санскритского или тибетского оригинала. Разумеется, разработка такой системы ставит сложные проблемы и по временам трудно придерживаться ее так строго, как этого хотелось бы» (Ruegg D.S. *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra* – PEFEО. P., 1969, vol. 70, с. 1). В этой же связи он говорит по поводу перевода Г. Гюнтером «Жизни Наропы»: «Мне кажется, что решение проблемы перевода лежит в направлении разработки регулярной терминологической системы “операционных указателей” (operational counters), которые могут быть использованы для перевода технических выражений в текстах самых различных периодов и школ без того, чтобы превратить перевод в глоссу или определение термина, а также без того, чтобы разрушить семантические поля, которые придают определенное единство буддийской мысли в рамках ее значительного варьирования в синхронном и диахронном плане» (T'oung Pao. Vol. 55, livre 1–3. Leiden, 1969, с. 226).

семантического поля. Передача такого технического термина в транслитерации, напротив, расширяет возможности осмысления его объема и содержания и одновременно освобождает перевод от неоправданных эклектических погрешностей.

Диахронный анализ числовых списков¹ дает богатый материал для источниковедческого анализа буддийских памятников. Наибольшего развития и максимальной полноты принцип числовой индексации – матричности достиг именно в буддизме. Ранние абхидхармисты в период до письменной фиксации канона отбирали важнейшие понятия Учения, рассеянные по различным сутрам, и составляли их тематические списки. Один из древнейших матричных списков представлен в палийской «Сангити-сутте», входящий в состав «Дигханикаи». В нем по внешне формальному признаку числовой последовательности сведены разнородные понятия Дхаммы². Хотя эта попытка систематизации понятийно-терминологического аппарата не соответствовала требованиям изложения и объяснения Учения, она привела не к отказу от зарождавшегося принципа матричности, а к его совершенствованию и дальнейшему развитию.

Уже в ранних пластах палийской «Сутта-питаки» появляются относительно краткие числовые списки, объединяющие близкие по значению понятия. Примером такого списка может служить матрица, включающая в себя перечень тех дхарм, которые характеризуют учение о сансаре – круговороте рождений. Этот список представлен в «Огхавагге». В дальнейшем он с некоторыми добавлениями вошел в собственно абхидхармические тексты.

Таким образом, диахронный анализ матричных списков способен дать достаточно представительную картину истории становления теоретического аспекта буддизма. Этот метод с

¹ О генезисе и составе матричных списков подробнее см.: Рудой В.И. К реконструкции матриц (числовых терминологических списков) Абхидхармы. – История и культура Центральной Азии. М., 1983.

² Мы придерживаемся санскритского или палийского вариантов написания ключевых слов (терминов) и названий в зависимости от языка используемых источников.

необходимостью выступает важным интерпретирующим дополнением к синхронному анализу.

Исследование матричных списков представляет собой первый, «пристрелочный» уровень интерпретации. Синхронное и диахронное сопоставление матрик открывает возможность выявить общую концептуальную направленность системы и создает предпосылки для понимания отдельных ключевых слов.

Принцип матричности в большой степени характерен и для ортодоксальных даршан. Матричные списки представляют собой наиболее простую и целесообразную форму сохранения и запоминания технических терминов, так как включают содержательную рубрикацию и числовой индекс.

Если обратиться, например, к текстам синкретической ньяя-вайшешики, базировавшейся на принципе субстанциальности, то из анализа списка девяти субстанций (земля, вода, огонь, воздух, время, пространство, акаша, атман и манас) становится очевидным, что этот принцип распространялся и на материальный мир, и на психику. Уже первые четыре субстанции содержат в себе потенцию психического, поскольку выступают «строительным материалом» индрий (чувственных анализаторов) и наделены перцептивными способностями. Две последние субстанции характеризуют собственно психическое.

Из рассмотрения только одного этого матричного списка становится также ясным, что атомизм ньяя-вайшешики – учение об атомарности земли, воды, огня, воздуха и манаса (генерализующей способности психики) – характеризовал не структуру вещества, а стиль мышления, основой которого выступало представление о дискретности¹.

Монографическое описание системы на базе отдельно взятого текста связано с полной реализацией процесса истолкования, включающего наряду с терминологической интерпретацией процедуры реконструкции системы и ее объяснение. Такое

¹ К такому выводу, пользуясь, однако, другим подходом, пришла в своих исследованиях и В.Г. Лысенко.

описание обладает тем существенным преимуществом, что оно опирается на достаточно надежные и доступные проверке результаты источниковедческого исследования.

Основной порок работ, не проясняющих эксплицитно методологию понимания источника, состоит в самодовлеющем характере априорного мнения исследователя о содержании источника и его жанровой квалификации. Этот порок, как правило, не преодолевается даже привлечением обширной источниковедческой базы вследствие неизбежной мозаичности иллюстрирующего материала¹.

Рассмотрение отдельного текста в качестве синхронной версии системы основано на принципе единства логического и исторического в историко-философском исследовании. Уже в ходе терминологической интерпретации – первой процедуры истолкования – устанавливается предметная область значений ключевых слов (технических терминов) с учетом их функционирования на диахронном срезе.

Воссоздание синхронной версии системы представляет собой вторую процедуру – реконструкцию содержания источника, вводимого в научный оборот. Эта процедура в процессе истолкования необходима именно для того, чтобы воссоздать систему как полиморфную, принципиально не сводимую только к логико-дискурсивному уровню. Поэтому в процессе реконструкции особенно важным становится осмысление структуры текста и принципов целостной его организации.

Как правило, шаstra, будучи источником логико-дискурсивного уровня, включает в себя четыре структурные единицы: мангала-шлоку, числовую классификацию терминов, их определения и разъясняющее исследование. В классификации дается изложение терминологического инвентаря, которым оперировала религиозно-философская школа. Раздел определенных по своей содержательности обусловлен конкретной целью

¹ В первую очередь это относится к высшей степени умозрительным буддологическим концепциям Х.Дж. Дженнинга и П. Дальке.

(прагматикой) текста. Исследованию могут быть подвергнуты все термины или только некоторые из них. Характер исследования специфицирует на синхронном срезе систему, изложенную в тексте.

Необходимо более подробно сказать о роли мангала-шлоки. Эта структурная единица текста зачастую рассматривается источниками как дань традиции и в анализе, как правило, не учитывается. Однако тщательное рассмотрение традиционных комментариев позволяет увидеть в мангала-шлоке пропедевтическое предисловие, содержащее наряду с разъяснением предмета, метода и прагматики шастры указание на религиозную направленность и психотехническую обусловленность системы в целом. Иными словами, мангала-шлока как структурная единица текста раскрывает полиморфизм системы.

Процедура реконструкции необходима как этап истолкования, предшествующий объяснению, поскольку под объясняющую концепцию мы подводим не только интерпретацию языка описания, но всю его целостную организацию, зафиксированную в структуре источника¹. На этапе собственно объяснения предварительным условием выступает обоснованный выбор теоретической базы объясняющей концепции.

Источниковедческое исследование индийских классических религиозно-философских систем требует междисциплинарного подхода, включающего как лингвистические и текстологические знания, так и исторические, религиоведческие и культурологические. Исходные пропорции участия этих дисциплин в процедуре объяснения отчасти задаются уже на стадии терминологической интерпретации. Однако их содержательное соотношение может быть окончательно определено только в процессе операциональной разработки объясняющей концепции.

¹ Применительно к исследованию древнекитайских идеологических текстов принципиальное решение этой проблемы предложено В.С. Спириным. См.: Спирин В.С. Построение древнекитайского текста. М., 1976.

Возникающие на этой стадии работы затруднения, как нам представляется, в значительной степени обусловлены необходимостью «двойной рефлексии»: осмысляя содержание текста, источниковед, будучи носителем иной культуры, должен непрерывно осуществлять рефлексии о своем понимании. В противном случае невозможно сформулировать круг научно обоснованных вопросов, уместных применительно к данному источнику.

Поскольку проблематика психического составляет основу индийских классических даршан, особое внимание следует уделять психологическому аспекту объясняющей концепции. Это позволит отождествить на базе современных социогуманитарных дисциплин те представления о психическом, которые сложились в культуре и теоретической мысли Индии.

Не менее необходимо и комплексное осмысление тех разделов источника, в которых содержатся отдельные мифемы или материал, по видимости, сходный с реликтами мифопоэтической традиции. В частности, абхидхармические тексты, будучи теоретическими трактатами, включают также и материал, который либо по формальным признакам, либо по характеру содержания может быть отнесен на поверхностный взгляд к реликтам мифологической традиции. Однако, не отвергая с порога правомерность такой идентификации, следует все же задаться вопросом: если это действительно реликт мифологии, то почему он оказался инкорпорированным в логико-дискурсивный текст?

Для выяснения взаимоотношения такого материала с мифопоэтической традицией было бы целесообразно применить структуралистские методики, поскольку они дают возможность восстановить целостность мифа и соотнесенность его фрагментов. Если же их применение даст отрицательные результаты, то в таком случае можно утверждать, что эти мифемы кодируют тот пласт в тексте, который напрямую соотносится с психотехнической процедурой или с ритуалом. Для объяснения подобного материала необходимо привлечение историко-культурных реликтов другого рода, обслуживавших, однако, в индийской культуре

те же цели. Наиболее близкой группой таких источников здесь представляются образцы иконографии: в процессе осмысления их символики и роли в реализации религиозной прагматики возможно правильное отождествление данных мифем, применяя культурологический анализ.

* * *

Подведем итоги изложенному. Современное состояние разработанности методологии в русле Санкт-Петербургской буддологической школы позволяет утверждать, что в течение 1980–2000-х гг. был создан теоретический подход и разработана совокупность методов, позволяющих адекватно вводить в научный оборот буддийские философские источники.

В настоящее время можно с уверенностью утверждать, что индийским религиозно-философским системам свойственно рассмотрение проблемы психического как основного предмета познания. Религиозная прагматика этих систем состояла в практическом преобразовании психики, и поэтому ее наличное эмпирическое состояние было детально концептуализировано в специальном языке.

Таким образом, классические индийские даршаны представляют собою полиморфные идеологические образования, разветвляющиеся одновременно на уровнях религиозной доктрины, психотехнической практики и философского дискурса. Этот функциональный полиморфизм не допускает редукции системы только к ее логико-дискурсивному уровню, и данное обстоятельство должно быть учтено в источниковедческих исследованиях.

*Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Доклады, статьи, публикации документов.
СПб., 2011. С. 298–315.*

ОБРАЗ УЧИТЕЛЯ ВАСУБАНДХУ В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

Учитель Дхармы¹ Васубандху (IV–V вв.), принадлежащий к созвездию великих мыслителей раннесредневековой Индии, предстает в зеркале живой буддийской традиции как прославленный просветитель, особо почитаемый в странах Центральной Азии и Дальнего Востока. Его произведения, переведенные в далеком прошлом с санскрита на китайский, тибетский, японский языки, породили за пределами Индостана обширную комментаторскую литературу и вплоть до настоящего времени входят в учебные программы подготовки высокообразованного буддийского духовенства.

В академической науке интерес к Васубандху пробудился в начале XX в., когда в области буддологии на передний план выдвинулась проблема исследования буддизма как культурно-исторического явления², развивавшегося в многообразии школ и направлений религиозно-философской мысли. С тех пор круг текстов, помеченных именем просветителя³, находится в фокусе научной дискуссии ввиду своей высокой историко-философской репрезентативности и идейной неоднородности. Следует подчеркнуть, что произведения, приписываемые авторству Васубандху, принципиально разнятся по своим теоретическим позициям, как если бы они создавались различными персоналиями, носившими одно и то же имя.

¹ Дхарма – аутентичное санскритское наименование буддизма.

² В буддологии XIX в. приоритетным объектом исследования являлся так называемый первоначальный буддизм – наиболее ранние канонические тексты Южной Хинаяны, письменно зафиксированные на языке пали. Они рассматривались как единственно достоверное изложение религиозного учения Будды.

³ Современные ученые-источниковеды относят с большей или меньшей уверенностью к наследию Васубандху около трех десятков текстов, не все из которых сохранились в санскритских оригиналах.

Наиболее крупные по объему его труды связаны с системами мысли школ Северной Хинаяны¹ – *вайбхашики* и *саутрантики*, исторически оформившихся в процессе полемики о третьем разделе Трипитаки² – о канонической Абхидхарме³. Характерно, что два тематически единых фундаментальных трактата, прославивших Васубандху как выдающегося мыслителя, – «Абхидхармакоша-карика» («Энциклопедия Абхидхармы в стихах») и автокомментарий «Абхидхармакоша-бхашья» («Коллоквиум по Энциклопедии Абхидхармы») – весьма парадоксально соотносятся друг с другом. В первом последовательно экспонируется комплекс воззрений *вайбхашики*, причем в строгой, кашмирской, версии. А во втором ряд важнейших концептуальных положений этой системы подвергается разрушительной критике с позиций *саутрантики*.

¹ Северная Хинаяна (Шправакаяна – «Колесница слушателей [Учения]») – ветвь буддийской традиции, распространявшаяся из Индии в Центральную Азию и на Дальний Восток; лингвистическим средством школ, образующих эту ветвь, выступал санскрит.

² Трипитака («Три собрания», букв. «Три корзины») – свод буддийских канонических текстов, запись которого велась школами Северной Хинаяны; ни одна из версий Трипитаки не сохранилась в оригинале. В распоряжении ученых имеются лишь китайские и тибетские переводы разделов санскритского канона, выполненные не с какой-либо одной версии, и отрывки оригинальных рукописей, происходящих из оазисов на территории Великого шелкового пути. Первый и второй разделы Трипитаки – Сутра (проповеди) и Виная (религиозно-дисциплинарные наставления) – содержат тексты, изреченные Буддой Шакьямуни, т.е. Дхарму. Третий раздел, Абхидхарма («[Изложенное] в отношении Дхармы»), включает семь философских трактатов, составленных Великими шправаками – учениками и последователями основателя вероучения.

³ Каноническая Абхидхарма как форма буддийского философского дискурса представляет собой исторически наиболее ранний пласт экзегетической рефлексии о содержании Сутры и Винаи. Эта линия философствования, обобщенно именовавшаяся *абхидхармикой*, получила дальнейшее развитие в постканонический период, а поэтому буддийскую экзегетическую литературу принято подразделять на каноническую и постканоническую Абхидхарму.

Среди оригинальных творений просветителя рельефно выделяются четыре небольших сочинения, заложивших фундамент *виджнянавады* – учения о сознании: «Карма-сиддхи-пракарана» («Обоснование [категории] действия как предмет обсуждения»), «Вимшатика-карика-вритти» («Двадцатистишие с комментарием»), «Тримшика-карика» («Тридцатистишие»), «Трисвабхава-нирдеша» («Учение о трех собственных природах [реальности]»). Изложенная в них концепция стала смысловым ядром философских воззрений махаянской школы *йогачара*, основанной учителем Асангой (IV в.). Термин «виджнянавада» начал использоваться как второе наименование данной школы, а Васубандху прославился в качестве ее сооснователя, якобы связанного с Асангой кровнородственными братскими узам¹.

Чтобы прояснить культурно-исторический контекст философской деятельности просветителя, необходимо вкратце сказать о школах, с позиций которых он выступал в своих трактатах. *Вайбхашика* исходно именовалась *сарвастивадой* – «учением [о том, что] существует всё». Это наименование школы появилось в период письменной фиксации текстов канонической Абхидхармы. Школа лидировала в разработке центральной абхидхармической проблематики – теории дхарм как элементов, ежесекундно конституирующих индивидуальный опыт живых существ: когнитивный, эмоционально-чувственный, деятельностный². Термин «*сарвастивада*» указывает на базовый постулат воззрений школы – тезис о бытии всех дхарм, прошлых, настоящих и будущих, как реальных сущностей, обладающих собственной природой (*свабхава*) и специфическим собственным признаком (*свалакшана*).

¹ Разноречивые сведения о братском родстве Асанги и Васубандху имеют легендарно-агиографический характер.

² Об истории *сарвастивады* см.: Bhikhu Kuala Lumpur *Dhammajoti*. *Sarvastivada Abhidharma*. Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong. 2005. P. 55–61.

В ходе все более детальной разработки этого учения сарвастивадины заняли по отношению к каноническим сутрам позицию герменевтической критики. Согласно такому подходу, проповеднические изречения Будды Шакьямуни не следовало понимать буквально, без посредства абхидхармического анализа, так как слова Учителя имели целью лишь «наведение на смысл» – сообщение слушателям только того, что они были способны уяснить. Для теоретического понимания священного устного наследия Шакьямуни требовалось применение специальных методов истолкования, которые формировались в процессе составления комментариев в жанре «вибхаша» – «дискуссия». Отсюда становится понятным второе наименование школы – *вайбхашика*.

Центром *вайбхашики* являлся Кашмир, где в I–II вв. был составлен пространный сводный комментарий «Абхидхарма-махавибхаша» (сокр. «Махавибхаша») – «Большая дискуссия об Абхидхарме»¹. В этом произведении, являвшемся плодом коллективного творчества, нашли отражение позиции ряда ранних буддийских школ, в том числе *дарштантики*², которая в дальнейшем, как было принято считать, получила известность под своим вторым наименованием *саутрантика* – школа последователей сутр.

О генезисе *дарштантики* известно очень немного. Ее родоначальником являлся учитель Кумаралата, время жизни которого не установлено. Последователи школы, в отличие от сарвастивадинов, не признавали сакрального статуса трактатов канонической Абхидхармы, хотя и не отвергали их авторитетности в вопросах истолкования проповедей и наставлений Будды.

Дарштантики не разработали собственной философской системы; во всяком случае тексты, в которых были бы изложены их позитивные теоретические воззрения, до сих пор не обнаружены. Но они оппонировали сарвастивадинам, апеллируя к

¹ Текст сохранился в переводе на китайский язык.

² *Дарштантика* – школа «опирающихся на очевидные примеры».

каноническим сутрам и примерам, содержавшимся в занимательных дидактических повествованиях – джатаках и авадапах, включенных в состав Винаи. А сарвастивадины, в свою очередь, указывали им на то обстоятельство, что Учитель изрекал свои проповеди и наставления в различных по уровню просвещенности собраниях, приравнивая способ изложения к возможности понимания слушателей. Соответственно, сутры, джатаки и авадапы не предназначены для теоретического обсуждения Дхармы, и только в абхидхармических трактатах Учение приобретает строгую интерпретацию.

Когда же возник термин «саутрантика» и являлся ли он в действительности вторым наименованием *дарштантики*? Современные ученые, опираясь на анализ трактата Васубандху «Абхидхармакоша-бхашья», выявили весьма интересный факт – критика воззрений кашмирских вайбхашиков с позиций *саутрантики* дается в этом тексте по 19 пунктам, но и воззрения дарштантиков дважды подвергаются контраргументации¹. Иными словами, Васубандху не отождествлял *саутрантику* и *дарштантику* и вовсе не солидаризировался с последней.

Следует сказать, что «Абхидхармакоша-бхашья» вызвала резкий отпор со стороны кашмирских вайбхашиков. Апологет традиции Сангхабхадра в ответ на труд Васубандху составил полемический трактат «Абхидхарма-ньяяанусара» («Следование логике Абхидхармы»), а некий анонимный автор выступил с критическим сочинением «Абхидхарма-дипа» («Светильник Абхидхармы»), направленным на опровержение «Абхидхармакоша-бхашьи».

Научная дискуссия о *саутрантике*, продолжавшаяся со второй половины 1980-х гг., привела к заключению, что в санскритских источниках термин «саутрантика» до появления «Аб-

¹ См.: Cox C. Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series. XI). Tokyo, 1995. P. 39.

хидхармакоша-бхашьи» не прослеживается¹. Вполне возможно предполагать, что в период создания этого произведения под *саутрантикой* понималось следование не только каноническим сутрам, но и сутрам Махаяны², в частности «Самдхинирмочана-сутре» («Сутре об избавлении от уз»).

«Самдхинирмочана-сутра» явилась основополагающим доктринальным текстом в процессе становления мыслительной традиции *йогачары* – школы «практикующих йогу». Название школы принято возводить к трактату «Йогачарабхуми» («Ступени практикования йоги»), о сакральном происхождении которого сообщают агиографические повествования, посвященные учителю Асанге. Текст трактата, согласно легенде, он получил непосредственно от бодхисаттвы Майтреи – Будды грядущей эпохи, который вознес Асангу на небеса Тушита³.

Современные ученые-источниковеды допускают, что имя «Майтрея», или «Майтреянатха», значащееся в этом тексте, могло принадлежать реальной личности – некоему отшельнику, наставлявшему Асангу в период его многолетней аскетической практики. В силу этого во многих научных трудах указывается двойное авторство «Йогачарабхуми» – Майтрея-Асанга. Данный трактат стал основой праксеологии *йогачары* – учения о методах, которыми должен руководствоваться махаянский подвижник, избравший путь бодхисаттвы.

Трактаты Васубандху, посвященные *виджнянаваде*, выполняли роль философского фундамента, подведенного под праксе-

¹ Обзор данной дискуссии см.: *Kritzer R. Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series. XVIII). Tokyo, 2005. P. XXVI–XXX.

² Предположение о расширительной трактовке понятия «саутрантика» было высказано А. Байером. См.: *Bayer A. The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya* (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series. XXVI). Tokyo, 2010. О мыслительной традиции саутрантики см.: *Amar Singh. The Sautrāntica Analytical Philosophy*. Delhi, 2007.

³ Об учителе Асанге см.: *Keenan J.P. The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga* (Translated from the Chinese of Paramārtha). Berkeley, 1992.

ологию *йогачары*. В них обрела свое логико-теоретическое воплощение концепция, согласно которой единственным каналом постижения реальности выступают акты сознавания (*виджняп-тиматра*) – репрезентации, или мысленные представления. А все прочие дхармы, рассматривавшиеся сарвастивадинами-вайбхашиками как реальные сущности, предстают с точки зрения *виджнянавады* не более чем номинальными единицами анализа, пустыми (*шунья*), т.е. не имеющими какой-либо самости.

Как в хронологическом аспекте распределялись этапы философской деятельности учителя Васубандху, связанные с *вайбхашикой*, *саутрантикой*, *йогачарой*? Какие факторы стимулировали его идейную эволюцию?

Для ответа на эти вопросы наука не располагает надежно документированными сведениями. Более того, даже проблема датирования жизни просветителя остается дискуссионной. И такое положение дел не является чем-то экстраординарным, поскольку о мыслителях, ученых, литераторах древней и раннесредневековой Индии известны в лучшем случае только легенды. Задача воссоздания конкретно-исторического образа той или иной выдающейся персоналии зачастую оказывается неразрешимой, ибо в индийском письменном наследии того многовекового периода не представлены ни летописи, ни сочинения историографического жанра по отдельным аспектам культуры и духовной жизни общества. В поисках сведений о буддийских просветителях исследователи обращаются к китайским и тибетским источникам – агиографическим (житийным) повествованиям, запискам паломников, трудам по традиционной историографии буддизма.

В китайской традиции сохранилась легенда, согласно которой первая житийная повесть об учителе Васубандху была составлена Кумарадживой (сер. IV – нач. V в.), выдающимся переводчиком буддийских текстов и популяризатором идей *мадхьямаки* в Китае. Однако это сочинение до сих пор не обнаружено. Чрезвычайно значительный вклад в формирование агиографических представлений о просветителе внесли ак-

тивнейшие пропагандисты *йогачары* Парамартха¹ (499–569), Сюань-цзан² (602–664) и его ученики.

С именем Парамартхи, впервые выполнившего перевод «Абхидхармакоша-бхашьи» на китайский язык, связано появление текста «Посоу(ши) паньдоу фаши чжуань» – «Жизнеописание Васубандху». Парамартха обозначил себя в качестве переводчика этой житийной повести, но скорее всего он и являлся ее составителем. Никаких данных об ином происхождении «Жизнеописания» не имеется. Источниками произведения служили, по всей вероятности, устные предания, бытовавшие в Гандхаре и Кашмире и известные Парамартхе, посещавшему в годы своего ученичества эти центры буддийской учености.

Важно отметить, что «Жизнеописание» содержит сюжетные конструкции, воспроизводившиеся значительно позднее в тибетских трудах по традиционной буддийской историографии, в частности, в «Истории буддизма в Индии и Тибете» Бутона Ринчендупа³ (1290–1364) и в «Истории буддизма в Индии» Таранатхи⁴ (1575–1634). Однако в фактографическом отношении

¹ Парамартха (Чжэнь-ди) был родом из Западной Индии. С юности он изучал буддийские тексты под руководством разных учителей, совершая так называемые академические паломничества в Кашмир, Гандхару и другие очаги традиционной учености. Он также был знатоком ортодоксальных брахманистских систем мысли, противостоявших буддизму. С 546 г. Парамартха занимался переводом буддийских текстов в Китае. Большую часть переведенных им произведений составляют трактаты школы *йогачара*. Подробнее см.: Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 54–59.

² Сюань-цзан – крупнейший переводчик буддийской философской литературы абхидхармического направления и традиции *йогачары*; основоположник школы *фасян* (вэйши), развивавшей в Китае *виджнянаваду*. Совершил паломничество в Индию, пройдя по северному маршруту Великого шелкового пути. Подробнее см.: Там же. С. 59–70.

³ Takakusu J. The Life of Vasubandhu of Paramārtha (AD 499–564) // T'oung Pao. Ser. 2. Vol. 5. P. 269–296.

⁴ Takakusu J. A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu // JRAS. 1905. P. 33–53.

житийная повесть Парамартхи и тибетские источники рассказываются.

В европейской науке «Жизнеописание Васубандху» получило известность благодаря японскому ученому Дзюнзиро Такакусу, видному исследователю письменных памятников абхидхармического направления. В 1904 г. он опубликовал свой перевод «Посоу(ши) паньдоу фаши чжуань» на английский язык¹. А год спустя вышла в свет его исследовательская статья, посвященная проблеме определения дат жизни просветителя². Ученый отнес Васубандху к периоду между 420 и 500 гг. Эта гипотеза явилась прологом научной дискуссии, длящейся уже более 100 лет.

Согласно «Жизнеописанию», Васубандху родился на крайнем северо-западе Индостана, в гандхарском городе Пурушапура (совр. г. Пешавар, Пакистан). Его родители происходили из привилегированного брахманского сословия. Отец просветителя, член готры³ Каушика, обладал высоким статусом придворного жреца-пурохиты⁴. Мать, по сообщению агиографа, звалась Винчи.

¹ Это произведение было впервые переведено на европейский (английский) язык отечественным ученым Е.Е. Обермиллером, учеником акад. Ф.И. Щербатского, и опубликовано в Гейдельберге в 1932 г. Третье переиздание данного труда см.: *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston / Translated from Tibetan by dr. E. Obermiller (Bibliotheca Indo-Buddhica. No. 26). Delhi, 1999.*

² Первый перевод трактата на европейский (русский) язык был выполнен акад. В.П. Васильевым. См.: *Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869.* В данной статье даются ссылки по изданию: *Taranatha's History of Buddhism in India / Translated from Tibetan by Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya / Ed. by Debiprasas Chattopadhyaya. Delhi, 2010.*

³ Готра – большое семейство, члены которого связаны кровным родством по мужской линии.

⁴ Пурохита – в ведийскую эпоху жрец, ответственный за отправление ритуалов, призванных обеспечить благополучие родо-племенного сообщества и победоносные военные действия; в раннем Средневековье – придворный жрец, обладавший монопольным религиозным авторитетом; позднее – жрец семьи или группы семей.

Ключевую роль в этом генеалогическом сюжете играет информация об имени «Васубандху». Оно якобы принадлежало от рождения не только главному персонажу житийной повести, но и двум его родным братьям – младшему, который позднее именовал себя Виринчиватсой, т.е. Сыном Виринчи, и старшему, прославившемуся позднее как махаянский учитель Асанга.

Эта агиографема, связующая основоположников *йога-чары* Асангу и Васубандху кровно родственными братскими узами, прочно укоренилась в китайской и тибетской историографии буддизма, указывая вектор эволюции воззрений автора «Абхидхармакоши».

Согласно «Жизнеописанию», будущий просветитель вступил на стезю буддийского монашества в Айодхье, которая при династии Гуптов являлась процветающим центром культурной жизни. Философские диспуты между представителями различных мыслительных традиций проводились при царском дворе, и победители щедро вознаграждались. Немалым влиянием в Айодхье пользовалась монашеская община сарвастивадинов, членом которой стал юный Васубандху. Он преуспевал в освоении Абхидхармы под руководством учителя Буддхамитры, славившегося в качестве знатока кашмирской *вайбхашики*. Контактировал Васубандху и с другим столь же блистательным представителем буддийской учености Маноратхой, сторонником воззрений *саутрантики*.

С периодом ученичества Васубандху у Буддхамитры агиограф ассоциирует появление приписываемого просветителю трактата «Парамартха-саптатика» – «Семьдесят [строф] о высшей истине», посвященного критике брахманистской философской системы санкхья и демонстрации логико-теоретического превосходства кашмирской *вайбхашики*.

В данной связи необходимо подчеркнуть, что санкхьяики в раннесредневековый период заявляли себя бескомпромиссными оппонентами буддийских учителей, выступая против них на публичных диспутальных площадках. Именно в таком контексте

агиограф повествует историю создания «Парамартха-саптатики». Согласно «Жизнеописанию», в Айодхью с диспутальным намерением прибыл санкхьяик Виндхьявасин¹, известный как автор «Санкхья-шастры», существенно обновившей эту мыслительную традицию². Его вызов принял Буддхамитра, так как Васубандху и Маноратха находились в отлучке. Буддийский учитель, уже весьма пожилой, потерпел поражение в этом диспуте, и царская награда (три лакха золота) досталась Виндхьявасину.

Васубандху, узнав о публичном посрамлении своего учителя, возжаждал возмездия, стремясь самолично сразиться в интеллектуальном поединке с победоносным санкхьяиком. Но вскоре выяснилось, что Виндхьявасин скончался по возвращении в родные края. И тогда Васубандху приступил к составлению «Парамартха-сангатики» как опровержения «Санкхья-шастры». Эта заслуга Васубандху как защитника Дхармы получила, по сообщению агиографа, признание на государственном уровне – он удостоился точно такой же награды, которая прежде была дарована Виндхьявасину.

Первый этап идейной эволюции Васубандху раскрывается агиографом в сюжете о его мнимом ученичестве в Кашмире. Громоздкая метафизика *вайбхашики*, подвергавшаяся аналитической критике со стороны саутрантиков, начала со временем вызывать большие сомнения у Васубандху. Этому способствовало его общение с Маноратхой, опытным полемистом. Но, прежде чем окончательно перейти на позиции *саутрантики*, он пожелал заново исследовать «Махавибхашу» непосредственно под руководством кашмирских учителей, гордившихся строгим сохранением абхидхармической традиции. Васубандху решился отправиться в Кашмир под вымышленным именем и поступить студентом в одно из тамошних учебных заведений.

¹ Имя «Виндхьявасин» указывает на место проживания его носителя – горную область Виндхья на северо-востоке Индостана.

² О «Санкхья-шастре» и ее авторе см.: Лунный свет санкхьи / Издание подгот. В.К. Шохин. М., 1995. С. 41–44. Текст «Санкхья-шастры» считается безвозвратно утраченным.

Его мнимое ученичество, длившееся четыре года, проходило в школе, которую возглавлял Скандхила (у Парамартхи – Сай-чен-ти-ло), составитель трактата «Абхидхарма-аватара» – «Нисхождение [учений] Абхидхармы». По сообщению агиографа, одним из студентов этой школы был Сангхабхадра – будущий злоязыкий критик «Абхидхармакоша-бхашьи».

Окончить кашмирское учебное заведение Васубандху не удалось. Причиной преждевременного ухода из школы послужило его неординарное поведение. Мнимый студент задавал вопросы, ставившие в тупик апологетов «Махавибхашьи», и вел беспрестанные теоретические споры с Сангхабхадрой, раздражавшие прочих учащихся. Враждебность, нараставшая в школе по отношению к Васубандху, вызвала крайнюю обеспокоенность Скандхилы. Погрузившись в состояние глубокого сосредоточения, он провидчески узрел, что под личиной непокладистого ученика скрывается богато одаренный зрелый мыслитель из Гандхары, готовый подвергнуть кашмирскую *вайбхашь*ку серьезно аргументированной критике.

Призвав Васубандху на беседу, Скандхила посоветовал ему возвратиться на родину, не дожидаясь открытой агрессии со стороны грубых и невежественных школяров. Васубандху последовал этому совету, ибо за годы пребывания в школе полностью убедился в несоответствии системообразующих концепций кашмирских учителей глубинному смыслу Дхармы.

Возникает вопрос – ради чего уже разочаровавшийся в кашмирской *вайбхашь*ке мыслитель дал себе труд сочинить философскую поэму «Абхидхармакоша-карика», воспроизводящую с отточенной красотой слога все аспекты данной системы?

Ответ на него контекстуально связан с перенесением места действия житийной повести в Пурушапуру, где Васубандху, по сообщению агиографа, обосновался, покинув Кашмир. Пурушапура, родина дарштантика Бхаданты Дхарматраты (II в.), имя которого неоднократно упоминается в «Махавибхашье», была известна в раннесредневековой Индии как оплот саутрантиков. Кашмирские

учителя взирали на гандхарских знатоков Абхидхармы свысока, полагая, что те далеки от подлинного понимания ортодоксальной *вайбхашики*. Васубандху, замислив опровержение кашмирских учений, должен был сначала доказать свое виртуозное владение этими философскими конструкциями – ведь по правилам ученого диспута оппонент, неспособный адекватно воспроизвести оспариваемый тезис, не заслуживал внимания.

В Пурушапуре Васубандху не примкнул к какой-либо монашеской общине, предпочтя поселиться в небольшом частном доме, располагавшемся в центре города. Средством жизнеобеспечения он избрал просветительскую деятельность – чтение публичных лекций, посвященных аналитическому изложению Абхидхармы в интерпретации кашмирских вайбхашиков. Каждое занятие он завершал стихотворным афоризмом, суммирующим предметно-тематическое содержание изложенного.

В итоге объемная философская система, претендующая на полномасштабное истолкование канона сарвастивадинов, оказалась элегантно представленной в 600 строфах. Для образованного индийца той эпохи не составляло затруднений заучить со слуха стихотворный текст подобного объема, как и было положено в буддийских учебных заведениях¹.

Агиограф сообщает, что Васубандху послал рукопись трактата в Кашмир. Скандхила и его коллеги признали произведение идеальным изложением ортодоксальной *вайбхашики*. Их лишь несколько насторожили встречающиеся в тексте дискурсивные ремарки «так утверждается», «они говорят». Полученное признание развязывало Васубандху руки для составления критического сочинения – «Абхидхармакоша-бхашьи».

О создании автокомментария его просили, согласно «Жизнеописанию», и многие кашмирцы, так как афоризмы-карики

¹ Метод обучения, применявшийся в буддийских учебных заведениях, включал три компонента: слушание, рациональное размышление об услышанном и созерцание как практическое освоение полученного знания.

ввиду своей лаконичности нуждались в пояснениях. Но когда кашмирские эрудиты получили возможность ознакомиться с этим новым творением учителя из Пурушапуры, их охватило возмущение. Основополагающее учение *сарвастивады* о бытии дхарм как реальных сущностей во всех трех модусах времени было подвергнуто столь блистательной контраргументации, что найти надежные логико-теоретические доводы в его защиту казалось неподъемной задачей. Концептуальная идея кашмирских мыслителей о роли непроявленного материального элемента в формировании благого и неблагого кармического следствия признавалась невалидной. В противовес ей выдвигался тезис о семенах-предрасположенностях, конституирующих трансцендентное будущее деятеля в момент завершения действия, достойного или безнравственного. Ряд других немаловажных учений *вайбхашики* был также серьезно поколеблен.

Позиция, с которой выдвигалась эта объемная критика, обозначалась в «Абхидхармакоша-бхашье» как *саутрантика*, что в особенности раздражило ортодоксальных вайбхашиков. Они объявили Васубандху отступником, а Сангхабхадра осыпал грубой бранью его творение.

Второй этап идейной эволюции просветителя представлен в «Жизнеописании» сюжетом об инициированном Асангой обращении Васубандху в Махаяну. По сообщению агиографа, завершив работу над автокомментарием к «Абхидхармакоше», Васубандху вел жизнь странствующего учителя. Во время пребывания в Айодхье, где он преподавал Дхарму государю и придворной знати, ему довелось ознакомиться с трактатом «Йогачарабхуми». Текст показался Васубандху многословным и тяжеловесным и удостоился юмористического отзыва с его стороны.

Асанга, обретавшийся со своими учениками в Пурушапуре, узнал об этом и решил, что настала пора обратиться к брату в Махаяну. Он направил в Айодхью двух своих учеников, которым нака-

зал огласить¹ Васубандху «Акшьямати-нирдеша-сутру» («Поучение [бодхисаттвы] Акшьямати»), излагающую доктринальные основы *шуньявады*² – махаянского учения о пустоте (*шуньята*), собственной природе (*свабхава*) дхарм и того, что в обыденном языке именуется «личностью» (*пудгала*).

Васубандху, выслушав сутру, признал данное учение полностью обоснованным в логико-теоретическом аспекте. Но вместе с тем он не усмотрел в тексте никаких практических указаний относительно созерцательных методов постижения *шуньявады* и напрямую заявил об этом, напомнив, что Асанга долгие годы провел в отшельничестве, тщетно пытаясь созерцать пустоту.

Старший брат повторно направил к нему посланцев для оглашения «Дашабхумика-сутры» («[Поучения] о десяти ступенях [созерцания]»). На этот раз ученикам Асанги сопутствовал окончательный успех – Васубандху удостоверился в глубокой обоснованности практических методов Махаяны. Он вскоре посетил Асангу, и в ходе долгой беседы братья достигли полного единомыслия.

Первоначальным творческим результатом обращения Васубандху в Махаяну стали его комментаторские трактаты «Акшьямати-нирдеша-тика» («Пословный комментарий к Поучению [бодхисаттвы] Акшьямати») и «Дашабхуми-вьякхьяна» («Разъяснение Десяти ступеней [созерцания]»). Позднее Васубандху соз-

¹ Согласно буддийским представлениям, сложившимся в Индии, слушание сутр и шастр способствует спорадическому возникновению состояний прозрения – непосредственного усмотрения высшей истины.

² В «Акшьямати-нирдеша-сутре» проводится дихотомическое противопоставление способов истолкования Учения Будды: *нитартха*, т.е. строгая трактовка, объясняющая собственную природу реальности как пустоту, и *неяртха* – конвенциально-дидактическая интерпретация, именуемая целью лишь наведение обучающихся на истинный смысл. К разряду *нитартха* в сутре причисляются только те тексты, в которых изложены идеи *шуньявады*, а все прочие квалифицируются в качестве *неяртха*. Это противопоставление использовалось махаянскими просветителями в апологетических целях.

дал свои оригинальные произведения, посвященные изложению *виджнянавады*, и прославился как великий махаянский учитель. Его жизнь завершилась, по сообщению агиографа, в Айодхье.

В житийной повести указаны имена четырех выдающихся учеников Васубандху, которые проложили свои собственные линии учительской преемственности. Это – Стхирамати, знаток воззрений ранних буддийских школ, развивавший сотериологический аспект *виджнянавады*; бодхисаттва Вимуктасена, теоретик праджняпарамиты¹; Гунапрабха, комментатор и теоретик Винаи; Дигнага², светило науки логики.

Необходимо подчеркнуть, что в период появления «Посоу(ши) паньдоу фаши чжуань» в Китае происходило одновременное укоренение *сарвастивады* в версии кашмирских вайбхашиков и *йогаচারы*, которую пропагандировал Парамартха. Из крупных произведений Васубандху он перевел на китайский язык «Абхидхармакоша-бхашью», оставив в стороне собственно «Абхидхармакошу». По-видимому, Парамартха был остро заинтересован в ознакомлении китайских последователей Дхармы с той критикой *вайбхашики*, которая содержалась в этом произведении. В житийной повести он преподал сюжет о составлении автокомментария Васубандху как ступень, предшествовавшую обращению просветителя в Махаяну, – этап рефлексивного дистанцирования от *вайбхашики*, в совершенстве освоенной и вызывавшей интеллектуальную неудовлетворенность.

¹ Класс махаянских сутр о совершенстве мудрости, присущей Буддам и бодхисаттвам; наиболее архаичные пласты праджняпарамитских текстов, как полагают ученые-источниковеды, соотносимы по времени с наиболее ранними каноническими сутрами. В сотериологическом аспекте *праджняпарамита* – всеобъемлющее знание, свободное от оков знаковости и абсолютно независимое.

² Большинство современных исследователей склонны сомневаться в факте непосредственного ученичества Дигнаги у Васубандху; однако отправным пунктом учения Дигнаги об источниках истинного знания явились логико-теоретические идеи трактата Васубандху «Вадavidхана» («Правила диспута»).

Позднее, в VII в., когда Сюань-цзан посетил Индию в качестве паломника, легенды о Васубандху уже приобрели характер махаянского апологетического предания. Об этом свидетельствуют пометы в путевом дневнике китайского путешественника. Сюань-цзан указал, что ему довелось видеть в Пурупашуре дом с мемориальной табличкой, в котором Васубандху проживал, работая над составлением «Абхидхармакоша-бхашьи»¹, а в Айодхье – зал, где учитель проповедовал Махаяну в присутствии царственных особ². В Кашмире Сюань-цзан слушал рецитацию трактатов «Абхидхармакоша-карика» и «Абхидхарма-ньяяанусара» Сангхабхадры и имел возможность убедиться, что изучение обоих этих произведений является обязательным для обретения того уровня образованности, который необходим в аспекте познания генезиса идей *виджнянавады*³.

Отметим, что в составе рукописей, привезенных Сюань-цзаном из Индии, были манускрипты «Самдхинирмочана-сутры» и «Йогачарабхуми»⁴. Великий китайский ученый жаждал исследовать эти тексты, чтобы усовершенствовать собственное понимание *йогачары* и ее соотношения с абхидхармикой. По возвращении на родину он с группой учеников перевел оба текста на китайский язык, а также выполнил переводы трактатов «Абхидхармакоша-карика» и «Абхидхармакоша-бхашья». В основу переводов был положен новый унифицированный принцип

¹ См.: *Hsuan-tsang. Records of the Western Kingdoms / Tr. by Samul Beal. London, 1906. P. 105.* Отметим, что данное произведение, озаглавленное в оригинале «Да Тан Си юй цзи» («Записки о Западном крае, [составленные при] Великой Тан»), было создано государственным историографом Бянь-цзи при жизни Сюань-цзана.

² См.: *Ibid. P. 325.*

³ О пребывании Сюань-цзана в среде кашмирских учителей см.: *Kanai Lal Hazra. Buddhism in India as Described by the Chinese Pilgrims. AD 399–689. New Delhi, 2011. P. 12–13.*

⁴ Приобретение полного оригинального текста «Йогачарабхуми» являлось одной из программных целей путешествия Сюань-цзана. Об этом подробнее см.: *Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши). С. 69.*

передачи санскритской терминологии, разработанный Сюань-цзаном¹.

Ученики Сюань-цзана Пу-гуан и Фа-бао привнесли смысловую инновацию в сюжет о создании «Абхидхармакоши» и автокомментария к ней. Согласно этой новой версии, Васубандху изначально был саутрантиком и намеревался раскритиковать кашмирскую *вайбхашику*. Но чтобы сделать это наилучшим образом, он счел необходимым более глубоко и подробно изучить мыслительную традицию кашмирских учителей, не ограничиваясь уже имеющимися знаниями. Это и послужило причиной его решения обучаться в Кашмире².

Данная версия свидетельствует, что в VII в. китайские последователи *йогачары* уже были полностью убеждены, что экзегетические произведения вайбхашиков и, в частности, «Махавибхаша» являются первой ступенью обретения буддийской учености на пути восхождения к познанию *виджнянавады*.

В традиции тибетского буддизма переводы трактатов Васубандху сыграли чрезвычайно значительную роль для развития философского дискурса³. Просветитель был причислен к «шести драгоценностям» буддийской мысли наряду с Нагарджуной, Арьядевой, Асангой, Дигнагой и Дхармакирти.

В тибетской историографии буддизма повествования о братьях Асанге и Васубандху излагаются единым блоком и имеют сугубо апологетический характер. Согласно Бутону, Асанга был не родным, а сводным братом Васубандху, рожденным в первом

¹ О методе перевода, разработанном Сюань-цзаном, см.: Там же. С. 72–73.

² В частности, см.: P'u-K'auang. *Kośa Commentary*, quoted by Sakurabe in *Abhidhārmavatāra by an Unidentified author // Nava Nalanda Mahāvira Research Institute. Vol. II, 1960. P. 363.*

³ Переводы абхидхармических трактатов Васубандху выполнялись в конце VIII в. группой тибетских переводчиков в содружестве с индийским ученым Джинамитрой.

браке их общей матушки от отца-кшатрия¹. Отцом Васубандху являлся брахман. Бутон указывает имя матери – Прасаннашила, но ничего не сообщает об именах отцов Асанги и Васубандху. По словам историографа, материнское слово было решающим в определении духовного пути ее сыновей, принявших монашество.

Аналогичным образом изложен этот сюжет и у Таранатхи, но с той лишь разницей, что матушка именуется в нем Пракашашилой. Таранатха сообщает о значительной возрастной дистанции, отделявшей Асангу от Васубандху. Младший брат родился год спустя после того, как двадцатилетний Асанга стал монахом, вступив в общину махисасаков².

Оба историографа повествуют о периоде обучения Васубандху в Кашмире, но без какой-либо связи с обстоятельствами создания «Абхидхармакоши» и автокомментария к ней. Сангхабхадра предстает в этих повествованиях не злоязыким соучеником просветителя, а эрудированным ученым, руководителем школы. «Махавибхаша» в качестве объекта преподавания не упоминается. Согласно Таранатхе, Васубандху изучал Сутру, Винаю, тексты в жанре «вибхаша», воззрения ранних буддийских школ, а также шесть «еретических» (т.е. небуддийских) систем мысли.

Сюжет о переходе просветителя в Махаяну изложен обоими историографами аналогично житийной повести Парамартхи. Но в его тибетских версиях определенную идеологическую роль играет происхождение Асанги от отца-кшатрия, исподволь сближающее его с Буддой Шакьямуни, который также был выходцем из аристократического воинского сословия. Васубандху, урожденный брахман, становится приверженцем Махаяны благодаря инициативе своего сводного брата, кшатрия по рождению, и достигает славы именно в качестве выдающегося

¹ См.: The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston / Translated from Tibetan by E. Obermiller. P. 137.

² См.: Tāranātha's History of Buddhism in India / Translated from Tibetan by Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya. P. 167.

теоретика *виджнянавады*. В такой агиографической сюжетной конструкции легко угадываются идейные доминанты тибетского буддизма, в котором *йогачара-виджнянавада* становится вершиной теоретического умозрения.

К этому остается добавить, что Васубандху, по сообщению Таранатхи, практиковался в области буддийских тантр (сакральных тайных учений) – рецитации мистических формул-мантр и заклинаний-дхарани¹. Повествуя об этом, историограф ссылается на сведения, якобы пришедшие из Индии. Упоминания о тантрических практиках просветителя безусловно придавали образу Васубандху особый авторитет в Тибете, где тантры укоренились очень рано и пользовались значительной популярностью как наиболее скорый и эффективный путь реализации высшей цели буддийской религиозной жизни.

Обратимся теперь к образу просветителя, формировавшемуся в европейской науке. Стремление ученых-буддологов прояснить хронологическую канву философской деятельности Васубандху наметилось в 1910-х гг., когда по инициативе акад. Ф.И. Щербатского началась разработка международного проекта, направленного на введение «Абхидхармакоши» в научный оборот². В 1911 г. французским ученым Н. Пери было

¹ См.: Tāranātha's History of Buddhism in India / Translated from Tibetan by Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya. P. 170–171.

² В то время в распоряжении ученых имелись только переводные тексты трактатов «Абхидхармакоша-карика» и «Абхидхармакоша-бхашья» – китайские и тибетские, а также единственный санскритский комментарий «Абхидхармакоша-спхутартха-вьякхья» («Отчетливое объяснение смысла Энциклопедии Абхидхармы») саутрантика Яшомитры (IX в.). В разработке проекта участвовали с российской стороны Ф.И. Щербатской и его ученик О.О. Розенберг, ученые франко-бельгийской буддологической школы С. Леви, Л. де ла Валле-Пууссен, японский источниковед-санскритолог Унрай Огихара. Планировалось издать все вышеназванные тексты, выполнить их переводы на европейские языки и подготовить исследование, посвященное проблематике абхидхармической философии. О ходе этой работы и ее итогах см.: *Ермакова Т.В.* Японские ученые – участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы //

выдвинуто предположение, что жизнь просветителя следует датировать не периодом между 420 и 500 гг., как прежде предполагал Дзюнзиро Такакусу, а 320–400 гг.¹ Однако Ф.И. Щербатской, одним из первых приступивший к изучению тибетских историографических источников, счел такую датировку неоправданно ранней и относящейся с большей вероятностью к одноименной, но иной персоналии – «старому учителю Васубандху», составителю комментария к произведению предшественника школы *мадхьямака* Арьядевы (III в.) «Шата-шастра» («Трактат в ста [строфах]»)².

С 1950-х гг. предметом научной дискуссии становится так называемая теория двух Васубандху – гипотеза, выдвинутая австрийским ученым Э. Фраувальнером. Сопоставляя даты, указанные в китайских источниках, Э. Фраувальнер выявил рассогласования³, позволяющие предположить, что в агиографических сюжетах оказались синтезированными легенды о двух разных персоналиях – «старшем» и «младшем» Васубандху. Первого из них ученый определил как махаянского просветителя, брата Асанги, и датировал его жизнь 320–380 гг.

Э. Фраувальнер утверждал, что именно данную персоналию следует идентифицировать в качестве «старого учителя Васубандху», упоминаемого в комментарии Яшомитры

Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников конференции. СПб., 2012. С. 22–44. Санскритские оригиналы трактатов «Абхидхармакоша-карика» и «Абхидхармакоша-бхашья» были обнаружены в 1935 г. Рахулой Санкритьяном в Тибете, в библиотеке небольшого монастыря Нгор, располагавшегося в 20 км южнее г. Шигадзе.

¹ См.: *Peri N. A propos de la date de Vasubandhu // BEFEO. XI. 1911. P. 355–382.*

² Размышления Ф.И. Щербатского о датах жизни Васубандху содержатся во введении к его фундаментальному труду «Буддийская логика». См.: *Щербатской Ф.И. Труды по буддизму. М., 1988. С. 84–85.*

³ См.: *Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. (Serie Orientale Roma. 3). Roma, 1951. P. 3–5.*

к «Абхидхармакоше»¹, и именно к нему, «старшему» Васубандху, ученый относил агиографический сюжет об обращении в Махаяну под влиянием Асанги. Согласно Э. Фраувальнеру, «старший» Васубандху являлся автором многих махаянских текстов, в том числе комментариев к «Шата-шастре» и «Дашабхумика-сутре».

Что касается «младшего» Васубандху, то ученый отнес время его жизни к 400–480 гг. Этот мыслитель первоначально придерживался позиций *сарвастивады*, составляя трактат «Абхидхармакоша-карика». Но затем его воззрения эволюционировали в направлении *саутрантики*, о чем свидетельствует автокомментарий к трактату. В Махаяну «младший» Васубандху никогда не переходил.

«Теория двух Васубандху» стала объектом критики со стороны целого ряда исследователей. Индийский ученый П.С. Джайни, публикатор «Абхидхармадипы», апеллировал не к вопросам датировок и отношений Васубандху – Асанга, а к философскому содержанию «Абхидхармакоша-бхашьи». Он отмечал, что позиция, обозначенная в этом трактате как «*саутрантика*», весьма близка Махаяне². Японские исследователи критически пересмотрели подход Э. Фраувальнера к анализу китайских источников и в целом не восприняли «теорию двух Васубандху»³. В японских буддологических трудах учитель Васубандху осмысливается как сторонник Экаяны (Единой Колесницы).

Заметной вехой в оппонировании «теории двух Васубандху» явилась предпринятая швейцарским исследователем С. Анакером в начале 1980-х гг. попытка реконструкции этапов философской деятельности просветителя на основе компиляции китайских и

¹ См.: *Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. (Serie Orientale Roma. 3). Roma, 1951. P. 21–22.*

² См., в частности: *Jaini P.S. On the Theory of Two Vasubandhu // BSOAS. 21.1. 1958. P. 48–53. Jaini P.S. The Sautrantika Theory of bīja // BSOAS. 22.2. 1959. P. 236–249.*

³ Изложение контраргументации японских ученых см.: *Kritzer R. Vasubandhu and Yogācārabhūmī. Yogācāra Elements in the Abhidharma-kośabhāṣya. P. XXV.*

тибетских агиографических сюжетов¹. Учитывая данные исторической науки относительно индийских государей и царственных особ, упоминаемых Парамартхой и тибетскими историографами в связи с Васубандху, С. Анакер датировал жизнь просветителя 326–396 гг. Время его ученичества в Кашмире он отнес к 342–346 гг. Сюжет об обращении Васубандху в Махаяну был очерчен ученым как этап, воследовавший за составлением «Абхидхармакоша-бхашьи» и временем странствий просветителя².

Хотя труд С. Анакера содержал немало весьма убедительных доводов против «теории двух Васубандху», он все же не явился ее окончательным опровержением. Гипотеза Э. Фраувальнера стимулировала научную ревизию текстов, образующих, согласно традиции, наследие просветителя. Современный классик мировой буддологии Ламберт Шмитхаузен задался наиболее серьезной методологической проблемой – определением произведений, которые были созданы автором «Абхидхармакоши». К этой группе он причислил «Абхидхармакоша-бхашью», «Карма-сиддхи-пракарану», «Пратитьясамутпада-вьякхью» («Разъяснение [закона] взаимозависимого возникновения»), «Панчаскандхаку» («[Трактат] о пяти группах»), «Вимшатику» и «Тримшику».

Комментаторские произведения, разъясняющие сутры Махаяны, и стихотворный трактат «Трисвабхава-нирдеша», приписываемые просветителю, Л. Шмитхаузен квалифицировал как тексты более позднего исторического периода, оправдывающие постановку вопроса о двух Васубандху³.

¹ Эта реконструкция, выполненная в форме очерка «Васубандху, его жизнь и время», вошла в состав издания: *Anaker S. Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984.* Книга с некоторыми исправлениями была дважды переиздана – в 2005 и в 2013 гг.

² См.: *Anaker S. Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 2013.* P. 18–20.

³ *Schmithausen L. Ālayavijñāna. (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series, IV). Tokyo, 1987.* P. 262–263.

Очень существенный вклад в научное понимание этапов философской деятельности просветителя внесло опубликованное в 2005 г. монографическое исследование Р. Критцера «Васубандху и Yogācārabhīmi. Элементы йогачары в Abhidharmakośabhāṣya», на которое мы уже неоднократно ссылались по ходу настоящей статьи. В нем проанализированы пункты критики, которой подверг «Абхидхармакоша-бхашью» Сангхабхадра в трактате «Абхидхарма-ньяяанусара». Ученый выявил, что в каждом из восьми разделов автокомментария Васубандху тезисы, оспариваемые Сангхабхадрой, являются репликацией теоретических положений, содержащихся в «Йогачарабхуми»¹.

Эта фундаментальная демонстрация концептуальных связей трактатов Васубандху и Майтреи Асанги вносит важные коррективы в агиографический сюжет об обстоятельствах перехода просветителя в Махаяну. Составитель «Абхидхармакоши-бхашьи» детально знал и, по всей вероятности, высоко ценил «Йогачарабхуми». Комментируя «Абхидхармакошу», прославленный учитель Васубандху стремился, как нам кажется, проложить путь от кашмирской *вайбхашики* к философскому учению, открывающему новый горизонт понимания Дхармы.

Сокращения

BEFEO – Bulletin d'École Française de l'Extrême Orient. Paris-Saigon

BSOAS – Bulletin of the London School of Oriental and African Studies University of London

JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society

¹ Изложение методики и результатов исследования см.: *Kritzer R. Vasubandhu and Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. P. XXI–XXXVI.

Литература

Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869.

Daranata. Istoriia buddizma v Indii / Per. s tib. V. Vasilieva. Spb., 1898.

Ермакова Т.В. Японские ученые – участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников конференции. СПб., 2012. С. 22–44.

Ermakova T.V. Iaponskie uchenye-uchastniki nauchno-izdatelskikh proektov sankt-peterburgskoi buddologicheskoi shkoly // Piatye vostokovednye chteniia pamiati O.O. Rozenberga. Trudy uchastnikov Konferencii. SPb., 2012.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006.

Lenkov P.D. Filosofiiia soznaniia v Kitae. Buddiiskaya Shkola fasian (veishi). SPb., 2006.

Лунный свет санкхьи / Издание подгот. В.К. Шохин. М., 1995.

Lunnyi svet sankhi / Izdanie podgot. V.K. Shokhin. M., 1995.

Щербатской Ф.И. Труды по буддизму. М., 1988.

Shcherbatskoi F.I. Trudy po buddizmu. M., 1988.

Amar Singh. The Sautrāntica Analytical Philosophy. Delhi, 2007.

Anaker S. Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984.

- Anaker S.* Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 2013.
- Bayer A.* The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya* (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series. XXVI). Tokyo, 2010.
- Bhikhu Kuala Lumpur Dhammajoti.* Sarvāstivad Abhidharma. Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong. 2005.
- Cox C.* Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series. XI). Tokyo, 1995.
- Frauwallner E.* On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu (Serie Orientale Roma. 3). Roma, 1951.
- Hsuan-tsang.* Records of the Western Kingdoms / Tr. by Samul Beal. London, 1906.
- Jaini P.S.* On the Theory of Two Vasubandhu //BSOAS. 21.1.1958. P. 48–53.
- Jaini P.S.* The Sautrantica Theory of *bīja* //BSOAS. 22.2.1959. P. 236–249.
- Kanai Lal Hazra.* Buddhism in India as Described by the Chinese Pilgrims. AD 399–689. New Delhi, 2011.
- Keenan J.P.* The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaōga (Translated from the Chinese of Paramartha). Berkeley, 1992.
- Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series. XVIII). Tokyo, 2005.
- P'u-K'uang.* Kośa Commentary, quoted by Sakurabe in Abhidhārmavatāra by an Unidentified author //Nava Nalanda Mahavira Research Institute. Vol. II, 1960. P. 363.
- Peri N.* A propos de la date de Vasubandhu //BEFEO. XI. 1911. P. 355–382.

Schmithausen L. Ālayavijñāna. (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series, IV). Tokyo, 1987. P. 262–263.

Takakusu J. A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu //JRAS. 1905. P. 33–53.

Takakusu J. The Life of Vasubandhu of Paramartha (AL 499–564) // T'oung Pao. Ser. 2. Vol. 5. P. 269–296.

Tāranātha's History of Buddhism in India / Translated from Tibetan by Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya / Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Delhi, 2010.

The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston / Translated from Tibetan by dr. E. Obermiller (Bibliotheca Indo-Buddhica. No. 26). Delhi, 1999.

Страны и народы Востока. № 36. 2015. С. 342–361.

ПРОЕКТ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ
АКАДЕМИИ НАУК ПО ИЗУЧЕНИЮ
«ЭНЦИКЛОПЕДИИ АБХИДХАРМЫ»
ВАСУБАНДХУ

Настоящая статья посвящена наиболее значительному исследовательскому проекту, в котором О.О. Розенберг принял деятельное и весьма плодотворное участие, – проекту комплексного исследования «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (IV–V вв.), фундаментального памятника буддийской философской мысли.

История данного проекта восходит к периоду становления отечественной буддологии как отрасли востоковедения и завоевания ею международных приоритетов в области изучения классического философского наследия буддизма.

Проект комплексного исследования «Абхидхармакоши» был сформулирован основоположником Санкт-Петербургской буддологической школы акад. Ф.И. Щербатским (1866–1942) в 1917 г., когда для мирового востоковедного сообщества, занятого изучением буддизма, стала очевидной уникальная роль энциклопедического трактата Васубандху в процессе становления буддийской культуры за пределами Индии – на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. «Абхидхармакоша», созданная в период расцвета буддийского теоретического умозрения на Индийском субконтиненте, системно экспонировала и разъясняла концептуальное содержание и понятийно-терминологический аппарат канона – санскритской Трипитаки. Именно поэтому переводы «Абхидхармакоши», выполненные в ходе институционализации буддизма в Китае и Тибете, были включены наряду с переводами санскритской Трипитаки в китайское и тибетское канонические собрания буддийских текстов. На Дальнем Востоке и в Центральной Азии трактат Васубандху одновременно служил и концептуальным ключом к пониманию Слова Будды (т.е. текстов Трипитаки), и семантическим ориентиром для строгой

унификации местной буддийской терминологии, сложившейся на раннем этапе рецепции буддизма.

Дополнительную актуальность развертыванию исследований «Абхидхармакоши» придавал тот факт, что она в XX в. продолжала оставаться неотъемлемым компонентом религиозного образования в монастырских университетах Японии, Тибета, Монголии и Восточно-Сибирского региона России. А это, в свою очередь, означало, что трактат Васубандху функционировал в живой традиции подготовки ученого буддийского духовенства.

Следует подчеркнуть, что санскритский оригинал трактата считался в то время безвозвратно утраченным. В распоряжении ученых имелись два китайских перевода – Парамартхи (VI в.) и Сюань-цзана (VII в.), тибетский перевод, выполненный предположительно коллегией интерпретаторов, и санскритский комментарий Яшомитры (IX в.) – «Спхутартха-абхидхармакошавьякхья». Формальным поводом к развертыванию исследований послужило обнаружение А. Стейном неполной уйгурской версии «Абхидхармакоши».

План работы, намеченный Ф.И. Щербатским, учитывал сложность и монументальность источников, предназначенных к научной публикации и исследованию. Для решения столь крупной задачи необходимо было привлечь наиболее компетентных западноевропейских и японских буддологов. Именно поэтому этот проект Российской Императорской Академии наук формулировался как международный, хотя его осуществление планировалось на основе отечественной серии *Bibliotheca Buddhica*.

Для понимания сущности этого исследовательского предприятия необходимо иметь в виду жанровую специфику «Абхидхармакоши». Трактат Васубандху представляет собой базовый текст, составленный в жанре *карик*, особым образом организованных стихотворных афоризмов, и прозаический автокомментарий к нему. Карики в своей совокупности суммируют содержание трактата и отчетливо выявляют тематические блоки в пределах каждого из восьми томов. Жанр *карик* весьма

часто использовался авторами индийских религиозно-философских трактатов (шастр), поскольку был удобен для запоминания текста со слуха. Слушанию и запоминанию в ситуации традиционного обучения придавалось большое значение, так как устное учительское разъяснение не утрачивало своей преобладающей роли, несмотря на бурное развитие письменной культуры. Каррики служили своеобразным конспектом «Абхидхармакоши», понятным только в контексте автокомментария Васубандху. Тем не менее они вполне отчетливо экспонировали понятийно-терминологический аппарат буддийской канонической философии. Ф.И. Щербатской небезосновательно надеялся, что оригинальная санскритская терминология трактата может быть реконструирована при сопоставлении комментария Яшомитры с тибетским и китайскими переводами «Абхидхармакоши».

Избранный Васубандху жанр автокомментария – *бхашья* (букв. «беседа», «коллоквиум») являлся формой философского дискурса, предполагавшей элемент диспутального диалога. Это позволяло ввести в комментаторский текст фрагмент межшкольных дискуссий и концептуальные образцы опровержений небуддийских воззрений, в частности брахманистских учений о реальности субстанциальной души (Атмана), о сотворенности мира Ишварой – всеведущим и всеблагим владыкой Вселенной, джайнской расширительной интерпретации ненасилия. Таким образом, в аспекте изучения истории буддийской философской мысли и ее роли в культуре Индии трактат Васубандху выступал первоклассным по своей полноте источником.

Название трактата – «Абхидхарма-коша» (букв. «Вместилище Абхидхармы») указывало на непосредственную связь этого произведения с третьим разделом Трипитаки – Абхидхарма-питакой, состоявшей из семи шастр, наиболее ранних образцов буддийского теоретического дискурса. Этот раздел отличался от двух других, Сутра-питаки и Винаи-питаки, своей направленностью на строгое определение содержания и объема наиболее важных понятий учения Будды. Сутры являлись изложением

проповедей основателя буддизма, Виная-питака содержала его наставления относительно религиозной дисциплины – нравственных обетов и правил поведения мирян и монашества. Буддийская терминология преподносилась в этих текстах без специальной теоретической рефлексии. Такой метод именовался «наведением [слушателей] на смысл» и был рассчитан на широкую и неизбежно неоднородную по своему культурному уровню аудиторию прозелитов. В отличие от этого канонические шастры предназначались «обучающимся Дхарме», т.е. монахам и монахиням, посвятившим себя достижению высшей религиозной цели – вступлению в Нирвану.

Дхарма (аутентичное название буддизма) отождествлялась на раннем (домахаянском) этапе буддийской истории прежде всего с Сутрами и Винаей. Относительно же третьего раздела канонического собрания мнения школ расходились: одни считали трактаты Абхидхармы творением Будды Шакьямуни, другие приписывали их составление прямым его ученикам, достигшим Нирваны при жизни Учителя или после его ухода. В буддийском учении термин «Абхидхарма» и «Нирвана» коррелятивны по своему содержанию. Абхидхарма, т.е. «высшая дхарма», и есть Нирвана. Но одновременно Абхидхарма – это и практический путь к Нирване, и дискурсивный способ изложения концепции пути. В последнем из трех указанных значений Абхидхарма может быть интерпретирована как философия, в равной степени бесполезная для невежд, чуждых Нирване, и мудрецов, одолевших путь к ней, но насущно необходимая «обучающимся Дхарме». Именно эта монашеская элита и являлась адресатом «Абхидхармакоши».

Восемь глав произведения Васубандху полностью охватывают проблематику «обучения Дхарме»:

- глава I: «Дхату-нирдеша» («Анализ по классам элементов») раскрывает теоретические представления о сансаре – принудительном круговороте форм существования сознания, которые возникают в силу непрерывного сцепления причин и условий; здесь анализируются элементы

- потоков, образующие в своей совокупности «индивида», т.е. поток психосоматической жизни – дхармы;
- глава II: «Индрия-нирдеша» («Учение о психических способностях») концептуализирует психику в аспекте развития способностей, которые обеспечивают практическое постижение Учения Будды, т.е. уничтожение причин и условий, удерживающих индивидуальный поток сознания в сансаре, где господствуют различные модусы страдания;
 - глава III: «Лока-нирдеша» («Учение о мире») излагает буддийскую космологию, призванную продемонстрировать истинность тезиса о несотворенности и безначальности вселенной; в этой главе проводится идея о неизменной соотнесенности форм существования сознания и космических топосов, соответствующих каждой из форм; вселенная предстает в данном разделе трактата как психокосм, подчиненный принципу страдания;
 - глава IV: «Карма-нирдеша» («Учение о карме») посвящена буддийской антропологии, т.е. учению о религиозно благой и неблагой человеческой деятельности и ее трансцендентных следствиях;
 - глава V: «Анушая-нирдеша» («Учение об аффектах») излагает теорию аффективных предрасположенностей как факторов, причиняющих и обуславливающих воспроизведение страдания;
 - глава VI: «Арья-пудгала-марга-нирдеша» («Учение о пути Благородной личности») посвящена теоретическому аспекту религиозных практик, приводящих к вступлению в Нирвану;
 - глава VII: «Джняна-нирдеша» («Учение о знании») концептуализирует результаты поэтапного освобождения индивидуального сознания от аффектов;
 - глава VIII: «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании») раскрывает комплекс логико-дискурсивных интерпрета-

ций состояния созерцания как такового и его разновидностей, включая состояние прижизненной Нирваны.

В дополнение к этому в составе «Абхидхармакоши» присутствовало и приложение, которое можно было трактовать в качестве IX главы. Однако в нем отсутствовали карики, и в силу этого оно более походило на отдельный трактат, составленный в прозе.

Проект, выдвинутый Ф.И. Щербатским, предполагал публикацию тибетского и обоих китайских переводов карик и бхашьи, выполнение переводов этих источников на европейские языки, включая русский, издание комментария Яшомитры и уйгурской версии трактата Васубандху.

Распределение намеченных задач между участниками проекта выглядело следующим образом:

- издание тибетского перевода карик и бхашьи закреплялось за самим Ф.И. Щербатским;
- издание главы I комментария Яшомитры должен был подготовить известный французский буддолог С. Леви, а остальных глав – У. Огихара, японский текстолог;
- издание уйгурской версии трактата взял на себя молодой американский исследователь Д. Росс;
- издание обоих китайских переводов «Абхидхармакоши» взялся осуществить У. Огихара;
- переводчиком китайской версии карик и бхашьи предстояло выступить Ла Валле-Пуссену, видному представителю франко-бельгийской буддологической школы;
- русский перевод карик и бхашьи закреплялся за Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом, его талантливым учеником;
- французский перевод комментария Яшомитры – за С. Леви;
- английский перевод карик и бхашьи – за Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом;

- систематический обзор концепций «Абхидхармакоши» – за О.О. Розенбергом.

Этот титанический замысел удалось воплотить далеко не полностью, ибо в России разразилась революция, а в Европе бушевала Первая мировая война.

В 1917 г. в серии «Библиотека Буддика» Ф.И. Щербатской издал первую главу тибетского перевода «Абхидхармакоши», а первая половина второй главы была опубликована им значительно позднее – в 1930 г. Совместно с С. Леви он выпустил в 1918 г. первую главу санскритского комментария Яшомитры и в сотрудничестве с У. Огихарой подготовил к изданию вторую главу.

Кроме того, в том же 1918 г. в «Известиях Российской Академии наук» вышел перевод на английский язык приложения к «Абхидхармакоше», выполненный Ф.И. Щербатским с тибетской версии. Что касается исследовательской части проекта, то в 1923 г. Ф.И. Щербатским была завершена и опубликована небольшая по объему монография на английском языке «The Central Conception of Buddhism». Ее содержание напрямую затрагивало проблематику трактата Васубандху – теорию элементов (дхарм), структурирующих человеческую психику.

Блестяще справился с исследовательской задачей О.О. Розенберг: принадлежащая его перу работа «Проблемы буддийской философии» (1918) является не только первым аналитическим обзором наиболее крупных тематических блоков «Абхидхармакоши», но и новаторским вкладом в методологию исследования буддизма.

Полностью реализовал свою часть проекта лишь Ла Валле-Пуссен, крупнейший западноевропейский буддолог первой трети XX в. В выполненных им переводах предпринята попытка отождествить понятийно-терминологический аппарат китайских версий «Абхидхармакоши» по санскритскому комментарию Яшомитры. Иными словами, Ла Валле-Пуссен перевел буд-

дийскую терминологию памятника не на французский язык, а на санскрит. Тем самым исследователь показал, что в строго эксплицитном виде установить философскую семантику понятийно-терминологического аппарата на материале китайских версий невозможно.

Этот, казалось бы, малоутешительный итог труда Ла Валле-Пуссена приобретал важное методологическое значение в свете изысканий, проведенных О.О. Розенбергом. В «Проблемах буддийской философии» отечественный ученый показал, что дальневосточные версии «Абхидхармакоши» (китайские и японская) важны прежде всего в аспекте изучения рецепции индийского наследия в иных культурах. Они демонстрируют способы передачи санскритской терминологии иноязычными средствами, но не дают возможности определить исходную область значения терминов, имеющих южноазиатский историко-культурный и соответственно историко-философский генезис. Таким образом, изыскания О.О. Розенберга демонстрировали необходимость обращения к санскритскому письменному наследию буддизма для адекватной интерпретации концептуального багажа буддийской религиозно-философской мысли.

Кроме того, О.О. Розенберг доказал тупиковость попыток реконструкции философского содержания буддизма на материале Сутр и Винаи, в которых отсутствует логико-дискурсивная строгость разъяснения. Этот материал, подчеркивал он, становится концептуально понятным только с позиции изучения литературы трактатов, т.е. произведений абхидхармистской постканонической традиции, в частности «Абхидхармакоши» Васубандху.

Обнаружение санскритского оригинала этого памятника, состоявшееся в 1935 г., и последующее его издание П. Прадханом в 1967 г. позволили возобновить работу над проектом Ф.И. Щербатского. Плановые исследования «Абхидхармакоши» начались именно в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР и совпали по времени с первыми шагами

в направлении возрождения буддологических исследований в отечественном востоковедении.

В этой связи необходимо отметить, что Санкт-Петербургская (Ленинградская) буддологическая школа прекратила свое функционирование в конце 30-х годов XX в. по причинам внаучного характера. Ученики и коллеги Ф.И. Щербатского пали жертвами репрессий, объявленные апологетами творчества «индийских попов» и иностранными шпионами. О.О. Розенберг ушел из жизни много раньше, в конце 10-х гг. на пути в эмиграцию, и точная дата его кончины до сих пор не известна. Таким образом, возрождение традиций Санкт-Петербургской буддологической школы осуществлялось на основе изучения опубликованных трудов и архивных материалов, хранящихся в фондах СПбФ ИВ РАН (ЛО ИВ АН СССР).

Работа В.И. Рудого над главой I «Абхидхармакоши» завершилась в 1990 г. публикацией комментированного перевода санскритского оригинала. В исследовании, сопровождавшем перевод, была представлена историко-философская реконструкция концепций, изложенных Васубандху. Комментарий включал в себя санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия, выявленные при сопоставлении оригинала трактата и его тибетского и китайских переводов.

На этом этапе изучения «Абхидхармакоши» остро встал вопрос о методе интерпретации текста. Дело в том, что абхидхармистский дискурс одновременно апеллировал к трем уровням функционирования буддизма: к религиозной доктрине (т.е. догматическим положениям, характеризующим ценностную аксиоматику данной религиозной идеологии), к практическому аспекту психотехники (т.е. буддийской йоге) и к философским интерпретациям, утвердившимся в третьем разделе канонического свода и получившим дальнейшее развитие в различных школьных традициях. С целью вычленения этих уровней нами и был разработан новый метод теоретического истолкования текста и определения семантики понятийно-

терминологического аппарата – структурно-герменевтический анализ.

В последующие годы работы над проектом Ф.И. Щербатского вышли в свет комментированные переводы шести глав трактата. Ныне готовится издание VII и VIII глав, завершающее основную часть изучения санскритского оригинала.

На данном этапе можно с уверенностью утверждать, что «Энциклопедия буддийской канонической философии» не есть сумма воззрений школ хинаянского направления в буддизме, как это было принято квалифицировать в первой половине XX в. Хотя Васубандху уделил значительное внимание изложению учений школ вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика, которые получили от махаянистов пренебрежительное наименование «хинаяна» («малая колесница», или «узкий путь»), текст «Абхидхармакоши» свидетельствует о тенденции его автора вскрыть целостный теоретический фундамент буддийского мировоззрения. Васубандху, исследуя санскритскую Трипитаку, эксплицировал содержащиеся в ней истоки махаянских концепций. Так, он осветил религиозно-доктринальные и психотехнические обоснования буддийской персонологии – учения о трех «семействах»: будд и бодхисаттв, шраваков, пратьекабудд; учения о парамитах (разновидностях «запредельной мудрости») и концепцию Просветления.

Кроме того, в трактате Васубандху проанализированы теоретические основы Винаи и представлена модель буддийского общества, т.е. устойчивый способ религиозной детерминации социальных отношений. А также и целый ряд других концепций, сыгравших позднее значительную роль в историко-культурном развитии тех стран Азиатско-Тихоокеанского бассейна, где буддизм был институционализирован в качестве государственной религиозной идеологии.

Таким образом, «Абхидхармакоша» должна оцениваться как энциклопедия базового буддизма, содержащего в себе культуротворческий потенциал этой исторически первой мировой религии.

Дополнительным результатом возрождения проекта Ф.И. Щербатского явились публикации ряда исследовательских монографий, интерпретирующих трактат Васубандху или учитывающих его содержание в анализе различных аспектов буддийского письменного наследия. Назовем некоторые из них: работа В.И. Рудого, Е.П. Островской и Т.В. Ермаковой «Космос и карма» (Нью-Йорк, 1998, опубликована на русском языке), две небольшие монографии Т.В. Ермаковой и Е.П. Островской «Классический буддизм» (СПб., 1999; второе издание: СПб., 2005) и «Путь благородной личности» (СПб., 2006), монография Е.П. Островской и В.И. Рудого «Вступление в Нирвану» (СПб., 2006), работы П.Д. Ленкова «Философия сознания в Китае» (СПб., 2006) и С.Х. Шомахмадова «Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме» (СПб., 2007), а также коллективные труды: «Категории буддийской культуры» (СПб., 2000), учебник «Классическая буддийская философия» (СПб., 1999) и учебное пособие «Введение в буддизм» (СПб., 1999).

Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9 № 1. С. 40–46.

О.О. РОЗЕНБЕРГ И ЕГО ПУТЬ
К «АБХИДХАРМАКОШЕ»
(К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ)

Настоящая статья посвящается траурной дате – 90-летию со дня смерти выдающегося российского востоковеда-буддолога О.О. Розенберга (1888–1919). Труды О.О. Розенберга и в первую очередь его монография «Проблемы буддийской философии» внесли весомый вклад в развитие теоретического подхода Санкт-Петербургской буддологической школы, основанной С.Ф. Ольдербургом (1863–1934) и Ф.И. Щербатским (1866–1942), и вплоть до настоящего времени не утратили своей методологической значимости для изучения буддийского письменного наследия стран Азиатско-Тихоокеанского региона.

Выход в свет в 1918 г. «Проблем буддийской философии» на русском языке, а в 1924 – в переводе на немецкий ознаменовал собой новый этап в изучении письменных памятников буддийской мыслительной традиции и культуры в целом. В этой работе ученик Ф.И. Щербатского сформулировал сумму новаторских теоретических положений: о первостепенной значимости исследования и перевода постканонических философских трактатов для научного понимания религиозной доктрины буддизма и интерпретации явлений буддийской культуры; о типологическом отличии историко-культурного генезиса и структуры буддийской философской проблематики от европейской; об ограниченности компаративного историко-философского подхода к истолкованию и переводу буддийского понятийно-терминологического аппарата, а кроме того, компактно изложил содержание «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, опираясь на китайские переводы и комментарии.

Следует отметить, что монография О.О. Розенберга, тематически и планомерно соответствовавшая международному проекту изучения «Абхидхармакоши», одновременно выступала по

своему функциональному предназначению в научной карьере ее автора магистерской диссертационной работой¹. Большая часть источников, нашедших в ней отражение, исследовалась О.О. Розенбергом в Японии во время его научной командировки в 1912–1916 гг. Инициатором данной поездки выступил Ф.И. Щербатской. В 1911 г., будучи в Калькутте, он познакомился с японским ученым Ямаками Согеном, намеривавшимся опубликовать в Индии свою работу “Systems of Buddhist Thought” («Системы буддийской мысли»)². Ямаками, будучи буддийским монахом, представлял в науке традиционалистскую позицию, и Ф.И. Щербатской, заинтересовавшись этим обстоятельством, счел необходимым по возвращении в Санкт-Петербург порекомендовать своему ученику отправиться в Страну восходящего солнца, чтобы поработать в сотрудничестве с местным образованным духовенством. Научным обоснованием командировки для руководства Санкт-Петербургского университета послужила тема диссертации Розенберга – восточный, т.е. японский, буддизм.

Письма О.О. Розенберга из Японии³ своему учителю и родителям раскрывают ряд важных аспектов в продвижении дел по международному проекту изучения «Абхидхармакоши», в осуществлении которого молодой исследователь изъявил желание участвовать.

Познания японских ученых в области философии Абхидхармы поначалу сильно разочаровали О.О. Розенберга.

¹ В итоге исключительно успешной публичной защиты диссертации О.О. Розенбергу были одновременно присвоены две ученые степени – магистра и доктора.

² Книга Ямаками была опубликована годом позже его встречи со Щербатским. См.: Yamakami Sogen. Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.

³ Письма О.О. Розенберга из Японии, адресованные Ф.И. Щербатскому и родителям, опубликованы А.И. Вигасиным. (Вигасин, 2008, с. 450–498). Их оригиналы хранятся в Архиве востоковедов ИВР РАН.

В письме учителю от 9/22.10.1912 г. он характеризовал местную литературу по данному вопросу как «незначительную по объему и жалкую по содержанию», а эрудицию главных специалистов – как неглубокую и лишенную теоретического понимания источников (Вигасин, 2008, с. 458).

Изучение трактата Васубандху в буддийских семинариях, отмечал Розенберг, сводится к спешному прочтыванию учебных пособий, в которых подробно изложены темы, не требующие углубленных разъяснений, а нуждающиеся в таковых освещены крайне поверхностно или вовсе опущены.

Мотив разочарования резко звучит и в его письме к матери, Августе Розенберг, от 16/3.10.1912 г. Ученый с горечью сетует на обилие прочитанных им «маленьких книжонок» по «Абхидхармакоше», похожих на упрощенные статьи в справочно-информационных изданиях. Весьма критически он высказывается и о японских буддологах, на компетентные консультации которых рассчитывал, отправляясь в командировку. Икеда, по его словам, устранился от контакта; Ни не способен читать «Абхидхармакошу» в переводах на китайский язык; Кимура Гайкен, который был известен в Европе своей философской ученостью, хотя и прочел трактат, но ничего толком не запомнил; Ватанабэ Кайкёку, славившийся своими познаниями в санскрите, увлечен проблемами социальной политики и не имеет времени для научных занятий. Огихара Унрай, подчеркивал молодой исследователь, хотя и слышет лучшим местным знатоком буддийского письменного наследия и является автором ряда статей в японском философском словаре, «не особенно осведомлен». Подытоживая негативные впечатления, Розенберг писал: «Это и есть прославленная ученость японцев в философской области – так как если эти господа несведущи, то в Японии вовсе не может быть сведущих. С точки зрения истории они очень хорошо информированы относительно их собственных сект, оперируют числом лет и т.д., и т.п., но содержание, поскольку речь идет о философском знании, в полном небрежении. О фило-

софии Васубандху нет ни одного японского труда, так же как и о других системах – о датах же составления отдельных произведений большая литература! Японцы явно не в состоянии усвоить абстрактное мышление, и потому у них нет к этому никакого интереса. Их философский язык и способы выражения неопределенны, двусмысленны, неясны и часто по-детски безыскусны» (Вигасин, 2008, с. 455–458).

Общение с У. Огихарой, который намечался Щербатским в числе исполнителей международного проекта по изучению «Абхидхармакоши», дополнительно убедило Розенберга в бесперспективности поиска компетентных консультантов: «Огихара, главный специалист, совершенно несведущ. Он был не в состоянии объяснить фразы, которые сам же написал. И так как Такакусу в своих работах ссылается на Огихару, можно сделать вывод, как мало знает и сам Такакусу» (Вигасин, 2008, с. 457).

Такая оценка японского буддологического сообщества подвигла Розенберга на самостоятельную работу с китайскими комментариями к «Абхидхармакоше» в переводе Сюаньцзана. Он уделил также внимание тем произведениям, которые цитируются в этих комментариях, в частности, санскритскому трактату «Ньяя-анусара-шастра» Сангхабхадры (V в.), посвященному критике концепций Васубандху. С этим произведением он имел возможность познакомиться также в переводе Саюньцзана на китайский язык.

На первых порах у Розенберга возникла иллюзия легкого постижения всех этих источников, и он страстно пожелал принять участие в международном проекте. В порыве творческого энтузиазма двадцатичетырехлетний исследователь писал своему научному руководителю: «...усердно прошу Вас дать возможность и мне участвовать в этой работе, если она уже началась; а если это пока только предположение, то оставить Абхидхармакошу за мною – через год у меня, наверно, будет весь хотя бы предварительный перевод основного текста, и труд Яшомитры, кажется, надеюсь, будет доступным для меня. – Напишите, по-

жалуйста, подробно об этом издании – и как бы достать список текста Яшомитры» (Вигасин, 2008, с. 464–465).

Едва ли в то время Розенберг мог в реальном объеме вообразить себе труд, за выполнение которого обязывался взяться. Во всяком случае каких-либо переводов «Абхидхармакоши» или комментария Яшомитры (IX в.) из-под его пера так и не появилось. Не реализовал Розенберг и большую часть проектных заданий, выделенных ему Ф.И. Щербатским.

Однако он первоначально надеялся добиться намеченной цели и сменил тему диссертационного исследования, полностью сосредоточившись на теоретическом аспекте изучения трактата Васубандху. «Все принципиальные загадки Кусярона («Абхидхармакоши». – Е.О.), – писал он отцу 23/10.01.1913 г., – уже разрешены и без помощи японских текстов. Эта часть принадлежит только мне одному – роли поменялись, и я теперь объясняю философские выражения проф. Огихаре и Анесаки, а они на все только отвечают “да”. Итак, окончательный перевод – дело только времени. Если мое понимание будет всесторонне обосновано, то почти все существующие работы по буддизму нужно будет заново пересмотреть, так как благодаря китайским (и тибетским) переводам утерянная санскритская литература буддистов с содержательной стороны будет открыта вновь. Это значит, что там, где санскритологи долгие годы располагали только фрагментами, большей частью, в виде цитат в трудах противников буддизма в Индии, теперь будут в наличии обширные оригинальные труды с еще более объемистыми комментариями – и в хороших переводах. Это произведет переворот не только в изучении буддизма, но и всей индийской философии» (Вигасин, 2008, с. 479).

В апреле 1913 г. Розенберг уже разработал собственную теоретическую интерпретацию понятия «абхидхарма». Об этом свидетельствует его письмо к родителям, где он разъясняет смысл названия трактата Васубандху – «Абхидхармакоша», интерпретируемое им как «Сосуд Абхидхармы», или «Учебник». Ро-

зенберг писал: «Сама «абхидхарма» не значит «философия». Но сочинения по абхидхарме – то, что мы называем философскими, т.е. систематические и несистематические, но всегда теоретические и схоластические, рассуждения о метафизических, логических и эпистемологических проблемах» (Вигасин, 2008, с. 481).

Двумя месяцами ранее он полагал, будто китайские переводы «Абхидхармакоши» вполне «можно интерпретировать как собственно китайские тексты» (Вигасин, 2008, с. 479), теперь же у него наконец возникло адекватное историко-культурное понимание источников: «...если, действительно, знаешь китайский и философское содержание, все же еще не всегда можешь понять эту литературу, так как по языку она не чисто китайская – в большей части вовсе нет, – а санскритская с китайскими словами, почему даже лучший знаток китайского языка совершенно безоружен перед многими текстами. Так как это переводы, то по содержанию там все указывает на Индию: имена, понятия, полемика – все индийское и предполагает знание индийских языков, культуры, истории» (Вигасин, 2008, с. 482).

Розенберг долго колебался, какую из китайских версий «Абхидхармакоши» выбрать для перевода – Парамартхи (VI в.), более близкую, по его мнению, к санскритскому оригиналу, или Сюаньцзана (VII в.), и в итоге остановился на последней. Молодой ученый уже осознавал чрезвычайную сложность работы, за которую взялся, и его остро заинтересовали весьма информативные статьи Л. де ла Валле-Пуссена по абхидхармистской тематике. Л. де ла Валле-Пуссен работал с обеими китайскими и тибетской версиями трактата, опираясь на санскритский комментарий Яшомитры к «Абхидхармакоше».

Взялся Розенберг и за чтение вышедшей в свет монографии Ямаками «Системы буддийской мысли», но книга вызвала у него резкое отторжение. В письме к Ф.И. Щербатскому от 07.11.1913 г. ученый подверг уничтожающей критике ее автора: «Он основных текстов или не читал вовсе или очень плохо знает по-китайски. <...> Хуже всего, что он свои догадки и выдумки

приводит как подлинные определения, цитаты из Коши и др. сочинений, но не указывает даже точно данных текстов. Возмутительно, что он не упоминает трудов своего учителя Каджикава и др. японских ученых, у которых он заимствовал, иногда почти буквально перевел, то, что в его книге правильно» (Вигасин, 2008, с. 488). В том же критическом тоне Розенберг отозвался и о публикациях Т.Д. Судзуки по буддизму, подчеркнув его лингвистическое невежество в санскрите и китайском языке: «Такие работы следовало бы отвергать самым энергичным образом в интересах самой же японской науки...» (Вигасин, 2008, с. 485).

На просьбу учителя переслать готовые переводы из «Абхидхармакоши» для публикации в серии *Bibliotheca Buddica* Розенберг уже не торопился отвечать согласием, ссылаясь на то обстоятельство, что китайскую версию трактата переводит Л. де ла Валле-Пуссен. А когда получил пересланный Щербатским перевод третьей главы «Абхидхармакоши» – «Учение о мире», выполненный Л. де ла Валле-Пуссенем с тибетского языка, счел необходимым оповестить учителя о несовершенстве этой работы и выразил готовность взяться за переводы первой и четвертой глав трактата на немецкий язык (Вигасин, 2008, с. 490).

Попутно он сообщил Ф.И. Щербатскому об идее У. Огихары издать китайский перевод «Абхидхармакоши» Сюаньцзана (с инкорпорацией ряда вариантов из перевода Парамартхи) параллельно с санскритским комментарием Яшомитры, причем так, чтобы можно было перетасовывать листы и «иметь рядом страницу китайского текста с параллельным к ней комментарием». Ко времени написания этого письма мнение Розенберга об уровне образованности Огихары радикально переменялось – теперь молодой исследователь аттестует его как «лучшего из японских санскритистов» (Вигасин, 2008, с. 491).

По мере погружения в изучение источников Розенберг наконец осознал, что посвятить магистерскую диссертацию «Абхидхармакоше» было бы для него, япониста, ошибочным шагом. Он решил вернуться к исходной теме своей диссертационной

работы – истории восточного буддизма, поскольку «переводы сочинений Васубандху не имеют никакого отношения к Японии» (Вигасин, 2008, с. 490). Но все же он наметил использовать при написании очерка догматики китайско-японского буддизма результаты своей исследовательской работы над «Абхидхармакошей». До осени 1915 г. Розенберг надеялся справиться с изложением трех аспектов темы: «1) внешняя история восточного буддизма, 2) материалы к истории буддийской литературы, 3) догматическая метафизика позднейших махаянистических систем» (Вигасин, 2008, с. 499).

Так выглядит событийная канва научных поисков, в итоге приведших О.О. Розенберга к созданию «Проблем буддийской философии» – книги, которая по своей сути представляет не результаты перевода и исследования «Энциклопедии Абхидхармы», а пролегомены к этому сложнейшему трактату.

О монографии Розенберга лучше всего сказать словами С.Ф. Ольденбурга, адресованными в целом истории российской науки: «...смелые начинания, глубокие мысли, ...широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове...» (Цит. по кн.: Ермакова, 1998, с. 287).

К сожалению этот блистательный молодой теоретик не успел воплотить выдвинутые им методологические тезисы в собственной практике перевода и интерпретации буддийских философских произведений. Не довелось Розенбергу и в полной мере почувствовать себя обладателем двух ученых степеней, одновременно присвоенных ему в 1918 г., – дата защиты диссертации совпала с опубликованием правительственного указа новорожденной советской республики об упразднении «старорежимных» академических степеней.

Судьба обошлась с ним чрезвычайно жестоко. Жизнь Розенберга оборвалась внезапно и в полной неизвестности. О том, что ученый скончался в Таллине в ноябре 1919 г. от скарлатины, буддологическое сообщество узнало только в 2000 г. благодаря публикации эстонского исследователя М. Лаэнеметса (Лаэне-

метс, 2000, с. 70). В мире научных библиотек и востоковедных архивов О.О. Розенберг остался автором нескольких статей, двух словарей¹, единственной монографии и небольшого по объему эпистолярного наследия.

Но несмотря на нелепо трагическую судьбу и незавершенность научных замыслов, Розенбергу удалось преобразить буддологию как востоковедную дисциплину. Разработанные им пролегомены к «Энциклопедии Абхидхармы» мощно стимулировали дальнейшее развитие концептуально-теоретического аппарата в отечественных и зарубежных исследованиях. В современной российской историко-философской науке его методологические идеи питают возрожденную в 1990-х гг. компаративистику.

О.О. Розенберг в своем монографическом произведении подошел к задаче определения предмета буддийской философии не с позиций поиска аналогий и параллелей в истории европейской мысли, как это делал Ф.И. Щербатской (Колесников, 2004, с. 191–203), а в ракурсе выявления южноазиатского историко-культурного генезиса буддизма и порожденной им мыслительной традиции. Рассматривая буддизм в качестве религиозно-идеологического феномена культуры Индии, он показал, что предмет философствования оформился в буддийской традиции в связи с необходимостью теоретического объяснения практик созерцания – монашеской аскезы, ориентированной на вступление в Нирвану как на высшую цель религиозной жизни.

Автор «Проблем буддийской философии» особенно остро акцентировал опасность поиска компаративных параллелей, так как в большинстве буддологических исследований 1900-х гг. даже не ставился вопрос о типологических различиях южноази-

¹ Оба они были впервые опубликованы в Токио. См.: Arrangement of Chinese Characters according to an alphabetical system with Japanese Dictionary of eight thousand characters and List of twenty-two thousand characters by O. Rosenberg, Tokyo, 1916; A Survey of Buddhist Terms and Names, arranged according to Radicals with Japanese Reading and Sanskrit Equivalents, supplemented by addition of Terms and Names, relating to Shinto and Japanese History, Tokyo, 1916.

атской и европейской мыслительных парадигм и не учитывался специфический генезис философской проблематики в буддизме. «Что касается плана систематического изложения, – писал он, апеллируя к задачам историко-философской реконструкции, – то наиболее целесообразным является сохранение системы буддийских авторов; отнюдь не следует стремиться к изложениям системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы. По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации» (Розенберг, 1991, с. 81–82).

В чем же именно состояло предложение Розенберга анализировать буддийские философские трактаты на «простом языке, избегая специальных терминов», оформившихся в европейской философской традиции? Разумеется, будучи фундаментально образованным буддологом и историком философии, он хорошо представлял себе семантические резервы европейского понятийно-терминологического аппарата и необходимость его использования для передачи южноазиатской философской терминологии в переводе текстов. Идея Розенберга состояла в том, чтобы предостеречь интерпретаторов буддийской философии от ее научно неоправданной идентификации с какой-либо одной из школ в истории европейской мысли и использования ее специфической терминологии в качестве эквивалентов буддийского философского лексикона. Большинство западноевропейских и японских современников и предшественников О.О. Розенберга было преимущественно ориентировано на такой ошибочный подход. Они кропотливо выискивали в буддийских источниках некое подобие идей, возникших в Европе. Нередко «специальный» понятийно-терминологический аппарат тех или иных европейских

мыслителей представлялся исследователям идеально подходящим для интерпретации возникших в Южной Азии философских концепций, известных в то время, надо сказать, очень слабо.

Современники Розенберга еще только начинали осознавать то обстоятельство, что южноазиатская мыслительная традиция исторически не могла выступать аналогом европейской и что теоретические воззрения буддийских школ представляли собой целостные системы, созданные не отдельными авторами, а коллективными усилиями многих поколений комментаторов. Не осознавалась также и другая важная теоретическая проблема – вопрос о связи предметного поля буддийской философской рефлексии с религиозной аксиоматикой, обусловившей системно-смысловую специфику концептуального мышления школы. Соответственно любые попытки внесистемного раскрытия отдельных аспектов буддийской философской проблематики на основе их иллюзорного сходства с теми или иными концепциями Канта, Юма, Рассела или какого-либо иного европейского мыслителя имели содержательно нулевой результат для выявления путей развития теоретического мышления в южноазиатском культурно-цивилизационном очаге.

Как буддолог-источниковед и знаток буддийской культуры О.О. Розенберг отчетливо видел также и ошибочность попыток перевода на европейские языки тех оригинальных понятий, которые маркируют собой типологические различия культур Европы и Южной Азии. Следуя методологическому принципу Ф.И. Щербатского, он рассматривал концептуально-понятийный инструментарий буддийской мысли в системном контексте культуры древней и раннесредневековой Индии. В своей монографии Розенберг доказал, что буддизм и буддийская философия могут быть адекватно поняты лишь в сопоставлении и сравнении с ортодоксальным брахманизмом и его философским наследием.

Религиозная аксиоматика буддизма («четыре Благородные истины») сложилась как альтернатива брахманизму, но при этом

буддизм оперировал теми же самыми, что и брахманизм, идеологическими конструктами – сансара (круговорот повторных индивидуальных существований), нирвана (покой сознания), мокша (освобождение от сансары), духкха (страдание), атман («личность», субстанциальное «Я»), карма (действие, порождающее трансцендентное следствие – повторное индивидуальное существование), дхарма (свойство, несущее признак кармической упорядоченности индивидуального существования). Эти базовые идеологемы, обозначенные санскритскими терминами, не могли обрести адекватных инокультурных вербальных эквивалентов, так как они фиксировали системную специфику южноазиатской культурной традиции и ее типологическое отличие от европейской.

О.О. Розенберг, предлагая оставлять всю эту оригинальную терминологию без перевода, отнюдь не призывал тем самым капитулировать перед мнимой непознаваемостью индийской духовности. Он лишь указывал на необходимость ввести в европейский историко-философский лексикон ряд санскритских терминов, чтобы закрепить в научном дискурсе обозначения безаналоговых индийских смыслообразующих идей, сформировавшихся в культуре Южной Азии.

В «Проблемах буддийской философии» был поставлен весьма важный культурологический вопрос о соотношении популярного (народного) буддизма в его многообразных живых региональных традициях с рафинированной философской рефлексией, воплотившейся в шастрах – теоретических трактатах. Ученый подчеркивал, что оба эти пласта буддийской культуры базируются на единой религиозной аксиоматике, но представляют собой различные уровни функционирования традиции. Согласно Розенбергу, основой научного понимания тех форм буддизма, которые функционируют в Тибете, Китае, Японии, не может выступать одно только ознакомление с местными ритуальными практиками и с созданной в этих странах литературой нравственно-назидательного характера. Чтобы понять живой

народный буддизм в его этнокультурном многообразии, необходимо исследовать процесс перевода трактатов постканонической Абхидхармы на местные языки, поскольку в этом процессе и исторически складывался тот специфический буддийский лексикон, который характеризует системную специфику местной формы буддизма.

О.О. Розенберг вовсе не считал на манер многих западно-европейских буддологов того времени, что Палийский канон (Типитака) является универсальным источником для научной реконструкции некоего древнего и якобы «истинного», «неискаженного» буддизма. Изучение палийского свода канонических текстов, как он справедливо подчеркивал, представляет интерес только в связи с исследованием буддизма на Цейлоне, а также в Бирме и других странах Юго-Восточной Азии. В отличие от этого региона на Дальнем Востоке и в Центральной Азии получила распространение санскритская Трипитака и многие санскритские постканонические произведения: махаянские сутры, тексты Праджняпарамитского цикла и трактаты по Абхидхарме, переведенные на китайский и тибетский языки и породившие обширную и разветвленную местную комментаторскую традицию.

На исторических примерах Китая и Японии Розенберг доказал, что за пределами Индии номенклатура буддийских школ была иной, нежели на родине буддизма. Исследуя японский буддизм, он вскрыл историко-культурные причины такого отличия, приведшего к появлению тех школьных традиций, которые не имели прототипов в Индии. Констатируя этот аспект социокультурной истории буддизма, О.О. Розенберг вслед за Ф.И. Щербатским подчеркивал методологическую значимость изучения региональных сводов канонизированных текстов – в первую очередь их состава и более обширного по сравнению с Трипитакой перечня.

Относительно буддийского философского наследия Индии О.О. Розенберг сделал очень важный вывод на основе ознакомления с двумя китайскими переводами «Абхидхармакоши»,

комментариями к ней и с текстами махаянского направления. Он показал, что концепции, изложенные Васубандху, послужили основой развития не только философии так называемой Северной Хинаяны, но и философской проблематики в Махаяне. В этом аспекте изучение «Энциклопедии Абхидхармы» квалифицировалось О.О. Розенбергом как необходимое условие для понимания истории буддийской мысли в Индии, Китае и Тибете, поскольку именно в этом трактате были систематически проанализированы темы, представленные в Трипитаке, и их последующие концептуальные разработки в постканонической традиции.

Розенберг уделил внимание критике современных ему европоцентристских воззрений на буддийскую мысль как метафизически бессодержательную. Эта ошибочная точка зрения обуславливалась стремлением исследователей извлекать философское содержание буддизма из проповедей Будды, оставляя без внимания теоретические трактаты, а также поверхностным пониманием сюжета канонической «Сутры о Малункье». В этом произведении были представлены метафизические вопросы, оставленные Буддой без ответа.

Сюжет сутры вроде бы действительно свидетельствует о безразличии основоположника буддизма к философскому познанию. Одержимый метафизическим любопытством ученик Малункья задает Будде Шакьямуни 14 философских вопросов, но Учитель молчаливо отвергает их, не желая рассуждать о том, конечен мир или бесконечен, и о прочих подобных проблемах. А затем Шакьямуни напоминает обескураженному Малункье, что тот вступал в общину учеников не ради удовлетворения пустопорожнего интереса, а с целью избавиться от страдания. Подчеркивая в этой связи неуместность заданных учеником вопросов, Будда приводит в пример абсурдное любопытство глупца, тяжело раненного стрелой: прежде чем допустить к себе врача, он жаждет узнать, кем была пущена стрела и из какого материала она изготовлена.

О.О. Розенберг, анализируя сформулированные в сутре метафизические вопросы, показывает, что в буддийской философии метафизическая проблематика была глубоко разработана, но обнаруживается она не в сутрах, а в трактатах, где представлены фрагменты дискуссий буддийских мыслителей с представителями брахманистского направления (Розенберг, 1991, с. 83–86).

Отметим, что отказ Шакьямуни отвечать на вопросы тупого и ленивого Малунки объясняется в пятом разделе «Абхидхармакоши» – «Учении об аффектах» с предельной ясностью: теоретическое разъяснение надлежит давать лишь тому, кто погружен в углубленное изучение Дхармы – слушание, аналитическое размышление и практику созерцания, уничтожающую аффекты и освобождающую сознание от оков сансары. А тому, кто намерен скользить ленивой мыслью по поверхности слов или ввязываться в спор, не имея должных познаний, лучшим ответом будет молчание (Васубандху, 2006, с. 151).

О.О. Розенберг отчетливо очертил предмет буддийской философии, состоящей не в конструировании онтологии, а в анализе психики, предпринимаемом ради «постижения чего-либо более реального и возвышенного, чем земная жизнь» (Розенберг, 1991, с. 88). В терминологии своего времени он отметил, что именно в истории индийской мысли на передний план был поставлен вопрос о практическом пути к «истинно-реальному» как о «спасении» от превратностей существования и о состояниях «спасшегося». «Окончательная цель жизни, – подчеркивает ученый, – спасение; этический и религиозный опыт, как, например, мистическое созерцание, соблюдение заповедей, аскез и т.п., составляют путь к конечной цели; а психофизиологический анализ устанавливает элементы, с которых нужно начинать при философских рассуждениях и которые являются материалом, непосредственно данным в опыте» (Розенберг, 1991, с. 88).

Ученый усматривал генезис интереса индийских мыслителей к «психофизиологии» в древней ведийской практике жерт-

воприношения, которое предполагало расчленение жертвенного животного и последующее символическое его оживление. О.О. Розенберг полагал, что именно к этой практике восходит та санскритская терминология, которая позднее использовалась брахманами-философами для теоретического анализа состава связи тела и психики.

Буддизм, по мысли Розенберга, сохранил и брахманский «физиологический» подход к этой проблеме, и прежнюю терминологию, но подверг и то и другое реинтерпретации. От материальных частей, наблюдаемых в телах животных и человека, ранние буддийские теоретики, полагал он, перешли к рассмотрению внешних и внутренних «источников сознания» – объектов чувственного восприятия (цвета и формы, звука, запаха, вкуса, осязаемого) и перцептивных способностей, связанных с органами чувств: зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием. Буддийские мыслители показали, что «источники сознания» служат его опорами в моментальном «схватывании» и обобщении перцептивных данных.

Буддийский переворот в философском анализе процесса восприятия оказался по своей реформирующей силе сродни коперниканскому перевороту в области астрономии. Терминология была почерпнута буддийскими философами из лексикона их идейных противников, а старая проблема «психофизиологического» анализа – транспонирована из субстанциально-статического измерения в процессуально-темпоральное. Буддийские теоретики концептуализировали «психофизиологию» как дискретный процесс, квантированный моментами времени. А поэтому и наименования органов чувств, и обозначающий их общий санскритский термин «индрия» получили новую интерпретацию – психические способности (Розенберг, 1991, с. 90).

Розенберг выдвинул эвристичную для того времени интерпретацию понятия «дхарма», центрального для буддийской философии, и посвятил в своей монографии анализу его семантики специальный раздел (Розенберг, 1991, с. 97–105). Он вы-

явил круг тех значений, которые функционировали в индийских трактатах по науке логики, и специальное религиозное содержание термина «дхарма» – «Учение Будды».

Подчеркивая, что еще Максом Мюллером этот термин интерпретировался применительно к буддизму как элемент потока психической жизни, О.О. Розенберг констатировал, что более строгое определение его значения возможно только на основе изучения первого раздела «Абхидхармакоши». Апеллируя к этому источнику, он истолковал «дхарму» в качестве единицы потока «психофизиологической» жизни, недоступной внешнему наблюдению. Следует подчеркнуть, что данное толкование соответствовало подходу к проблеме психики в концепции выдающегося отечественного мыслителя И.И. Лапшина, впервые поставившего в русле русского академического неокантианства вопрос о рациональном доказательстве чужой одушевленности.

Эпистемологическая проблематика, согласно О.О. Розенбергу, сложилась в буддийской философии исключительно в связи с анализом «психофизиологии», а не с постановкой проблемы познания внешнего мира. Он справедливо полагал, что буддийских эпистемологов занимал прежде всего вопрос о ментальной презентации внешнего объекта, поскольку сознание аффективно привязано не к объектам как таковым, а именно к их ментальным образам (санскр. аламбана).

Такой ракурс рассмотрения определялся доктриной, представленной в буддийских канонических сутрах. Аффективная привязанность к ментальным презентациям внешних объектов и жажда чувственного наслаждения и повторного индивидуального существования интерпретировались в сутрах как факторы, удерживающие сознание в сансаре. Соответственно и в буддийской теории познания, отмечал О.О. Розенберг, акты восприятия анализировались в двух аспектах – как внутриспсихическое конструирование генерализованного ментального объекта и актуализация его аффективного сопровождения.

Позднее, в период раннего Средневековья, утверждал Розенберг, буддийская эпистемология оснащается детализированным учением о двух источниках истинного знания: восприятии и умозаключении. На этом этапе религиозная компонента буддийской эпистемологии присутствует лишь контекстуально. Но смысл и задачи развития науки логики в русле буддизма остаются прежними и сводятся в своем практическом пределе к защите Учения Будды в борьбе с идейными оппонентами на публичных диспутальных площадках.

Типологические особенности буддийской теории познания непосредственно увязываются в монографии Розенберга с моментальным характером протекания психических процессов – с «теорией мгновенности» (Розенберг, 1991, с. 91). «В человеческой личности, – отмечал он, – с ее представлениями как предметов внешнего, так и явлений внутреннего мира, оказывается, *нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то закономерным образом* (курсив Розенберга. – Е.О.); в результате получается сложное явление – «человек, видящий предметы, “переживающий психическую жизнь”, а не человек и предметы отдельно» (Розенберг, 1991, с. 90–91).

И в этой именно связи он прослеживал различия между буддийскими школами, дискутировавшими друг с другом о проблеме реальности дхарм (Розенберг, 1991, с. 92). Позиции школ распределялись на основе содержательного решения вопроса – существуют ли дхармы реально, или же они есть только номинальные элементы, сконструированные в аналитическом познании психики?

Позднее, когда О.О. Розенберг уже ушел из жизни, данный вывод из его исследований «Абхидхармакоши» был учтен Ф.И. Щербатским в рассмотрении учения о дхармах как той центральной концепции буддийской философии, которая служит фундаментом теории «спасения» – вступления в Нирвану.

В теории дхарм О.О. Розенберг сумел раскрыть систему смысловых связей, структурирующих буддийский философ-

ский дискурс. Вступление в Нирвану как высшая религиозная ценность и цель буддийской аскезы есть прекращение «причинно-обусловленного» блуждания сознания в мире страдания – сансаре. Условия и причины, провоцирующие «возникновение» – повторное индивидуальное существование, полагал он, сводятся в конечном итоге к познавательной проблеме, т.е. к вопросу о неведении, в котором пребывает «волнующееся» сознание. Одержимое жаждой чувственного опыта – влечением к наслаждению объектами привязанности, сознание стремится к повторным существованиям. Гносеологически ложная уверенность в реальности субстанциального «Я», указывал Розенберг, служит порождающей причиной «волнения». Следуя своей идее передавать буддийскую терминологию «простым языком», он избрал слово «волнение» в качестве эквивалента санскритских терминов «клеша» и «анушая».

«Не следует думать, – писал О.О. Розенберг, – что достижение Нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, волнение безначально, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено. Современные работы, европейские и японские, иногда вносят понятие греховности в толкование волнения (“анушая” или “клеша”); но такое понимание волнения не соответствует метафизическому значению этих терминов в философских трактатах, где речь идет не о наших грехах и пороках, а о волнении метафизического характера, проявляющемся (...), главным образом, в виде так называемых страстей и пороков, почему и практическая проповедь бывает направлена против дурных качеств человеческого характера. В метафизической системе достоинство того или другого элемента оценивается не с точки зрения его эмпирического нравственного значения, а лишь с точки зрения конечного покоя и в зависимости от того, благоприятно ли оно для достижения его или нет» (Розенберг, 1991, с. 191).

Из этой пространной цитаты очевидно, что О.О. Розенберг, пользуясь китайскими переводами «Абхидхармакоши» и комментариями последователей Сюаньцзана, не мог полностью вскрыть исходную семантику понятий «клеша» и «анушая», связанную не только с «волнением», но и с «мучением» и «загрязнением». В санскритском оригинале оба эти понятия характеризуют индивидуальную психику в аспекте предрасположенности к безнравственным – «неблагим» (санскр. акусала) действиям. И поэтому теория клеша и анушая выступает в философии Абхидхармы обоснованием Винаи – религиозной дисциплины и опыта аскезы.

В «Проблемах буддийской философии» ни концептуализация воздержания от безнравственности, ни теория аскетических практик не получили глубокого освещения. А между тем только полнота анализа философского содержания «Энциклопедии Абхидхармы» позволяет понять, что речь идет не о некоем метафизическом «волнении», а об аффектации сознания – аффективных предрасположенностях психики, взрывных аффектах и состояниях аффективной одержимости, мотивирующих действия, которые несовместимы с приверженностью к буддийским ценностям и закономерно именуются «грехом» (санскр. папа).

И тем не менее теоретические пролегомены к «Абхидхармакоше», созданные О.О. Розенбергом, явились выдающимся научным прорывом в области буддологического источниковедения. Его книга послужила для Ф.И. Щербатского импульсом к написанию двух малообъемных программных монографий – «Центральная концепция буддизма и значение слова “дхарма”» (1923) и «Концепция буддийской Нирваны» (1927) на английском языке. Обе они наряду с немецким переводом «Проблем буддийской философии»¹ получили международное признание и привлекли внимание буддологического сообщества к «Энциклопедии Абхидхармы» как сокровищнице буддийского теоретического умозрения.

¹ Rosenberg O. Die Probleme der Buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924.

Литература

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Разделы V и VI. Составление, перевод с санскрита, комментарий Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 2006.

Вигасин А.И. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. СПб., 1998.

Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток – Запад. СПб., 2004.

Лаэнеметс М. Новые сведения об обстоятельствах смерти О.О. Розенберга //Буддизм России, 2000, № 33, с. 66–71.

Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии //Труды по буддизму. М., 1991.

*Письменные памятники Востока. 2009. № 2 (вып. 11).
С. 204–215.*

М.И. ТУБЯНСКИЙ (1893–1937) КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУЧНОЙ ШКОЛЫ¹

Михаил Израилевич Тубянский (1893–1937) вошел в историю отечественного востоковедения первой трети XX в. как индианист-санскритолог, оставивший после себя труды, весьма далекие друг от друга по своей тематике. За 18 лет работы в науке, девять из которых были проведены в Монголии, он успел позаниматься изучением буддийских рукописей в Азиатском музее, заложить основы российской бенгалистики, вскрыть пласт тибетоязычного письменного наследия монгольских авторов-буддистов, изучить типологические особенности тибетской медицины и номадический тип традиционного хозяйства монголов. М.И. Тубянский проявил себя и как организатор академической науки в Монголии – в содружестве с местными учеными он инициировал составление тибето-монгольского словаря и словаря-справочника по тибетской медицине.

Такая разнонаправленная, на внешний взгляд, научная деятельность М.И. Тубянского существенно затрудняла целостную оценку его вклада в науку, тем более что большая часть его трудов, как принято считать, была в 1936 г. оставлена на хранение в Монголии и оказалась безвозвратно утраченной. Как ученик Ф.И. Щербатского он принадлежал к Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школе, и в данной статье мы попытаемся показать единство логики развития исследований М.И. Тубянского именно в качестве представителя отечественной научной школы.

¹ Статья написана в ходе исследования, проводящегося при финансовой поддержке РГНФ в рамках коллективного научно-исследовательского проекта «История изучения буддизма в материалах и документах 1900–1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН»; проект № 10-01-00252а.

Материалы и документы, характеризующие деятельность М.И. Тубянского, хранятся в Архиве востоковедов ИВР РАН в персональном фонде ученого (АВ ИВР РАН. Ф. 53) и в фондах СПбФ АРАН. Но долгое время их изучением никто не занимался, поскольку в 1937 г. М.И. Тубянский подвергся политическим репрессиям и был посмертно реабилитирован только 30 лет спустя. С 1960 г. в востоковедной литературе начали появляться краткие очерки отдельных сторон его вклада в науку¹.

Сведения о жизненном пути ученого собраны еще далеко не полностью. Из личного² дела известно, что М.И. Тубянский родился 17(30) октября 1893 г. в Санкт-Петербурге, в семье банковского служащего, еврея по этническому происхождению. Право на проживание вне черты оседлости семья Тубянских получила в силу того, что ее глава, отец будущего ученого, обладал дипломом о юридическом образовании. Такое право в Российской империи имели все подданные-иудеи, являвшиеся дипломированными специалистами. Благодаря заботам отца М.И. Тубянский провел свои школьные годы в одном из лучших средних учебных заведений России – Реформатском училище³, где он обучался по гимназическому курсу, дополненному углубленным преподаванием политической географии, основ права, математики, немецкого и голландского языков.

Хотя у юноши рано проявились лингвистические способности, желание заниматься древними языками и социо-

¹ См.: Зограф, 1960, с. 163–164; Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1972, с. 162–165; Гнатюк-Данильчук, 1990, с. 216–230; Ермакова, 2011, с. 33–37.

² СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3, ед. хр. 610.

³ Реформатское училище (Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 38) было учреждено в 1818 г. как всеобщее учебное заведение, патронируемое протестантскими конфессиями. В училище ежегодно аттестовалось не более 20 выпускников, наделявшихся правом поступления на военную и статскую службу, а также в российские и зарубежные университеты. Училище было закрыто в 1918 г. в связи с ограничением деятельности инославных и иностранных церковных организаций.

гуманитарными дисциплинами, он по окончании училища поступил в 1911 г. на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, следуя совету отца. Личные познавательные интересы М.И. Тубянский первоначально реализовывал в Еврейском историко-этнографическом обществе¹, участвуя в деятельности его исторической комиссии.

Увлеченность М.И. Тубянского древними языками углублялась, и в 1915 г. он перевелся на историко-филологический факультет. Изучение санскрита под руководством Ф.И. Щербатского, крупнейшего знатока письменного наследия древней и раннесредневековой Индии, определило его дальнейшую специализацию – М.И. Тубянский принял решение стать индианистом-санскритологом.

Ф.И. Щербатской, остро заинтересованный в подготовке перспективных молодых кадров, вскоре ознакомил одаренного и трудолюбивого студента с теоретическими подходами отечественной индианистической школы, основанной И.П. Минаевым (1840–1890).

В российской индианистической филологии раньше, чем в западноевропейской, еще в XIX в., наметилась тенденция сочетания проблематики классического востоковедения с изучением письменных памятников на новоиндийских языках (Зограф, 1972). Но вопрос о необходимости исследования литературных традиций, сложившихся на хинди, бенгали и других языках полиэтнической Индии, был отчетливо поставлен именно И.П. Минаевым, учителем С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. И одновременно именно И.П. Минаев выдвинул в качестве перспективной научной задачи проблему исследования истоков буддийской литературы на санскрите. Прежде западноевропейские ученые-буддологи отдавали предпочтение памятни-

¹ Научное общество, созданное в 1908 г. по инициативе ученого-историка М.С. Дубнова для собирания и исследования материалов по истории и этнографии евреев России и Польши. С 1923 г. деятельность общества ограничивалась территориально Петроградом и Петроградской губернией, а в конце 1929 г. была директивно прекращена.

кам южной буддийской традиции на языке пали. Они считали эту традицию наиболее древней и единственно аутентичной в аспекте изложения религиозной догматики, поскольку наука располагала полным собранием так называемого палийского канона (Типитаки) – сводом буддийских канонических текстов на языке пали. И.П. Минаев впервые обратил внимание научного сообщества на археологические артефакты – рельефы на руинах Бхархутской ступы, свидетельствующие о том, что в период кодификации палийского канона на севере и северо-западе Индийского субконтинента функционировала столь же древняя буддийская традиция, лингвистическими средствами которой могли служить такие языки, как санскрит и северо-западные пракриты – гандхари и другие (Вигасин, 2008, с. 150–153). Эта гипотеза подтвердилась полностью в конце 1880-х гг., когда в Азиатский музей к С.Ф. Ольденбургу и в Калькутту к постоянно работавшему там немецкому ученому А.Ф.О. Хёрнле начала поступать информация о находках в Восточном (Китайском) Туркестане рукописей, содержащих фрагменты буддийских канонических текстов на санскрите.

«Северный буддизм», как было принято называть санскритскую буддийскую традицию в то время, стал главным объектом изучения Санкт-Петербургской буддологической школы, созданной С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским. Важность изучения письменных памятников северного буддизма определялась прежде всего тем, что именно эта традиция продвигалась исторически в Центральную Азию и на Дальний Восток. Хотя санскритские оригиналы канонических текстов получили известность в 1900–1910-х гг. лишь во фрагментах, в распоряжении ученых имелись их переводы на тибетский и китайский языки. И этим определялось развитие палеографического направления в русле Санкт-Петербургской буддологической школы. Его основы заложил С.Ф. Ольденбург (Воробьева-Десятовская, 2011, с. 15–24).

Ф.И. Щербатской сосредоточил свое внимание на буддийском постканоническом наследии. Преимущественным предме-

том его изучения выступали трактаты (шастры) по науке логики и теории познания. Санскритская терминология науки логики и гносеологии могла быть вполне адекватно передана средствами европейского философского понятийного аппарата, прекрасно известного любому выпускнику классической гимназии, так как изучение логики входило в гимназический курс. Ф.И. Щербатской, занимаясь изучением буддийских трактатов по науке логики, доказал, что в Индии и странах распространения буддизма развивалась столь же значительная и изощренная в своих теоретических концепциях мыслительная традиция, сколь и в античном Средиземноморье.

Наряду с этим, как показал его ученик О.О. Розенберг в своей монографии «Проблемы буддийской философии» (1918 г.), именно теоретические трактаты являются ключом к пониманию содержания буддийской догматики, изложенной в канонических сутрах (проповедях и наставлениях Будды Шакьямуни), поскольку в трактатах даются строгие, с точки зрения науки логики, определения понятий и специальных буддийских терминов.

Ф.И. Щербатской во второй половине 1910-х гг., когда его учеником стал М.И. Тубянский, добился выдающихся успехов в развитии историко-философского направления в деятельности Санкт-Петербургской буддологической школы¹. Он упорно занимался как профессор университета подготовкой научной молодежи, способной работать с широким кругом буддийских источников на санскрите и тибетском языке, а также изучением памятников индийской художественной словесности. Наряду с

¹ В связи с успехами этого направления Ф.И. Щербатской позднее отмечал: «все знают, что так называемые индийские шастры можно изучать только или в Индии, или у нас, в нашей школе в Ленинграде». См.: СПбФ АРАН. Ф. 725. Оп. 1, ед. хр. 153. Л. 5. Как лидер историко-философского направления мировой буддологии того времени Ф.И. Щербатской выступил в 1917 г. инициатором международного проекта исследования фундаментального памятника буддийской мысли – трактата «Абхидхармакоша» («Энциклопедия буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.)

этим он стимулировал интерес будущих индианистов к освоению новоиндийских языков.

М.И. Тубянский, следуя пожеланиям учителя, в годы студенчества самостоятельно овладел бенгальским языком и глубоко увлекся творчеством Рабиндраната Тагора, удостоенного в 1913 г. Нобелевской премии за сборник стихов «Гитанджали». В год окончания университета (1919) М.И. Тубянский опубликовал свой перевод произведения великого бенгальского писателя «Гений Японии».

С 1920 по 1927 г. М.И. Тубянский совмещал занятия бенгалистикой с буддологической научно-исследовательской работой в Азиатском музее. Выполненные им переводы прозы, поэзии и мемуаров Р. Тагора вошли в семитомное собрание сочинений писателя, выпущенное в Ленинграде в 1924–1927 гг. В этом издании М.И. Тубянский выступал также редактором-составителем и автором примечаний.

В тот же период М.И. Тубянский занялся преподаванием бенгальского языка в учрежденном в 1920 г. по постановлению Совнаркома Центральном институте живых восточных языков, именовавшемся с 1924 г. Ленинградским восточным институтом¹. Никакой учебно-методической литературы по этому новому предмету еще не существовало, и М.И. Тубянский преподавал бенгали по собственной методике, а также составил первую отечественную хрестоматию по бенгальской литературе (Тубянский, 1923). С 1925 по 1927 г. он параллельно преподавал бенгальский язык и на восточном факультете Ленинградского государственного университета. Его талантливый ученик – бенгалист-филолог Л.С. Зимин (1880–1942), выпускник Ленинградского восточного института, внес значительный вклад в составление первого бенгальско-русского

¹ Центральный институт живых восточных языков неоднократно переименовывался: с 1922 г. он назывался Петроградским, а с 1925 г. – Ленинградским. См.: Справочные сведения по ПИЖВЯ (1920–1923 гг.). Л., 1924. Об учебно-методической работе М.И. Тубянского в данном вузе см.: Кононов, Иорши, 1977. С. 24, 29, 30, 35, 57.

словаря, подготовленного на базе Института востоковедения АН СССР в конце 1930-х гг.

Деятельность М.И. Тубянского разворачивалась не только в сфере науки и образования. В 1917 г., еще будучи студентом, он начал сотрудничать в качестве переводчика с Петроградским телеграфным агентством, снабжавшим российскую прессу зарубежными новостями. Затем он занял должность референта иностранной прессы в Бюро информации Союза коммун Северной области, которое позднее вошло в структуру Исполкома Коминтерна. Работа М.И. Тубянского в данной организации завершилась в 1923 г., когда все коминтерновские учреждения были передислоцированы в Москву.

Этот аспект деятельности М.И. Тубянского стимулировался необходимостью добывать дополнительные средства к существованию. Как и большинство ученых того времени, он бедствовал и был вынужден пополнять свой скудный бюджет за счет посторонних приработков.

Позднее М.И. Тубянскому пришлось заняться переводами произведений западноевропейской беллетристики. Но и в этой факультативной для него области ученый проявил себя как талантливый первопроходец, выполнив с голландского оригинала перевод романа Мультаули (Эдуарда Доуса Декера, 1820–1887) «Макс Хавелар, или Кофейные аукционы Нидерландского торгового общества» (Мультатули, 1927). До него произведения Мультаули были известны русскому читателю только во вторичных переводах, делавшихся с англоязычных изданий. Введение и примечания, которыми М.И. Тубянский снабдил свой перевод, раскрывали историко-культурный контекст романа, разоблачавшего грабительскую деятельность Голландской Ост-Индской компании в утративших независимость государствах Малайско-Индонезийского архипелага.

В Азиатском музее РАН, в штат которого М.И. Тубянский был принят в 1920 г. на должность научного сотрудника, он в течение шести последующих лет занимался подготовкой к из-

данию тибетской и китайской версий индийского трактата по науке логики «Ньяя-правеша». Санскритский оригинал этого буддийского сочинения¹, созданного в середине I тыс. н.э., был обнаружен учеником немецкого буддолога Э. Леймана – индианистом-палеографом Н.Д. Мироновым (1880–1936), проводившим каталогизацию коллекций рукописей из Южной и Юго-восточной Азии в Азиатском музее и Публичной библиотеке. В связи с этой находкой Ф.И. Щербатской и С.Ф. Ольденбург планировали плодотворный научно-издательский проект. Предполагалось, что Н.Д. Миронов подготовит для издания в серии *Bibliotheca Buddhica* санскритский текст «Ньяя-правеша» с комментарием Харибхадры «Ньяя-правеша-тика»², М.И. Тубянскому поручалась подготовка тибетского и китайского текстов, снабженных трехязычным (санскритско-тибетско-китайским) индексом специальной терминологии. Воплощение этого замысла могло открыть новую перспективу изучения процесса адаптации индобуддийских логико-теоретических концепций в инокультурном ареале – на Дальнем Востоке и в Центральной Азии.

Важно отметить, что интерес к «Ньяя-правеше» имелся у Ф.И. Щербатского еще в период подготовки его докторской диссертации, предметом которой являлись трактаты по науке логики Дигнаги (VI в.) и Дхармакирти (VII в.). Автор «Ньяя-правеша», Шанкарасвамин, был учеником Дигнаги. Он разрабатывал концепции, исключительно важные, с точки зрения буддологического источниковедения, для раскрытия тех эпистемологических моделей философского мышления, которые использованы Васубандху в трактате «Абхидхармакоша» и в программном тексте махаянской школы Виджнянавада «Виджняптиматра». Про-

¹ Санскритская рукопись «Ньяя-правеша» (20 лл. на деванагари без окончания) хранится в индийском фонде Отдела рукописей и документов ИВР РАН (шифр II, 152).

² Комментарий в жанре «тика» представляет собой пословное разъяснение понятийно-терминологического аппарата комментируемого текста. Санскритская рукопись «Ньяя-правеша-тики» хранится там же (шифр IV, 8).

изведение Шанкарасвамина в переводе на китайский язык, как удалось выяснить О.О. Розенбергу, служило основой изучения буддийской логики в Японии, о чем он сообщал в своем письме Ф.И. Щербатскому от 12 мая 1913 г. (Письма О.О. Розенберга из Японии // Вигасин, 2008, с. 484). Розенберг перевел с китайского языка «Ньяя-правешу» и переслал свой перевод учителю. Таким образом, порученная в 1920 г. М.И. Тубьянскому подготовка издания тибетского и китайского текстов этого трактата базировалась на уже имевшемся к тому времени научном заделе и соответствовала программному аспекту деятельности ученых Санкт-Петербургской буддологической школы.

Но обстоятельства воспрепятствовали осуществлению данного замысла. Ушедший в эмиграцию Н.Д. Миронов опубликовал санскритский оригинал трактата в Лейдене, в журнале “T'ong Pao”. А типографский набор тибетского и китайского текстов был приостановлен по причине недофинансирования. В фонде № 53 АВ ИВР РАН отложились гранки этой подготовленной М.И. Тубьянским в 1926 г. работы – 21 страница тибетского и 76 страниц китайского текстов. Исследовательское введение к ней, посвященное проблеме авторства трактата, было опубликовано в виде отдельной статьи (Tubyansky, 1926).

Оба лидера Санкт-Петербургской буддологической школы по достоинству оценивали высокие профессиональные и личные качества М.И. Тубьянского¹. Именно ему они доверили разбор буддологического рукописного наследия китаевода и тибетолога акад. В.П. Васильева (1818–1900), участвуя в анализе разбираемых материалов совместно с молодым исследователем. В аспекте буддологического источниковедения важность этой работы объяснялась тем, что в рукописях В.П. Васильева содержались сведения о китайских и тибетских переводах утраченных

¹ В сентябре 1922 г. С.Ф. Ольденбург писал находившемуся в Лондоне Ф.И. Щербатскому о М.И. Тубьянском: «Я научился его ценить: дельный, умный, толковый, симпатичный человек». См.: Переписка Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга // Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008. С. 361.

текстов санскритской Винаи – религиозно-дисциплинарного раздела канона школы Муласарваствивада, что проливало свет на процесс распространения буддизма за пределы Индии. Результаты первичного обследования рукописей В.П. Васильева нашли отражение в двух коллективных публикациях, вышедших в свет в 1927 г.

С середины 1920-х гг. С.Ф. Ольденбург как организатор науки задался целью учредить в составе АН СССР специализированный буддологический научно-исследовательский институт во главе с Ф.И. Щербатским (Ермакова, 2011). Планируемое название – Институт буддийской культуры – было призвано подчеркнуть комплексный характер его деятельности, направленной на изучение историко-культурных процессов во всем географическом ареале распространения буддизма – в Южной, Центральной, Восточной Азии и на Дальнем Востоке. В политическом отношении указанные регионы весьма интересовали деятелей Коминтерна и руководство СССР. Учитывая это, неприменный секретарь АН СССР С.Ф. Ольденбург надеялся на одобрение его научно-организационной инициативы со стороны директивных инстанций. К разработке проекта устава Института буддийской культуры (Ермакова, 2011, с. 206–209) и написанию соответствующей объяснительной записки он привлек не только Ф.И. Щербатского, но и М.И. Тубянского. Этот документ, озаглавленный «Институт буддийской культуры», был в 1927 г. опубликован в «Известиях АН СССР» (Ольденбург, Щербатской, Тубянский, 1927).

Однако поработать в составе Института буддийской культуры, официально учрежденного в 1928 г. и функционировавшего в течение двух последующих лет¹, М.И. Тубянскому не пришлось. В 1927 г. он отбыл в плановую научную ко-

¹ В 1930 г. Институт буддийской культуры вошел в состав созданного в результате комплексных преобразований Института востоковедения, где центром буддологических исследований стал Индо-тибетский кабинет.

мандировку в Монголию. К этой поездке ученый готовился заблаговременно, осваивая монгольский язык под руководством акад. Б.Я. Владимирцова (1884–1931). С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской поставили перед ним такую же задачу, какую в 1912–1916 гг. решал О.О. Розенберг в Японии, – выяснить перечень письменных памятников, использующихся в системе местного буддийского образования и соответственно являющихся основой воспроизведения религиозной и культурной традиции. Такая информация относительно Тибета и Монголии была необходима для обоснованного отбора произведений, подлежащих первостепенному введению в научный оборот на базе серии *Bibliotheca Buddhica* – изданию, переводу на европейские языки и изучению.

Комиссия экспедиционных исследований АН СССР предоставила М.И. Тубянскому командировку сроком на один год. Это время ученый провел в Улан-Баторе, обследуя библиотеку монастыря Гандан, крупнейшего в Монголии буддийского образовательного центра, продолжавшего поддерживать тесные связи с Тибетом. М.И. Тубянский в целях сближения с духовенством взялся за преподавание там санскрита. На основе учебника Бюлера он составил на тибетском языке лекции по санскритской грамматике для монахов, обучавшихся в Гандане. В качестве вознаграждения за труд российскому ученому предоставлялись консультации по буддийской философии, а также сведения о произведениях, которые издавна продолжали воспроизводиться ксилографическим способом для обеспечения учебного процесса необходимой литературой.

О своем пребывании в Гандане и проделанной в течение года работе М.И. Тубянский сообщил в 1928 г. Ф.И. Щербатскому в обширном письме¹. Оно и послужило основой отчета, составленного Ф.И. Щербатским для Комиссии экспедиционных

¹ Оригинал письма хранится в СПбФ АРАН (Ф. 723. Оп. 3, ед. хр. 218. Л. 19–23).

исследований¹. В отличие от своего учителя, обоснованно предполагавшего, что письма из-за рубежа подвергаются перлюстрации, М.И. Тубянский не принимал необходимой предосторожности. В его письме отмечалось, что ученое духовенство Гандана пытается противодействовать монгольским революционным властям, стремившимся с помощью законодательных мер изменить прежний уклад религиозной жизни, запретив, в частности, налогообложение населения в пользу монастырей и священства.

Благодаря отчету Ф.И. Щербатского сроки пребывания М.И. Тубянского в научной командировке были продлены, так как года для выполнения запланированной работы не хватило. В 1930 г. в ходе обследования монастырского древлехранилища российскому ученому посчастливилось обнаружить санскритскую рукопись, которая содержала четыре религиозных гимна, принадлежащих авторству Нагарджуны и совокупно известных под названием «Чатухстава». Эти сочинения основателя махаянской школы Мадхьямака считались утраченными. М.И. Тубянский принялся за подготовку новонайденных текстов к публикации в серии *Bibliotheca Buddhica* и в процессе анализа первого из гимнов – «Нирупама-става» пришел к выводу о наличии в нем строк, указывающих на принадлежность Нагарджуны к буддийской тантрической традиции². Текстологическая работа увлекла ученого, и он, надеясь по ее завершении продолжить поиски санскритских рукописей в местных монастырях, хотел задержаться в Монголии.

Но в том же году служебные отношения М.И. Тубянского с АН СССР были прекращены, поскольку он не смог выполнить заявленные прежде задачи своей научной командировки³. Неудача постигла ученого и в связи с приоритетом на издание «Чатухста-

¹ Отчеты Ф.И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии опубликованы Я.В. Васильковым. См.: Васильков, 1998, с. 109–111.

² См. незаглавленный автограф М.И. Тубянского: (АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1, ед. хр. 34. Л. 13).

³ Черновой набросок заявления М.И. Тубянского о задачах командировки хранится в АВ ИВР РАН (Ф. 53. Оп. 3, ед. хр. 56. Л. 1–2).

вы» – санскритская рукопись гимнов Нагарджуны была также обнаружена итальянским буддологом Дж. Туччи в одном из буддийских монастырей в предгорьях Гималаев и вскоре издана им.

М.И. Тубянский все же нашел способ продлить свое пребывание в Монголии, устроившись научным консультантом Советского Полпредства.

Ученый комитет МНР¹ предложил ему также занять должность ученого секретаря в этой структуре. В данной должности М.И. Тубянский пребывал по 1936 г., сочетая научно-организаторскую работу с продолжением собственных исследований. Свои труды он публиковал в журнале «Современная Монголия», выходившем в Улан-Баторе на русском языке.

По линии Ученого комитета МНР российский исследователь инициировал разработку двух коллективных проектов – составление тибетско-монгольского словаря, а затем и словаря-справочника по тибетской медицине, исторически укоренившейся в традиционной культуре монголов, бурят и калмыков.

Для М.И. Тубянского-буддолога, подчеркнем, изучение письменных источников по тибетской медицине не являлось некоей посторонней темой, продиктованной конъюнктурными соображениями. Исследование этого предмета предусматривалось в планах деятельности Института буддийской культуры АН СССР², так как тибетская медицина являлась неотъемлемым компонентом центральноазиатской буддийской традиции. Итоги своей работы в данном направлении ученый изложил в крупной теоретической статье, подготовленной в соавторстве с командированным в МНР советским врачом-исследователем С.Ю. Беленьким (Тубянский, Беленький, 1935, с. 39–84). Изучение тибетской медицины и в первую очередь

¹ На базе Ученого комитета Монгольской Народной Республики была позднее создана АН МНР.

² В апреле 1929 г. Ф.И. Щербатской и А.И. Востриков составили записку «К вопросу об организации изучения естественно-научной и медицинской литературы в Институте буддийской культуры». Опубликованный текст записки см.: Ермакова, 2011, с. 212.

используемого в ней растительного лекарственного сырья было развернуто в советской науке того времени в связи с прогнозированием неизбежного начала Второй мировой войны. Как предполагалось, при захвате противником большей части европейской территории страны поставщиком лекарственного сырья и новых фармацевтических препаратов станет Восточная Сибирь, где могли быть адаптированы многие виды растений, применяемых в тибетской медицине. Кроме того, было известно, что тибетские лекари владели не изученными европейской медициной методами безлекарственного восстановления здоровья. Заимствовать этот многовековой ценнейший опыт и стремились советские врачи, опираясь на содействие востоковедов. В данном аспекте научно-исследовательская программа Института буддийской культуры АН СССР тесно соприкасалась с государственными интересами. М.И. Тубянский, участвовавший в 1927 г. в ее предварительной разработке совместно с Ф.И. Щербатским и С.Ф. Ольденбургом, именно в Монголии получил возможность воплотить в жизнь планы, намеченные основоположниками Санкт-Петербургской буддологической школы.

В русле программы Института буддийской культуры развивался и другой вектор исследований М.И. Тубянского – изучение традиционного типа хозяйства монголов как одного из кочевнических этносов буддийской Центральной Азии. Импульсом к началу этих его исследований послужили революционные преобразования в области экономики и сельского хозяйства, развернувшиеся в Монголии с 1929 г. Модернизация сельского хозяйства осуществлялась монгольским руководством в сугубо левацком духе, без учета сложившихся традиций, а главное – географического фактора, природно-климатических условий страны. М.И. Тубянский как деятель Ученого комитета МНР предпринял попытку повлиять с позиций науки на этот деструктивный процесс. Он исследовал трактат традиционного ученого То-вана «Наставление» и опубликовал в

1935 г. в «Современной Монголии» перевод трех глав из этого произведения, в которых характеризуется исторически сложившийся номадический тип хозяйственной деятельности монголов. В этом же журнале вышли в свет и статьи М.И. Тубянского, посвященные данной проблематике¹.

Но в фокусе научных интересов М.И. Тубянского оставалось буддийское письменное наследие. В том же 1935 г. он опубликовал в «Современной Монголии» статью, панорамно раскрывающую различные аспекты монгольской письменной традиции в контексте истории буддийской культуры, – «Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода». В ней говорилось, в частности, что письменные памятники, созданные монгольскими авторами, слабо известны западноевропейским и российским ученым, в то время как былая эрудированность носителей культуры уходит в прошлое. Как буддолог М.И. Тубянский подчеркивал необходимость изучения монгольского письменного наследия с учетом «истории идеологии всего центральноазиатского общества, частью которого была Монголия» (Тубянский, 1935, с. 14). В статье отчетливо очерчивалась выдающаяся роль бурятского монголоведа-филолога Ц.Ж. Жамцарано² в коллекционировании и изучении монгольских рукописей и старопечатных изданий. Важно подчеркнуть, что в данной работе М.И. Тубянский уделил значительное внимание произведениям монгольских авторов на тибетском языке. Наличие тенденции к появлению такого пласта в письменном наследии монголов было впервые определено акад. В.П. Васильевым, разбором рукописей которого, как говорилось выше, М.И. Тубянский занимался в 1926 г. вместе с С.Ф. Ольден-

¹ После гибели М.И. Тубянского его статьи о кочевом скотоводстве и перспективах его модернизации были подвергнуты огульной критике. См.: Лукьянов, 1939, с. 94–108.

² Жамцарано Ц.Ж. (1880–1942) занимал должность ученого секретаря Ученого комитета МНР до М.И. Тубянского. В начале 1930-х гг. он был обвинен в «правом уклоне» и исключен из Монгольской народной революционной партии. С 1932 по 1937 г. работал в штате ИВ АН СССР.

бургом и Ф.И. Щербатским. Давние наблюдения В.П. Васильева получили подтверждение в исследованиях М.И. Тубянского, серьезно изучившего произведения буддийских авторов-монголов, предпочитавших составлять свои трактаты именно на тибетском языке. Вклад М.И. Тубянского в развитие академической науки в Монголии получил высокую оценку со стороны руководства республики – в 1936 г. ученого наградили Трудовым орденом МНР 1-й степени.

В фонде № 53 АВ ИВР РАН отложились, к сожалению, лишь немногие рабочие материалы, раскрывающие тематику буддологических исследований М.И. Тубянского в Монголии¹. Это выписки из оригинальных текстов, переводы отрывков из монгольских буддийских трактатов, написанных на тибетском языке, в частности, перевод главы «О материалистах» из сочинения Чже Дорин-хамбо (XIX в.), каталог (dkar-chag) произведений Ринхьяна, снабженный указаниями места и времени ксилографического издания, черновой список тибетоязычных монгольских источников, предназначенных для составления индекса авторов. Ряд материалов свидетельствует о повышенном интересе М.И. Тубянского к буддийскому ритуальному комплексу Цам, сложившемуся в этнографической действительности Тибета и получившему распространение в Монголии и Бурятии. Эта линия научных интересов М.И. Тубянского роднит его с С.Ф. Ольденбургом, подчеркивавшим важность изучения ритуально-культурного аспекта буддизма.

По возвращении М.И. Тубянского из Монголии Ф.И. Щербатской ходатайствовал о его зачислении в ИВ АН СССР². Ожидая в Москве решения этого вопроса, М.И. Тубянский несколько месяцев преподавал в Коммунистическом университете трудящихся Востока (КУТВе)³. В штат ИВ АН СССР он был зачислен 15 апреля

¹ См.: АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1, ед. хр. 50.

² См.: СПБФ АРАН. Ф. 152. Оп. 3, ед. хр. 610. Л. 1.

³ КУТВ, учрежденный в 1921 г., готовил партийных, комсомольских и профсоюзных работников для республик и областей советского

1937 г. на должность старшего научного сотрудника и приступил к работе в составе возглавлявшегося Ф.И. Щербатским Индо-тибетского кабинета. Дирекция Института обязала М.И. Тубянского в течение ближайшего полугодия представить к защите кандидатскую диссертацию, посвященную изложению индийских материалистических учений по тибетским источникам.

В связи с этой темой следует отметить, что изучение материалистических философских воззрений в мыслительных традициях Востока и, в частности, Индии оставалось единственной возможностью сохранить во второй половине 1930-х гг. Санкт-Петербургскую (Ленинградскую) буддологическую школу. Парадокс предмета исследования индийского материализма состоял в том, что воззрения *адживиков*, *локаятиков* и других материалистов древней Индии были систематически изложены лишь в трактатах их критиков, преимущественно буддийских авторов. И именно буддийские источники, индийские, тибетские и монгольские тибетоязычные, позволяли осуществить научную реконструкцию материалистической линии в истории философской мысли Южной Азии. Собственные тексты материалистов сохранились только во фрагментах и цитатах оппонентов этих учений. Ф.И. Щербатский с учетом данного обстоятельства и идеологических установок советской философской науки на приоритет изучения материалистического наследия вовсе не возражал против требований дирекции Института, предъявленных к теме диссертации М.И. Тубянского. Более того, другой его ученик – М.С. Троицкий (1901–?), талантливый ученый-санскритолог, работал в то время над диссертационным исследованием «Материализм в древней Индии» (Троицкий, 1936), в основу которого были положены трактаты буддийских философов – Шантаракшиты и Камалашилы, посвященные опровержению индийского материализма.

Однако М.И. Тубянский так и не приступил к решению поставленной перед ним задачи. Вместо этого он начал писать

Востока и прекратил свою деятельность в конце 1930-х гг. в связи с созданием местных высших учебных заведений.

работу по Ваджраяне – тантрическому направлению в буддизме. Неозаглавленный автограф этого неоконченного сочинения хранится в АВ ИВР РАН, в персональном фонде ученого (АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1, ед. хр. 34. Л. 1–19). Интерес к тантрическому буддизму возник у него в период пребывания в Монголии. Изучая монастырские древлехранилища и учебную программу Гандана как буддийского образовательного центра, он убедился, что тантра и тантрические источники продолжают играть важную роль в культуре буддийской Центральной Азии.

Как бенгалист М.И. Тубянский был также знаком с индуистской тантрической традицией, процветавшей в средневековом бенгальском шиваизме, и был в курсе зарубежных исследований по данному вопросу. В пользу этого свидетельствует ссылочный аппарат в его неоконченном труде. Как буддолог он изучил исключительно важную роль тантризма в историческом процессе укоренения буддизма в Тибете. В своем исследовании он учитывал и то обстоятельство, что за исключением германского ученого-источниковеда и археолога А. Грюнведеля большинство западноевропейских коллег-буддологов первой трети XX в. квалифицировали индийский тантрический буддизм в качестве поздней формы, свидетельствующей о социокультурной деградации буддийского учения и полагали, что Ваджраяна может заинтересовать лишь этнографов и социальных антропологов, изучающих синкретические народные религиозные культы. Но Ф.И. Щербатской имел на этот счет иное мнение, и вслед за своим учителем М.И. Тубянский стремился показать махаянские философские основы буддийской тантры и выявить историко-культурную закономерность развития Ваджраяны как догматически аутентичного направления в буддизме. Он, подобно Ф.И. Щербатскому и С.Ф. Ольденбургу, рассматривал тантрический буддизм в аспекте созданной в русле данного направления литературной традиции.

По своей проблематике эта последняя научная работа М.И. Тубянского, подобно проблематике его исследований в Монголии, также соответствовала программе изучения школ

и направлений буддизма, разработанной С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским при его непосредственном участии. До своей трагической гибели ученый успел тематически завершить лишь рассмотрение буддийской тантрической традиции в Индии.

К изучению Ваджраяны М.И. Тубянский подошел не только как ученик Ф.И. Щербатского, заинтересованный в раскрытии философского содержания тантрического буддизма, но и как идейный последователь С.Ф. Ольденбурга, подчеркивавшего научную значимость исследования народных религиозных культов Индии (Ольденбург, 1991). В исследовании М.И. Тубянского рельефно очерчивается так называемый гендерный аспект Ваджраяны, в частности, акцентируется роль женщин как тантрических наставниц и авторов сочинений. В изучении данного аспекта М.И. Тубянский намного опередил буддологию своего времени. Отметим в этой связи, что первая зарубежная работа, посвященная гендерному аспекту Ваджраяны, вышла в свет только в 1994 г. (Show, 1994).

М.И. Тубянский в своем исследовании показал, что тантрические «тайные ритуалы» и специфические религиозные практики возникли не вследствие мнимой социокультурной деградации буддизма, а на базе философских воззрений махаянских школ – Мадхьямаки и Ваджнянавады. Ваджраяна, полагал он, более последовательно воплотила декларирувавшийся Махаяной принцип всеобщности – равной доступности высшей цели религиозной жизни, Просветления, для мужчин и женщин, монахов и мирян, высокородных аристократов и выходцев из низов общества.

Но завершить этот труд он не успел. В Ленинграде и Москве с зимы 1937 г. шли аресты ученых-тибетологов и монголоведов¹, подозревавшихся в связях с националистически на-

¹ В феврале 1937 г. был арестован Б.Б. Барадийн (1878–1937), ученик Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга, выступавший с 1905 г. видным идеологом буддийского обновленческого движения; с марта 1936 г. до времени ареста являлся научным сотрудником ИВ АН СССР. В апреле арестовали проф. А.И. Вострикова (1904–1937), руководи-

строенным буддийским духовенством Монголии и Бурятии и подрывной деятельности, связанной с идеями отторжения от СССР центральноазиатских территорий и создания нового государства – некой «Пан-Монголии» под протекторатом милитаристической Японии. М.И. Тубянский оказался в числе арестованных 12 августа 1937 г. Тремя днями позже его заочно уволили из ИВ АН СССР. По постановлению Особого совещания при НКВД ученый был подвергнут высшей мере наказания – расстрелу 24 ноября 1937 г.

Посмертная реабилитация М.И. Тубянского состоялась спустя три десятилетия, 15 апреля 1957 г. Решением Военной коллегии Верховного суда СССР прежний приговор был отменен за отсутствием состава преступления¹.

Сокращения

АВ ИВР РАН – Архив востоковедов ИВР РАН

ИВ АН СССР – Институт востоковедения АН СССР

СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

теля тибетской группы в составе Индо-тибетского кабинета ИВ АН СССР. В июне – коллегу М.И. Тубянского по преподавательской работе в КУТВе проф. Э.-Д. Ринчино (1888–1938), монголоведа-лингвиста, историка, политолога, публициста, коминтерновского деятеля, состоявшего в 1921–1924 гг. председателем Реввоенсовета Монгольской народной армии. 11 августа был арестован и Ц.Ж. Жамцарано. См: Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период / Издание подготовили Я.В. Васильков и М.Ю. Сорокина, 2003, с. 53, 106, 161–162, 327.

¹ Копия документа о посмертной реабилитации М.И. Тубянского хранится в его личном деле, в СПбФ АРАН (Ф.152. Оп.3, ед. хр. 610. Л. 11).

Литература

- Воробьева-Десятовская М.И.* Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. – СПб.: 2011.
- Воробьева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С.* Тибетоведение // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. – М.: 1972.
- Гнатюк-Данильчук А.П.* Религиозные взгляды Тагора – индийские и европейские корни в освещении М.И. Тубянского // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. – М.: 1990.
- Ермакова Т.В.* Документы по деятельности акад. Ф.И. Щербатского 1920-х гг. // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга / Составители М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. – СПб.: 2011.
- Ермакова Т.В.* Концептуальные идеи в трудах А.И. Вострикова, Е.Е. Обермиллера, М.И. Тубянского // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга / Составители М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. – СПб.: 2011.
- Зограф Г.А.* Новоиндийская филология // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. – М.: 1972.
- Зограф Г.А.* Становление новоиндийской филологии в Ленинграде // Ученые записки ИВ АН СССР. 1960. Т. 25.
- Кононов А.Н., Иорш И.И.* Ленинградский восточный институт. – М.: 1977.
- Лукьянов П.С.* «Научные» рассуждения Тубянского и К^о о кочевничестве // Современная Монголия. – 1939. № 1/2.
- Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–

- 1991) / Издание подготовили Я.В. Васильков и М.Ю. Со- рокина. – СПб.: 2003.
- Мультиатули*. Такс Хавелар, или Кофейные аукционы Нидерланд- ского торгового общества / Перевод с голландского, вве- дение и примечания М.И. Тубянского. – М.: 1927. Второе, стереотипное, издание. – М.: 1936.
- Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И.* Институт буддийской культуры //Известия АН СССР. Серия 6. – 1927. Т. 21. № 18.
- Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И.* О рукопис- ном наследии В.П. Васильева //Известия АН СССР. Серия 6. – 1927. Т. 2. № 18.
- Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И.* Предвари- тельное сообщение о буддологическом рукописном на- следии В.П. Васильева и В.В. Горского //Доклады АН СССР. Серия В. – 1927.
- Отчеты Ф.И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии / Публикация Я.В. Василькова //Orient. Альма- нах. Вып. 2–3. – СПб.: 1998.
- Переписка Ф.И. Щербатского с С.Ф. Ольденбургом // Вига- син А.А. Изучение Индии в России (очерки и материа- лы). – М.: 2008.
- Тагор Р.* Гений Японии / Перевод с бенгальского М.И. Тубянско- го. – Пг.: 1919.
- Троицкий М.С.* Материализм в древней Индии. – М.: 1936.
- Тубянский М.И.* Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода // Современная Монголия. – 1935. № 5(12).
- Тубянский М.И.* Образцы бенгальской литературы (на бенгали). – Л.: 1923.

Тубянский М.И., Беленький С.Ю. К вопросу об изучении тибетской медицины // Современная Монголия. – 1935. № 3(9).

Экономические главы из «Наставления» То-вана / Перевод с монгольского М.И. Тубянского // Современная Монголия. – 1935. № 2(8).

Nyāyapraveśa. I. Sanskrit text ed. and reconstructed by N.D. Mironov // T'ong Pao. – 1931. 1–2.

Show M. Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. – Princeton: 1994.

Tubyansky M.I. On the Authorship of Nyāyapraveśa // Известия АН СССР. Серия 6. – 1926. Т. 20. № 9.

*Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Труды участников научной конференции.
СПб., 2012. С. 45–60.*

О ПРЕДМЕТЕ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В структуре современного историко-философского знания вопрос о статусе буддийской мыслительной традиции, казалось бы, утратил свою былую дискуссионность. Буддийская философия благодаря исследованиям западноевропейских и отечественных ученых-востоковедов XX в. рассматривается ныне как одна из ветвей мирового историко-философского процесса и в качестве академической дисциплины изучается на философских факультетах целого ряда университетов стран Старого и Нового Света.

Однако еще совсем недавно (по историческим меркам) среди историков философии, непосредственно не связанных с изучением духовного наследия Востока, настойчиво высказывались методологические сомнения в правомочности применения понятия «философия» к буддийской мыслительной традиции. Их суть сводилась к тому, что буддийская теоретическая мысль возникла и развивалась в русле религиозной доктрины, а там, где господствует религиозная идеология, нет и не может быть места свободному философскому исследованию. Контраргументация, направленная против отождествления буддийской мыслительной традиции в качестве философии, базировалась на том историко-культурном факте, что философия как особая форма духовной деятельности общества получила известность благодаря письменным памятникам средиземноморской античности – творениям древнегреческих мыслителей. Обращаясь же к письменному наследию древней и раннесредневековой Индии, исторической родины буддийской мыслительной традиции, невозможно обнаружить ни семантического аналога греческого термина «философия», ни содержательного эквивалента известного аристотелевского определения «любви к мудрости».

Возражения подобного рода высказывались даже тогда, когда уже были опубликованы на английском языке фундаментальные монографии академика Ф.И. Щербатского (1866–1942), посвященные теории познания и науке логики в буддийской философии. Работая над созданием своего двухтомного труда «Буддийская логика» (Stcherbatsky, 1930–1932), Ф.И. Щербатский пытался заинтересовать профессиональных историков философии проблематикой индийской и, в частности, буддийской мыслительной традиции. Но ни А.Ф. Лосев (См.: Лосев, 1985, № 10, с. 220–221), ни Б. Рассел (публикацию письма Б. Рассела Ф.И. Щербатскому от 18 июля 1925 г.: Васильков, 1989, с. 210), к которым он обращался, не проявили к ней сколько-нибудь заметного интереса.

Разумеется, в то время немалую роль в нежелании профессиональных историков философии обращаться к изучению буддийской мыслительной традиции играл европоцентризм как методологический подход к анализу явлений культуры. Но значительно более серьезным фактором являлась слабая известность базовых концепций буддийской философии. Тогда еще только начиналась публикация фундаментальных трактатов, созданных буддийскими мыслителями раннесредневековой Индии.

Огромную роль в продвижении этого процесса сыграл инициированный Ф.И. Щербатским в 1917 г. международный проект по вводу в научный оборот крупнейшего компендиума буддийской канонической мысли – трактата «Абхидхармакоша» Васубандху (IV–V вв.). В рамках данного проекта была, в частности, опубликована монография О.О. Розенберга (1888–1919), выдающегося ученика Ф.И. Щербатского, «Проблемы буддийской философии» (Розенберг, 1918; Островская, 2011, с. 56–69), открывшая новый этап в изучении буддийской мыслительной традиции. О.О. Розенберг показал, что попытки изучения буддийских философских концепций в соответствии с той историко-философской рубрикацией, которая была разработана в русле немецкой классической философии, обречены на заведо-

мый провал, поскольку в индийской мыслительной традиции метафизические, гносеологические и нравственно-этические проблемы возникали и обретали свое решение в ином, нежели европейский, историко-культурном контексте. По сути дела О.О. Розенберг первым из исследователей поставил вопрос о предмете буддийского философствования и дал на него обобщенный ответ – это концепция дхарм (квантов, конституирующих развертывающийся во времени поток индивидуальной психосоматической жизни).

Ученый определил дхармы как «истинно сущие трансцендентальные непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием» (Розенберг, 1918, с. 85). Не вдаваясь в критический анализ этой дефиниции, сформулированной на заре подлинно научного исследования буддийской философии, необходимо подчеркнуть, что О.О. Розенбергу удалось охватить исходную предметную область, определившую дальнейшее развитие логико-теоретического дискурса в буддизме. Этот исследовательский успех получил развитие в небольшой, но исключительно содержательной монографии Ф.И. Щербатского «Центральная концепция буддизма и значение слова 'дхарма'», вышедшей в свет в 1923 г. в Лондоне на английском языке.

Значение указанной работы состояло прежде всего в преодолении утвердившегося среди западноевропейских ученых истолкования термина «дхарма» как понятия морально-этического – «закон», «праведность»¹. К слову сказать, аутентичное название религии Будды Шакьямуни – Дхарма совпадало с этим термином. Ф.И. Щербатской вскрыл неадекватность редукции содержания буддийского философского понятия «дхарма» к области этики – учению о праведности и продемонстрировал на

¹ Наряду с этими значениями слово «дхарма» имеет и другие: «свойство», «явление», «вещь», т.е. нечто такое, в чем поддерживается какая-либо упорядоченная определенность, а кроме того, религиозный долг соблюдения предписаний члена варны (социорелигиозного сословия).

материале первого раздела «Абхидхармакоши»¹ – «Анализ по классам элементов», что буддийские мыслители подразумевали под «дхармами» предельные элементы реальности.

Но о какой именно реальности вели речь буддийские мыслители? Ответ на этот непростой вопрос требовал рассмотрения буддийской философии в контексте родной для нее индийской культуры, где буддизму противостояло ортодоксальное брахманское направление мысли, возводившее свою традицию к священной словесности вед. И брахманистская, и буддийская ветви индийской философии исторически складывались как специфические формы логико-теоретического дискурса о религиозном опыте. Их питала общая для религий Южной Азии идея цикличности, выражавшаяся в представлениях о ритмах космического цикла (кальпах) и круговороте рождений (сансаре) – чередой индивидуальных существований, обусловленных законом кармы – действия, имеющего трансцендентное следствие (новое рождение).

Но одни и те же понятия интерпретировались в брахманизме и буддизме по-разному в силу различной религиозной аксиоматики. В брахманизме как теистическом направлении мысли господствовали представления о Боге-Ишваре (Владыки вселенной)² и душе – вечном и неизменном субстанциальном «Я» (атмане). В качестве индивидуальной души атман блуждает в сансаре от одного воплощения к другому, отбрасывая прежние свойства (дхармы) и приобретая новые в соответствии с качеством кармы, т.е. действий, совершавшихся в прошлой жизни.

¹ Ф.И. Щербатской работал с тибетской версией трактата, так как до 1935 г. его санскритский оригинал считался утраченным. В распоряжении ученых имелись также два китайских перевода – Парамартхи (VII в.) и Сюань-цзана (VIII в.), а также неполная уйгурская версия, обнаруженная в 1910 г. А. Стейном во время экспедиции в Центральную Азию.

² На роль Ишвары в вишнуистском направлении выдвигалось божество Вишну, в шиваитском – Шива.

Институциональное оформление религиозной модели общества в брахманизме утвердило четыре социорелигиозных сословия (варны): брахманы (жречество), кшатрии (воинская земельная аристократия), вайшьи (земледельцы, скотоводы, торговцы, ростовщики), шудры (простолюдины, первоначально не обладавшие правом собственности). Члены каждого из сословий, согласно брахманистским представлениям, обладали врожденным свойством принадлежности к нему, именуемым «дхарма». Религиозная жизнь членов варны во всех своих аспектах должна была сводиться к реализации этого врожденного свойства в формах предписанного религиозного долга. Праведно соблюдая варновый долг, человек мог надеяться на благой трансцендентный итог своей деятельности – будущее рождение в более высокой варне. Соответственно в текущей жизни переход из одной варны в другую исключался.

Однако высший смысл религиозной жизни в брахманизме интерпретировался как обретение «мокши» – освобождения от уз кармы и круговорота рождений, где неизбежно присутствует зло смерти. Согласно общей установке брахманистской идеологии прямой путь к этой цели был доступен лишь мужчинам – членам жреческой варны, поскольку их дхарма – «брахманья» (брахманская чистота) предрасполагала к вступлению на стезю йоги – религиозной психотехнической практики, приводящей к истинному знанию реальности. Под истинным знанием подразумевалось созерцательное видение собственного «Я» как высшего всепронизывающего Атмана, тождественного безличному творящему принципу – Брахману. Трансформированная практикой брахманской йоги психика погружалась в состояние бессознательного сосредоточения – недифференцированного переживания бытия как блаженства.

Проповеди Будды Шакьямуни, отвергавшие абсолютный авторитет вед, идеи реальности Ишвары, Атмана и Брахмана, базировались на совершенно иной интерпретации понятий «дхарма» и «сансара». Признавая лишь два источника истин-

ного знания – восприятие и умозаключение, основоположник буддизма убеждал своих последователей, что не существует достаточного основания утверждать, будто бы вселенная циклически разрушается, а затем повторно возникает в силу какой-либо одной причины – желания Ишвары или безличной активности первоматерии. Ни восприятие, ни силлогизм не порождают такого знания, и следовательно, вселенная, т.е. сансара как космос, безначальна.

В человеческой природе (составе человека) нет ни атмана, ни дхармы варновой принадлежности, ибо источники истинного знания этого не подтверждают. Содержания сознания формируются ежемоментно, опираясь на деятельность органов чувств, способность различение приятного, неприятного и нейтрального, лингвистически оформленные понятия и актуальное переживание индивидуальной идентичности живого существа. Дхарма – не более чем предельная качественная единица, характеризующая каждый из этих аспектов в индивидуальном потоке психосоматической жизни.

Религиозная аксиоматика буддизма базировалась на вере в реальность благой и неблагод кармы, удерживающей индивидуальные потоки дхарм в круговороте рождений. Мокша (освобождение) интерпретировалась как вступление в Нирвану – состояние полного покоя сосредоточенного сознания, достигаемое путем окончательного исчерпания кармы, как неблагод, так и благой. Средством этого выступала буддийская йога, направленная на уничтожение неблагод дхарм – аффектов, препятствующих видению собственной психики как безличного потока сознания и возделывание благод, т.е. свободных от потока аффектов.

О буддийской йоге европейские исследователи первой четверти XX в. знали еще сравнительно немного. В частности, крупнейший представитель франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле-Пуссен, внесший весьма значительный вклад в разработку проекта по изучению «Абхидхармакоши»,

тем не менее был склонен отождествлять йогу с практикой архаической магии, а генезис представлений о нирване сводил к вере в бессмертие души. В силу этого он воздерживался называть буддийскую мыслительную традицию «философией» и предпочитал иное определение – «ложная теология», т.е. теология, лишенная идеи Бога. Эти свои рассуждения он изложил в монографии «Нирвана», опубликованной в 1925 г. (De la Vallee Poussin, 1925).

Ф.И. Щербатской откликнулся на нее работой «Концепция буддийской нирваны» (Stcherbatsky, 1927), в которой показал, что уже на раннем историческом этапе развития буддизма йога являлась высоко дифференцированной системой высших психотехнических практик (Островская, Рудой, 2002, с. 5–38). Но, что особенно важно в методологическом отношении, в этой работе Ф.И. Щербатской на репрезентативном источниковом материале продемонстрировал плодотворность изучения истории буддийской мысли в контексте индийской философии. Только при сопоставительном исследовании буддийских и брахманистских трактатов философская проблематика буддизма становится понятной в аспекте постановки и решения тех либо иных вопросов.

Вообще говоря, литература буддийских философских трактатов, созданных в русле так называемой северной традиции на языке санскрит, начала активно исследоваться именно благодаря трудам Ф.И. Щербатского, вышедшим в свет на английском языке, и публикации немецкого перевода «Проблем буддийской философии» О.О. Розенберга в Гейдельберге в 1924 г.

Западноевропейские востоковеды-буддологи XIX – начала XX в. сосредоточивали свое внимание на изучении канонических текстов южной традиции, зафиксированных на языке пали. При этом предпочтение отдавалось первому и второму разделам канона – собранию проповедей (сутр) и Винае (своду религиозно-дисциплинарных наставлений). Третий раздел – Абхидхарма (пал. Абхидхамма), объединявший в своем составе семь канонических шастр (трактатов), считался более поздним дополнением, характеризующим древнейший этап буддийской схоластики.

Слово «абхидхарма» – «высшая дхарма» (или «высшее учение») именно О.О. Розенбергом было впервые интерпретировано как «философия». Дальнейшие исследования пролили свет на генезис Абхидхармы и этапы становления предмета буддийской философии, который в эксплицитном виде был лаконично сформулирован Васубандху в четвертом разделе «Абхидхармакоши» («Энциклопедии Абхидхармы»). Мыслитель определил суть «высшего учения» как «исчисление дхарм» – разработку их теоретических классификаций в целях разъяснения практического пути к вступлению в нирвану (Васубандху, 2001, с. 626).

И действительно, историческая стезя становления буддийского философствования пролегла именно в направлении классификации дхарм как специфического метода изучения Слова Будды и его осмысления. До периода письменной фиксации санскритской и палийской версий буддийского канона – процесса, начавшегося в I в. до н.э., проповеди и наставления Будды функционировали в течение нескольких столетий в устной форме передачи. С целью систематизации этого грандиозного по объему устного наследия в школах раннего буддизма создавались списки специальных терминов, соответствовавших тому либо иному концептуальному аспекту учения Шакьямуни. Такие списки снабжались числовой индексацией и именовались «матриками». Например, в сутрах говорилось о 12 источниках сознания (аятана), соответственно в матричном виде эта концепция выглядела как «12 аятана». Эта матрика подразумевала классификацию дхарм, направленную на разъяснение процесса восприятия, т.е. того перцептивного опыта, который реализуется в форме конкретных содержаний сознания (ментальных образов внешних объектов).

Первоначально упорядочение буддийского понятийно-терминологического аппарата осуществлялось формально – по принципу числовой последовательности матричных индексов. Об этом свидетельствуют матричные списки, инкорпорированные в запись текстов сутр как своеобразные вводные аннотации.

Они показывают, что в период письменной фиксации первой и второй питака (разделов канона – Трипитаки) уже существовала протоабхидхармическая тенденция, развитие которой воплотилось в составлении семи трактатов канонической Абхидхармы.

В традиции школы сарвастивада (другое название – вайбхашика) канонические трактаты признавались Словом Будды, но не считались его прямым творением. Вайбхашики полагали, что прямые его ученики составляли эти произведения путем реферирования сутр. Ранние трактаты приписывались авторству Шарипутры и Маудгальяны. Более поздние – Васумитре и Катьянипутре, жившим спустя несколько веков после ухода Будды в паринирвану. Но если допустить, что тексты Абхидхарма-питаки были составлены Шарипутрой или кем-либо из его современников, то из этого с необходимостью следовал бы неправомерный вывод, что ранняя Абхидхарма существовала уже в V в. до н.э., поскольку и Шарипутра, и Мудгальяна умерли еще до ухода Учителя в паринирвану (предположительно 360 или 380 г. до н.э.). Однако канонический трактат «Сангитипарьяя», авторство которого позднейшая традиция закрепляла за Шарипутрой, представляет собой детальную разработку матрик «Сангити-суттанты» – произведения входящего в состав «Диргха-Агамы» (пал. «Дигха-никаи»), неизменно связываемых в палийской традиции с авторством Сарипутты (Шарипутры). Поэтому нет ничего удивительного в том, что «Сангитипарьяя», которая была создана значительно позднее на основе «Сангити-суттанты», также оказалась приписанной Шарипутре.

Строго говоря, даже если тексты ранней Абхидхармы действительно восходят к прямым ученикам Будды, Абхидхарма-питака как третий раздел канона приобрела свою окончательную форму только после того, как школа вайбхашика оформилась в самостоятельную традицию, т.е. спустя несколько столетий после паринирваны Будды.

Складывание Абхидхармы совпало по времени с возникновением и развитием различных школ и направлений в буддизме.

Их участие в составлении канонических трактатов оказалось весьма неравноценным. Крупнейший вклад принадлежал именно сарвастиваде (вайбхашике), наиболее влиятельной школе северного буддизма. Ее теоретический дискурс оказал сильнейшее влияние на воззрения других школ, включая махаянские. Как видно уже из первого названия школы – сарвастивада, ее фундаментальной теоретической посылкой был тезис «сарвамасти» («всё [т.е. все дхармы,] обладает реальным бытием»). На основании этой методологической идеи и развилась в высшей степени рационалистическая и детализированная система представлений о неизменной соотнесенности различных типов сознания живых существ с космическими ярусами их существования в трех мирах (чувственном мире, мире форм и мире не-форм). Систематическая полнота умозрения сарвастивады послужила одной из причин широкого распространения этой школы как в Индии, так и далеко за ее пределами.

Первоначально центром сарвастивады была Матхура, но в период правления императора Ашоки (III в. до н.э.) школа распространила свое влияние на всю Северо-Западную Индию, где ее форпостом стал Кашмир. Начиная с этого времени кашмирские буддисты стали называться «абхидхармиками», а сарвастивадины, утвердившиеся в другом центре – Гандхаре, получили название «пашчагья» («находящееся [от Кашмира] к западу»). Позднее влияние сарвастивады охватило Центральную и Северную Азию, Тибет, Китай и Японию. А на юго-востоке, продвигаясь через Бирму и Индокитай, оно достигло Суматры и Явы.

Говоря о канонической Абхидхарме школы сарвастивада (вайбхашика), следует подчеркнуть, что ни один из трактатов, в сумме составляющих это собрание, не сохранился в санскритском оригинале. Все семь произведений дошли до настоящего времени только в китайских переводах. Различные субтрадиции сарвастивады приписывают каждый из трактатов определенному автору. Однако существуют некоторые расхождения между китайской, зафиксированной Сюань-цзаном, санскритской и ти-

бетской версиями в передаче комментатора «Абхидхармакоши» Яшомитры и тибетских авторов Таранатхи и Будона:

- «Сангити-парья»: по китайской версии, автор – Шарипутра; по санскритской и тибетской – Махакаушика;
- «Дхарма-скандха»: по китайской версии, автор – Маудгальяна; по санскритской и тибетской – Шарипутра;
- «Праджняпти»: по китайской версии, автор – Катьяна; по санскритской и тибетской – Маудгальяна;
- «Виджнянакая»: по всем версиям, автор – Дэвашарман;
- «Дхатукая»: по китайской версии, автор – Васумитра; по санскритской и тибетской – Пурна;
- «Пракарана»: по всем версиям, автор – Васумитра;
- «Джнянапрастхана»: по всем версиям, автор – Катьянипуत्रа.

Трактат канонической Абхидхармы можно классифицировать по трем группам. В первую входят наиболее ранние произведения – «Сангити-парья», «Дхарма-скандха» и «Праджняпти». Во вторую – «Виджнянакая» и «Дхатукая». А «Пракарана» и «Джнянапрастхана» принадлежат к третьей, объединяющей поздние произведения.

Важно отметить, что в традиции создание трактатов первой группы приписывалось прямым ученикам Будды – Шарипутре, Маудгальяне, Махакаушике или Катьяне. Все эти персоналии принадлежали к категории «шравака», т.е. адептов, «слушавших Учение» и достигших нирваны. Даже если они и не являлись действительными составителями указанных канонических шастр (трактатов), следует признать, что ранняя Абхидхарма развивалась на основе именно того метода изложения, который практиковался данными шраваками. Они обладали статусом компетентных интерпретаторов матричных списков – «знатоков Абхидхармы» и владели исходной парадигмой буддийского философствования – «исчислением дхарм».

«Сангити-парья» представляет собой номенклатуру специальных терминов, расположенных в числовой последователь-

ности от 1 до 11 по тому же принципу, что и в «Сангити-суттанте» палийского канона. Но темы, разрабатываемые в этом трактате, гораздо более многочисленны, нежели в указанной сутре. Кроме того, определения терминов тяготеют к строгости – выявлению предметной области значений.

«Дхарма-скандха» содержит разъяснение набора важнейших религиозно-дисциплинарных положений раннего буддизма, изложенных в той последовательности, в которой они зафиксированы в Агамах. В этом трактате даны определения пяти обетов для мирян; четырех составных элементов, конституирующих первую стадию вступления на Путь; четырех типов «совершенной веры». В нем также рассматриваются вопросы, касающиеся регламентации поведения и религиозной практики монахов, принадлежащих к категории «обучающиеся Дхарме»¹: о «плодах шраманства»², о сверхобычном знании, о правильном усилии, о четырех основах риддхических (сверхобычных) способностей, о четырех видах внимания, о четырех Благородных истинах, о восьмеричном Благородном пути, о созерцании и видах безграничного созерцания, о факторах Просветления. В «Дхарма-скандхе» интерпретируются также матричные списки – «98 аффективных предрасположенностей», «22 психические способности», «5 групп [причинно-обусловленных дхарм]», «12 источников сознания» и закон взаимозависимого возникновения (санскр. пратитьясамутпада – 12-членная формула, демонстрирующая причинно-обусловленную связь прошлой, настоящей и будущей жизнью).

В аспекте истинности этот текст опирается на Агамы: цитаты из сутр используются в нем как окончательное подтверждение эпистемологической правомерности того или иного определения или разъяснения.

¹ «Обучающиеся Дхарме» – монахи, практикующие буддийскую йогу.

² «Плоды шраманства» (т.е. практики йоги) – этапы духовного прогресса на пути к нирване.

«Праджняпти» посвящен концептуализации учения о сансаре – вселенной, включающей чувственный мир, мир форм и мир не-форм; концепцию причинности, объясняющую безначальность сансары, и концепцию человеческой деятельности (кармы) – фактора, ответственного за космические циклы разрушения и воссоздания вселенной. Однако особенность изложения этих концепций в данном трактате состоит в предельной простоте определений и использовании цитат из сутр для обоснования истинности того или иного положения. Все объяснения «Праджняпти» крайне просты и абсолютно не связаны непосредственно с материалом двух первых трактатов канонической Абхидхармы.

При обзоре содержания раннеабхидхармистских текстов обращает на себя внимание тот факт, что хотя в рамках школ уже наметились тенденции разработки собственных концепций, интерпретирующих отдельные положения религиозной доктрины, тем не менее школьные традиции оставались еще очень тесно связанными друг с другом. Однако уже в Абхидхарме среднего периода философские расхождения, определившие их окончательное разграничение, выступают достаточно отчетливо. Ниже мы кратко рассмотрим основную проблематику трактатов «Виджнянакая» и «Дхатукая», представляющих каноническую Абхидхарму школы сарвастивады среднего периода.

В тексте «Виджнянакаи» впервые в истории буддийской философской мысли отчетливо формулируется идея «реального бытия дхарм в трех формах времени», т.е. в прошлом, настоящем и будущем. Эта идея была выдвинута в противоположность тезису одного из прямых учеников Будды – Маудгальяны: реальным бытием обладают только те дхармы, которые актуализируются в настоящий момент времени, а будущие и прошлые дхармы не есть реальность. Этот тезис был первоначально заимствован школой махасангхика, а впоследствии и саутрантикой.

Ранние теоретики сарвастивады, напротив, полагали, что не только настоящие, но и прошлые и будущие дхармы также

обладают реальным бытием. «Виджнянакая» как абхидхармистский текст среднего периода как раз и развертывает данную концепцию. Однако идея непрерывной во времени последовательности возникновения дхарм еще не обретает явного выражения в данном трактате. Она будет подробно эксплицирована только в «Джняна-прастхана», фундаментальном тексте Абхидхармы позднего периода.

Поскольку реальное бытие дхарм в трех формах времени, как и общебуддийское учение о несуществовании субстанциальной души, представляют смысловое ядро философии сарвастивады, следует квалифицировать трактат «Виджнянакая», в котором впервые делается особый теоретический акцент на обе эти концепции, как теоретический фундамент воззрений данной школы.

Однако их обоснование нуждалось в более строгой и детальной философской разработке, осуществленной позднее, в группе трактатов, завершающих каноническую Абхидхарму.

«Виджнянакая» вводит также теорию 4 условий, имеющую большое значение для истории развития буддийской концепции причинности – «все возникает в силу причин и условий».

«Дхатукая», другой абхидхармический трактат среднего периода, посвящен, в отличие от «Виджнянакае», не сознанию как таковому, а «явлениям сознания» (санскр. чайтасика).

К абхидхармистским текстам позднего периода принадлежат «Пракарана» и «Джняна-прастхана». Хотя согласно китайской традиции, зафиксированной Сюань-цзаном, авторство обоих этих произведений приписывается Васумитре, на деле между «Пракараной» и «Джняна-прастханой» пролегает значительный промежуток развития и усложнения методики теоретической интерпретации проблем, впервые введенных в буддийский философский дискурс в трактате «Дхатукая».

Так, именно в «Пракаране» впервые была изложена классификация дхарм по пяти категориям, выделенным на основании дихотомии «материя–сознание»: материальные дхармы (рупа);

дхарма сознания (читта); дхармы – явления сознания (чайтасика); дхармы, не связанные с сознанием, но и не материальные (читта-випраюкта); причинно необусловленные (абсолютные) дхармы. В определенном смысле она послужила источником всех последующих рационалистических построений, характеризующих постканоническую (классическую) Абхидхарму в целом.

До создания «Пракараны» существовали только три классификации дхарм: по 5 группам (скандха), 12 источникам сознания (аятана) и 18 классам элементов (дхату), причем первая из них не включала абсолютные дхармы. Данные классификации, получившие распространение еще в период до письменной фиксации канона, имели целью опровержение брахманистского учения о реальности вечного и неизменного субстанциального «Я» (атмана).

Однако в период складывания буддийской антропологической концепции, разъясняющей принцип неизменной соотнесенности различных типов сознания (человека, бога-небожителя, животного, голодного духа, адского существа) с космическими ярусами их существования, прежние классификации оказались недостаточными, поскольку они интерпретировали только человеческий тип сознания и тем самым не удовлетворяли философской задаче конструирования целостной картины мира.

Пятичленная категориальная классификация дхарм, представленная в «Пракаране», как раз и имела целью устранение этого недостатка. В данном трактате снова актуализируются матрицы «Сангити-парьяи» и дается стройное и последовательное их описание. Особенно подробно разъясняется вопрос соблюдения нравственных предписаний членов общины и двенадцатичленная формула взаимозависимого возникновения, раскрывающая метафизическую связь прошлой, настоящей и будущей жизней. Один из разделов трактата посвящен характеристике аффектов (клеша) и аффективных предрасположенностей (анушая). Таких аффективных явлений сознания насчитывается 98 – столько же, сколько и в классической сарвастиваде (вайбхаши-

ке) постканонического периода. Трактат был призван показать, что сознательное нарушение нравственных предписаний, мотивированное аффектами, имеет своим кармическим следствием ту либо иную дурную форму будущей жизни, поскольку тип сознания у грешника меняется. После кончины физического тела нематериальная составляющая его сантаны направляется в тот ярус мироздания, где состоится исчерпание нажитой кармы, – в какой-либо из адов, в хтонический ярус обитания голодных духов, в экологические ниши животной жизни.

Благая же карма будет реализована либо в ярусах существования небожителей либо на земле, среди людей. Человеческая форма существования признается лучшей, поскольку лишь человек способен полностью уничтожить аффекты, следуя учению Будды, и победить сансару – никогда более не рождаться в мире, где неизбежно страдание.

Резюмируя, можно сказать, что «Пракарана» дает целостное объяснение концепций и теорий Абхидхармы раннего и среднего периодов и развивает их дальше до той формы, в которой они оказались зафиксированными в наиболее репрезентативном постканоническом трактате «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху.

Последний трактат канонической Абхидхармы позднего периода, «Джняна-прастхана», разворачивающий объемную интерпретацию религиозной доктрины, именуется в традиции «шарира-шастра» (букв. «трактат, представляющий тело [Учения]»), а шесть остальных абхидхармистских текстов – «падашастра» (букв. «трактаты, представляющие ноги [Учения]»). Его создание приписывается Катьяянипутре, который, согласно преданию, жил в третьем столетии после паринирваны Будды.

«Джняна-прастхана» («Изложение [истинного] знания») получил широкую известность благодаря монументальному комментарию «Абхидхарма-махавибхаша-шастра», или «Махавибхаша», составленному просветленными мыслителями Кашмира в период расцвета Кушанского государства при императоре

Канишке. Трактат состоит из восьми глав. Каждая из них представляет подробное изложение теорий, связанных с основными понятиями буддийского учения: «высшее знание», «оковы» (т.е. аффективные явления сознания), «истинное знание», «фундаментальные свойства материи», «психические способности», «созерцание», «ложные воззрения». В «Махавибхаше» используется весь понятийно-терминологический аппарат абхидхармической мыслительной традиции. Соответственно изучение этого трактата предполагало предварительное ознакомление с теорией и методами канонической Абхидхармы.

Этап эволюции Абхидхармы, относящийся к II–IX вв., связан с развитием постканонического философствования – эпистемологии, теории познания и науки логики. Данный этап представлен в письменном наследии комментаторскими сочинениями и философскими компендиумами, оправданно претендующими на полноту и систематичность изложения воззрений различных буддийских школ. Период IV–VII вв. стал временем расцвета буддийской философской мысли, пребывавшей в состоянии бескомпромиссной полемики с ортодоксальными брахманистскими школами. В целом постканонический этап эволюции абхидхармической традиции может рассматриваться в качестве классического, подводящего итог всему предшествующему развитию предмета буддийской философии.

Литература

Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. М., 1989. С. 210.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша. Раздел V: Учение об аффектах;

- Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Издание подготовили Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб., 2006.
- Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Перевод с санскрита, комментариев и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001. С. 626.
- Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша: Раздел I: Анализ по классам элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Издание подготовили Е.П. Островская и В.И. Рудой. М., 1998.
- Лосев А.Ф.* В поисках смысла. (Беседа с Виктором Ерофеевым) // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 220–221.
- Островская Е.П.* Прологомены к «Абхидхармакоше»: теоретический вклад О.О. Розенберга // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. СПб., 2011. С. 56–69.
- Островская Е.П., Рудой В.И.* Вступление в нирвану. СПб., 2008.
- Островская Е.П., Рудой В.И.* Две традиции йоги // Йога: Патанджали, Вьяса, Васубандху. Перевод с санскрита, комментариев, вступительная статья Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 2002. С. 5–38.
- Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия. СПб., 1999.
- De la Vallee Poussin L.* Nirvana. P., 1925.
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932.
- Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927.

Письменные памятники Востока.
2012. № 1 (вып. 16). С. 87–96.

БУДДИЙСКАЯ ЭТИКА: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ДОСТОЙНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Комплекс религиозно-этических представлений о достойной деятельности как завещанной Буддой повседневной практике морального саморазвития индивида представляет значительный интерес в аспекте выявления типологического своеобразия буддийской нравственной культуры и расширения проблематики толерантности, концептуально оформившееся в раннесредневековой Индии на экзегетическом этапе становления буддийской философской мысли, сохранялось в неизменном виде на протяжении всей дальнейшей истории буддизма, укоренившегося в культуре народов Центральной Азии и Дальнего Востока. И вплоть до настоящего времени это учение, занимающее центральное положение в буддийской этике, не утратило своего нравственного влияния на духовную жизнь российских этносов (бурят, калмыков, тувинцев), традиционно исповедовавших буддизм. Поэтому изучение его концептуальных основ включено в круг задач исследования «Буддийская этика в санскритских экзегетических источниках» (2019–2021), выполняемого по программе НИР Института восточных рукописей РАН.

Комплекс представлений о достойной деятельности изложен в уникальном по степени репрезентативности экзегетическом компендиуме «Абхидхармакоша» [1, с. 263–269; 2, с. 617–623]. Авторство этого произведения, как и целого ряда других трактатов, приписывается прославленному буддийскому просветителю Васубандху (IV–V вв.), сведения о котором сохранились только в китайских и тибетских источниках и имеют по преимуществу агиографический характер [3, 4]. Научная дискуссия о датах его жизни и времени создания «Абхидхармакоши» ведется в течение многих десятилетий [5, с. XXII–XXVI; 6, с. 37–41].

Подобно другим экзегетическим произведениям, направленным на истолкование Дхармы – учения Будды, письменно зафиксированного в форме проповеднических бесед и наставлений в канонах древних монашеских орденов, «Абхидхармакоша» предназначалась для образовательной подготовки ученого духовенства. Полное название компендиума – «Абхидхармакоша-бхашья» («Энциклопедия высшего учения и Комментарий») – указывает на замысел его автора изложить все аспекты науки о чистой мудрости, ведущей «к просветлению», т.е. к обретению истинного знания реальности, уничтожению уз кармы и вступлению в нирвану. Практическая ориентация этой науки предполагала овладение методами буддийской аскетики (йоги), освобождающими сознание от аффективных загрязнений, и повседневное моральное самосовершенствование студентов путем осуществления достойной деятельности. Основной текст компендиума, составленный в стихотворной форме, содержит конспект лекционного курса, а прозаический комментарий, написанный в жанре «бхашья» («собеседование»), – разъяснения учителя, дискуссии по отдельным проблемам, ответы на вопросы студентов.

Важно подчеркнуть, что этика не образовывала отдельного раздела в абхидхармическом дискурсе, поскольку вопросы обоснования представлений о должном, достойном и недостойном, о критериях нравственной оценки решались контекстуально – в соответствии с сотериологической проблематикой науки о чистой мудрости. Вследствие этого методом экспликации этических представлений на материале экзегетических источников служит сквозной проблемно-тематический анализ текста, нацеленный на описание морального аспекта буддийской религиозно-антропологической концепции.

Достойная деятельность определяется как три взаимодополняющие формы повседневной практики: даяние (санскр. «дана»), добродетельное поведение (санскр. «шила чарита») и культивирование благорасположения (санскр. «майтри») ко

всем живым существам. Эта практика была завещана Буддой своим последователям ради обретения ими религиозной заслуги (санскр. «пунья») – кармического вознаграждения в настоящей и будущей жизни и взращивания корней благого (санскр. «кушала мула») – неалчности, невраждебности и незаблуждения как ментальных явлений, формирующих нравственную установку сознания.

В изложении учения о достойной деятельности Васубандху особенно подробно говорит о даянии (подношении материального дара), так как эта практика была непосредственно связана с религиозным культом почитания буддийских святых – храмовых статуй Будды, ступ (реликвариев, воздвигнутых в память основателя Дхармы) и других сакральных объектов, а также являлась основной формой жизнеобеспечения монашеских общин со стороны буддистов-мирян. Однако даяние не ограничивалось только этой сферой, поскольку не сводилось лишь к ритуалу церемониального подношения.

Моральный смысл практики даяния Васубандху объясняет с позиций религиозно-антропологической теории действия, согласно которой критерием нравственной оценки совершенного поступка, будь то телесный или вербальный акт, выступает благое или неблагое намерение, т.е. ментальный акт. Даяние, говорит он, следуя каноническому толкованию, есть воплощение глубоко продуманного намерения обрести желанный результат.

Но у студентов в связи с этим определением возникает вопрос – означает ли сказанное, что даянием можно считать преподнесение девушке ценного подарка с глубоко продуманным намерением соблазнить ее?

Васубандху отрицает подобное толкование и вносит в определение необходимые уточнения: «Даяние осуществляется вследствие намерения выказать адресату материального дара почтительность или принести пользу» [2, с. 616]. Цитируя канонический текст, он подчеркивает, что даяние всегда сопровождается благим состоянием сознания, в котором присутствуют вера,

усердие, живость интеллекта, уравновешенность, скромность, чувство приличия, неалчность, невраждебность, незлобивость, энергия благого побуждения.

В дар дается только то, что принадлежит дарителю или специально приобретается им с целью подношения. непригодно для практики даяния все, что тайно взято на чужой территории, например, цветы или фрукты из сада местного правителя, не озабоченного охраной своего владения.

Даяние приносит пользу самому дарителю либо адресату дара или им обоим [2, с. 617]. Так, когда из чувства искреннего почитания мирянин или мирянка преподносит дар чайтье (буддийскому святилищу), пользы для других от такого даяния не проистекает. Но даритель или дарительница обретает заслугу, т.е. религиозную пользу для себя. Когда просветленный религиозный подвижник преподносит дар другим живым существам, для него самого эта практика не приносит пользы, ибо он уже обрел просветление и разорвал узы сансары. Но совершенное им даяние практически полезно другим. В данном случае достойная деятельность не порождает кармического следствия, однако сама по себе она и есть заслуга. А в случае, когда мирянин или мирянка преподносит дар другим живым существам, имеет место обоюдная польза.

Но бывает и так, что даяние не приносит пользы ни дарителю, ни адресату дара. Такое случается, когда просветленный преподносит дар чайтье. Даяние в этом случае становится выражением глубокого почтения и благодарности.

Поскольку речь идет о материальном предмете даяния, под пользой для адресата подразумевается присвоение и использование дара – получение наслаждения или восполнение нужды в чем-либо. Заслуга в практике даяния обуславливается, как разъясняет Васубандху, превосходством (специфическим отличием) дарителя, предмета даяния и «поля» (санскр. «кшетра»). Термином «поле» обозначается адресат дара как реальный или символический носитель определенных качеств. Эта земледель-

ческая метафора, широко используемая в буддийских трактатах на статусе понятия, имплицитно идею практики добрых дел как возделывания самого себя благодаря наличию тех, ради кого осуществляется действие.

Даритель превосходит, если проникнут верой, привержен добродетелям и стремлению повышать свою религиозную образованность, благорасположен ко всем живым существам. Вследствие обладания такими качествами он подносит дар с искренним уважением к адресату. В практике даяния он не прибегает к услугам посредников или посыльных, осуществляя подношение дара собственной рукой. Для этого он избирает должное время и никому не причиняет своими действиями беспокойства или вреда.

Васубандху подчеркивает, что благодаря превосходству дарителя исходящий от него дар становится превосходным. Действия превосходного дарителя приносят кармические плоды не в будущем рождении, а в его настоящей жизни в виде четырех характерных отличий: он пользуется исключительным общественным уважением, находит удовлетворение в высших наслаждениях, наслаждается в удобный час и в ситуации полной безопасности.

Затем Васубандху разъясняет студентам, в чем именно согласно каноническим представлениям состоит превосходство предмета даяния. Превосходным называется дар, обладающий совершенством одной из четырех чувственно воспринимаемых характеристик – цвета и формы, запаха, вкуса, осязательных свойств. Из сказанного следует, что с буддийской точки зрения превосходит тот дар, который, будучи преподнесен другому лицу, несомненно вызовет у того непосредственное гедонистическое переживание – чувство зрительного, обонятельного, вкусового или осязательного наслаждения.

Аспект материальной ценности не учитывается в каноническом определении превосходства предмета даяния, поскольку дороговизна или дешевизна дара не способна повлиять на ор-

ганы чувств адресата. В данном отношении драгоценная жемчужина не имеет преимуществ перед свежим цветком белого лотоса, срезанным на лесном болоте, ибо и то и другое в равной степени радуется глаз совершенством цвета и формы. А это в свою очередь означает, что и богач, и бедняк располагают равными возможностями подношения превосходного дара.

На вопрос студентов о кармических следствиях дарений превосходных предметов Васубандху отвечает в соответствии со словами Будды. Даритель, преподнесший дар, превосходный на вид, обретает зрительно воспринимаемое совершенство – телесную красоту. Тот, что дарит нечто наделенное превосходным ароматом, обретает славу, так как слава распространяется по сторонам света, подобно запаху. Тот, чей дар обладает превосходным вкусом, как, например, достигший зрелости плод манго, становится столь же приятным в общении, сколь приятно сладкое. А даритель предмета, обладающего превосходными осязательными свойствами, обретет гладкость собственных кожных покровов и постоянное ощущение телесного комфорта независимо от сезонов года – он не зябнет от холода и не изнывает от зноя.

Необходимо отметить, что с позиций буддийского учения о карме такие следствия рассматриваются как «естественно вытекающие», т.е. порожденные гомогенной причиной – качественным сходством действия и его трансцендентного результата [7, с. 524–526]. Преподнося, например, эстетически совершенный предмет, даритель по сути дела дарит другому моменты зрительного наслаждения, и именно это становится гомогенной причиной обретения дарителем телесной красоты.

Васубандху излагает канонические представления о четырех факторах, любой из которых определяет превосходство поля подношения дара [2, с. 618–619]. Во-первых, это кармически неблагоприятная форма существования адресата – животная или социально презираемая. Решимость поднести полезный материальный дар животному или изгою-неприкасаемому способству-

ет совершенствованию нравственных качеств подателя дара, и именно потому поле даяния трактуется как превосходное. Стократная религиозная заслуга ожидает согласно буддийским представлениям того, кто подает пищу горластой стае ненасытных ворон или бездомному злобному псу, и тысячекратная – того, кто одаривает неприкасаемого, пренебрегая ложными брахманскими предрассудками о ритуальной нечистоте изгоев и исходящей от них опасности осквернения.

В данной связи важно сказать, что с точки зрения буддийского учения о карме неблагоприятная форма существования свидетельствует о грехах, совершенных в прошлой жизни. Но добродетельный буддист, культивирующий в своей ментальности дружественное благорасположение ко всем живым существам, не дистанцируется от рожденных в неблагоприятных формах и считает счастливым случай подать им полезный дар, облегчающий хотя бы ненадолго их существование.

Во-вторых, в случае подношения полезных материальных даров превосходство поля определяется мерой страдания, претерпеваемого адресатом дара. Даяние прокаженному или госпитальному слуге, ухаживающему за холерными больными с риском для собственной жизни, а также подношение горячей пищи и шерстяных одеял нищим во время холодов ведет, как подчеркивает Васубандху, к особой заслуге – неизмеримому возрастанию добродетели сострадания (санскр. «каруна»), выступающего в буддизме одной из базовых категорий нравственной культуры.

В-третьих, если дар преподносится благодетелям – матери, отцу, проповеднику Дхармы, преподавателям и наставникам, превосходство поля определяется со стороны дарителя почтительным служением. Согласно каноническим представлениям родители рассматриваются как благодетели прежде всего потому, что они являются для своих детей подателями человеческой формы рождения. Она драгоценна в религиозном отношении, ибо среди прочих живых существ только люди способны осоз-

нанно избрать для себя проторенную Буддой стезю спасения от страдания.

Студенты задают вопрос об основаниях отнесения проповедника Дхармы к категории благодетелей. Васубандху в своем ответе показывает, что проповедническая деятельность есть выполнение работы Будды: «Проповедник выступает великим благодетельным другом – ведь именно он дарует глаз мудрости живым существам, ослепленным неведением, и проливает свет на достойное и недостойное...» [2, с. 620].

Преподаватели и наставники являются благодетелями, так как их образовательная и воспитательная деятельность, протекающая в монастырях-университетах, направлена на возвращение знаний и добродетелей у студентов. А первейший из них тот, кто обучает санскриту, приобщая учащихся к великой письменной традиции, ибо безграмотному невозможно глубоко изучить Слово Будды, запечатленное в канонических текстах. Поэтому, говорит Васубандху, дар, преподносимый обычными людьми своим благодетелям, становится безмерным по благоприятным кармическим плодам.

И, наконец, в-четвертых, если дар преподносится Будде, как бывало при жизни Учителя, монашеской сангхе (монастырской общине), буддийскому реликварию, воздвигнутому в память Будды Шакьямуни, то превосходство поля определяется всей суммой добродетелей и благих качеств, средоточием которых является основоположник Дхармы и Сангха как символическое сообщество буддийских святых.

Для понимания даяния как этической категории необходимо анализировать намерение. В данной связи Васубандху напоминает студентам о восьми типовых случаях, перечисленных Буддой [2, с. 619]. Семь из них не имеют с буддийской точки зрения религиозной ценности и в силу этого не соответствуют этическим представлениям о даянии. Так, когда некто невзначай дарит что-либо первому встречному или тому, кто оказался рядом, подобный акт не является практикой даяния, потому что

совершается спонтанно, без предварительного обдумывания и не сопровождается благим состоянием сознания. А кроме того, совершив такое импульсивное действие, даритель нередко испытывает сожаление о проявленной щедрости и неудовлетворенность содеянным.

Не относится к категории даяния и акт дарения, совершаемый «вследствие опасения». В этом случае имеется в виду подношение неимущему подпорченной пищи или крайне ветхой одежды. Даритель, каковым зачастую выступает скупой домохозяин, решает поднести столь оскорбительный и бесполезный дар из опасения, что вскоре недоброкачественное станет окончательно негодным и придется, поступившись рачительностью, выбросить сгнившую пищу либо истлевшие вещи на помойку. Такое действие, совершаемое под видом доброго дела, в действительности мотивировано лицемерием. А в когнитивном аспекте оно есть проявление религиозного невежества и неразвитости интеллекта – ведь лицемерный даритель надеется, что его ничемный дар принесет благоприятный кармический плод.

Не являются буддийской практикой даяния и акты, совершаемые в соответствии с архаическим принципом обмена дарами, – подношение ответного дара и дарение ради получения отдарка. Обмен дарами – это традиционный этикетный способ регулирования социальных отношений. И в случае подношения ответного дара, и в случае дарения ради получения отдарка мотивом действия выступает гордость – стремление удостоверить себя во взаимном признании социального равенства («Я не ниже его, он не выше меня»), подтверждаемого равной материальной ценностью даров и отдарков.

Лишены религиозной ценности согласно буддийским представлениям и церемониальные подношения даров, осуществляемые последователями ортодоксальных культов, базирующихся на признании непререкаемого авторитета и истинности вед – священных текстов брахманизма (индуизма). Церемониальный дар практикуется в качестве семейной религиозной традиции,

и тогда подношение совершается потому, что это делалось родителями и отдаленными предками дарителя. Или же дар преподносится «ради обретения небес (санскр. «сварга»)) – реинкарнации в горних местопребываниях индуистских божеств. Адресатами подобных подношений выступают скульптурные изображения объектов поклонения, украшающие индуистские храмовые комплексы и сакральные территории. Действия такого рода мотивированы, с буддийской точки зрения, фанатической приверженностью бесполезным обетам и ритуалам, обусловленным ошибочной мировоззренческой позицией.

Не подпадает под категорию даяния и подношение дара ради обретения славы, ибо мотивом, побуждающим к этому, выступает тщеславие – желание прослыть праведным творцом доброго дела или исключительно щедрым человеком. Но тщеславие как аффективная предрасположенность, т.е. неблагоприятное ментальное явление, несовместимо с благим состоянием сознания, необходимым в практике даяния.

Однако в том же перечне Будда назвал и подношение дара ради «украшения сознания» (санскр. «читта-аламкара»). Действие, предпринимаемое с этой целью, обычно совершается монашествующими аскетами, принадлежащими к «обучающимся Дхарме», т.е. к тем, кто практикует методы достижения просветления. Те из них, кто только начинает религиозное подвижничество, преподносят дары с целью предуготовления своего сознания к практике созерцания. А те, кто находится в шаге от Просветления и проникнут решимостью (санскр. «адхимокша») осуществить эту высшую религиозную цель, укрепляют свои усилия посредством практики даяния.

Как и в предыдущих семи случаях, дар ради украшения сознания преподносится дарителем в собственных интересах. Но его намерение базируется на полном отвержении мирской жизни, т.е. на решимости действовать так, как если бы просветление было уже достигнуто. Религиозная заслуга в этом случае возникает либо вследствие одного лишь отвержения, если дар

преподносится чайтхе и соответственно никем не используется, либо вследствие отвержения мирской жизни дарителем и использования дара адресатом.

Студенты выражают непонимание, каким образом в случае подношения чайтхе может возникнуть заслуга, если никто не присваивает дара и никому и никакой пользы от него не происходит.

Васубандху поясняет, что заслуга в этом случае, как и в случае практикования дружественной благорасположенности ко всем живым существам, порождается энергией собственного сознания аскета, проникнутого решимостью реализовать высшую религиозную цель. Другие учителя, отмечает он, трактуют данную ситуацию иначе: даритель преподносит дар чайтхе из чувства безраздельной преданности Будде как Воплощению достойных качеств (санскр. «гунават»; один из эпитетов Будды), и интенсивность этого ментального явления, сопровождающего даяние, порождает заслугу [2, с. 621–622].

На основании сказанного у студентов возникает предположение о бесцельности телесных и словесных действий – поклонов-простираций и приветствий, сопровождающих подношение чайтхе, и ненужности в том случае самого материального дара.

Васубандху отвергает их ошибочную гипотезу. Материальные подношения и культовые телесные и словесные действия, говорит он, приобретают исключительно возвышенный характер благодаря безраздельной преданности, мотивирующей дарителей. Он подчеркивает, что преданный даритель, подносящий дар святилищу и с поклоном-простираем приветствующий Воплощение достойных качеств, хотя тот давно ушел в состояние Высшего покоя, многократно увеличивает свою религиозную заслугу.

У студентов возникает и другой вопрос – если семя даяния, брошенное в благое поле, приносит желанный плод, следует ли полагать, что оно, будучи брошенным в дурное поле, принесет нежеланный плод?

Между семенем и плодом, как объясняет Васубандху, никогда не бывает противоположности: из косточки манго вырастает дерево, приносящее сладкий плод, а семя сорняка всегда порождает лишь сорное растение и семена сорняка. Подобно тому семя даяния, мотивированного намерением принести пользу другим, порождает и в дурном поле желанный плод. Но вследствие дурных качеств поля плод этот может оказаться мелковат или же вовсе не достигнет зрелости.

Таким образом, практиковать даяние с целью принесения пользы надлежит и по отношению к заведомо безнравственным людям, если те пребывают в нужде или претерпевают страдание. Но дарителю в этом случае приходится учитывать дурное качество поля – возможность использования дара не по назначению. Ведь, например, аморальный пропойца, даже страдая от холода, может продать подаренную ему теплую одежду, чтобы на вырученные деньги купить спиртное. Вследствие этого даяние не принесет заслуги. Однако, будучи актом достойной деятельности, мотивированным благим намерением, оно никогда не приводит к неблагоприятной для дарителя кармической ретрибуции.

Васубандху объясняет студентам, что даянием является и проповедование канонических текстов, когда это делается не ради корысти, жадности, почестей, славы и при наличии необходимых познаний.

Что же касается практики культивирования благорасположения ко всем живым существам, то ее концептуальным основанием выступает космологический аспект теории кармы. В буддийской картине мира к категории живых существ относятся люди, смертные боги-небожители, животные, голодные духи и обитатели ада. Однако карму продуцируют лишь человеческие поступки, мотивированные нравственными или безнравственными осознанными намерениями. А все прочие типы живых существ рождаются вследствие трансмиграции потока сознания, обусловленного действиями, совершенными в прошлой –

человеческой – жизни. Поэтому любое живое существо, будь то баран, надоедливый комар, дорогой друг или завистливый злонамеренный сосед, достойно дружественного благорасположения со стороны истинного верующего буддиста – ведь в своей прошлой или будущей жизни оно могло быть или будет его сыном, отцом или иным кровным родственником.

Практикование добродетельного поведения в качестве достойной деятельности не ограничивается, как подчеркивает Васубандху, соблюдением обетов воздержания от безнравственных поступков – убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих напитков и наркотиков, лишаящих человека стыда, совести и памятования о благом. Будда в своих проповеднических беседах наставлял отказаться и от действий, которые сами по себе не являются безнравственными, но приводят к моральной расхлябанности и распущенности, когда становятся привычным образом жизни. Поэтому практика добродетельного поведения исключает все то, что по сути представляет собой эгоистическое самоублажение: еду в неустановленное время, по малейшей прихоти, почивание на высоких и мягких постелях, нежелание подняться с ложа сразу же после пробуждения, пользование дорогостоящими изысканными умощениями и благовониями, вызывающими эротические фантазии, и т.д. Истинная добродетель актуализируется по мере освобождения сознания от аффективных предрасположенностей, попустительства греху и воспитания в себе абсолютного неприятия алчности, ненависти и слепящего мрака невежества.

Литература

1. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Разд. III и IV / изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. Москва: Ладомир, 2001. 755 с.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздл. I и II / изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. Москва: Ладомир, 1998. 669 с.
3. Островская Е.П. «Абхидхармакоша»: проблема авторства // Зографский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2016. – С. 129–153.
4. Островская Е.П. Образ учителя Васубандху в буддийской традиции и научном дискурсе // Страны и народы Востока; сб. ст. Вып. XXXI: Религии на Востоке / под ред. И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой. Москва: Вост. лит., 2015. 431 с. – с. 342–361.
5. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu: Sanskrit text of work on Buddhist philosophy / ed. by Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal research Inst., 1967. 526 p. (Tibetan Sanskrit works series; vol. 8).
6. Bayer A. The theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo: The Intern. Inst. for Buddhist Studies, 2010. 484 p.
7. Kritzer R. Vasubandhu and the Yogācārabhīmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya. Tokyo: The Intern. Inst. for Buddhist Studies, 2005. XXXVII+417 p.

*Вестник Санкт-Петербургского
государственного института культуры.
2020. № 4 (45). С. 72–77.*

ДОКУМЕНТЫ ПО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АКАД. Ф.И. ЩЕРБАТСКОГО В: 1920 – НАЧАЛЕ 1930-х гг.

Научно-организационная деятельность главы Санкт-Петербургской буддологической школы акад. Ф.И. Щербатского в 1920–1930-х гг. остается вплоть до настоящего времени очень слабо изученной в аспекте ее связи с досоветским периодом развития его идей и планов. Настоящее сообщение предваряет публикацию ряда архивных документов, проливающих свет на попытки Ф.И. Щербатского, его коллег и учеников адаптироваться в условиях радикальной смены ориентиров отечественного востоковедения, целенаправленно переключавшегося на исследование социально-экономических формаций, проблем новой и новейшей истории стран Азии, живых восточных языков.

Зададимся вопросом – с каким научным багажом вошел Ф.И. Щербатский в этот нелегкий этап своей профессиональной биографии? Член-корреспондент РАН с 1910 г., он 22 сентября 1918 г. был выдвинут в ординарные академики по литературе и истории азиатских народов на Общем собрании Российской академии наук. По принятой процедуре авторитетные специалисты подготовили Записку об ученых трудах профессора Федора Ипполитовича Щербатского¹. Очерк его научного вклада содержал такие существенные аспекты, как разработка теории перевода индийских философских текстов, исследование концепций науки логики и эпистемологии, зафиксированных в буддийских раннесредневековых трактатах, выявление историко-культурной преемственности центральноазиатской (тибетской) формы буддизма относительно южноазиатской – индийской, запечатленной в санскритских текстах. В очерке отмечались также ре-

¹ См.: Ольденбург С.Ф., Коковцов П.К., Марр Н.Я., Бартольд В.В. Записка об ученых трудах профессора Ф.И. Щербатского // ИРАН. – Сер. 6, № 16. – Пг., 1918, с. 1712–1722.

зультаты научных командировок Ф.И. Щербатского в Индию и Монголию, в ходе которых ученый работал над исследованием письменных памятников в непосредственном контакте с носителями традиции, выверяя семантику понятийно-терминологического аппарата и глубоко изучая его генезис.

Авторами очерка подчеркивалась также значительная роль Ф.И. Щербатского в развитии деятельности международной научно-издательской серии *Bibliotheca Buddhica*, где публиковались письменные памятники буддизма.

Таким образом, ко времени избрания в действительные члены Российской академии наук Ф.И. Щербатской, как можно судить, находился в расцвете своей научной деятельности и на пике профессиональных возможностей. Однако ситуация, в которой предстояло разворачивать изучение буддийского письменного наследия после 1917 г., оказалась принципиально иной, нежели в предшествовавшие десятилетия. Организация масштабных зарубежных экспедиций в Центральную Азию, принесших в 1900–1910-х гг. славу российской науке, была уже в прошлом. Первая мировая война и Октябрьская революция в России значительно нарушили прежние международные научные связи. А поэтому вопрос о возобновлении участия российских ученых в интеллектуальной жизни мирового буддологического сообщества оставался открытым.

Из переписки с С.Ф. Ольденбургом в начале 1920-х гг. явствует, что в тот период Ф.И. Щербатского особенно волновала судьба серии *Bibliotheca Buddhica*. В письмах он неоднократно просил Ольденбурга обеспечить распространение опубликованных томов среди ведущих буддологов Европы, выказывал обеспокоенность дальнейшей перспективой этого научно-издательского проекта и российскими приоритетами, упоминая о том, что в Европе у отечественных буддологов есть «конкуренты» в лице Т. Рис-Дэвидса и Л. де ла Валле-Пуссена¹. Более того, Щер-

¹ См.: Переписка Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга // Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы) // М., 2008.

батской рекомендует С.Ф. Ольденбургу учредить специальную организационную инстанцию, ответственную за продолжение серийных буддологических изданий, которые могли бы публиковаться за рубежом¹.

Замысел издавать последующие тома *Bibliotheca Buddhica* за границей высказывался Щербатским и в дальнейшем. Отметим, что подобная идея не противоречила международному статусу серии, в которой на российскую сторону возлагались задачи планирования публикаций и организации издательской базы.

Установка Ф.И. Щербатского как организатора науки на активное присутствие отечественной буддологии в международном научном сообществе реализовывалась им и в раннесоветский период, когда он продолжал в контакте с западноевропейскими и японскими учеными работать над международным проектом исследования трактата «Энциклопедия буддийской канонической философии» («Абхидхармакоши») Васубандху, которая была известна в то время только в тибетском, двух китайских переводах и неполной уйгурской версии.

Однако буддология в этот период начала стремительно развиваться в странах Азии – не только в Японии, но и в Индии и Непале. Ф.И. Щербатской страстно желал, чтобы именно отечественная научная школа, имевшая тесные связи с азиатскими учеными, выступила в авангарде этого развития. Сохранение серии *Bibliotheca Buddhica* могло сыграть в этом направлении ключевую роль.

В 1920-х гг., когда перспектива продолжения серии *Bibliotheca Buddhica*, как явствует из писем Щербатского Ольденбургу, начала казаться проблематичной, он предпринял поиск той организационной формы («комиссариата», говоря словами Щербатского), которая позволила бы сохранить этот приоритетный научно-издательский проект.

¹ См.: Переписка Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга // Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008., с. 392.

Такой новой формой и предстояло сделаться Институту буддийской культуры – новому специализированному буддологическому учреждению Российской академии наук.

Необходимость создания монопрофильного научно-исследовательского института для изучения буддизма была обоснована в «Объяснительной записке к проекту учреждения при Академии наук СССР Института изучения буддийской культуры», подготовленной С.Ф. Ольденбургом, Ф.И. Щербатским и его учеником М.И. Тубянским¹. Документ в краткой форме суммировал концептуальные идеи Щербатского – признание определяющей роли буддизма в формировании культурного ареала Центральной Азии и Дальнего Востока, необходимость изучения письменных источников наряду с живой буддийской традицией. А кроме того, в нем содержался краткий очерк истории европейской и российской буддологии и говорилось о *Bibliotheca Buddhica* как о международном проекте. Авторы «Объяснительной записки» подчеркивали тем самым необходимость сохранения отечественных приоритетов в новых историко-культурных условиях, когда в странах Востока начала зарождаться буддология как отрасль научного знания. «Для сохранения, укрепления и расширения достигнутых позиций, для сохранения за советской буддологией руководящей роли, – говорилось в документе, – необходимо объединение ее сил и ресурсов в виде научного учреждения, имеющего целью более строгую, систематическую организацию ее работы и установление и развитие связи с современной буддологической работой на Востоке»².

Образование Института буддийской культуры (далее – ИНБУК) как самостоятельного учреждения в составе АН СССР соответствовало выявленной С.Ф. Ольденбургом в ходе зарубежных поездок тенденции к формированию специализированных

¹ См.: Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И. Институт изучения буддийской культуры // Известия АН СССР. 1927. Сер. VI. Т. XXI. № 18. С. 1701–1704.

² Там же, с. 1704.

научно-исследовательских учреждений в ведущих западноевропейских странах. В качестве кандидата на пост руководителя ИНБУКа Ольденбург видел только одну фигуру – Щербатского как лидера отечественной буддологической школы.

Название «Институт буддийской культуры» было призвано подчеркнуть, что деятельность нового академического учреждения будет направлена в первую очередь на изучение историко-культурных процессов в странах Южной, Центральной, Восточной Азии и Дальнего Востока, остро интересовавших политическое руководство СССР. Под такой вывеской, как казалось Ф.И. Щербатскому и С.Ф. Ольденбургу, можно было бы беспрепятственно налаживать международные связи с учеными-буддологами из западноевропейских и азиатских стран.

Учреждение ИНБУКа состоялось 13 марта 1928 г., о чем Ф.И. Щербатской сделал сообщение на заседании Отделения гуманитарных наук (так называемого 2-го отделения АН СССР) 4 апреля 1928 г. Об этом в «Известиях АН СССР» говорилось следующее: «Ф.И. Щербатской доложил об утверждении Советом Народных Комиссаров в составе Академических учреждений Института по Изучению Буддийской Культуры и о желательности принять меры к началу организационных работ Института. Положено просить Ф.И. Щербатского взять на себя временно исполнение обязанностей Директора Института и просить войти в состав Института академиков: С.Ф. Ольденбурга, Н.Я. Марра, В.В. Бартольда, члена-корреспондента АН Б.Я. Владимирцова и старшего ученого хранителя АМ В.М. Алексева»¹.

Через девять месяцев, 12 декабря 1928 г., был утвержден состав ученого совета вновь созданного института. В «Известиях АН СССР» сообщалось: «Директор ИНБУК представил на утверждение ОГН (Отделения гуманитарных наук. – Т.Е.) следующий список лиц, предлагаемых ИНБУК в члены его Совета: от СССР – С.Ф. Ольденбург, Н.Я. Марр, В.В. Бартольд, В.М. Алексеев, Б.Я. Владимирцов, Ф.А. Розенберг, П.И. Воробьев, Н.И. Конрад,

¹ Известия АН СССР. Сер. VII. № 8–10. 1929. Л.: 1929, с. 518.

Ю.К. Щуцкий, Н.Н. Поппе, Б.Б. Барадийн. Из иностранных ученых: Н. Lüders, М. Walleser (Германия), S. Levi, P. Pelliot (Франция), Tai-hsui (Китай), А. Доржиев (Тибет), И. Wogihara (Япония), Ц. Жамцарано (Монголия). Положено утвердить»¹.

Необходимо сказать несколько слов о персональном составе ученого совета, утвержденном по представлению Ф.И. Щербатского. В его российскую часть вошли авторитетные исследователи, хорошо известные международному научному сообществу и поддерживавшие личные научные связи с зарубежными учеными, и научная молодежь (например, ученик В.М. Алексеева Ю.К. Щуцкий).

Б. Барадийн и Ц. Жамцарано, этнические буряты, специалисты по буддийской культуре Центральной Азии, получившие образование в Санкт-Петербурге и хорошо известные Ф.И. Щербатскому, представляли в ученом совете ИНБУКа буддологическую молодежь Востока. При этом включение Б. Барадийна в состав совета обуславливалось не только его предшествующим опытом экспедиционной работы в Тибете, но и его официальным статусом председателя Ученого комитета Бурят-Монгольской АССР (1923–1929)². Маньчжурист П.И. Воробьев во время образования ИНБУКа был директором Русского музея, в котором в тот период функционировал отдел этнографии Дальнего Востока и хранились буддийские коллекции.

Большинство российских членов ученого совета ИНБУКа было связано со Ф.И. Щербатским совместной преподавательской деятельностью в Ленинградском институте живых восточных языков (далее – ЛИЖВЯ). В период, предшествующий образованию ИНБУКа, в этом новом учебном заведении трудились В.В. Бартольд, Б.Я. Владимирцов, В.М. Алексеев, П.И. Воробьев, Н.И. Конрад, Н.Н. Поппе, Ю.К. Щуцкий, С.Ф. Ольденбург³.

¹ Известия АН СССР. Сер. VII. № 8–10. 1929. Л.: 1929, с. 572.

² См.: Автобиография Барадийна Бадзара Барадиевича / Orient. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992, с. 117.

³ См.: Справочные сведения по Ленинградскому Институту живых восточных языков за 1924–1925 учебный год. – Л., 1925, с. 89–92.

Следует подчеркнуть, что Ф.И. Щербатской вовсе не являлся наивным и неопытным в вопросах политики. Продвигая в ученый совет ИНБУКа П.И. Воробьева, члена Ленсовета, он надеялся тем самым придать вид определенной политической респектабельности новому институту в глазах властей. В то время к академическим учреждениям прикреплялись члены Ленсовета для усиления контроля за деятельностью АН СССР. Как свидетельствует официальное письмо и.о. Непременного секретаря АН СССР В.Л. Комарова от 30 ноября 1929 г.¹, именно П.И. Воробьев и был назначен на эту роль в ИНБУКе.

Иностранные члены ученого совета ИНБУКа представляли в нем ведущие школы европейской и японской буддологии. Все они получили статусы иностранных действительных членов или членов-корреспондентов АН СССР, чему способствовало проведенное на международном уровне празднование 200-летия Академии в сентябре 1925 г.

Каждый из них внес свой вклад в развитие связей с советской наукой. Так, Г. Людерс (Секретарь Прусской академии наук, член-корреспондент РАН, 1924 г.) участвовал в составе германской делегации в переговорах с представителями советской власти и руководством АН СССР о координации деятельности советской и немецкой науки в составе немецкой делегации. Он также участвовал с немецкой стороны в проведении «Недели советских ученых в Берлине», посетил в составе германской делегации празднование 200-летнего юбилея РАН².

С. Леви, член-корреспондент РАН (1918 г.), член Французской академии выступал с инициативой создания «Дома французских ученых в Ленинграде» – аналога учреждений, функционировавших в Лондоне, Мадриде, Риме. Совместно с П. Пельо он также внес предложение об организации Международного комитета по изучению Средней Азии; входил в иници-

¹ См.: СПБФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 99.

² См.: Международные научные связи АН СССР 1917–1941 гг. – М., 1992, с. 229, 240, 302.

ативную группу по созданию Французского комитета научных связей с Россией¹.

Ц. Жамцарано, пребывавший в конце 1920-х гг. в статусе председателя Ученого комитета Монголии (прообраз Монгольской академии наук), активно содействовал экспедиционной работе советских ученых на территории этой дружественной СССР центральноазиатской страны².

Макс Валлезер, член-корреспондент РАН, иностранный действительный член АН СССР (1929), был связан с Ф.И. Щербатским многолетними научными контактами. Он руководил научно-издательской серией “Materialien zur Kunde des Buddhismus”, в которой при содействии Ф.И. Щербатского была в 1924 г. опубликована в переводе на немецкий язык монография О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», а позднее вышел в свет первый перевод на европейский язык произведений буддийского мыслителя Тибета Будона Ринчендуба, выполненный Е.Е. Обермиллером. Валлезер также организовал в Гейдельберге в 1926 г. Общество содействия изучению буддизма, в Совет которого был включен Ф.И. Щербатской.

Что касается Агвана Доржиева, Хамбо-ламы буддистов Восточной Сибири и дипломатического представителя Далай-ламы XIII в СССР³, то его контакты со Щербатским имели к тому времени давнюю историю. В научном аспекте Доржиев содействовал экспедиционной деятельности ленинградских буддологов в Бурят-Монгольской АССР.

Большинство иностранных членов ученого совета ИНБУКа публиковались в *Bibliotheca Buddhica*. Их сотрудничество с ИНБУКом должно было стать новой формой международной кооперации в области издания буддийских письменных памятников.

¹ См.: Международные научные связи АН СССР 1917–1941 гг. – М., 1992, с. 230–233.

² См.: Там же, с. 202, 206.

³ Подробнее см.: Андреев А.И. Тибет в политике советской и постсоветской России. СПб., 2006, с. 281 и далее.

Одновременно с утверждением состава совета ИНБУКа Отделение гуманитарных наук разослало представленный проект Устава ИНБУКа, с тем чтобы рассмотреть его в ближайшем заседании¹.

В делопроизводственных документах сохранились выписки из протоколов заседаний Отделения гуманитарных наук и Президиума АН СССР, позволяющие установить хронологию прохождения Устава ИНБУКа. Проект этого документа представлял академик-секретарь отделения И.Ю. Крачковский 23 января 1929 г. Была сформирована комиссия в составе акад С.Ф. Ольденбурга, И.Ю. Крачковского, Ф.И. Щербатского, В.М. Алексеева. После утверждения на Отделении гуманитарных наук Устав был ратифицирован Президиумом 15 мая 1929 г.²

Устав ИНБУКа по сути дела представлял собой программу развертывания комплексных буддологических исследований. Наиболее тесно связанными с предшествующими направлениями деятельности Ф.И. Щербатского являлись такие пункты этого документа, как «издание текстов, переводов и исследований», «экспедиционные исследования», установление научных связей с аналогичными по задачам зарубежными центрами, пополнение фондов рукописей и старопечатных изданий Азиатского музея АН СССР.

Одной из уставных задач ИНБУК было изучение «отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развивавшихся под ее влиянием». Ф.И. Щербатской в первую очередь имел в виду тибетскую медицину, о чем свидетельствуют последующие докладные записки и настойчивые просьбы о расширении штата ИНБУКа именно в данном направлении. Несомненный интерес представляет разграничение «научного» и «религиозного» аспектов буддизма в концептуальной части докладных записок по этому вопросу. По всей вероятности, Ф.И. Щербатской и его коллеги, учитывавшие развернутую в

¹ См.: СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 1, л. 21.

² См.: СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, лл. 4–6, 42.

СССР борьбу с религией, стремились акцентировать свой исследовательский интерес к традиционной системе знаний, представленный в буддийском письменном наследии.

Экспедиционные поездки, планируемые в соответствии с Уставом, также имели предысторию в дореволюционной деятельности Ф.И. Щербатского, который вместе с С.Ф. Ольденбургом участвовал в подготовке и разработке маршрутов путешествий Г.Ц. Цыбикова и Б.Б. Барадийна в Тибет. Обе эти тибетские экспедиции имели преимущественно ознакомительный характер, а добыча рукописей и ксилографов являлись лишь одним из аспектов их задач. В рамках Устава ИНБУКа научные поездки в Центральную Азию планировались именно с целью сбора рукописей.

Объяснительная записка, судя по дате, составлена после ликвидации ИНБУКа, когда ученики Ф.И. Щербатского и он сам уже являлись сотрудниками Индо-тибетского кабинета в составе Института востоковедения АР СССР. Полагаю, что составителем документа выступил А.И. Востриков. Такое предположение основано на сопоставлении текста данного документа с докладом А.И. Вострикова «Дацаны в Бурят-Монголии»¹ (1932).

Публикуемые ниже документы отчетливо демонстрируют, что стратегия Ф.И. Щербатского как организатора буддологических исследований в 1920–1930-х гг. была подчинена его стремлению продолжить начатую в 1900-х гг. работу по вводу в научный оборот памятников буддийской мыслительной традиции. В новых социально-экономических и политических условиях, когда все труднее и труднее становилось сохранять тематику классического востоковедения, он попытался создать новые организационные формы, позволявшие Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школе продолжить свою научно-исследовательскую деятельность в структуре АН СССР.

¹ См.: СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 252, л. 41 и далее.

Устав Института буддийской культуры¹

Постановление СНК СССР

«О составе научных учреждений АН СССР»

от 13 марта 1928 года (протокол СНК № 254, л. 17 –

утвержден Институт Буддийской Культуры)

И. Цели и задачи Института

§ 1. Институт Буддийской Культуры ставит себе целью всестороннее изучение буддийской культуры и ее форм, как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, в различных странах и среди различных народностей.

§ 2. Для осуществления этой цели Институт Буддийской Культуры предпринимает:

1. Собрание материалов для составления: а) многоязычного словаря Буддийской терминологии; б) истории Буддийской литературы; в) истории Буддийского искусства; г) истории буддизма и д) библиографии как восточных сочинений, так и европейских по вопросам буддийской культуры, а равно и издания этих материалов.
2. Изучение отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развившихся под ее влиянием.
3. Собрание и издание материалов для Энциклопедии буддийской культуры, охватывающей все многообразие ее форм.
4. Изучение обширной многоязычной литературы, созданной буддийской культурой, и издание текстов, переводов и исследований.
5. Экспедиционные исследования в странах, находившихся под влиянием буддийской культуры, для изучения литературы, местной литературной и научной традиции, языка и материальных и бытовых форм, а равно и для разыскания и собирания памятников литературы и материальной культуры.

¹ СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 1, лл. 22–25.

6. Выпуск «Ежегодника Института буддийской культуры», являющегося печатным органом Института, освещающим текущую работу Института и включающим в себя статьи, обзоры и заметки по вопросам буддийской культуры как сотрудников института, так и других ученых, работающих в этой области.
7. Установление теснейшей научной связи с учеными организациями и лицами, занимающимися изучением буддийской культуры как в пределах Союза ССР, так и за границей. Особое внимание Институт уделяет установлению научной связи с соответствующими организациями и лицами стран Востока.
8. Созыв на территории Союза ССР научных конгрессов, съездов и т.под., лиц, занимающихся изучением буддийской культуры как в СССР, так и за границей, устройство выставок, публичных заседаний и лекций, а равно и участия в соответствующих конференциях, съездах и на выставках, устраиваемых союзными или иностранными учеными организациями.
9. Содействие пополнению фонда Азиатского музея Академии наук буддийской литературой и сочинениями по вопросам буддийской культуры восточных и европейских авторов.
10. Создание подсобной рабочей библиотеки восточных и европейских сочинений по специальности в самом институте.

II. Структура института

§ 3. Институт буддийской культуры входит в состав научных учреждений АН и находится в ведении Отделения Гуманитарных наук.

§ 4. Институт имеет свой научный и технический персонал по штату, утвержденному на общих основаниях.

§ 5. В целях всестороннего охвата всего многообразия форм буддийской культуры в разные времена и в разных странах с различным этническим составом, Институт буддийской

культуры подразделяется на секции числом не менее четырех: Секция Индии, Секция Тибета, Секция Монголии и Секция Китая и Японии.

Примечание: институт может в дальнейшем его развитии ходатайствовать перед Академией наук об увеличении числа секций.

§ 6. Главное руководство и управление Институтом буддийской культуры вверяется Директору его, избираемому на три года Отделением Гуманитарных наук из числа действительных членов Академии наук СССР по соответствующей специальности и утвержденному Общим собранием АН СССР.

§ 7. Заведывание секциями Института буддийской культуры поручается ученым секретарям секций, утверждаемым Президиумом Академии наук из числа ученых специалистов по представлению Директора, с последующим докладом Отделению Гуманитарных наук.

Примечание: количество ученых секретарей равно числу секций Института и возрастает вместе с увеличением числа последних, но во всяком случае не должно быть менее четырех (см. § 5 и примеч. к нему).

§ 8. Управление делами Института буддийской культуры и руководство делопроизводством отдельных секций возлагается на одного из ученых секретарей секций, утверждаемого по представлению Директора Президиумом Академии Наук с последующим докладом Отделению Гуманитарных наук, и имеющего все права и обязанности Ученого Секретаря для Института в целом.

Примечание: в дальнейшем Институт оставляет за собой право ходатайствовать о предоставлении ему

особого сотрудника для выполнения указанных функций.

§ 9. В виде совещательного органа при Директоре Института буддийской культуры состоит Ученый совет Института. Председателем Совета является Директор, Секретарем – ученый секретарь, управляющий делами Института.

§ 10. Члены Совета Института в количестве 24 человек избираются Отделением Гуманитарных наук из числа ученых специалистов по представлению Директора. При этом 12 человек избираются из числа ученых Союза ССР и 12 из числа европейских и восточных ученых. Члены Совета содержания по Институту не получают.

Примечание 1. Число членов Совета может быть увеличено.

Примечание 2. В состав Совета входят Ученые Секретари секций по должности.

§ 11. Заседания Совета происходят не реже одного раза в 2 месяца.

§ 12. Для успешного выполнения принятых на себя задач, а также и для более тесной связи с Востоком Институт Буддийской культуры имеет штатных научных сотрудников из числа специалистов Восточных стран, каковые сотрудники утверждаются Президиумом Академии наук по представлению Директора Института с последующим докладом Отделению Гуманитарных наук.

§ 13. Главной библиотекой Института является фонд Азиатского музея Академии наук. Ввиду этого ученые секретари его секций имеют право на доступ и работу в АМ наравне с сотрудниками последнего.

§ 14. Институт Буддийской культуры имеет свою печать на общих основаниях.

Директор
Ученый секретарь

[Служебная записка о необходимости расширения штатов
ИНБУКа]

15 апреля 1929 г. № 25

В управление делами АН¹

Приступая с 1929/30 года по настойчивым просьбам НКЗ Бурят-Монгольской АССР, Медклиники Саратовского ГУ и других общественных и ученых организаций к планомерному и всестороннему изучению, интерпретации и переводу естественно-научной и медицинской литературы, входящей в состав буддийской культуры, ИНБУК находит категорически необходимым увеличение штата его с 1929/30 г. на трех штатных научных сотрудников:

- 1) научного сотрудника I разряда из числа молодых ученых-востоковедов для работы специально в области изучения и перевода обширной медицинской литературы;
- 2) научного сотрудника I разряда из числа молодых ученых-востоковедов для работы специально в области изучения и перевода богатой естественно-научной литературы;
- 3) научного сотрудника II разряда из числа представителей буддийской науки (тибетской, бурято-монгольской) специально для интерпретации указанных литератур ввиду их полной неизученности.

ИНБУК настаивает на категорической необходимости указанного расширения штата, отмечая как специальный характер указанных работ, требующий особого напряжения и особой квалификации, так и полную загруженность наличного персонала ИНБУК. Вместе с тем ИНБУК обращает особое внимание на необходимость срочного осуществления указанных мероприятий ввиду их высокого научного значения и особого актуального практического интереса, который имеет их изучение для Бурято-Монголии, Калмыцкой области и Монголии.

Директор
Ученый секретарь
[автограф Вострикова(?)]

¹ СПбФ АРАН, Ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 32.

22 апреля 1929

**Об организации планомерного изучения
естественно-научной и медицинской литературы,
входящей в состав буддийской культуры¹**

Институт буддийской культуры, ставя своей целью всестороннее и планомерное исследование всего многообразия форм буддийской культуры, как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, и обращая при этом главное внимание свое на ее богатую и разнообразную литературу, никоим образом не может игнорировать высокозамечательную научную литературу, принадлежащую этой культуре.

Буддизм, представляющий крайне своеобразное сочетание позитивной и атеистической философии с магическим религиозным культом, признавал почти на всем протяжении своей истории главнейшим средством избавления мира от зла и несчастий – позитивную и критическую науку, не знающую догмы и суеверий, отводя собственно религиозному культу место сверхъестественного магического акта, не допускаемого наукой, но признаваемого верой. Это особое предпочтительное отношение буддизма к науке, готовое всякую науку, о чем бы она ни трактовала, рассматривать как священное писание, а ее изучение как высокую добродетель, придает, с одной стороны, наукологический характер всей буддийской литературе вообще, а с другой – включает в ее состав сполна всю специальную научную литературу, которая до сих пор изучается и развивается в высших буддийских школах – дацанах.

Игнорировать эту огромную отрасль буддийской культуры невозможно, тем более, что вся остальная литература буддизма так или иначе с ней связана.

Далее. Специальная научная литература буддизма – естественно-научная и особенно медицинская, вызывает сама по себе высокий научный интерес, который непрерывно возрастает.

¹ СПбФ АРАН. Ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 39.

Институт буддийской культуры получил запрос от НКЗ БурМонг. АССР, от мед. клиники Саратовского гос. университета и др. о необходимости институту организовать теперь же планомерное и всестороннее исследование естественно-научной и медицинской литературы буддизма. Не меньший интерес питают к этому и западные ученые, поставленные по сравнению с нами в значительно худшие условия со стороны материала. Наконец, изучение так называемой тибетской (собственно, всебуддийской) медицинской литературы представляет насущнейший интерес для всей Бурят-Монголии, Калмыцкой области, а равно и для Монгольской Народной Республики, для всех их научных и общественных организаций и для частных лиц, до сих пор пользующихся средствами этой медицины.

Между тем естественно-научная литература и медицинская литература буддизма представляют огромную область, как по обилию и разнородности материалов, так и по их многоязычию. Ибо литература эта имеет вековую историю и, развиваясь и распространяясь с развитием буддизма, имеется на всех главных языках этой культуры. Ввиду этого никакое изучение этой специальной литературы отдельными учеными, как это и показал горький опыт, не ведет ни к какой цели, превращаясь в выхватывание отдельных аморфных кусков из обширной и многоязычной литературной традиции. Необходимы соединенные усилия коллектива работников для того, чтобы осуществить, наконец, давно назревшее и актуально необходимое изучение богатейшей специальной научной литературы буддизма.

Работа эта вызывает к себе столь высокий интерес среди ученых всего мира, что Институт буддийской культуры нимало не сомневается в том, что в деле интерпретации естественно-научных и медицинских произведений он получит всемирную поддержку и содействие целого ряда ученых учреждений и даже имеет в этом отношении уже готовые предложения.

Итак, учитывая:

1. Крайнюю необходимость и своевременность организации планомерного и систематического изучения обширной и

многоязычной естественно-научной и медицинской литературы, входящей в состав буддийской культуры;

2. Невозможность проведения этого изучения отдельными лицами и, тем более, не востоковедами и
3. Собственную заинтересованность в этом изучении в связи с поставленной задачей полного охвата всего многообразия форм буддийской культуры и практическую возможность поставить в Институте буддийской культуры изучение и интерпретацию этой литературы, опираясь на содействие соответствующих естественно-научных учреждений,

Институт буддийской культуры находит нужным немедленно приступить к осуществлению указанной работы и усиленно ходатайствует о предоставлении ему в связи с этим с начала 1929/1930 бюджетного года 3-х штатных научных сотрудников дополнительно.

Именно:

- 1) Двух научных сотрудников I разряда из числа молодых советских востоковедов с распределением между ними ближайшего ведения работ по естествознанию и медицинской литературе соответственно, при общем и постоянном содействии всего научного персонала Института.
- 2) Одного научного сотрудника II разряда из числа ученых представителей буддийской специальной науки (Бурято-монгол), наличие которого крайне необходимо в деле интерпретации сложной и часто узкоспециальной литературы.

В связи с тем, что главная масса литературы по указанным отраслям имеется на тибетском языке, указанные лица могут быть причислены к тибетской секции. Отсутствие в составе ИНБУК испрашиваемого числа сотрудников совершенно сделает невозможной всякую работу в этом направлении, работу, включенную в пятилетний план ИНБУК.

Директор акад.
Уч. секретарь

Щербатской
А. Востриков

22 апреля 1929 года

**К вопросу об организации изучения буддийской
естественно-научной и медицинской литературы в ИНБУК¹**

В дополнение к своей записке о желательности и необходимости изучения буддийской естественно-научной и медицинской литературы в Институте буддийской культуры и о нужном для этой цели увеличении штата ИНБУК на 2-х научных сотрудников I разряда и одного II разряда ИНБУК считает важным отметить, что, ходатайствуя о расширении штата, он опирается на действительную возможность его заполнения соответственно квалифицированными научными работниками:

Именно: 1) в качестве сотрудника, ближайшим образом разрабатывающего специальную буддийскую медицинскую литературу, имеется в виду привлечь молодого ученого монголиста и тибетаниста Н.Н. Бобынина, достаточно зарекомендовавшего себя в избранной им специальности и, кроме того, имеющего некоторое общемедицинское образование.

2) В качестве сотрудника по изучению естественно-научной буддийской литературы ИНБУК имеет в виду привлечь молодого ученого В.И. Чернова, ученика акад. Ф.И. Щербатского. В.И. Чернов, знающий вполне тибетский язык и санскрит, специально посвятил себя делу изучения буддийской естественно-научной литературы и имеет к этому и общеевропейскую подготовку.

Наконец, 3) в качестве научного сотрудника II разряда из числа ученых специалистов буддийской науки Институту представляется богатый выбор ввиду наличия в Бур.-Монг. АССР значительного числа учнейших бурято-монголов, специально занимающихся естественно-научной и медицинской литературой буддизма и имеющих высокие ученые степени тибетских высших школ. В настоящее время намечено привлечь для работ в ИНБУК известного специалиста в своей области В.Н. Очирова (Бадманжал Очирон).

¹ СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 40.

Указанное наличие вполне компетентной научной силы для проведения планомерного изучения буддийской естественно-научной и медицинской литературы еще более усугубляет своевременность этого изучения.

Директор ИНБУК
Ученый секретарь

Ф. Щербатской
А. Востриков

Экспедиции¹

Объяснительная записка по вопросу об экспедиции в Бурято-Монголию для собирания и закупки рукописей и ксилографов (маш., без подписи).

Адресовано в СОПС (Совет по изучению производительных сил СССР)

Как показали мои работы в Б-М АССР летом 1927–30 гг., в Бурято-Монголии собрано исключительное богатство тибетских ксилографов и рукописей, завезенных туда из Тибета, Монголии и Китая, и представляющих часто огромнейшую научную ценность. Кроме того, каждый мало-мальски мощный дацан Бурято-Монголии располагает своим «Баром», т.е. коллекцией выгравированных для печати досок (ксилографюр), количество которых в больших дацанах, как, например, Агинском, Цугольском и других, исчисляется многими десятками тысяч. Среди них есть доски редчайших произведений тибетской литературы. Между тем до сих пор не производилось сколько-нибудь планомерное последовательное собирание всех этих материалов. Не говоря уже о том, что вовсе не использована возможность приобретения у нас в Союзе редчайших тибетских рукописей и ксилографов заграничного происхождения, до сих пор не использована даже возможность получить оттиски ксилографов, имеющихся в дацанах Бурято-Монголии, несмотря на их сравни-

¹ СПБФ АРАН, ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 178, л. 12–14.

тельно большую дешевизну. В результате – богатейшее мировое собрание тибетских ксилографов в Азиатском музее при ИВ АН почти совершенно лишено ксилографов, выпущенных в нашем Союзе, в Б-М АССР. Такое положение дела вряд ли может быть признано нормальным само по себе, но особенное внимание оно привлекает к себе сейчас, когда становится все более реальной возможность для АН навсегда лишиться указанных научных ценностей, если в самом срочном порядке не будут приняты меры по их собиранию. Растущее разложение дацанов приводит к тому, что «бары» закрываются, материалы растаскиваются частными лицами и частично уплывают за границу. Местные органы не имеют ни времени, ни возможности взять на себя собирание и хранение материалов. Наоборот, далеко не редки случаи прямого уничтожения ценного для науки материала. Так, например, были случаи, когда поступавшие в кресткомы и низовые органы милиции в качестве выморочного имущества от лам коллекции тибетских ксилографов и рукописей просто уничтожались (сжигались). Еще чаще случаи, когда тибетские ксилографы и рукописи (печатающиеся и пишущиеся на совершенно отдельных листах) перепутывались и перемешивались до такой степени, что их невысказано было привести в порядок.

Государственный Институт культуры Б-М АССР, который пытался было взять на себя собирание этих материалов, не располагает для этого ни средствами, ни достаточно квалифицированными сотрудниками и не может даже в малой степени охватить то огромное количество ценнейшего научного материала, которое рассеяно в Б-М АССР и которое в настоящее время с такой катастрофической быстротой исчезает.

Учитывая все это, ИВ АН уже в 1931 г. должен непременно организовать экспедицию в Б-М АССР по сбору ксилографов и рукописей, поскольку всякое откладывание поведет к потере ценнейшего научного материала.

Экспедиция мыслится в следующем виде. Срок работы – 3–4 месяца. Район: Селенгинский и Агинский Аймаки Б-М АССР.

Ориентировочная смета:

Суточные, проезд, разъезды на месте и проч.	1.000 руб.
Приобретение ксилографов и рукописей	3.000 руб.
Всего: 4.000 руб.	

Кроме того, чрезвычайно важно было бы получить из запасов Издательства или Типографии АН бумаги в листах большого печатного формата для изготовления оттисков с досок ксилографов, имеющихся в Б-М АССР. Потребуется 20–25 стоп, для того чтобы охватить хотя бы в самых основных частях колоссальные коллекции ксилографов. Бумагу надо, конечно, получить заблаговременно – в январе или феврале месяце, чтобы успеть переправить ее малой скоростью. Наличие у экспедиции своей бумаги удешевит прежде всего стоимость ксилографов бурятского происхождения, позволив заказать их отпечатать заново и заплатить при этом только за труд и краску, что обойдется в три раза дешевле, чем покупать уже готовые ксилографы. Объясняется это тем, что за отсутствием бумаги на частном рынке ламы продают готовые ксилографы по крайне взвинченным ценам. Кроме того, при наличии бумаги упрощается и облегчается работа экспедиции по разысканию ксилографов, поскольку представляется возможность заказать ксилографы бурятского происхождения, отпечатать заново, обратив главное внимание на разыскание материалов зарубежного происхождения.

Дополнительные сведения по вопросу об экспедиции могут быть представлены, равно как и подробный маршрут, детальная смета и проч.

24 ноября 1930 г.

Список сокращений

АМ – Азиатский музей

АН СССР – Академия наук Союза Советских Социалистических Республик

Б-М АССР – Бурят-Монгольская Автономная Советская Социалистическая Республика

ИВ АН СССР – Институт востоковедения Академии наук Союза Советских Социалистических Республик

ИНБУК – Институт буддийской культуры

ИРГО – Императорское Русское географическое общество

ЛИЖВЯ – Ленинградский институт живых восточных языков

НКЗ – Народный комиссариат здравоохранения

РАН – Российская академия наук

РКИСВА – Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, лингвистическом и этнографическом отношениях

СНК – Совет народных комиссаров

СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

*Четвертые востоковедные чтения памяти
О.О. Розенберга.
Доклады, статьи, публикации документов.
СПб., 2011. С. 200–214.*

ИНСТИТУТ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ АН СССР (1928–1930 ГГ.)

Эпохальные события 1910-х гг. – Первая мировая война и Октябрьская социалистическая революция, крушение кайзеровской Германии и Российской империи внесли существенные изменения в культурную и научную жизнь Европы. С.Ф. Ольденбург, побывавший в 1923 г. в командировке на Западе с целью восстановления связей между отечественными и зарубежными учеными, отразил свои тягостные наблюдения о происшедших там переменах в небольшой по объему книге «Европа в сумерках и пожарищах войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г.»¹. В ней отмечены явные признаки духовного кризиса в кругах немецкой интеллигенции, искавшей, по словам российского академика, опору в «Библии, вегетарианстве, гимнастике, Ведах, загробной жизни, эвритмии, юдофобии, ненависти к французам»² и набравшем обороты шовинизме. В Англии Ольденбурга неприятно поразили такие явления послевоенной действительности, как «неразумная экономия средств, выделяемых Британскому музею, узость управленческой мысли и чрезмерный техницизм», а во Франции – «ненависть к Германии и немцам»³.

Вместе с тем российский академик не терял надежды на возрождение европейского духа. «Я глубоко убежден, – писал Ольденбург, – что это предрассветные сумерки, а не сумерки перед новой ночью»⁴. Но одновременно он убедился и в том, что доверенная парадигма международной организации востоковедных

¹ Ольденбург С.Ф. Европа в сумерках и пожарищах войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г. Пг., 1924.

² Там же, с. 45.

³ Там же, с. 101–102.

⁴ Там же.

исследований осталась в прошлом. Прежде, когда необходимо было осуществить археологический штурм культурного наследия Центральной Азии I тыс. н.э., расшифровать неизвестные языки, вскрыть сложнейший пласт буддийского письменного наследия, ученые разных стран объединяли свои усилия в коллективных исследовательских проектах. Теперь в обстановке разобщенности эта форма деятельности востоковедного сообщества осталась лишь воспоминанием. И хотя работа над международным проектом изучения «Абхидхармакоши» Васубандху еще теплилась, она не имела ни организационных, ни финансовых, ни издательских перспектив для завершения.

Как непреременный секретарь Академии наук С.Ф. Ольденбург вдумчиво вел поиск новых форм организации востоковедных и, в частности, буддологических исследований. Во время второй своей командировки в Германию, Англию и Францию (1926), направленной на ознакомление с новыми методами организации научной работы, его очень заинтересовал Венгерский институт, образованный при Берлинском университете. В этом учреждении осуществлялось комплексное изучение языков, истории и культуры фино-угорских народов, причем ствольным объектом исследования выступала именно культура. Свои наблюдения и аналитические размышления С.Ф. Ольденбург изложил в статье «Новые научные учреждения Берлина», где указал на практическую возможность и целесообразность заимствования германского опыта организации специализированного научно-исследовательского института¹.

Теме образования научно-исследовательских учреждений нового типа вкупе с обоснованием необходимости создания Института буддийской культуры (далее – ИНБУК) была посвящена другая программная его статья – «Всесоюзная Академия наук». В ней Ольденбург подчеркнул неизбежность перехода в области буддологии от индивидуальных исследований к коллективным и

¹ Ольденбург С.Ф. Новые научные учреждения Берлина / Научный работник, 1926, № 7–8, с. 100.

указал на Ф.И. Щербатского как на авторитетного научного лидера, способного спланировать и возглавить такую работу¹.

По мысли С.Ф. Ольденбурга, ИНБУК как научно-исследовательское учреждение, предназначенное для изучения культуры во всем ее полиэтническом многообразии, должен был иметь структурные подразделения, соответствующие историко-географическим векторам распространения буддизма: Индия, Дальний Восток (Китай и Япония), Тибет, Монголия. Такая структура позволяла соединить характерный для старого востоковедения страноведческий принцип специализации исследовательских подразделений с новым – проблемно-тематическим способом интеграции их совокупной деятельности.

Важно отметить, что такая модель организации учитывала аспект исторического продвижения буддийских письменных источников в различные азиатские регионы Азии. Ко времени создания ИНБУКа отечественные буддологи уже хорошо представляли себе этот историко-культурный процесс благодаря рукописным находкам центральноазиатских экспедиций 1900–1910-х гг. Обнаружение фрагментов канонических текстов на санскрите подтверждало принципиальную значимость именно санскритского, а не палийского оригинала Трипитаки для изучения буддийской культурной традиции Дальнего Востока, Тибета и Монголии. Не с палийских, а именно с санскритских текстов выполнялись китайские и тибетские переводы канонических произведений, вошедших в местные канонизированные собрания – Китайскую Трипитаку и Дан наряду с переводами целого ряда постканонических трактатов. Но Палийский канон (Типитака), функционировавший в цейлонской (сингальской) традиции, сохранился, в отличие от Трипитаки, полностью. И поэтому важнейшей исследовательской задачей в аспекте изучения лингвистического инструментария буддийской культуры должна была выступать подготовка пали-санскритско-ти-

¹ Ольденбург С.Ф. Всесоюзная Академия наук / Наука и ее работники, 1927, кн. 7, с. 241–248.

бетско-китайского Буддийского терминологического словаря. «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху в тибетском и двух китайских переводах являлась в данной перспективе наиболее репрезентативным источником, так как в этом трактате был представлен концептуальный анализ терминологического аппарата санскритской Трипитаки, и кроме того, в распоряжении исследователей имелся санскритский комментарий Яшомитры. Работа над созданием Буддийского терминологического словаря должна была объединить деятельность всех структурных подразделений нового научно-исследовательского учреждения.

В структуре ИНБУКа предполагалось также наличие специализированной научной библиотеки, призванной обслуживать исследовательскую работу его сотрудников. Текущие результаты исследований планировалось публиковать в институтском печатном издании – «Ежегоднике ИНБУК», а итоговые работы – в серии *Bibliotheca Buddhica* на русском и западноевропейских языках. Координационным и экспертным органом института должен был выступать Ученый совет.

В 1927 г. С.Ф. Ольденбург совместно с М.И. Тубянским и Ф.И. Щербатским подписал Объяснительную записку об учреждении ИНБУКа¹ в составе Академии и направил этот документ на рассмотрение в Совнарком. Потребовалось довольно продолжительное время, чтобы получить из этой инстанции положительный ответ, – только 13 марта 1928 г. Совнарком утвердил Устав ИНБУКа² и кандидатуру Ф.И. Щербатского на пост директора института.

Согласно Уставу, целью деятельности нового научно-исследовательского учреждения выступало «всестороннее изучение буддийской культуры и ее форм, как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, в различных странах

¹ См.: Приложение к Протоколу VII заседания ОИФ АН СССР от 13 апреля 1927 г. / Известия АН СССР, серия VI, т. XXI, 1927. Л., 1928, с. 1701–1704.

² Устав ИНБУКа хранится в архиве ИВР РАН.

и среди различных народностей». Эта цель конкретизировалась в 10 задачах, определявших направления исследований. В их перечне указывалось, в частности, развертывание экспедиционных изысканий в стране и за рубежом, направленных на составление коллекций буддийских рукописей и старопечатных изданий. Планировались также работы по изданию письменных памятников, выполнение исследований и комментированных переводов источников, репрезентативных для изучения буддийской культуры народов СССР (бурят и калмыков) и сопредельных стран.

Наряду с этим в п. 2.2. Устава формулировалась задача «изучения отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развивавшихся под ее влиянием». Этот пункт представляет особый интерес в контексте характерного для Санкт-Петербургской буддологической школы исторического подхода к изучению буддийского культурного наследия. Оформившийся в Индии культурный «геном» буддизма включал в себя «10 традиционных наук»¹: пять основных – философию постканонической Абхидхармы, грамматику, логику, медицину и технологию и пять вспомогательных – поэтику, метрику, лексикографию, искусство драмы, астрологию.

В состав философии постканонической Абхидхармы входили произведения Васубандху («Абхидхармакоша», «Тримшика», «Вимшатика»), трактаты представителей школ Мадхьямика и Виджнянавада. Под «грамматикой» имелась в виду наука о языке, предполагавшая изучение языка канонических текстов (санскрита, а на Цейлоне и в странах Юго-Восточной Азии – пали) и формирования местной письменной традиции, связанной с переводом канонических и постканонических сочинений. Наука логики (санскр. *ньяя*) была не только необходимым инструмен-

¹ Данная проблема рассмотрена в работе современной представительницы Санкт-Петербургской буддологической школы Е.Ю. Харьковой. См.: Харькова Е.Ю. Сочинения Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993) как источник изучения истории тибетобуддийской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб., 2006.

том развития понятийно-теоретического мышления последователей буддизма, но и оружием защиты Дхармы в диспутах с идейными оппонентами. Медицина имела наряду с практическим значением функцию укрепления веры в силу Дхармы, поскольку в религиозной доктрине Будда выступал также покровителем и наставником врачей. «Технология» являлась теоретической областью знаний о строительстве буддийских культовых сооружений – храмов и реликвариев (ступ) и разбивке планов воздвижения монастырских комплексов, об искусстве вааяния буддийских культовых статуй и мелкой пластики, резки по камню и дереву, применявшейся в пластическом убранстве храмов и фресковой живописи. Комплекс вспомогательных наук также был тесно связан с религиозно-идеологическим ядром буддизма и практическими нуждами его последователей. И именно эти «10 традиционных наук» осваивались, а затем и развивались везде, куда продвигался буддизм, исторически превращаясь в мировую религию. Становление специфических социокультурных форм буддизма в Тибете, Китае, Монголии, а затем и в этнической среде бурят и калмыков сопровождалось трансплантацией буддийского культурного «генома» – его приживлением к новой этно-лингвистической почве и зарождением местной буддийской учености. Планировавшееся в п. 2.2. Устава ИНБУКа «изучение отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры», позволяло раскрыть системно-смысловое единство этой полиэтнической и многоязыкой культурной традиции.

О планах и результатах деятельности сотрудников ИНБУКа можно судить на основе документации этого учреждения, которая хранится ныне в архиве Института восточных рукописей РАН, а также по тем опубликованным работам, которые были завершены уже после ликвидации этого учреждения. Кроме того, некоторые неопубликованные труды, создававшиеся в соответствии с его научно-исследовательскими программами, сохранились в архиве востоковедов ИВР РАН и в архиве академика Ф.И. Щербатского.

ИНБУК был размещен в здании Библиотеки Академии наук. Ф.И. Щербатской и С.Ф. Ольденбург передали в библиотечный фонд института значительное количество научной литературы, являвшейся их личной собственностью. Ольденбург также предложил использовать в качестве читальных залов для сотрудников две комнаты в своей служебной квартире в главном здании Академии наук (Университетская набережная, д. 5).

Научно-исследовательская программа института распределлась по четырем секциям – Индии, Тибета, Монголии, Китая и Японии, каждая из которых имела собственного ученого секретаря и плано-отчетную документацию. Позиция заведующего секцией не предусматривалась штатным расписанием, так как руководство коллективом и вопросы научной политики были предметом ведения директора учреждения – Ф.И. Щербатского.

Временно исполняющим обязанности ученого секретаря Секции Индии выступал Б.В. Семичев. Согласно отчетам ИНБУКа, им был подготовлен к печати трехязычный индекс к словарю «Махавьютпатти»,¹ санскритский и тибетский индексы к тексту «Абхисамая-аламкара» и проводился сбор материалов для составления параллельного пали-санскритско-тибетско-китайского Буддийского терминологического словаря.

Ученым секретарем Секции Тибета был назначен А.И. Востриков. Он готовил к публикации текст трактата Дигнаги «Хетучакра» и занимался переводом этого произведения, а также и других трактатов по науке логики. В фокусе исследовательского внимания Вострикова были письменные памятники буддийской традиции – «Праманавартика» Дхармакирти с Комментарием

¹ Махавьютпатти – санскритский буддийский словарь, созданный предположительно в II–IV вв. Впервые текст этого лексикона был подготовлен к изданию И.П. Минаевым. Эту работу продолжил выдающийся индолог-палеограф Н.Д. Мионов (1880–1936), который в 1911 г. издал Махавьютпатти в серии Bibliotheca Buddhica (XIII), снабдив его указателем. Данное издание послужило основой немалого количества буддологических работ, выполненных западноевропейскими и японскими учеными XX в.

Девендрабуддхи и для брахманистской – «Ньяявартика-татпарья-тика» и «Татвабинду» Вачаспатимишры. Согласно разработанному Ф.И. Щербатским научному плану, он должен был выявить способы адаптации буддийской логики в культуре Тибета, сопоставляя санскритские оригиналы и тибетские переводы и комментарии. Привлечение брахманистских произведений – трактатов выдающегося индийского мыслителя Вачаспатимишры (IX в.) позволяло реконструировать ход развития логики и эпистемологии в Индии, где буддийская мысль концептуально оттачивалась в полемической конфронтации с брахманизмом.

В Отчетах также перечисляются подготовленные А.И. Востриковым для «Ежегодника ИНБУК» пять статей: «О тибетском диалектическом методе», «О комментариях на Праманавартику»; «Обзор содержания сочинения. Праманавартика и порядок его глав»; «О тибетской литературе по Абхидхармакоше»; «О грамматике Панини в Тибетском Каноне». Также была указана и новая тема – издание китайского текста и перевода трактата Васубандху «Тарка-шаstra» с привлечением тибетских и китайских источников. Работа над этой темой велась А.И. Востриковым совместно с ученым секретарем Секции Китая и Японии Б.А. Васильевым. А совместно с Ф.И. Щербатским Востриков работал над «Грамматикой и хрестоматий тибетского языка». В отчетной документации значится, что этот труд был завершен и подготовлен к печати. Однако в архивах какие-либо его следы до сих не обнаружены.

Секция Китая и Японии представлена в Отчетах тремя статьями Б.А. Васильева для «Ежегодника ИНБУК»: «О буддийском влиянии на китайскую литературу», «О китайской и японской литературе по Абхидхармакоше», «Очерк Буддийской Академии Китая». Кроме того, отмечалось, что Б.А. Васильев проводит сбор материалов для «Библиографии буддийской литературы Китая и Японии» и для Буддийского терминологического словаря.

Ученым секретарем Секции Монголии состоял Е.Е. Обермиллер, который за время работы в ИНБУКе завершил перевод

на английский язык произведения выдающегося тибетского мыслителя и историографа Будона Ринчендуба (XIV в.) «История буддизма в Индии и Тибете» и опубликовал эту работу в виде двухтомника в Лейдене (1931). В серии Bibliotheca Buddhica вышла в свет его работа «Санскритско-тибетский и тибетско-санскритский индексы к сочинениям Nyayabindu и Nyayabindutika, изданным акад. Ф.И. Щербатским» (на английском языке). Занимался Е.Е. Обермиллер и сбором материалов для Буддийского терминологического словаря по индийским, тибетским и монгольским источникам.

С.Ф. Щербатской, будучи директором ИНБУКа, продолжал свои исследования по двум направлениям: выполнение перевода первой главы «Абхидхармакоши» Васубандху с тибетского языка («Анализ по классам элементов») и завершение фундаментальной монографии «Буддийская логика» (на английском языке). Работа по обоим этим направлениям была им полностью завершена уже после ликвидации ИНБУКа. Русский перевод «Анализа по классам элементов» хранится в архиве академика, и в настоящее время, когда отечественная буддологическая литература располагает переводом всей «Энциклопедии Абхидхармы», выполненным с санскритского оригинала, издание труда Ф.И. Щербатского могло бы представлять большой интерес в науковедческом аспекте.

ИНБУК просуществовал очень недолго – с 1928 по 1930 г. Этот двухлетний период, как справедливо отмечает Б.С. Каганович, исследователь биографии С.Ф. Ольденбурга, оказался переломным для Академии наук, вступавшей в эпоху «советизации»¹. Политическое руководство страны предпочло сохранить Академию наук, но с условием ее превращения в учреждение, «лишенное самостоятельности и обеспечивающее потребности государства»².

¹ Каганович Б.С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. СПб., 2006, с. 151.

² Там же, с. 194.

Такая трансформация в управлении наукой протекала на фоне следственных мероприятий по факту обнаружения в Рукописном отделении Библиотеки Академии наук (в составе нешифрованных фондов) конверта с оригиналами отречений от престола Николая и Михаила Романовых, а также и других документов политического характера. Было инициировано так называемое «Академическое дело», затронувшее не только сотрудников БАН, но и персонал Пушкинского дома и Археографической комиссии. И хотя С.Ф. Ольденбург формально не был причислен к его фигурантам, оставаться на посту неперменного секретаря Академии наук он уже не мог. 30 марта 1930 г. было решено провести реорганизацию функционировавших в составе Академии востоковедных учреждений. Общим собранием Академии 4 апреля 1930 г. был утвержден проект создания Института востоковедения АН СССР на базе Азиатского музея, Коллегии востоковедов, ИНБУКа и Туркологического кабинета. С.Ф. Ольденбург был избран его директором.

Структура ИВАН имела характер регионально-страноведческого кабинетного деления. Ольденбург надеялся развернуть буддологические исследования под руководством Ф.И. Щербатского в Индо-тибетском кабинете, которым тот заведовал. Однако политико-идеологическая атмосфера в стране не располагала к изучению письменного наследия «индийских попов». Задуманный Ольденбургом коллективный проект перевода палийских джатак (нравоучительных художественных повествований, входящих в состав второго раздела Палийского канона – Виннаяпитаки) так и остался нереализованным.

Работа велась преимущественно в индологическом направлении: сам С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, Е.Е. Обермиллер, А.И. Востриков и Б.В. Семичев выполняли комментированный перевод санскритского политико-экономического трактата «Артхашастра»¹.

¹ Работа над комментированным переводом «Артхашастра» возобновилась в ИВАН в 1938 г. Ф.И. Щербатским и завершена В.И. Ка-

Необходимо подчеркнуть, что решения по вопросам научной политики в ИВАНе принимались на заседаниях дирекции – нового для академических учреждений органа, а директор лишь визирует их¹. В состав дирекции входили наряду с руководителем института заместитель директора, ученый секретарь, назначившийся внеинститутскими инстанциями, секретарь партбюро, представители большой когорты аспирантов-выдвиженцев и общественных организаций. О том, какие неблагоприятные для развития буддологии решения принимались этим коллегиальным органом, свидетельствует протокол заседания от 1 января 1932 г.: «Все работы тт. Обермиллера и Тубьянского по Библиотеке Буддика, не рекомендуемые ИВ (Институтом востоковедения. – *Авт.*) для широкого распространения, не передавать в печать, а в виде оттисков хранить в ИВ для научной работы»². Именно в такой ситуации фактической внутренней политико-идеологической цензуры Санкт-Петербургская буддологическая школа продолжала существовать вплоть до 1937 г., когда и произошел ее кадровый разгром.

Последняя буддологическая работа самого С.Ф. Ольденбурга – статья «Буддизм и массовые культы» – увидела свет лишь через многие десятилетия после его кончины³. Несмотря на незавершенность и неотделанность этой работы, она исключительно важна для понимания того направления, которое

льяновым. См.: Артхашастра, или Наука политики / Изд. подгот. В.И. Кальянов. М.-Л., 1959.

¹ О данном аспекте деятельности ИВАНа в период директорства С.Ф. Ольденбурга см.: Каганович Б.С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии, с. 205–207; Васильков Я.В. Академик С.Ф. Ольденбург: Последние годы (Директор Института востоковедения АН СССР) // Наука и техника. Вопросы истории и теории. СПб., 1999, с. 156.

² Протокол заседания дирекции ИВАН. – СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 1а, д. 247, л. 1.

³ Ольденбург С.Ф. Буддизм и массовые культуры // Культура Индии, с. 251–261.

развивал Ольденбург в качестве одного из основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы. В ней ученый еще раз подчеркнул идею, которая методологически структурировала его подход к интерпретации явлений буддийской культуры, – буддизм следует рассматривать в первую очередь как религию, и было бы в равной степени ошибочным сводить все его содержание только к философии или же квалифицировать буддизм в качестве какой-то особой «атеистической» религии. Эта идея Ольденбурга отнюдь не банальна и до сих пор не утратила своей теоретической новизны в виду типологического отличия буддизма от двух других мировых религий – христианства и ислама, возникших в ином культурно-цивилизационном очаге. Буддизм, будучи мировоззренческой системой без бога и души, вплоть до настоящего времени преподносится в массовой западной и отечественной культуре и трудах ряда представителей естественных наук (например, физика Ф. Капры) в качестве опережающего время интеллектуального прорыва к проблематике теории относительности, холистического мышления и постнеклассической парадигмы рациональности. Наряду с этим внеисторичным истолкованием все еще функционирует и другая тенденция – редуцировать буддизм к теоретическому умозрению, объясняющему трансперсональный опыт «работы с сознанием».

В статье «Буддизм и массовые культы» проводится и тезис о зависимости форм буддизма от той социальной и этнокультурной среды, в которой эта религия укореняется, ассимилируя местные архаические культы. Ольденбург, внимательно следивший за развитием в Западной Европе социогуманитарных наук и лично знавший французских социальных антропологов М. Мюсса и А. Мейе, последователей одного из классиков социологии религии – Э. Дюркгейма, глубоко понимал важность изучения явлений буддийской культуры именно в контексте исторического превращения буддизма в мировую религию. В своей последней статье он попытался кратко обобщить те концептуальные

принципы, которыми руководствовался при анализе памятников буддийской художественной культуры¹.

К концу 1932 г. буддологическая тематика начала целенаправленно отодвигаться руководством ИВАН на периферию исследовательских планов. С.Ф. Ольденбург часто и подолгу болел, и было очевидно, что с его окончательным уходом от дел изучение буддийских письменных памятников как одно из направлений деятельности института может заглохнуть. Особое усердие в этом аспекте проявляли члены институтской ячейки содействия Обществу марксистов-востоковедов. По-своему понимая задачу борьбы с религией, они требовали прекратить буддологические исследования, уничижительно именуя санскрит «поповским языком».

Борьба с религией нарастала и в Бурятии, все более явно принимая уродливые репрессивные формы. А между тем именно Бурятия, ее монастыри и созданная А. Доржиевым при Ацагатском дацане школа тибетской медицины – Ацагатский аршан выступали для учеников Щербатского, А.И. Вострикова, Е.Е. Обермиллера, Б.В. Семичова, базой изучения буддийской культуры Центральной Азии. В 1932 г. в Верхнеудинске вышла в свет брошюра одного из местных борцов с религией Б.Т. Тогмитова «Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним»², в которой Е.Е. Обермиллер был представлен как пособник местных реакционных религиозных деятелей, рекламирующий их имена в научной печати в знак благодарности за целительские услуги.

Обермиллер тяжело переживал по поводу этого публичного доноса. К тому времени он уже был выведен за штат ИВАН

¹ Последняя работа С.Ф. Ольденбурга, посвященная данной проблематике, была подготовлена им совместно с супругой. См.: Ольденбург С.Ф. и Е.Г. Гандхарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа // Записки Коллегии востоковедов. 1930, т. V, с. 145–186.

² Тогмитов Б.Т. Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним. Верхнеудинск, 1932.

ввиду прогрессирующего хронического заболевания, но продолжал сотрудничать с институтом на договорной основе и хорошо понимал возможные последствия компрометирующей публикации для своего учителя, поощрявшего контакты учеников с буддийским духовенством. О том, что Е.Е. Обермиллер добывал в общении с образованными ламами информацию по вопросам буддийской терминологии не только для собственных исследований, но и по тематике работы Ф.И. Щербатского, было хорошо известно. Знали в институте и о том, что молодой ученый, страдавший наследственной синингомиелией, получал в Ацагатском аршане медицинскую помощь. Но в брошюре Тогмитова Е.Е. Обермиллер выставлялся безнравственным циником, лишенным научной совести.

А на деле именно наука, буддологические исследования являлись смыслом жизни Обермиллера. Из биографической справки о нем, хранящейся в Рукописном фонде Музея истории Бурятии (в составе материалов Ацагатского дацана) известно, что его путь в востоковедение складывался трудно. Сначала Обермиллер выбрал для себя совершенно иную область занятий, поступив в 1918 г. на естественное отделение физико-математического факультета Петроградского университета. Но студенческую скамью пришлось оставить из-за безденежья. Три последующих года он посвятил скучной работе счетовода, и как раз в этот период у него проявились симптомы опасного наследственного недуга. Работу пришлось оставить, и Обермиллер восстановился в 1922 г. в университете, но перешел на факультет общественных наук. Там, обучаясь по Дальневосточной секции, он и заинтересовался буддийскими письменными памятниками. Обермиллер обладал исключительно благоприятными задатками для изучения восточных языков – феноменальной памятью прирожденного полиглота, абсолютным музыкальным слухом и любовью к систематическому упорному труду. В этом отношении он вполне отвечал тем высоким требованиям, которые предъявлял к своим ближайшим ученикам Ф.И. Щербатской.

С 1925 г., после окончания университета, Е.Е. Обермиллер внештатно сотрудничал с Издательством Академии наук. Побывать в забайкальском ареале буддийской культуры он решился впервые на свой страх и риск, за собственный счет, и в 1926 г. совершил исключительно удачное по научным результатам путешествие в Бурятию. И это было тем более удивительно, что его заболевание неумолимо прогрессировало – правая сторона тела уже плохо повиновалась ему – он волочил ногу при ходьбе, а писать был вынужден левой рукой. С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской исключительно высоко оценили эффективность экспедиции Обермиллера, и в следующем году он снова отправился обследовать забайкальские дацаны, но теперь уже по заданию Академии наук. С 1928 г. как сотрудник ИНБУКа он посещал Бурятию регулярно, и за время своей работы в ИНБУКе, а затем в ИВАНе предпринял в общей сложности пять экспедиций, путешествуя по Забайкалью в летне-осенние периоды.

Еще в 1928 г. Е.Е. Обермиллер замечал нарастающие настроения в среде ламства. В Ацагатском дацане А. Доржиеву противостояла группа духовенства, пытавшаяся во что бы то ни стало сохранить прежний хозяйственно-экономический уклад, при котором миряне были обязаны поддерживать монастырь материально. Но теперь, при советской власти, такой обязанности быть не могло, и оставалось довольствоваться тем, что давалось добровольно. А. Доржиев прекрасно понимал сложившуюся ситуацию и возлагал надежду на Ацагатский аршан, который оказывал медицинскую помощь населению. По традиции пациенты приносили врачевателям дары, поддерживающие существование не только медицинской школы, но и дацана. Говоря современным языком, дацан и монашество могли выжить в новых условиях только благодаря «хозрасчетной» деятельности врачевателей.

Обермиллер надеялся помочь Ацагатскому аршану, предложив С.Ф. Ольденбургу ввести эту традиционную школу тибетской медицины в состав ИНБУКа в качестве исследовательской

базы, и советовался об этом с Ф.И. Щербатским в письме от 10.08.1928 г. Но Академия наук уже не имела ни прежнего престижа и статуса, ни свободных средств для содержания исследовательской базы в Забайкалье.

В 1930 г. А. Доржиев был выслан из Бурятии как нежелательный элемент, поскольку пытался найти новые пути сохранения буддийской культуры. Он, будучи членом Ученого совета ИНБУКа, перебрался в Ленинград, где создал при дацане в Старой Деревне Тибето-монгольскую миссию. Общежитие дацана служило домом для многих идеологических изгоев и не только из числа духовенства. Позднее там же проживал, в частности, Б.Б. Барадийн, также вынужденный покинуть Бурятию.

*Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Доклады, статьи, публикации документов.
СПб., 2011. С. 251–260.*

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ИДЕИ В ТРУДАХ А.И. ВОСТРИКОВА, Е.Е. ОБЕРМИЛЛЕРА, М.И. ТУБЯНСКОГО¹

Развитие методологии специализированного буддологического исследования было связано в ИНБУКе с разработкой двух теоретических проблем: определением репрезентативной источниковой основы для исследования буддийской культуры и выявлением специфически буддийской терминологии в оригинальных палийских и санскритских источниках и переводных – китайских, тибетских, монгольских.

Первая из них получила на материале тибетского письменного наследия полномасштабное (для того времени) освещение в трудах А.И. Вострикова, который работал над вопросом систематизации и жанровой квалификации рукописей и ксилографов из коллекций Азиатского музея. Его теоретическая позиция в решении данной проблемы сложилась еще в начале 1920-х гг. под влиянием идеи Ф.И. Щербатского о перво-статейной необходимости издания системообразующих, а не случайно оказавшихся в руках исследователя текстов. В пользу этого свидетельствует, в частности, подготовленный А.И. Востриковым в 1923 г. критический обзор «Вклад в библиографию Тибета». Он подчеркивал: «Нередко, – констатировал Востриков, – самая тема исследования, самый объект изучения или перевода обнаруживает еще недостаточное знакомство исследователей со всем богатством наличных материалов в данной области, отсутствие правильной перспективы в деле сравнительной оценки и выбора памятников, достойных опубликования, свидетельствует о затрате сил и труда на опубликование

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-01-00252а. «История изучения буддизма в материалах и документах 1900–1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН».

первых попавшихся и далеко не полноценных произведений, которые такой затраты не заслуживают»¹.

Тема научно обоснованного отбора представительных источников, поднятая в целом ряде работ Ф.И. Щербатского, была раскрыта Востриковым в оценке историко-культурного значения тех коллекций тибетских рукописей и ксилографов, которыми располагали Азиатский музей и ИНБУК. Указывая на пестроту их состава и заведомую неполноту репрезентативности, Востриков выдвинул новаторский тезис о необходимости координации исследовательских усилий, направленных на описание этих коллекций, чтобы в итоге имеющиеся письменные памятники были распределены в соответствии с той системой, которая характеризует «индотибетскую традицию»².

Он также обосновал новый подход к описанию письменных памятников при составлении справочных библиографий тибетской литературы. Согласно Вострикову, задача библиографического описания должна решаться на основе изучения содержания памятников, так как жанровая квалификация произведений буддийской литературы не может быть адекватно произведена помимо понимания их содержательных функций в культурной традиции³. «Каждое новое подробное и точное описание ксилографа и рукописи, – подчеркивал он, – является действительным вкладом в наше познание тибетской библиографии»⁴.

Вслед за Ф.И. Щербатским Востриков указывал, что при отборе текстов для публикации необходимо активно использовать созданные самими носителями буддийской культуры «библиографические и исторические произведения, справочники и

¹ Востриков А.И. К библиографии тибетской литературы // Библиография Востока. Вып. 2–4 (1933). Л., 1934, с. 20.

² Там же, с. 22.

³ Там же, с. 45.

⁴ Там же.

каталоги тибетских издательств»¹. Именно этими принципами руководствовался и он сам в исследованиях, относящихся по времени к 1920-м – первой половине 1930-х гг.

Однако полностью теоретический подход и основные методологические положения в изучении тибетских буддийских источников окончательно оформились у Вострикова только к середине 1930-х гг. С докладом на эту тему он выступил на сессии АН СССР в марте 1935 г. Интерес, с которым было воспринято это выступление, побудил ученого к написанию монографии «Тибетская историческая литература», суммирующей результаты его многолетней работы.

Важно подчеркнуть, что к тому времени политико-идеологическая ситуация в сфере управления наукой уже не располагала к выбору объекта исследования, связанного с религией, и поэтому Востриков воздержался от точного поименования темы – «Буддийская историография Тибета» и предложил обозначить ее как «Тибетская историческая литература». На деле же вплоть до XVII в. труды тибетских историографов имели своей целью не беспристрастную хроникальную фиксацию событий, а «историческое» обоснование аутентичности буддийской традиции, функционировавшей в Стране снегов. Раскрывая методом хронирования пути преемственности тибетского буддизма, они доказывали его догматическое и религиозно-дисциплинарное соответствие индийскому прототипу². Необходимость такого

¹ Востриков А.И. К библиографии тибетской литературы // Библиография Востока. Вып. 2–4 (1933). Л., 1934, с. 45.

² Этот аспект традиционной тибетобуддийской историографической литературы раскрыт в исследованиях Е.А. Островской. См.: Островская-мл. Е.А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете, с. 111–180. Е.А. Островская доказала, что преимущественная религиозно-идеологическая направленность хроник и историографических трактатов выступала причиной наблюдаемых в них рассогласований датировок событий: преднамеренный сдвиг дат нередко производился в целях обоснования догматической чистоты той школьной традиции, к которой принадлежал автор произведения, а соответственно, это обстоятельство необходимо

доказательства была обусловлена историко-культурными отличиями процесса институционального оформления буддизма в Тибете, где утвердилась иная, нежели в Индии, структура буддийских школ, а тексты тантр и тантрические практики начали распространяться раньше, чем канонические сутры и Виная. Труды историографов были призваны подтвердить, что в Стране снегов проповедь буддизма была начата прославлениями индийскими учителями и велась непрерывно и что Тибет является оплотом подлинной, а не ложной Дхармы.

Однако при всей своей религиозно-идеологической тенденциозности историографические трактаты и хроники содержали объемную фактуру – подробные сведения о крупных буддийских просветителях Индии и Тибета, о процессе перевода санскритских текстов на тибетский язык, о зарождении и функционировании буддийских школ и школьных монастырей в различных районах Тибетского нагорья, о дисциплинарной структуре местных образовательных традиций, о создании местных письменных памятников и формировании регионального корпуса канонических текстов – Данчжура и Ганчжура. А это, в свою очередь, давало основание для верной оценки репрезентативности и историко-культурной значимости тех тибетских рукописей и ксилографов, которыми располагали фонды Азиатского музея и зарубежных древлехранилищ, и научно обоснованного выбора текстов для издания, перевода и исследования.

По замыслу и общей концепции «Тибетская историческая литература» выполнена в русле концептуальных идей Санкт-Петербургской буддологической школы. Анализируя жанры письменных памятников, Востриков проявил себя глубоким знатоком буддийского культурного наследия Индии и Тибета. Существенно, что ученый впервые произвел теоретическую ревизию произведений, собранных Г.Ц. Цыбиковым и Б.Б. Барадийном в ходе их центральноазиатских экспедиций.

учитывать при использовании тибетских историографических произведений как источников в историческом исследовании.

Востриков разработал классификационную схему для систематизации описания тибетской исторической литературы. В соответствии с этой классификацией он выстроил и архитектуру своей монографии: древнейшая историческая литература Тибета; основные разновидности тибетской исторической литературы; историко-библиографическое обозрение буддийских текстов, вошедших в тибетский канонический корпус, историко-географическая литература. Этот труд А.И. Вострикова не утратил своей научной ценности вплоть до настоящего времени и дает полное основание называть его автора классиком отечественной и мировой буддологии и тибетологии.

Немало сделано А.И. Востриковым и в области терминологических исследований санскритских и тибетских трактатов по науке логики. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на результаты этой работы в фундаментальной монографии Ф.И. Щербатского «Буддийская логика». Помимо того, как указывают авторы «Биобиблиографического словаря востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991)» Я.В. Васильков и М.Ю. Смирнова, перу Вострикова принадлежала объемная монография на английском языке «Логика Васубандху», утраченная в процессе передачи в Индию для публикации¹. К сожалению, ее следы до сих пор не обнаружены.

Самый молодой ученик Ф.И. Щербатского – Е.Е. Обермиллер внес весьма значительный вклад в разработку проблемы отождествления санскритско-тибетских терминологических соответствий. Во время своих экспедиций 1926–27 гг. в буддийские монастыри Восточной Сибири он в качестве ученика вошел в контакт с носителями традиционной образованности – монахами, преподававшими в местных духовных училищах науку логики и философию Мадхьямики и Виджнянавады (другое название – Йогачара) и праджняпарамитские тексты. Благодаря

¹ Васильков Я.В., Смирнова М.Ю. Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период, с. 106.

этому Обермиллер глубоко изучил тибетскую комментаторскую литературу и методы буддийского философского диспута. В работе с носителями культуры он уподоблялся Ф.И. Щербатскому, который во время своей поездки в Индию читал философские трактаты под руководством местных пандитов – традиционных ученых, и в ходе занятий определял предметную область значения буддийской терминологии.

Ф.И. Щербатской утверждал, что по уровню профессиональной подготовки Е.Е. Обермиллер в то время превосходил остальных исследователей тибетского буддизма – и отечественных, и зарубежных. Но ему не суждено было создать крупные труды – хроническое заболевание и ранняя кончина прервали исключительно успешный путь этого высоко одаренного ученого.

Примером творческого применения Е.Е. Обермиллером методологических принципов Санкт-Петербургской буддологической школы служит, в частности, его программная статья «Пути изучения тибетской медицинской литературы», опубликованная посмертно в «Библиографии Востока» (1936).

Обермиллер, анализируя опыт изучения основополагающего медицинского трактата «Чжуд-ши» европейскими исследователями – А. Чома де Кереша, Б. Лауфером и старшими российскими коллегами – П.А. Бадмаевым¹, А.М. Позднеевым, пришел к выводу, что большинство неясностей в выполненных ими переводах этого произведения было обусловлено изолированным его рассмотрением, исключавшим апелляцию к тем источникам, с которыми «Чжуд-ши» образовывал единую систему. Говоря о собственном подходе, Обермиллер подчеркивал: «Первейшей задачей <...> должно быть ознакомление с главнейшими произведениями, с которыми наш трактат находится в непосредственной органической связи. Правильное понимание научной терминологии, правильное истолкование труднейших сюжетов

¹ См.: Бадмаев П.А. Главное руководство по врачебной науке Тибета «Жуд-ши» в новом переводе П.А. Бадмаева с его введением, разъясняющим основы врачебной науки Тибета. СПб., 1903.

станет возможным только при изучении всей доступной нам литературы. Необходимо помнить, что мы имеем дело не с единственным текстом, а с целой научной системой, для понимания которой мы должны использовать все данные. Только тогда мы получим ясное и правильное представление о данной системе»¹.

Методологическое положение Ф.И. Щербатского о необходимости рассмотрения источника в контекстах синхронного и диахронного срезов культуры Обермиллер последовательно применил к изучению тибетской медицинской литературы. Раскрыв линию исторической преемственности тибетской медицины, восходившей к индийской медицинской традиции, он утверждал, что «это одна школа, одна система»². И такой вывод был вполне оправдан, так как трактат «Чжуд-ши» представлял собой тибетскую версию санскритского произведения. Наиболее важным источником для изучения санскритской медицинской терминологии Обермиллер считал «Аштанга-хридая-самхиту» Вагбхаты, с текстом которой он ознакомился по бомбейскому изданию памятника. Наличие в составе Данчжура полного перевода этого памятника с санскрита на тибетский язык давало возможность выявления санскрито-тибетских терминологических соответствий и тем самым открывало перспективу «оперировать с индийской и тибетской литературой как с единым целым»³.

Отметим, что Е.Е. Обермиллер уже имел серьезнейший опыт определения санскритско-тибетских терминологических параллелей в рамках стержневой проблематики исследований Ф.И. Щербатского – изучения трактатов по науке логики и эпистемологии⁴. Именно поэтому ученый уверенно утверждал, что

¹ Обермиллер Е.Е. Пути изучения тибетской медицинской литературы // Библиография Востока. Вып. 8–9 (1935). М.-Л., 1936, с. 49–50.

² Там же, с. 50.

³ Там же, в. 54.

⁴ См.: Obermiller E.E. Indices Verborum Sanskrit-Tibetan to the Nyayabindu of Dharmakirti and the Nyayabindutika of Dharmottara. I–II, 1927, 1929 (BB, v. XXIV, XXV).

«пример других отраслей индийской и тибетской научной литературы достаточно ясно показал, насколько важным является наличие одного и того же источника на обоих языках и точное знание эквивалентов»¹.

Е.Е. Обермиллер ввел в фокус исследовательского внимания два наиболее репрезентативных комментария к изучаемому источнику: автокомментарий Вагбхаты – «Аштанга-хридая-вай-дурья-бхашья» и трактат «Падартха-чандрика-прабхаша» кашмирского теоретика медицины Чандраранды. Оба они были канонизированы в Тибете и вошли в переводах в состав Данчжура. Относительно релевантности привлечения этих текстов Обермиллер отмечал, что источниковую основу буддологического исследования необходимо комплектовать из памятников, которые функционировали в традиции как единый смыслообразующий комплекс: «коренной» текст (состоящий в данном случае из стихотворных афоризмов – карик), подробные комментарии и субкомментарии, характеризующие школьную традицию в диахронном срезе. Именно таким путем, как показал Обермиллер, выстраивались школьные традиции в математике, грамматике, поэтике и философии². На основе данного подхода, полагал ученый, только и может быть решена задача составления медицинского терминологического словаря, санскритско-тибетского и тибето-санскритского.

Е.Е. Обермиллер продолжил начатую Ф.И. Щербатским критику филологического метода, но уже применительно к изучению медицинских трактатов: «Строго филологический метод, т.е. метод дословного перевода, – писал он, – здесь совершенно неприемлем. В данном случае особенно явствует правильность точки зрения акад. Ф.И. Щербатского, который неоднократно подчеркивал, что слова, хотя и заимствованные из обыденного языка, но получившие в известной научной системе положение

¹ Обермиллер Е.Е. Пути изучения тибетской медицинской литературы, с. 54.

² См.: там же, с. 56.

технических терминов, никоим образом нельзя переводить в их обычном значении. <...> Главное – смысл; буквальный же перевод всегда будет непонятным и создаст совершенно превратное представление об оригинале»¹.

Как исследователь буддизма Обермиллер особенное внимание уделил изучению текстов праджняпарамитского цикла и концепции нирваны – высшей цели религиозной жизни буддиста. Праджняпарамита привлекала его именно потому, что она была включена в тибетскую образовательную традицию в качестве обязательной дисциплины наряду с текстами Винаи, наукой логикой, «Абхидхармакошей» Васубандху, философией Мадхьямики и Виджнянавады. В этом направлении Е.Е. Обермиллер вел исследование текста «Абхисама-аламкара» («Украшение [практики] интуитивного постижения») и комментариев к нему.

Что же касается вклада М.И. Тубянского, то на этот вопрос в определенной степени проливает свет Объяснительная записка к проекту учреждения ИНБУКа. Одно из принципиальных положений этого документа – констатация необходимости усиления научных связей европейских и российских ученых-буддологов с их коллегами из стран Азии. Относительно Монголии в документе отмечено, что Монгольской ученый комитет² плодотворно работает по сбору памятников буддийского канона³. С научной командировкой в эту страну и была по преимуществу связана исследовательская работа Тубянского, начатая им в Азиатском музее.

Отметим, что с аналогичными целями в тот же период другие ученики Ф.И. Щербатского – Е.Е. Обермиллер и А.И. Востриков регулярно выезжали в Восточную Сибирь, где в течение

¹ Обермиллер Е.Е. Пути изучения тибетской медицинской литературы, с. 58.

² Образован в 1921 году, именовался впоследствии Научно-исследовательским комитетом (НИК), прообраз Академии наук МНР (1961).

³ См.: Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И., Тубянский М.И. Институт изучения буддийской культуры // Известия АН СССР, 1927, Сер. VI, Т. XXI. № 18, с. 1704.

нескольких летних сезонов в непосредственном взаимодействии с буддийскими ученым духовенством осваивали семиозис центральноазиатского буддизма.

Поездка М.И. Тубянского в Монголию для изучения центральноазиатской буддийской литературы в 1927 г.¹ была направлена на реализацию одного из аспектов той трансрегиональной научно-исследовательской программы ИНБУКа, которая в обобщенном виде была зафиксирована в его Уставе. Тубянский обосновал актуальность выбора Монголии настоящей необходимостью изучения буддийской культуры Тибета, который в то время был недоступен для посещения: пребывая в Монголии, ближайшей к Тибету стране, можно добыть у местного духовенства сведения о современной тибетской литературе по буддизму и о номенклатуре тех старых тибетских произведений, которые воспроизводятся ксилографическим способом в монастырях Страны снегов. Тубянский полагал важной для науки и другую задачу – ознакомление с составом монастырских библиотек Монголии, которые в то время еще не подвергались обследованию.

В качестве отдельной проблемы его интересовала система буддийского образования в монастырях Улан-Батора – набор преподаваемых дисциплин и методы изложения материала. Он надеялся застать там сохранной ту религиозно-образовательную систему, которая была создана основателем школы Гелугпа – великим реформатором центральноазиатского буддизма Цзонхавой и утвердилась в Тибете, а затем в Монголии и в Бурятии².

Предполагалось, что с такими трудоемкими задачами М.И. Тубянский справится в течение одного года. Однако, оказавшись в Монголии, ученый вскоре осознал недостаточность этого срока и начал изыскивать возможность продлить свое пребыва-

¹ См.: Автобиография. – Личное дело Тубянского М.И. СПб Филиал Архива РАН, ф. 152, оп. 3, ед. хр. 610, л. 6.

² См.: Черновик заявления о целях командировки. – АВ ИВР РАН, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 56, л. 1–2.

ние в столице Монголии. Ему удалось получить предложение от Полпредства СССР задержаться в стране для работы в составе Монгольского ученого комитета и для консультирования советских дипломатов по вопросам монголоведения и тибетологии¹. М.И. Тубянский оставался на этой работе до 1936 г. и за вклад в научно-организационную деятельность Монгольского ученого комитета был награжден Трудовым орденом МНР 1-й степени².

Направленность буддологических изысканий М.И. Тубянского в улан-батырском монастыре Гандан прослеживается по его обширному письму к Ф.И. Щербатскому, где по сути дела был представлен отчет ученого о проделанной работе³. Именно на основе этого письма Ф.И. Щербатской в свою очередь подготовил отчетный документ для Комиссии экспедиционных исследований АН СССР⁴. Как отмечал Тубянский в этом письме, перед командировкой он надеялся узреть в Монголии ту же самую систему традиционной культуры, которую наблюдали российские исследователи в XIX – начале XX в. Однако в 1930-е гг. в ходе общественных изменений функционирование буддизма подверглось законодательному реформированию в этой стране. Духовенство и монастыри переживали период утраты прежних политических, идеологических, экономических позиций. Конституцией МНР от 1924 г. и Законом об отделении дел религии от дел государства (1926 г. – первая редакция, 1934 г. – вторая) деятельность монастырей и монашества была подведена под общегосударственную юрисдикцию. Экономическая база существования монашеских общин оказалась уничтоженной двумя законодательными документами: Законом о налогообложении

¹ См.: Автобиография, л. 7.

² См. там же.

³ См.: Письмо М.И. Тубянского Ф.И. Щербатскому (1928 г.). – СПбФ АРАН, ф. 723, оп. 3, ед. хр. 218, л. 19–23.

⁴ См.: Отчеты Ф.И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии в 1927 г. Публ. Я.В. Василькова / Orient. Альманах. Вып. 2–3. СПб., 1998, с. 109–111.

и Законом о наследовании. В Монголии были запрещены любые формы налогообложения населения в пользу монастырей и духовенства и передача им по завещанию какого-либо движимого и недвижимого имущества.

Динамика законодательного регулирования в 1930-е гг. коснулась и вопроса о выборе религиозного иерарха монгольских буддистов: на законодательном уровне были пресечены те мероприятия по отысканию нового кандидата – «перерожденца» (кармического наследника, монг. хубилгана) Гегена IX, в которых по традиции принимал участие Далай-лама, теократический правитель Тибета.

Поскольку улан-баторский монастырь Гандан был признанным центром буддийского образования, М.И. Тубянский стремился реализовать цели своей командировки прежде всего через контакты с его ученым духовенством, занятым в преподавательской деятельности. Однако в изменившихся условиях Гандан, как и другие буддийские монастыри Монголии, сделался не менее недоступным для иностранца, чем тибетские обители. В ситуации законодательного и политико-идеологического давления на буддизм духовенство Гандана пыталось сопротивляться, создавая проблемы новой власти¹. Появление русского исследователя, интересующегося вопросами буддийского учения, было воспринято насельниками обители настороженно: Тубянскому предварительно устроили, по его словам, «экзаменовки» в знании различных аспектов буддизма. С этой задачей он в итоге успешно справился и в обмен на получение консультаций по буддийской философии обязался преподавать в монастырском образовательном центре санскрит. Курс занятий он построил по учебнику Г. Бюлера, излагая каждую лекцию на тибетском языке².

В письме Тубянского говорилось также и о встрече с Зава-Дамдином – видным деятелем буддийской культуры Монголии. Этот факт отражен и в автобиографии Зава-Дамдина, который

¹ Письмо М.И. Тубянского Ф.И. Щербатскому (1928), л. 20.

² См.: там же.

упомянул об этой встрече, состоявшейся в 1928 г. с целью передачи ему книги от Ф.И. Щербатского¹.

Знание религиозной доктрины и языков буддийского мира способствовало плодотворному взаимодействию Тубянского с образованным духовенством и буддийскими иерархами. Так, Делова-Хутухта упоминает в своих мемуарах о знакомстве с русским человеком по фамилии Тубянский, который часто приходил к нему за консультациями. Он высоко оценивал подготовку М.И. Тубянского в области буддизма и подчеркнул, что они также обсуждали и тему репрессий против буддийского монашества².

И письмо Тубянского к Щербатскому, и эти краткие свидетельства особо ценны потому, что в них зафиксирована еще продолжавшаяся в 1930-е гг. деятельность монастырей как центров буддийского образования и письменной культуры, несмотря на законодательное регулирование, направленное на разрушение прежнего социорелигиозного уклада и борьбу с идейным влиянием ученого монашества на население страны.

К сожалению, научные труды и подготовительные материалы, о которых М.И. Тубянский упоминал в письме к Ф.И. Щербатскому, по-видимому, безвозвратно утрачены. Обратимся поэтому к немногочисленным работам, которые публиковались исследователем в журнале «Современная Монголия», издававшимся в Улан-Баторе.

М.И. Тубянский был знатоком монгольского письменного наследия, о чем свидетельствует, в частности, подготовленная им обзорная статья «Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода»³. Исследователь отмечал весьма слабую изученность письменных памятников, созданных монгольскими авторами, и подчеркивал, что не только западно-

¹ См.: Бира Ш. О «Золотой книге» Ш. Дамдина. УБ, 1964, с. 6.

² См.: The Deluv Khutagt. Memoirs and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution by O. Lattimore and Fujiko Isono. Wiesbaden, 1982, p. 186.

³ См.: Современная Монголия. № 5(12) 1935, с. 8.

европейские и российские ученые знают о них немного, но и сами носители культуры уже не имеют подобающей эрудиции. На этом фоне Тубянский высоко оценивал деятельность бурятского ученого Ц. Жамцарано, инициировавшего исследования монгольских письменных памятников и формирование коллекции рукописей и старопечатных изданий на базе НИКа.

Признавая главенствующую роль буддийских монастырей в истории культуры Монголии, М.И. Тубянский подчеркивал, что в составе монгольской письменной традиции ствольным элементом являлись именно сочинения на тибетском языке, созданные видными представителями местного ученого духовенства¹.

Это системообразующее явление, отмеченное Тубянским, демонстрировало культурно-историческую преемственность в распространении буддизма – связь монгольской культурной традиции и, в частности, традиции мыслительной с индотибетской философской традицией². В русле концептуальных идей, заложенных в основу программы ИНБУКа, М.И. Тубянский предложил рассматривать историю монгольской литературы в контексте «истории идеологии всего центральноазиатского общества, частью которого была Монголия»³.

М.И. Тубянский совместно со своим единственным учеником С.Ю. Беленьким подготовил статью «К вопросу об изучении тибетской медицины»⁴. Обращение ученого к этой проблематике соответствовало программе ИНБУКа. М.И. Тубянский выявил преемственную связь тибетской медицины не только с индийской, но и с китайской и проанализировал ее как целостный культурный феномен, сложившийся в смысловом поле религиозной идеологии⁵.

¹ См.: Современная Монголия. № 5(12) 1935, с. 9.

² См.: там же, с. 14.

³ Там же.

⁴ См.: Современная Монголия № 3(10), 1935.

⁵ См.: Тубянский М.И., Беленький С.Ю. К вопросу об изучении тибетской медицины. //Современная Монголия. № 3(10), 1935, с. 72.

Подводя итог сказанному, отметим, что деятельность ИНБУКа представляла собой институционально оформленный этап функционирования Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школы, совокупно создавшей новаторскую методологию буддологического источниковедения на основе исторического трансрегионального подхода к изучению буддийской культуры стран Азиатско-Тихоокеанского бассейна.

В качестве самостоятельного академического учреждения существование ИНБУКа регламентировалось первым советским уставом Академии наук, принятым в 1927 г. Этот документ предусматривал широкое развитие такой формы организации научных исследований, как институт, выступающий базовой структурной единицей. Непременный секретарь Академии С.Ф. Ольденбург регулярно изучал зарубежную практику организации науки и выступал в отечественной печати с публикациями, освещающими передовой опыт Германии, Англии, Франции в этой области – работу специализированных научно-исследовательских учреждений. Основание ИНБУКа было важным шагом в направлении освоения этого опыта.

Устав Академии, принятый в 1930 г., знаменовал собой закат ольденбургского этапа в развитии отечественного востоковедения. В организационном аспекте этот новый устав проложил тенденцию укрупнения структурных единиц Академии путем слияния ранее созданных учреждений и выведения на передний план той проблематики исследований, которая обеспечивала практические потребности государства. В 1930-е гг. вызрела концепция советской науки, основанной на марксистско-ленинской методологической парадигме и претендовавшей на роль прогрессивной альтернативы по отношению к науке «буржуазной». Для востоковедения это означало отказ от старой «историко-филологической» проблематики и переход к преимущественному изучению социально-классовой структуры восточных обществ и азиатского типа производства, истории крестьянских восстаний и национально-освободительных движений, а в области исследо-

вания литературы – доминирующую ориентацию на народную (фольклорную) традицию и авторские художественные произведения антиколониальной направленности.

Практическая ликвидация буддологии, осуществившаяся в конце 1930-х гг., была обусловлена борьбой со всеми формами религиозного мировоззрения, проводившейся в тот период в СССР. Несмотря на то, что серия *Bibliotheca Buddhica* просуществовала до 1937 г., результаты буддологических исследований Ф.И. Щербатского и Е.Е. Обермиллера публиковались преимущественно за рубежом – в Англии, Голландии и в Индии, на английском языке.

Широкие контакты с буддийским духовенством и зарубежными коллегами-буддологами, практиковавшиеся учеными Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школы, сыграли в 1930-е гг. роковую роль в их личных судьбах, послужив поводом к репрессиям. По причинам, в равной степени далеким и от науки, и от религиозной веры, Санкт-Петербургская буддологическая школа была разгромлена, и изучение буддийской культуры на долгие десятилетия оказалось замороженным в нашей стране.

*Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Доклады, статьи, публикации документов.
СПб., 2011. С. 27–37.*

О.О. РОЗЕНБЕРГ О ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР ЕВРОПЫ И АЗИИ

Идейной доминантой деятельности Санкт-Петербургской буддологической школы в 1910-е гг. являлось противостояние европоцентризму в области познания культуры Востока. В тот период интерес к художественным ценностям, мифологии и религиям азиатских народов благополучно уживался в умах большинства просвещенных европейцев с уверенностью в том, что золотым стандартом культурного развития является исторический путь Запада, начавшийся в эллинской античности. С такой точки зрения культурная история этносов, не соприкоснувшихся с греческой образованностью и римским правом и продолжающих свое существование вне пределов христианского мира, представлялась незрелой и незавершенной. Запад чтит древнюю мудрость Востока, но отказывался признать способность азиатских народов к рациональному философскому мышлению.

Ф.И. Щербатской пытался пробить эту глухую стену непонимания своими исследованиями в области буддийской науки логики и эпистемологии. Но более решительный удар нанес европоцентристскому подходу О.О. Розенберг, доказавший международному научному сообществу равноценность буддийской и христианской культур при всей несхожести их исторических путей. Подтверждением этому служат не только опубликованные его труды – «Проблемы буддийской философии» и лекция «О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке» (1919), но и наброски статей, сохранившиеся в архивах, – «Об изучении японского буддизма» (1918) и «О понимании восточной души» (1919). В них Розенберг подверг резкой критике те европоцентристские представления о философской мысли Востока и, в частности, Индии, которые мультиплицировались не только в научной публицистике того времени, но и характе-

ризовали воззрения целого ряда профессиональных историков философии. Не без сарказма О.О. Розенберг писал:

«I) Там, где-то в далекой Индии, говорят одни, развивались философские идеи столь возвышенные, что не понять их западному материалистическому уму. <...> Таких романтиков, однако, немного.

II) Там, на Востоке, говорят другие, царство туманных фантазий, а не философия, бред примитивных народов, не разобратся европейцу в этих идеях, да и не стоит труда.

III) В обиход нашей объективной философской литературы индийская философия и тем более дальневосточная не вошла <...> Буддизм <...> выставляется как пример некоторой любопытной, несколько курьезной формы агностицизма или иллюзионизма – о нем упоминают в предисловиях, примечаниях, но с ним еще не считаются, он не укладывается в установленные рамки истории философии, и то, что о нем известно, как-то не дает определенно положительных результатов»¹.

Приведенная цитата отчетливо демонстрирует, какую виделась парадигматика Запад – Восток современникам Розенберга: Запад материалистичен – Индия «возвышенна»; Запад философичен – Восток «фантазиен» и примитивен» западная философия ориентирована на познание, буддийская – демонстрирует курьезные формы агностицизма. Активность востоковедных исследований, развернутых в 1900–1910-е гг., по-видимому, провоцировала у европоцентристски ориентированной научной общественности тревогу культурной идентичности, так как расшатывала априорную уверенность в том, что именно европейское Средиземноморье является колыбелью высокоразвитой культуры и философской мысли. «К Востоку относятся с некоторым пренебрежением, – констатировал Розенберг, – полупрезрительно, снисходительно: все восточное – что-то странное, чужое, ненужное, даже ненормальное. Восточный человек – какая-то

¹ Розенберг О.О. О понимании восточной души. АВ ИВР РАН, ф. 47, оп. I, № 1, л. 1об. (Далее указываются только листы.)

игра природы, диковинка, на него смотрят как на редкого зверя, а востоковед – что-то вроде странного чудака-артиста, демонстрирующего невиданных зверей – совершенно такое же, между прочим, отношение восточной публики к Европе»¹.

По мысли Розенберга, над культурой Запада довлеют «догмат непознаваемости Востока» и страх познавательного проникновения в чужую культуру: «Догмат непознаваемости Востока действительно тяготеет каким-то кошмаром над изучением духовной культуры Востока. Но все же, к счастью, догмат этот не столь уж незыблем. Мы вправе усомниться в его правильности и спросить: не фикция ли фраза о непознаваемости восточной души? Не красивая ли это лишь тема для разговоров, покрывало в сущности нашего фактического незнания Востока, а вовсе не показатель его непознаваемости. Нельзя ли все-таки поставить вопрос: как понять восточную душу, предполагая а priori, что понять ее можно?»². Ученый вскрыл и объективную гносеологическую предпосылку устоявшегося мнения о непостижимости духовной культуры Востока и буддизма, в частности, – нерепрезентативность и случайность в выборе произведений, которые предлагались читателям в переводе на европейские языки. Функционирование в западной культуре этого фрагментарного, научно не интерпретированного материала послужило причиной формирования искаженного представления о буддизме как религиозной системе. «Когда говорят о буддизме, – отмечал Розенберг, – то невольно все вспоминают теорию переселения душ, вспоминают нирвану, быть может еще понятие кармы – а прочитавшие популярный очерк буддизма <...> что буддизм – какая-то странная религия без бога и без души. Карма <...> превратилась в достояние теософской литературы, нирвана употребляется как синоним блаженного состояния – так, между прочим, у нас называют кинематограф, а что такое эти термины

¹ Розенберг О.О. О понимании восточной души. АВ ИВР РАН, ф. 47, оп. I, № 1, л. 1об. (Далее указываются только листы.)

² Там же, л. 3об.

означали для восточного монаха, для японского поэта, для китаец-философа – об этом <...> не задумываются»¹.

Такое представление о буддизме и духовной культуре буддийского Востока было свойственно так называемой образованной публике, проявлявшей интерес к азиатской экзотике. Но и в среде профессиональных востоковедов-буддологов того времени еще не было сколько-нибудь отчетливых концептуальных идей, позволяющих осмыслить буддийскую культуру как целостную систему. Розенберг в этой связи указывал на существовавшее противоречие между обширностью накопленных европейскими учеными исследовательских сведений, выполненных переводов буддийских произведений и чрезвычайно бедным теоретическим инструментарием, выработанным в буддологии. Кроме того, он отмечал тот факт, что в буддологических исследованиях не учитывается принципиальная значимость изучения буддийских философских источников и живой буддийской традиции².

В контексте критики практиковавшихся в буддологии исследовательских методов Розенберг всемерно подчеркивал научную необоснованность попыток построить теорию «буддизма вообще», т.е. создать теоретический конструкт, безразличный к историко-культурной конкретике функционирования этой религии. Типологически сравнивая буддизм и христианство как мировоззренческие системы, воплощающиеся в историческом бытии различных народов, ученый показал, что при константности догматических положений обе эти религии породили чрезвычайно пеструю картину культуры в зонах своего преимущественного распространения. А поэтому необходимо подходить к их изучению не с позиций абстрактного конструирования, а на основе историзма.

«Картина буддийского мира, – указывал Розенберг, – чрезвычайно пестра. Буддизм <...> является весьма сложным комплексом различных направлений и сект; здесь мы находим и

¹ Розенберг О.О. О понимании восточной души. АВ ИВР РАН, ф. 47, оп. I, № 1, л. 4об. (Далее указываются только листы.)

² Там же.

мистику, и рационализм, строгий аскетизм и смиренную веру, шаманство и отвлеченную философию»¹. Иными словами, ученый констатировал разнообразие вариантов буддийской религиозности и тех социокультурных форм, которые возникали в процессе продвижения буддизма за пределы Индии, образуя в целом единый цивилизационный комплекс – «буддийский мир». Внесение принципа историзма в теоретическую основу исследования буддизма составляет ценнейший вклад О.О. Розенберга в методологию изучения диахронного и синхронного средств функционирования буддийской культуры и цивилизации.

Принцип исторического рассмотрения буддизма конкретизирован им в требовании учитывать в исследовании живую традицию, а не ограничиваться только изучением культурного наследия прошлого. Розенберг отмечал, что преимущественное внимание западных ученых к Палийскому канону как наиболее архаичному источнику, позволяющему реконструировать «буддизм Будды», не имеет под собой сколько-нибудь доказательных оснований, кроме того общенаучного интереса к древнейшим формам культуры, который возник в 1880-е гг. Такая тенденция, – писал он, имея в виду буддологию, – тесно была связана с полным пренебрежением к позднейшим, а тем более к современным, формам буддизма – установился догмат, что все позднейшее есть искаженное и не заслуживает внимания. Картина древнейшего буддизма, действительно, получилась – по признанию самих же давших ее – несколько странная. А когда исходя из нее попытались понять современный буддизм, то и он оказался странным»².

В своем диссертационном исследовании Розенберг с позиции исторического подхода продемонстрировал несостоятельность попыток создать абстрактный конструкт «буддизм» на основе текстов Палийского канона. «Исторический буддизм,

¹ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма. АВ ИВР РАН, ф. 47, оп. I, № 1, л. 10. (Далее указываются только листы.)

² Розенберг О.О. О понимании восточной души, л. 9об.

фактически живший и живущий поныне на Востоке, – подчеркивал он, – никогда не был связан с цейлонским, который поэтому для понимания истории религии на Востоке не может оказать непосредственного содействия – не говоря уже о том, что обе стадии буддизма отделены одна от другой периодом в 2000 лет и что проводить здесь вообще какие-либо сопоставления крайне опасно»¹.

Контрпродуктивным попыткам экстраполяции древних форм буддизма на его живую практику Розенберг противопоставляет обратный путь: «Необходимо начинать с известного, фактически данного, с тем чтобы постепенно восстанавливать эти полузабытые в настоящее время фазисы учения, имевшиеся в прошлом»². По мысли ученого, такой подход позволял восстановить картину функционирования базовых доктринальных положений в контексте историко-культурного процесса, проследить стадии развития буддийского мировоззрения.

Большое значение Розенберг придавал изучению традиционной комментаторской литературы – теоретических трактатов, которые большинством западноевропейских буддологов игнорировались ввиду своей мнимой невразумительности: «Представьте себе, например, японца, который стал заниматься Аристотелем или <...> русскими былинами, но который обратился бы непосредственно к первоисточникам, пренебрегая всем тем, что писалось об Аристотеле в позднейшей философской литературе, пренебрегая всеми современными научными трудами об Аристотеле или о былинах. Разве мы такие занятия считали бы серьезными? А ведь это именно до сих пор метод, применявшийся к буддизму и к дальневосточной религиозной литературе вообще, – полное игнорирование современной традиции. <...> Без знания современной традиции, преемственных знаний невозможно понимание древней литературы – ни индийской, ни китайской, ни японской»³. Розенберг глубоко понимал роль

¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 51.

² Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма, л. 9.

³ Розенберг О.О. О понимании восточной души, л. 10об.

традиционной преемственности знания, передаваемого через линии комментирования канонических текстов, хотя в определенной мере недооценивал элемент инноваций, вводимых комментаторами: «Мы не должны забывать, какую роль в Индии, а также в Китае играла идея традиции, т.е. сохранение воспринятого от учителя, и тенденция не допускать нововведений»¹.

Ученый неоднократно отмечал также, что схоластическое, «книжное» изучение буддизма в отрыве от его конкретных исторических форм и реальной социокультурной практики приводит к неоправданному в своей произвольности комбинированию источников, чего «в действительном живом буддизме никогда не бывало, и, разумеется, что такие комбинации легко могли оказаться полными противоречий и странностей»². Данное замечание О.О. Розенберга исключительно важно для изучения воззрений буддийских школ. Каждая школа имела свою собственную традицию комментирования канонических текстов, восходящую к одному или нескольким «корневым» (санскр. мула) произведениям ее основоположника. Соответственно в источниковедческом аспекте было методологически важно определить состав текстов, представляющих данную школу в ее исторической преемственности.

Разумеется, в рамках подхода Санкт-Петербургской буддологической школы такой принцип отбора источников для исследования считался теоретической нормой и не требовал специального обоснования. И кажется непонятным – зачем Розенбергу понадобилось еще раз останавливаться на разъяснении этого пусть и очень методологически значимого, но уже достаточно известного тезиса? Но то, что в наши дни представляется банальным элементом источниковедческой практики, вовсе не являлось таковым в 1910-е гг.

Об этом свидетельствует, в частности, эпизод дискуссии на защите диссертации О.О. Розенберга. В.М. Алексеев (1881–1951),

¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии, с. 270.

² Розенберг О.О. О понимании восточной души, л. 7об.

считавшийся крупнейшим отечественным китаеведом того времени, выступая в роли неофициального оппонента, обнаружил со своей стороны полное непонимание самой постановки проблемы. Он заявил, что комментаторские тексты – сугубо вторичны и являются «частным делом» каждого комментатора¹. Он, по сути дела, не вник в то обстоятельство, что О.О. Розенберг говорил о принципе комплектации источниковой основы для реконструкции воззрений буддийских школ, и полагал, будто молодой ученый предложил отождествлять значение терминов, использованных в канонических сутрах, на основе тех или иных позднейших комментариев.

Другая, вроде бы столь же банальная в наши дни, но для 1910-х гг. актуальная и новаторская идея была высказана Розенбергом в связи с активно практиковавшимся в то время способом выявления семантики «туземной» терминологии посредством опроса местных информаторов – носителей культуры. «Однако это вовсе не означает, – отмечал Розенберг в данной связи, – что мы должны слепо доверять современному туземному пониманию вообще <...>. Не всякое ходячее понимание обывательское может послужить авторитетом – разве и у нас, например, все занимающиеся философией правильно понимают Канта или Платона? <...> Задача изучающего то или иное явление состоит именно в том, чтобы найти настоящего руководителя-знатока, который бы действительно обладал правильным и глубоким пониманием»².

Ученый на основе собственного опыта пребывания в Японии убедился, что этот прием мог использоваться лишь как вспомогательный. Местные информаторы воспринимали буддийские тексты и явления культуры изнутри и не обладали ни теорети-

¹ Алексеев В.М. Возражения О.О. Розенбергу на его магистерском диспуте. «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Лексикографический указатель. Ч. II. Проблемы буддийской философии» // Алексеев В.М. Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982, с. 352.

² Розенберг О.О. О понимании восточной души, л. 10об. – л. 11 об.

ческим, ни лингвистическим багажом для внешней – научной – рефлексии о культуре как таковой. По мысли Розенберга, было бы в равной степени ошибочным со стороны исследователя принимать слова информатора за истину в последней инстанции или пытаться подогнать их под европейские схемы. Для углубленного понимания он предлагал «переживать» явления восточной культуры и не использовать для их анализа европейские ассоциации, нарушающие естественную логику предмета изучения¹.

В произвольном апеллировании исследователя к европейским ассоциациям при работе с буддийским материалом, будь то философский текст или элементы бытовой культуры, он усматривал существенный методологический порок европоцентризма. Исходным пунктом в критике европоцентризма выступал для Розенберга принцип системно-смыслового рассмотрения буддийской культуры, не допускающий «выхватывания» какого-либо одного ее элемента или явления на шатком основании его схожести с тем или иным элементом или феноменом европейской культуры. Он резко отрицательно относился к попыткам европейских мыслителей и деятелей литературы и искусства найти в буддизме что-то сходное с их собственными идеями или художественными образами. В таких попытках Розенберг видел очень глубоко скрытую внерефлексивную европоцентристскую ориентацию, препятствующую познанию иной культуры как «чужой», имеющей свою собственную идейную и духовную основу. «Когда мир духовной культуры Индии и Востока раскроется вполне, – писал ученый, – когда мы будем в состоянии ясно понимать всю пестроту новой для нас картины – во всех деталях, в существенной связи всех ее моментов, то мы убедимся, что это самобытное и для нас новое – понятно, что оно чужое, но доступное, и что оно, войдя в обиход, из чужого может превратиться в близкое и стать нашим»².

¹ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма, л. 20.

² Там же, л. 22.

Розенберг надеялся и на обогащение европейской культуры за счет того психотехнического арсенала, которым располагает буддизм в области религиозного опыта.

По свидетельствам Ф.И. Щербатского и единственного ученика Розенберга – А.А. Баева, он пытался освоить опыт созерцания под руководством буддийских монахов в Японии. «Покойный профессор Розенберг, – писал Щербатской, – сам проходил практику некоторых видов йогического созерцания в дзенском монастыре в Японии. Он сравнивал приятное чувство легкости, которое он тогда испытывал, с эффектом, производимым музыкой, особенно, когда она исполняется самим»¹.

Более конкретно высказался на эту тему Баев: «В монастыре Дзен он проходит всю практическую мистику, в монастыре Шингон изучает под руководством ученейших старцев догматику и сиволику»².

В данном контексте уместно указать на отчетливо наметившуюся еще в 1900-е гг. тенденцию экспериментального изучения измененных состояний сознания и интереса к практикам дзен-буддизма. Япония, вышедшая победительницей из войны с Россией, преподносила дзен международному научному сообществу как уникальную культурную ценность и гуманистический дар японских буддистов миру. В 1908 г. на 3-м Международном конгрессе по истории религий в Оксфорде монах Омори Дзенкаи выступил с докладом об истории и практике школы Дзен и имел весьма значительный успех. Брошюры Т.Д. Судзуки публиковались не только на родине автора, но и в США. Однако О.О. Розенберг к обеим этим фигурам не питал никакого пиетета. В письме Ф.И. Щербатскому из Японии от 9/22.10.1912 г. он говорил об Омори как о «приятеле» Ямаками, автора «Систем буддийской

¹ Цит. по биографическому эссе Дж. Барлоу. См.: Барлоу Дж. Оттон Оттонович Розенберг 1888–1919) – блестящий молодой русский буддолог // Петербургское востоковедение. Вып. 10, с. 469.

² Баев А.А. Некролог О.О. Розенберга // Буддизм России, № 33, с. 71.

мысли», и подчеркивал, что «Mr. Omōgi <...> наукою вообще не занимается»¹. Что же касается Судзуки, то Розенберг считал его крайне несерьезным автором, неспособным отличить действительное содержание традиционных воззрений от своих собственных толкований².

Розенберг ни в одной из своих работ и ни в одном из известных науке писем не высказывал особого интереса к школе Дзен. И поэтому большое сомнение вызывает упоминание Баева о прохождении им «всей практической мистики» в монастыре Дзен. Во всяком случае необходимо признать, что тех следов знакомства с буддийской «практической мистикой», которые помогли бы О.О. Розенбергу в освоении концептуального материала шестого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» – «Путь благородной личности»³, посвященного религиозной практике, обнаружить в «Проблемах буддийской философии» невозможно. По-видимому, сведения о его соприкосновении с буддийским мистическим опытом в монастырях Японии гиперболизированы и составляют часть легендарных повествований об этом даровитом исследователе, как бы растворившемся в тумане исторического прошлого⁴.

Но тем не менее вопрос об измененных состояниях сознания, связанных с практическим аспектом буддизма, живо занимал не только Розенберга, но и его учителя Щербатского.

¹ Письма О.О. Розенберга из Японии // Вигасин А.А. Изучение Индии в России (Очерки и материалы). М., 2008, с. 462.

² См.: Розенберг О.О. Труды по буддизму, с. 68–69.

³ Аналитическое изложение этой проблематики в соответствии с текстом Васубандху см.: Ермакова Т.В., Островская Е.П. Путь благородной личности, СПб., 2006; Островская Е.П., Рудой В.И. Вступление в Нирвану. СПб., 2006.

⁴ Подлинные обстоятельства кончины Розенберга оставались до 2000 г. неизвестными, и считалось, что он умер от тифа 26.09.1919 г. на Дальнем Востоке, куда уехал из Санкт-Петербурга в надежде перебраться на постоянное жительство в один из монастырей Японии. Ни одной его фотографии или художественного портрета в архивах не имеется.

«Несмотря на то, что состояние нирваны является лишенным всякого сознания, всяческих чувств, всякого блаженства и радости, – писал Ф.И. Щербатской в 1923 г., несмотря на то, что задача достижения нирваны сводится к постепенному суживанию сознания и замене его полным нулем, тем не менее мы стоим перед фактом, что погоня за достижением этого нуля занимала умы многих индусов. Перед этой загадкой останавливался не один исследователь, до того это казалось противоречащим всему тому, что нам известно из истории всех народов земного шара. Дело в том, что этот идеал чисто философский и отнюдь не религиозный...»¹. В таком выводе отчетливо улавливается характерное для Щербатского стремление рассматривать буддийскую философию на некоторой дистанции от ее неотъемлемой религиозной компоненты. Аналогично Розенберг, анализируя теорию пути к Нирване («спасение» в его терминологии), хотя и сохраняет религиозный контекст, все же предпочитает говорить об этом пути как о степенях приближения к «истинно-сущей реальности». На наш взгляд, и учитель, и ученик явно недооценивали религиозный компонент буддийского теоретического умозрения. И именно этим, а не чем-либо иным объясняются некорректные выводы Розенберга об инкорпорации «популярных толкований» в трактатах Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы», представленные в главе XVI «Проблем буддийской философии» – «Понятие континуума («сантана»). Карма, теория перерождений («пратитья самутпада»). По-видимому, преодолеть собственную глубинную убежденность в несовместимости философии и религиозной веры Розенберг до конца так и не сумел, хотя пафос его востоковедных исследований, казалось бы, предполагал преодоление и этого нелегкого барьера.

О.О. Розенберга глубоко интересовали пути взаимодействия Европы и Востока в культуре. Весьма интересен в данном ракурсе тот раздел его работы «Об изучении японского буд-

¹ Щербатской Ф.И. Научные достижения древней Индии // Отчет о деятельности Российской академии наук за 1923 г. Л., 1924, с. 9–10.

дизма», в котором воспроизводится история взаимодействия японских и европейских филологов, начавшегося в 1880-е гг. Японские традиционные ученые-буддисты сблизилась со школой Макса Мюллера, фактически выступили под влиянием этого классика западноевропейского востоковедения создателями научной индологии на родине. Розенберг отмечал, что до этого времени «японские буддисты <...> в Индии усматривали далекую таинственную колыбель своей религии, но <...> с индийской культурой были совершенно незнакомы»¹. В результате освоения достижений европейской филологической науки японские исследователи заинтересовались проблемой влияния буддизма на их родную культуру². «На деятельность японских буддистов-филологов, – писал Розенберг, – обратили внимание и в Европе – таким образом создалось сближение Японии и Европы в области изучения Индии, создалась возможность определенного обмена знаниями. Японцы, для того чтобы правильно понять религиозно-мистический стержень в своей литературе, принуждены обращаться в Европу, а мы, для того чтобы заполнить пробелы в понимании индийской философии и религии, должны обращаться к японской литературе для того, чтобы восстановить при ее помощи утерянные санскритские оригиналы»³.

В то время как научное познание буддизма в Японии проливало свет на генезис многих определяющих элементов культуры Страны восходящего солнца, европейские ученые через буддизм постигали богатство всей индийской философии⁴. Особую роль в процессе изучения индийской философии отводит Розенберг дальневосточной буддийской традиции, сохранившей в переводах те созданные в Индии произведения, санскритские оригиналы которых оказались утраченными.

¹ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма, л. 6.

² Там же, л. 7.

³ Там же.

⁴ Там же, л. 9.

Чрезвычайно важной считал Розенберг значение для последующего развития буддизма в Китае деятельность Сюань-цзана, крупнейшего переводчика и комментатора санскритских текстов. Он отмечал, что европейской науке роль Сюань-цзана была известна слабо, хотя в его переводах и комментариях представлены основные сведения о буддийской догматике. С целью более понятного для местных буддистов разъяснения индийских трактатов комментарии составлялись именно к переводным текстам, а не к санскритским оригиналам, причем в комментарии были введены те сведения, которые индийские комментаторы опускали ввиду их широкой известности.

Этот процесс взаимодействия культур Розенберг характеризовал следующим образом: «Миссионеры-индусы и их китайские приверженцы своевременно позаботились о переложении на китайский язык всех важнейших текстов, а также о составлении подробнейших комментариев. С лихорадочной быстротой были переведены колоссальные по объему сочинения, притом в такой полноте и с такой изумительной точностью, что невольно нужно удивляться высоте философской и филологической работы, достигнутой в Китае V, VI и VII вв.»¹. Участие индийских миссионеров в переводе санскритских текстов на китайский язык являлось, согласно Розенбергу, характерным способом рецепции буддийского мировоззрения в инокультурном регионе, поскольку аналогичная деятельность осуществлялась позднее индийскими учителями и в Тибете.

Историческая судьба буддизма в Японии была более благоприятна, чем в Китае, полагал он, поскольку местные архаические верования не могли противостоять идеологическому натиску буддизма: «Индийско-китайско-корейское культурное движение настолько охватило Японию, настолько преобразовало все стороны ее быта и настолько отразилось на самом языке японского народа, что мы с полным правом можем говорить о

¹ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма, л. 3.

создании Японии в VI веке»¹. Статус официальной государственной религии, которым буддизм обладал в Японии в течение долгого времени, также способствовал сохранению и развитию буддийской литературы.

В этих кратких замечаниях Розенберга прослеживается уже сложившаяся концепция исторического продвижения буддизма за пределы Индии – на Дальний Восток и в Центральную Азию. Он бегло отметил один из существенных факторов, определявших картину укоренения буддизма в новых регионах, – характер автохтонных верований и их способность идеологически противостоять проникновению инокультурной религии.

В целом концептуальные идеи Розенберга были направлены на трансформацию воззрений его современников-ученых относительно Востока.

Европоцентристскому мифу о «непознаваемости восточной души» он противопоставил тезис о необходимости и возможности познания культуры Востока как чужой, но не чуждой. «Загадочность Востока – утверждал Розенберг, – это тайна неизвестного, а не тайна непостижимого»².

Тезису об «изначальной противоречивости» существующих на просторах Азии форм буддизма Розенберг противопоставил принцип исторического подхода к их изучению и обосновал необходимость отказа от внеисторических попыток конструирования теории «буддизма вообще».

Применение европейской историко-философской схемы к анализу письменного наследия буддийской мыслительной традиции, как показал ученый, не имеет плодотворной перспективы, поскольку предмет философствования и структура философской проблематики формировались в Индии иначе, нежели в культуре Европы. В терминологии Розенберга буддийская философия возникла как «метафизика спасения», т.е. как теоретическое обоснование религиозного опыта. Он полагал, что

¹ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма, л. 1.

² Там же, л. 22.

терминология субъектно-объектных отношений, характерная для европейского стиля мировосприятия, не соответствовала буддийской эпистемологической позиции «переживания мира человеком». Отметим, что таким несколько неуклюжим образом Розенберг пытался указать на тот факт, что буддийская философия ориентирована на теоретический анализ психических презентаций внешнего мира.

Наряду с этим Розенберг указал, что при различии в предметах философствования и последовательности изложения проблем в истории европейской и индийской мысли сами эти проблемы и их решения сходны. Он утверждал: «Мы находим те же проблемы, те же ответы, те же законы мышления, в другом, правда, сочетании, в другой постановке, но все-таки это те же вечные философские проблемы – и ничего существенно нового и непонятного мы не находим»¹. Разумеется, речь не шла о прямом отождествлении, но ученый стремился подчеркнуть, что инаковость индийской и, в частности, буддийской философии вовсе не означает ее недоступность научному познанию. При таком подходе философские традиции Индии и Европы высвечиваются как две ветви человеческого мышления, обусловленные в своих различиях историко-культурной спецификой генезиса и последующего развития.

Обоснование Розенбергом историко-культурного своеобразия метафизической проблематики в буддийской философии наряду с доказательством того, что вопросам метафизики уделялось в этой религиозно-философской системе не меньше внимания, чем в христианстве, имело на тот период большое значение, поскольку заставляло увидеть в буддийской культуре духовные ценности, равнозначные христианским, и признать буддизм равным христианству по завершенности системы религиозной догматики². А выявление смыслообразующих буддийских идеологием и раскрытие их содержания, предпринятые Розенбергом

¹ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма, л. 19.

² Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии, с. 62.

на материале «Абхидхармакоши» Васубандху, прокладывали путь к типологическому анализу этих религий.

Розенберг, выдвигая по степени значимости источников на передний план постканоническую литературу трактатов и «философские» сутры Махаяны, объяснял это репрезентативностью философского дискурса¹. Канонические сутры Трипитаки он квалифицировал как «популярное изложение некоторых отвлеченных философских учений, взятых из более или менее уже зафиксированных систем, но не изложенных еще в том виде, как это было сделано впоследствии, когда трактаты разрабатывались независимо от литературы сутр»². Следовательно, утверждал он, нет основания полагать, будто бы канонические сутры могут служить надежным источником для изучения ранних форм буддизма. Шастры, хотя и создавались исторически позднее, напротив, в силу объемности и детализированности их содержания, логической завершенности изложения проблематики являются ключом как к древнейшему, так и более позднему буддизму³.

Розенберг полагал также, что философские системы сначала функционировали в устной передаче, а их письменная фиксация в литературе шастр произошла сравнительно поздно. Изустный тип передачи знания вообще характерен для буддийской комментаторской традиции, и поэтому было бы ошибочным утверждать, будто текст был создан именно в период его записи. Непонимание этой существенной особенности культуры, подчеркивал он, привело европейских исследователей к неверному выводу о более раннем возникновении литературы сутр, нежели шастр.

С этой идеей Розенберга трудно согласиться, особенно если не упускать из вида буддийские рукописные находки в Центральной Азии. Именно канонические сутры служили источником становления философской традиции в буддизме, поскольку

¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии, с. 46.

² Там же, с. 47.

³ Там же.

на их основе монашеские сообщества составляли первичные списки терминологии, подлежащей комментаторскому разъяснению, – матрицы. Такие терминологические перечни нередко также именовались сутрами, будучи путеводной нитью в развертывании философского дискурса. А все же Розенберг был безусловно прав в том, что шастры раскрывают целостную картину логико-дискурсивной интерпретации канонических сутр.

Имея возможность в Японии ознакомиться с функционированием живой буддийской традиции, Розенберг подчеркивал необходимость изучения ее влияния на другие культурные формы: «Какого бы мы ни были мнения относительно абсолютной ценности религии, нельзя отрицать ее влияние на литературу, на искусство, на мышление народа. А для того чтобы понять дальневосточную духовную культуру, прежде всего необходимо знать не только религию, влиявшую на развитие этой культуры, но и влияющую в настоящий момент. Как это ни странно, понять современный буддизм не пытались вовсе»¹. Эта мысль Розенберга представляется весьма существенной и по-прежнему актуальной. Религиозные идеологии продолжают играть в большинстве стран Востока весьма значительную роль, оказывая свое влияние не только на литературу, искусство и культуру повседневности, но и на внутреннюю и внешнюю политику, проводимую администрациями азиатских государств.

В своей критике европоцентризма Розенберг опирался в первую очередь на идеи основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы – С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. Осуществленное им фронтальное наступление на европоцентристскую методологию исследования буддийской культуры позволяет выявить мировоззренческие предпосылки тех научных задач, которые решались в «Проблемах буддийской философии». Розенберг намеревался выявить то, что «является общим, что составляет центральные проблемы, вокруг которых возникли те многочисленные направления ре-

¹ Розенберг О.О. О понимании восточной души, л. 8об.

лигиозной мысли, называющие себя буддизмом и противопоставляющие себя другим учениям Индии, Китая и Японии»¹. Решение этой лаконично сформулированной задачи потребовало подробного анализа состояния буддологии в Европе и Японии того времени, а также ревизии всей номенклатуры буддийских письменных памятников, изучавшихся источниковедами. Благодаря этой трудоемкой работе Розенбергу удалось сформулировать и обосновать новый подход к оценке репрезентативности источников в аспекте изучения воззрений буддийских школ и буддизма как системно-смысловой целостности.

В заслугу Розенбергу следует поставить, на наш взгляд, не только определение значения центрального понятия буддизма – «дхарма», но и установление того не замеченного европейскими исследователями факта, «что в основу буддийской догматики положена вполне законченная, своеобразная теория дхармы»².

Уточнено им было и понимание дхармы как «Учения Будды». Розенберг определил, что в вероисповедной формуле «Будда, Дхарма, Сангха» второй из терминов обозначает не учение как таковое, а его объект – Нирвану³. Он также отчетливо продемонстрировал, что понятие «дхарма» имеет не бесчисленное множество значений, как полагало абсолютное большинство его современников-буддологов, а только семь, которые могут быть отождествлены по характеру текста и контекстуально⁴. Это способствовало разрушению неоправданной убежденности исследователей в предельной семантической эластичности данного понятия.

Розенберг указал и на связь термина «абхидхарма» с буддийской семантикой понятия «дхарма». Следуя за первыми строфами «Абхидхармакоши», он показал, что абхидхарма – это «чистое знание и сопровождающие его дхармы», причем под

¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму, с. 80.

² Там же.

³ Там же, с. 86.

⁴ Там же, с. 87.

«чистым знанием» подразумевается размышление, направленное на Нирвану, а также на дхармы, конституирующие поток индивидуального существования¹. Разумеется, современные исследователи «Абхидхармакоши» уже не пользуются терминологией Розенберга вроде «группа метафизических элементов», «подавление эмпирического бытия» или его выражениями типа «лежащие в основе личности элементы волнения». Этот язык описания отжил свое и отошел в область истории буддологии. Но первый эвристичный прорыв к пониманию, что Абхидхарма есть и совокупность философствования о пути к Нирване, и сама Нирвана, был сделан именно Розенбергом.

*Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Доклады, статьи, публикации документов.
СПб., 2011. С. 14–26.*

¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму, с. 93.

ЯПОНСКИЕ УЧЕНЫЕ — УЧАСТНИКИ НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИХ ПРОЕКТОВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Имена выдающихся японских ученых-буддологов Нандзё Бунью (1848–1927) и Огихары Унрай (1860–1937) вошли в историю Санкт-Петербургской буддологической школы в связи с участием этих исследователей в международных научно-издательских проектах, осуществлявшихся на базе серии *Bibliotheca Buddhica*. Проекты такого рода, объединявшие интернациональные научные силы в деле исследования и публикации буддийских письменных памятников, выступали во второй половине XIX – первой четверти XX в. наиболее результативной формой сотрудничества в мировой буддологии. Базой их реализации служили академические научно-издательские серии, учрежденные в большинстве западноевропейских стран. В России подобная серия – *Bibliotheca Buddhica* – была основана сравнительно поздно, только в 1897 г.¹. Но неуклонный рост авторитета молодой отечественной научной школы, созданной С.Ф. Ольденбургом (1863–1934) и Ф.И. Щербатским (1866–1942), способствовал стремительному продвижению российской серии на мировой уровень.

В международных проектах, реализованных в серии *Bibliotheca Buddhica*, японские ученые принимали участие наряду

¹ Проект многотомной серии «*Bibliotheca Buddhica*. Собрание оригинальных и переводных буддийских текстов» был разработан С.Ф. Ольденбургом и утвержден руководством РАН. Он предусматривал научное издание письменных памятников «северного буддизма» – традиции, исторически функционировавшей на санскрите, китайском, тибетском и монгольском языках. Поскольку серия была ориентирована на разработку международных научно-издательских проектов, введение и научный аппарат к публикуемым памятникам могли быть представлены на английском, французском или немецком языках. Ко времени закрытия серии (1937 г.) вышли в свет 30 томов (более 100 выпусков).

с виднейшими представителями западноевропейской буддологии – такими как С. Бендал, С. Леви, Л. Фино, Х. Керн, А. Грюнвельд, Л. де ла Валле-Пуссен. Имя Б. Нандзё обозначилось в пяти выпусках серии, вышедших в свет в 1908–1912 гг. Совместно с голландским санскритологом Х. Керном (1833–1917)¹ Нандзё подготовил к изданию сводный санскритский текст одного из важнейших памятников буддийской религиозной мысли – «Лотосовой сутры» (“Sad-dharma-puṣyaṛāka [= sutra]” – «[Сутра] лотоса истинной Дхармы»)².

Изучение санскритского текста памятника было начато Б. Нандзё по непальским рукописям в 1880-х гг. в Англии. «Лотосовая сутра», исторически функционировавшая в нескольких санскритских редакциях, была известна в буддийской культуре стран Азиатско-Тихоокеанского региона также и в переводах на китайский, тибетский и японский языки и представляла собой фундаментальный источник для изучения истории буддийской религиозной мысли махаянского направления.

Но актуальность издания ее санскритского оригинала этим не исчерпывалась. С конца 1880-х гг. к С.Ф. Ольденбургу в Азиатский музей РАН начали поступать обнаруженные в Восточном Туркестане буддийские рукописи, в числе которых имелись манускрипты, содержащие санскритские фрагменты этого памятника.

¹ Хендрик (Гендрик) Керн в 1884 г. издал перевод «Лотосовой сутры» с санскрита на английский язык в Оксфорде, в серии «Священные книги Востока», вышедшей под редакцией Ф. Макса Мюллера. Перевод был выполнен по рукописям, присланным в Европу британским консулом в Непале Б.Х. Ходжсоном (1800–1894).

² «Лотосовая сутра» подверглась письменной фиксации на санскрите предположительно в I в. н.э. Какие-либо достоверные сведения о месте и времени ее составления отсутствуют. Конвенциональные научные наименования ее санскритских редакций указывают на территории обнаружения рукописей. На Дальнем Востоке китайские переводы «Лотосовой сутры» породили объемную комментаторскую традицию и стимулировали развитие буддийской философской мысли в Китае и Японии. Подробнее см.: Игнатович, 1998. Об истории изучения памятника см.: Серебряный, 1998.

В 1900-х гг. подобными находками уже располагали и зарубежные научные центры, и Азиатский музей. В 1910 г. отечественная наука обогатилась так называемой Кашгарской рукописью¹, содержащей большую часть «центральноазиатской» редакции санскритского текста. Издание сводного санскритского текста «Лотосовой сутры» открывало перспективу развертывания сравнительных исследований, способных пролить свет на процесс распространения буддизма за пределы Индии в начале н.э. С.Ф. Ольденбург надеялся, что и в дальнейшем научно-издательской базой таких исследований послужит именно *Bibliotheca Buddhica*².

У. Огихара стал в 1910-х гг. участником другого столь же значительного международного научного предприятия – проекта, направленного на издание, перевод и исследование трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» («Энциклопедия буддийской канонической философии»), фундаментального письменного памятника, суммирующего и концептуально разъясняющего специальную терминологию санскритской Трипитаки – канона школы Сарвастивада (другое название – Вайбхашика).

В то время трактат Васубандху был известен только в двух китайских версиях – Парамартхи (VI в.) и Сюань-цзана (VII в.),

¹ Появление этой рукописи в Азиатском музее обусловлено взаимодействием российского консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского и британского дипломата Дж. Макартни, который и выступил дарителем этого раритета. Полный текст Кашгарской рукописи не сохранился; отдельные ее части хранятся в Англии, Германии, Японии и США. Манускрипт, доставленный в Азиатский музей, именуется в отечественной научной литературе двояко – «Кашгарской рукописью Петровского», или «Рукописью Макартнея».

² Этим надеждам не суждено было воплотиться в силу исторических обстоятельств. Факсимильное издание большинства частей и фрагментов Кашгарской рукописи, включая «рукопись Макартнея», было выпущено в 1976 г. в Индии, в серии «Шата-питака» (Нью-Дели), а годом позже переиздано в Токио. В настоящее время крупнейшим отечественным исследователем санскритских рукописей «Лотосовой сутры» является М.И. Воробьева-Десятовская. Полный комментированный перевод этого произведения с китайского языка был выполнен А.Н. Игнатовичем (Игнатович, 1998).

тибетском переводе и неполной уйгурской версии, обнаруженной в 1910 г. А. Стейном в Центральной Азии. Санскритский оригинал памятника до 1935 г. считался утраченным¹. Но имелся весьма обширный санскритский комментарий – «Спхутартха Абхидхармакоша-вьякхья» (SAKV), составленный в IX в. Яшомитрой, представителем школы Саутрантика. Задуманный в 1911 г. Ф.И. Щербатским международный научно-издательский проект предполагал издание всех этих источников, выполнение их переводов на европейские языки, включая русский, и обзорное историко-философское исследование.

Описание научно-издательского проекта по «Абхидхармакоше» было опубликовано в 1917 г. (ВВ, XX, 1917, с. IV–V). Предполагалось издать тибетский перевод базового текста трактата – стихотворных афоризмов (карик) “Abhidharmakośakārikāḥ” и автокомментария (в жанре бхашья – коллоквиум) “Abhidharmakośabhāṣya” (издатель – Ф.И. Щербатской); оба китайских перевода – Сюань-цзана и Парамартхи (издатель – У. Огихара); уйгурскую версию (издатель – Д. Росс²); санскритский комментарий Яшомитры (издатель – У. Огихара). Задание по переводам источников на европейские языки было распределено следующим образом: карики и бхашью планировалось перевести на французский (переводчик – Л. де ла Валле-Пуссен³), английский и русский языки (оба перевода должны были

¹ Санскритский оригинал текста был обнаружен индийским ученым Рахулой Санкритьяной в 1935 г. в древлехранилище тибетского буддийского монастыря Нгор.

² Росс Дениссон (1871–1940) – британский ученый-тюрколог и арабист; владевший также и тибетским, китайским, японским, персидским и русским языками; сотрудник отдела восточных рукописей Британского музея, с 1916 по 1937 г. – директор Школы ориенталистики в Лондоне; в 1910 г., пребывая на посту директора Медресе-колледжа в Калькутте, получил от А. Стейна фотокопию одной из глав уйгурской версии «Абхидхармакоши» и тогда же переслал ее экземпляр Ф.И. Щербатскому, находившемуся в то время в Дарджилинге (Индия).

³ Пуссен Луи де ла Валле (1869–1938) – классик франко-бельгийской буддологической школы; профессор в Гентском, а затем в Брюсс-

выполнить Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг), а комментарий Яшомитры – только на французский (переводчик – С. Леви¹). Кроме того, планировалось и историко-философское исследование «Абхидхармакоши», направленное на систематическое обозрение теоретических концепций, содержащихся в трактате. Данная часть проектного задания поручалась О.О. Розенбергу.

Смысл этого грандиозного плана становится понятным, если учитывать, что санскритские оригиналы текстов, вошедших в Индии в состав трех разделов Трипитаки – Сутры, Винаи и Абхидхармы, не сохранились, но в составе собраний буддийских произведений, канонизированных в Китае и Тибете, имелись их переводы на китайский и тибетский языки. В 1910-х гг. ученые располагали фрагментами текстов санскритской Трипитаки, содержащимися в новонайденных в Центральной Азии рукописях. Изучение этих фрагментов представляло значительные терминологические трудности. Ф.И. Щербатской и его коллеги по проекту рассчитывали, что сравнительное исследование обоих китайских и тибетского переводов «Абхидхармакоши» при сопоставлении с санскритским комментарием Яшомитры позволит системно эксплицировать буддийскую терминологию, вскрыть ее специальную семантику и составить трехязычный, санскритско-китайско-тибетский свод терминологических соответствий. А главное – они стремились ввести в научный оборот именно те источники, которые содержат полномасштабное логико-дискурсивное разъяснение учений, изложенных в семи трактатах канонической Абхидхармы и характеризующих в истории буддизма наиболее ранние этапы формирования философской экзегезы.

сельском университете; поддерживал научные связи с С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским, с которым в 1900 г. занимался в семинаре у профессора Боннского университета Г. Якоби (1850–1937).

¹ Леви Сильвен (1863–1935) – французский ученый-санскритолог, классик франко-бельгийской буддологической школы; профессор Сорбонны и Коллеж де Франс; почетный академик РАН с 1818 г.; с 1887 г. поддерживал тесные дружеские отношения с С.Ф. Ольденбургом.

В классическом востоковедении XIX – начала XX в. было принято опираться в научной интерпретации письменных памятников Востока и «туземной» терминологии на сведения, получаемые от носителей традиции. Но в вопросах изучения «северного буддизма» дело осложнялось тем, что в Индии эта традиция прекратила свое существование на рубеже раннего и среднего Средневековья, а в Китае к концу XIX в. она пришла в упадок. Теократический Тибет в 1900–1910-х гг. был труднодоступным для европейцев. В такой ситуации лишь японские буддисты могли оказать содействие европейским ученым.

В последней четверти XIX в. из среды японских буддистов выдвинулись ученые-буддологи, получившие образование на Западе, и их привлечение к участию в международных проектах практиковалось в Европе. Инициатива отечественной научной школы шла в русле этой тенденции. Европейские и российские востоковеды полагали, что японские буддологи, являясь просвещенными носителями буддийского мировоззрения, способны эффективно устранять неясности в текстологической работе с письменными памятниками.

Однако общая картина японской буддологии начала прорисовываться только благодаря вдумчивым наблюдениям О.О. Розенберга, находившегося в Японии с 1912 по 1916 г. В своей монографии «Проблемы буддийской философии» (1918), суммирующей его результаты в разработке проекта по «Абхидхармакоше», российский ученый отмечал, что буддийская литература в Японии представлена добротными изданными китайскими переводами индийских сочинений – трех разделов санскритской Трипитаки, китайскими комментариями и оригинальными произведениями, а также местными, японскими комментаторскими и оригинальными сочинениями (Розенберг, 1991, с. 54). Розенберг также выявил важную особенность религиозного образования в традициях школ японского буддизма, состоявшую в изучении канонической литературы по китайским переводам, и особо отметил то обстоятельство, что в Японии в связи с введением сан-

скрита в учебные программы «буддийских семинарий» получили распространение методы европейской филологии.

Вместе с тем российский ученый указывал на необходимость критического отношения к японским научным работам по вопросам индийского буддизма, поскольку большинство созданных в Индии произведений не функционировало в живой традиции японского буддизма и имело для ее носителей не более чем историческое значение (Там же, с. 63). Он охарактеризовал два направления в изучении буддизма, представляющие японскую буддологию, – «старое» и «новое». Первое утверждало приоритеты живой местной традиции и выдвигало на передний план задачу освоения индийского канонического и постканонического письменного наследия именно в китайских переводах. Второе постулировало необходимость изучения санскрита. Оно опиралось на почерпнутые в Западной Европе филологические знания и методы, а также на полученный в европейских университетах опыт исследования санскритских рукописей, содержащих фрагменты оригинальных буддийских текстов.

«Новая школа буддийской филологии, – писал Розенберг, – находится под влиянием европейской индологии, которая была перенесена в Японию проф. Нандзё лет 40 тому назад. Изучение санскритского языка прививалось очень медленно, буддисты-японцы, изучавшие его в Европе, и их ученики были немногочисленны... Со временем выяснилось, конечно, что представители традиции в высокой степени были правы: филологическое знание никогда не может заменить философской традиции, а в этом отношении старая школа, безусловно, обладала более богатым и обработанным материалом в систематизированной китайской литературе, чем новая школа, изучающая только фрагменты утерянной санскритской литературы» (Там же, с. 64).

Он отметил и тенденцию, открывавшую плодотворную перспективу научного сотрудничества с представителями «старого» направления: «...старая школа начинает сознавать, что, поскольку речь идет об *индийской* (курсив Розенберга. – Т.Е.)

философии, в имеющейся литературе содержится множество непонятных выражений и учений, которые без знания санскрита и индийской философии не могут быть правильно поняты. Таким образом, создается возможность совместной работы, в результате которой будет достигнуто по изучению индийской философии то, на что надеялась индология в Европе, указывавшая на желательность участия японских ученых-буддистов» (Там же).

О Нандзё Бунью Розенберг говорил как об основателе «нового» направления – ученом, испытавшем влияние европейской философской мысли и отчасти утратившем связь с общей «старой» традицией. В качестве подтверждения этой оценки он упоминает выполненный в 1913 г. Нандзё перевод «Лотосовой сутры» с санскрита на японский язык без учета традиционных – китайских и японских философских интерпретаций этого памятника. Розенберг отмечал, что Б. Нандзё и в начале своей исследовательской деятельности не принимал во внимание традицию философской экзегезы, сложившуюся в Китае и Японии (Там же).

Характеристики ряда персоналий японской буддологии даны О.О. Розенбергом в письмах Ф.И. Щербатскому¹. Относительно У. Огихары он сообщал, что тот считается в Японии лучшим знатоком китайской и японской литературы по канонической Абхидхарме и «Абхидхармакоше», однако в статьях, написанных Огихарой для философского словаря, имеется немало «нелепых» мест (Вигасин, 2008, с. 456). При личном общении японский ученый не смог, по словам Розенберга, разъяснить ему своих же собственных суждений из этих статей, путаясь в санскритской терминологии, и в итоге признал, что написанное им «очень неудачно». Однако на следующий же день У. Огихара снабдил молодого российского коллегу множеством выдержек из китайских комментариев по данным вопросам (Там же, с. 463–464).

¹ Письма О.О. Розенберга из Японии опубликованы А.А. Вигасиным (Вигасин, 2008, с. 444–458). О персоналиях японской буддологии, упоминаемых в письмах Розенберга из Японии, см.: Островская, 2009.

Между тем анализ писем О.О. Розенберга позволяет заключить, что и Б. Нанджэ, и У. Огихара высоко ценили буддийские философские письменные памятники. В частности, оба они интересовались санскритским комментарием Яшомитры уже в годы обучения в Европе. Так, в письме Ф.И. Щербатскому от 28 апреля 1914 г. Розенберг отмечал: «Я Вам уже писал, что текст Яшомитры у меня в списке с калькуттского манускрипта, сделанном Wogihara во время пребывания в Страсбурге у Леймана. Текст свой он сличил со списком Нанджо¹, а теперь сравнивает его с Кошей, которую привез Takakusu»² (Там же, с. 490). Огихара намеревался издать китайский перевод «Абхидхармакоши» параллельно с санскритским текстом калькуттской рукописи SAKV. Задаться такой целью был способен лишь чрезвычайно эрудированный буддолог-источниковед, знаток буддийской философии, имеющий опыт работы с пространственными схоластическими текстами.

Ф.И. Щербатского в связи с научно-издательским проектом по «Абхидхармакоше» интересовали источники, утраченные в Китае, но сохранившиеся в Японии, – комментарии, созданные в русле школы Сюань-цзана³, а также собственно японская комментаторская и оригинальная литература, очень слабо известная в Европе в тот период.

Учитывая эти аспекты, Ф.И. Щербатский рассчитывал, что О.О. Розенберг при содействии японских ученых исследует источники, характеризующие буддийскую традицию Восточной Азии, и направления буддийской философии, развивавшиеся в Японии. Классик отечественной научной школы надеялся со временем сформировать в рамках буддологического источниковедения соответствующее ответвление исследований и учредить

¹ Имеется в виду список SAKV, сделанный Б. Нанджэ в Англии с непальской рукописи из числа присланных Б.Х. Ходжсоном.

² Такакусу Дзюнъитиро (1866–1945) – ученый-буддолог, специалист в области письменных памятников абхидхармической традиции, изучал санскритологию в Англии, Франции и Германии; с 1894 г. профессор, а с 1930 г. президент Токийского университета.

³ О деятельности школы Сюань-цзана см.: Ленков, 2006, с. 54–103.

на базе РАН научно-издательскую серию «Введение в изучение буддизма по материалам, сохранившимся в Японии и Китае».

Ф.И. Щербатской, замышляя развертывание международного проекта по «Абхидхармакоше», пригласил к участию в нем У. Огихару как носителя традиции, изучившего у себя на родине всю сумму буддийских философских источников, еще не известных европейской науке, и как ученого-источниковеда, владевшего санскритом и методами текстологической работы. Огихара имел превосходную репутацию в западноевропейском сообществе ученых-буддологов, и Ф.И. Щербатской намеревался развить с ним тесное научное сотрудничество.

Успех издания в серии *Bibliotheca Buddhica* сводного санскритского текста «Лотосовой сутры» с участием Б. Нандзё, публикации буддологических трудов японских ученых, рукописные находки японских экспедиций в Центральную Азию – все это свидетельствовало о том, что в Японии активно развивается новая для этой страны отрасль знания – научная буддология¹. В данной связи необходимо сказать, что ее становление обуславливалось идеологическими процессами, характерными для периода Мэйдзи (1868–1912)² – времени лавинообразных общественных

¹ В 1913 г. в Токио, на базе буддийского Университета Тайсё, праздновалось завершение публикации сводного санскритского текста «Лотосовой сутры» в серии *Bibliotheca Buddhica*, и в адрес РАН было направлено благодарственное письмо.

² В японской историографии начало периода Мэйдзи именуется «реставрацией Мэйдзи». В 1867–1868 гг. сторонникам императора удалось ликвидировать военно-феодалное правительство – «бакуфу» (букв. «полевая ставка») во главе с сёгуном (военным правителем), которое до того времени функционировало параллельно с императорским правительством, фактически присвоив себе монополию на власть в стране. Образование «бакуфу» как института власти стало результатом появления на политической арене Японии влиятельных феодальных домов, дислоцированных в восточных районах страны. Борьба сторонников возвращения монополии на власть монарху начала обостряться в конце XVII в., но только в 1868 г. завершилась победой. События 1867–1868 гг. представляли собой политически незавершенную буржуазную революцию.

изменений в политической, социально-экономической и социокультурной сферах жизни японского общества. Освободившись от внешнеполитической самоизоляции, Япония открылась для контактов с Западом и приступила к строительству национального капиталистического государства, сохраняя и идеологически укрепляя при этом монархическую власть. В 1871 г. в стране был провозглашен курс на построение «просвещенной цивилизации» (буммэй кайка), предполагавший, в частности, обширные заимствования из культурного фонда Запада и развитие образования и науки по европейским образцам. Специальные дипломатические миссии направлялись в столицы великих держав для ознакомления с их политическим и государственным устройством, на правительственном уровне поощрялось обучение японской молодежи в западноевропейских университетах и высших учебных заведениях Америки (Гришелева, 1986).

Но буддизм на раннем этапе периода Мэйдзи претерпел вытеснение на периферию религиозной жизни японского общества. В 1868 г. была создана религиозно-политическая система государственного *синто*, идейную основу которой составляли эндогенные мифологические представления о божественном происхождении японской императорской династии. Культ императора был возведен в ранг государственной идеологии, поскольку в течение двух предшествующих столетий к нему апеллировали в борьбе с могущественными военно-феодальными кланами сторонники возвращения всей полноты власти монарху как легитимному верховному правителю.

В 1872 г. с целью упорядочения деятельности буддийских организаций и контроля над ними был выпущен правительственный декрет, согласно которому официально признавались семь школ японского буддизма: *тэндай* (школа небесной опоры), *сингон* (школа истинных слов, т.е. мантр), *дзёдо* (школа Чистой Земли), *дзёдосин* (Истинная школа Чистой Земли), *дзи* (школа благоприятного случая), *нитирэн* (школа, основанная монахом Нитирэнном, 1222–1282; другое название – *хокэн-сю*,

т.е. школа «Лotosовой сутры») и дзэн (школа созерцания). Каждая школа была обязана иметь собственный административный аппарат (церковное управление), иерарха – *кантё* и подавать министру религий в императорском правительстве регулярные отчеты о своей деятельности. Функционирование буддийских и синтоистских общин подверглось разграничению.

В административном порядке запрещалась проповедь каких-либо буддийских учений, противоречащих догмам государственного синто. Буддийские храмы, принадлежавшие в далеком историческом прошлом приверженцам синтоизма, были возвращены «законным наследникам». После ритуального «очищения», включавшего уничтожение буддийских культовых принадлежностей, символики, произведений изобразительного искусства, в них возобновилось отправление синтоистских обрядов (Розенберг, 1991, с. 62). Многие священнослужители из числа изгнанного из таких храмов буддийского духовенства предпочли в подобной ситуации отказаться от религиозного поприща и уйти в мир (Там же).

Буддизм оказался в фокусе идейной критики. Прозападно настроенные интеллектуалы акцентировали несоответствие буддийской картины мира научным представлениям. А апологеты государственного синто критиковали буддийское вероучение с националистических позиций как пришедшее из Кореи¹ и соответственно чуждое духу японской нации.

Реакция буддийского духовенства выразилась в стремлении, сохраняя политическую лояльность, приспособиться к сложившимся условиям путем инкорпорирования японского буддизма в общегосударственное русло модернизации. Одно из направлений в развитии буддийских обновленческих идей ориентировалось на обоснование национальной составляющей в японском буддизме –

¹ Согласно официальной японской хронике «Нихон сёки», в 552 г. (по другой версии – в 538 г.) к императорскому двору в качестве дара от корейского государства Пэкче были доставлены буддийские сутры и статуя Будды.

утверждалось, что японцы по собственной инициативе получили Учение Будды из Индии и в далеком прошлом санскрит как подлинный язык буддийской учености функционировал в Японии. Из такой идеологической посылки вытекала практическая цель – «возродить» знание санскрита, с тем чтобы «очистить» собственное понимание буддийских канонических текстов, «записанных с помощью китайских иероглифов», от чужеродных наслоений. Тот факт, что буддийские тексты и, в частности, чрезвычайно популярная в японском буддизме «Лотосовая сутра» изучаются в европейской науке¹ на санскрите и китайском языке, служил сильным аргументом в пользу развития данного направления обновленчества. Постановка такой идеологической сверхзадачи, как «возрождение» санскрита в Японии, и послужила первичным импульсом к зарождению буддологического источниковедения.

К началу 1880-х гг. гонения на буддизм в Японии прекратились, но все же ему было отведено относительно синтоизма подчиненное положение. Идеологи государственного синто способствовали привлечению буддийского духовенства к формированию идейных позиций, отвечающих запросам японской монархической власти. Ряд видных деятелей буддийской церкви выдвинули учение о «буддизме, защищающем государство»². Со-

¹ Начало изучения «Лотосовой сутры» в Европе было положено французскими учеными – Ж.П. Абелем-Ремюзой (1788–1832) и Станиславом Жюльеном (1797–1873). В 1852 г. вышел перевод «Лотосовой сутры» на французский язык, выполненный Э. Бюрнуфом (1801–1852) с непальских санскритских рукописей, которые были в 1838 г. присланы в Париж Б.У. Ходжсоном, а в 1871 г. – перевод на английский язык, выполненный с китайской версии Кумарадживы британским китаистом-буддологом С. Билом.

² Сакральность императорской власти, зафиксированная в японской Конституции 1889 г., обрела буддийскую легитимацию в учении одного из идеологов светского нитирэннизма Танаки Тигану (1861–1939), отождествившего синтоистскую богиню Аматэрасу, мифическую прародительницу японских императоров, как воплощение вечного абсолютного Будды. Танака Тигаку также обосновал официальную доктрину периода Мэйдзи об «уникальной японской национальной сущности» (*кокутай*). Подробнее см.: Lee, 1975.

хранение политической лояльности и умение адаптироваться к общественным изменениям позволили буддийскому духовенству не только сберечь традиционную ученость, но и соединить ее с буддологией как отраслью научного знания. Нандзё Бунью был одним из тех, кто стоял у истоков молодой японской буддологии.

Путь Б. Нандзё в мировую науку представляет интерес в аспекте типологических особенностей зарождения буддологического источниковедения в Японии. В данном аспекте представляют немалый интерес сведения, содержащиеся в его автобиографии, которую Ф. Макс Мюллер разместил в сборнике биографических очерков (Max Müller, 1884). Имя, под которым японский ученый получил мировую известность, досталось ему от приемного отца – буддийского священнослужителя, уроженца местности Нандзё. Факт обретения приемных родителей вовсе не означал, что будущий ученый в детстве претерпевал сиротство. Институт усыновления являлся неотъемлемым элементом традиционной социокультурной системы Японии, предполагавшей передачу младших сыновей из семейств, богатых мужским потомством, в семьи, не имевшие наследников (Китагава, 2005). Родной отец Б. Нандзё, настоятель небольшого храма Истинной школы Чистой Земли¹, располагавшегося в г. Огаки префектуры

¹ Истинная школа Чистой Земли (*дзёдосин-сю*) была создана в начале XIII в. Синраном (1172–1263), учеником основателя школы Чистой Земли (*дзёдо-сю*) Хонэна (1133–1212). Смысловым ядром обеих школ выступает проникший в Японию из Китая в VIII в. культ Будды Амитабхи (кит. Амито-фо; яп. Амида), владыки «западного рая» – небесной страны счастья Сукхавати, или Чистой Земли (кит. цзин ту; яп. дзёдо), где согласно махаянской мифологии находят избавление от круговорота рождений (сансары) его ревностные почитатели. Обе школы принадлежат к амидаизму – японскому социокультурному аналогу *цзинту-цзан*, крупного течения в буддизме Китая. Базовыми текстами обеих школ являются переводы на китайский язык трех индийских махаянских произведений – «Большая Сукхавативьюхасутра» (она же – «Амитабхавьюханама Махаяна-сутра»), «Амитаюрдхьяна-сутра» и «Амитабха-сутра» (она же – «Малая Сукхавативьюхасутра»). В учении школы Чистой Земли была выдвинута идея «легкого пути» в Сукхавати – пути веры в спасительную силу милосердного

Гифу, имел четырех сыновей. Трое из них, включая Б. Нандзё, были усыновлены семьями буддийских священнослужителей, нуждавшихся в наследниках, а сын-первенец по традиции наследовал пост отца в храме, который находился на содержании семьи настоятеля.

Детство и юность Б. Нандзё прошли в родной семье, поскольку акту усыновления должна была предшествовать длительная образовательная подготовка, состоявшая в изучении не только буддийского, но и конфуцианского письменного наследия, закрепившегося в культурной традиции Японии. Родной отец Б. Нандзё являлся знатоком конфуцианской классики и китайского языка, а также владел искусством стихосложения по канонам китайской поэтики. Именно он и обучал сына этим наукам, пока тот не достиг пятнадцатилетнего возраста. Отец выступал его наставником в изучении конфуцианского канона и китайской традиционной историографической литературы, которая, отметим, содержит значительный массив сведений по истории буддизма на Дальнем Востоке и в Центральной Азии – Тибете и Монголии.

Параллельно Б. Нандзё осваивал буддийские науки. Согласно традициям Истинной школы Чистой Земли мальчикам шести-семи лет от роду надлежало владеть навыками рецитации сутр – «Большой Сукхавативьюха-сутры» и «Амитабха-сутры», а также произведений Синрана. Этой линией образования Нандзё руководил его школьный учитель, знаток китайской Трипитаки.

Амиды и практики повторения восхваляющей владыку «западного рая» формулы, но также признавался и «трудный путь», т.е. индивидуальное религиозное подвижничество. В отличие от этого Синран в своих сочинениях придал именно вере абсолютное метафизическое значение, отождествив ее с «природой будды» (буссё). Согласно его учению подвижничество тщетно, ибо греховность присуща человеку, и только истинная вера, соединенная с повторением священной формулы восхваления, служит залогом спасения – рождения в Сукхавати среди будд и бодхисаттв. В традиции *дзёдосин-сю* возникли со временем территориальные храмовые общины, объединяющие мирян и священнослужителей, семейных и неотличимых по внешним признакам от своей паствы. Подробнее см.: Dobbins, 1986.

Основным методом обучения малолетних японских буддистов являлась жестокая зубрежка – тексты заучивались наизусть со слуха путем многократного повторения вслед за учителем. По достижении успеха в этом нелегком деле школьники приступали к чтению письменных источников. Нандзё вскоре оказался в числе продвинутых учеников, получавших поощрения.

Когда ему исполнилось 16 лет, юноша начал практиковаться в ведении храмовой службы в семейном храме и подготовке проповедей. Позднее его отец открыл частную школу, и Нандзё ассистировал ему в преподавании конфуцианской классики и китайского языка.

К началу периода Мэйдзи двадцатилетний Б. Нандзё уже имел солидный запас традиционной учености и некоторый опыт религиозной и преподавательской деятельности. В соответствии с тенденциями времени главы буддийских школ стремились получить сведения относительно западных – протестантских и католических моделей взаимодействия религии и общества. Наибольший интерес к этому вопросу проявляло духовенство школ, исторически связанных с г. Киото, – школы Чистой Земли и Истинной школы Чистой Земли. Обе они шли в авангарде обновления японского буддизма и в том числе буддийского образования. Поскольку обновленческие идеи предполагали обращение к истокам веры, т.е. к буддийскому наследию Индии, планировалось ввести в систему религиозного образования санскрит. А это, в свою очередь, требовало подготовки соответствующих преподавательских кадров путем их обучения в западноевропейских университетах, где имелись кафедры санскритологии. В этом направлении и начала развиваться карьера Нандзё.

В 1868 г. он стал студентом буддийской академии в Киото. Прочувшись там год, Нандзё посвятил следующие два года преподаванию конфуцианской классики в родном городе, где его учениками являлись демобилизованные воины, участвовавшие на стороне императора в военных действиях в северо-восточных провинциях страны. Наряду с преподаванием он вел регулярные

службы в семейном храме. По завершении этого периода и состоялся акт усыновления. Его приемным отцом стал наследственный настоятель храма Истинной школы Чистой Земли в местности Нандзё, совмещавший религиозную деятельность с преподаванием в духовном училище в Киото. В 1871 г. будущий ученый завершил в Киото свое религиозное образование – буддийская академия присвоила ему соответствующую ученую степень. Он также получил посвящение, позволявшее наследовать пост настоятеля храма, который содержала семья его приемного отца.

Сначала он занимался только преподавательской деятельностью – как в Киото, так и в местности Нандзё, обучая молодых священнослужителей китайской Трипитаке и конфуцианскому каноническому наследию. Но очень скоро усердие и высокая образованность Нандзё Бунью были замечены буддийским священноначалием, и в 1872 г. ему предоставили должность составителя ежемесячных отчетов в провинциальном церковном управлении. Пребывая в этой должности, он подружился с коллегой-сверстником Касаварой Кендзю¹, с которым, как впоследствии оказалось, ему предстояло отправиться в Европу для получения санскритологического образования.

В 1873 г. деятельность Нандзё на время была прервана – его приемная мать тяжело заболела и выражала настойчивое желание, чтобы он еще при ее жизни вступил в брак и позаботился о появлении наследника. Только по прошествии двух лет Нандзё смог вернуться в Киото к делам службы. Но тем не менее его карьера продолжала успешно развиваться – по личному распоряжению Министра религий Б. Нандзё занял пост буддийского проповедника 10-й ступени, весьма высокий в религиозной иерархии школы.

¹ Касавара Кендзю (1851–1883) получил известность в западноевропейской буддологии благодаря подготовленному им изданию «Дхарма-Санграхи», вышедшей в свет уже после его кончины. См.: The Dharma-Samgraha: an ancient collection of Buddhist technical terms, prepared for publication by Kenju Kasawara, a Buddhist priest from Japan, and after his death ed. by F. Max Müller and H. Wenzel. – Oxford: 1885.

Как отмечал ученый в автобиографическом очерке, на этом закончился ранний этап его жизненного пути. Будучи по японским меркам очень молодым человеком, он получил респектабельный официальный религиозный статус и обладал обширными знаниями в области буддийской литературы. Ему были известны китайские переводы санскритской Трипитаки и индийских махаянских произведений, а также созданные в Китае и Японии комментарии к ним. Поскольку Б. Нандзё знал конфуцианскую классику и традиционную китайскую историографическую литературу, он располагал представлениями о терминологическом багаже китайских переводчиков санскритской Трипитаки и сведениями о событиях, сопровождавших процесс укоренения буддизма в Китае и странах Центральной Азии. С точки зрения деятелей провинциального церковного управления такой компетентный молодой представитель Истинной школы Чистой Земли вполне подходил для командирования в Европу с целью получения санскритологической подготовки, чтобы затем приступить к «возрождению» санскрита в Японии. Его друг и коллега К. Касавара также получил командировку, и они вместе были направлены в Англию, где санскрит был включен в университетские программы филологического образования.

Ни тот, ни другой не знали ни европейских языков и ни западного образа жизни, и на первых порах им приходилось опираться на помощь «Общества японских студентов в Англии». В 1879 г. Нандзё, овладевший к тому времени английским, отправился в Оксфорд, чтобы стать учеником Ф. Макса Мюллера (1823–1900), крупнейшего в то время знатока религий и философского наследия Индии. Учеником Макса Мюллера стал и К. Касавара.

Развитию сотрудничества Б. Нандзё с оксфордским профессором способствовал острый интерес последнего к санскритским рукописям, имевшимся, по некоторым сведениям, в буддийских храмах Японии. Было известно, что традиция рукописного воспроизведения оригинальных индийских произведений не утратила

этой стране¹. Нанджэ инициировал соответствующие разыскания в монастырских библиотеках. Последователям Истинной школы Чистой Земли удалось найти в храме Кокидзи списки «Ваджраччхедики» («Алмазной сутры») и ряд текстов круга Праджняпарамиты, а в библиотеке храма Хоридзи – списки «Праджняпарамита-хридая-сутры» и «Ушнишавиджая-нама-дхарани». Все они в заново изготовленных списках были отосланы в Оксфорд.

На Пятом международном конгрессе востоковедов, проходившем в 1881 г. в Берлине, Б. Нанджэ и К. Касавара под водительством с Ф. Макса Мюллера представляли Оксфордский университет. По завершении этого научного форума они шесть недель провели в Париже, где в Национальной библиотеке занимались копированием рукописи Махавьютпатти («Большая этимология») – «туземного» буддийского словаря санскритско-тибетско-китайско-монгольских терминологических соответствий и знакомились с коллекциями манускриптов.

Совместным научным проектом Макса Мюллера и Нанджэ явилось издание в 1883 г. двух базовых текстов Истинной школы Чистой Земли – Большой «Сукхавативьюха-сутры» и «Амитабха-сутры». Оно было подготовлено на основе санскритских манускриптов – списка, доставленного из Японии, и рукописей, хранящихся в библиотеке Бодли².

Успех обнаружения санскритских рукописей в Стране восходящего солнца побудил Макса Мюллера предложить Нанджэ новое направление поисков – Тибет. Тот с воодушевлением принялся за разработку маршрута будущей экспедиции, намереваясь идти к цели, начиная с Индии, пересечь Гималаи и, посетив

¹ В буддийской культуре рукописи, излагающие Учение Будды, считались сакральными объектами, и их переписывание, осуществлявшееся даже без знания языка, т.е. механическое копирование, квалифицировалось как «достойное деяние» – благое действие, порождающее в качестве своего метафизического результата религиозную заслугу.

² Библиотека Бодли – старейшее древлехранилище Оксфордского университета; названа по имени ее основателя – Томаса Бодли (1545–1613), британского дипломата, собирателя рукописных раритетов.

Тибет, вернуться в Японию через Китай. Но в силу привходящих обстоятельств этим планам не суждено было реализоваться. В дальнейшем, уже будучи всемирно признанным ученым, Б. Нандзё теоретически обосновывал научную перспективность подобных экспедиций.

Пребывание Нандзё в Англии заполнялось кропотливым изучением состава собраний рукописей и старопечатных изданий в древлехранилищах Лондона и Оксфорда. В 1881 г. он подготовил и издал Каталог собрания японских и китайских старопечатных книг и рукописей библиотеки Бодли. Этот труд получил высокое признание, и в 1882 г. Б. Нандзё был избран членом Королевского Азиатского общества – влиятельной научно-общественной организации, патронируемой Британской короной.

Мировую славу Нандзё принесла в 1883 г. публикация составленного им Каталога рукописей китайских переводов Трипитаки из коллекции Библиотеки Департамента Индии (Indian Office Library)¹ – “A catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan” (Nanjio, 1883). За эту работу Б. Нандзё была присвоена магистерская ученая степень. Имела она и важный дипломатический аспект: изданное в Японии собрание буддийских канонических произведений было официально преподнесено от имени страны в дар Департаменту Индии.

Экземпляры Каталога получили главы царствующих династий в странах укоренения буддизма – императоры Китая и Японии, король Сиама. Каталог рассылался и с учетом первостепенной источниковедческой значимости данного издания – научным обществам стран Европы и Азии, видным ученым-буддологам.

Нандзё также каталогизировал ту часть собрания санскритских рукописей, которая поступила от Б.Х. Ходжсона в британские

¹ Indian Office Library была основана в 1798 г. как собрание рукописей, книг и документов, относящихся к британским колониальным владениям в Южной и Юго-Восточной Азии. Основу ее древлехранилища составляли коллекции манускриптов, собранные чиновниками Британской Ост-Индской компании.

библиотеки. Японский ученый реконструировал оригинальные санскритские названия произведений и датировал их китайские переводы. Научная ценность проделанной им работы состояла в том, что каталог, снабженный этими неизвестными прежде сведениями, позволял судить о номенклатуре памятников «северного буддизма», продвигавшихся за пределы Индии.

Существеннейшим результатом столь продолжительной командировки Б. Нандзё в Европу явилось для Японии внедрение санскрита в университетские образовательные программы. Нандзё сумел донести до своих ученых соотечественников – представителей традиционной учености методологически важную идею о необходимости проведения сверки китайских переводов индийской постканонической литературы с сохранившимися санскритскими оригиналами.

Имя Нандзё получило широкую известность в российской науке, как говорилось выше, благодаря изданию в серии *Bibliotheca Buddhica* «Лотосовой сутры». Интерес японского ученого к проблеме составления сводного санскритского текста этого памятника возник в период сотрудничества с Максом Мюллером. В то время Нандзё уделил немало сил палеографическому обследованию непальских рукописей «Лотосовой сутры», составил на их основе сводный текст, который затем переслал Х. Керну с целью дальнейшего сотрудничества. Идея издания в серии *Bibliotheca Buddhica* этого памятника принадлежала С.Ф. Ольденбургу, лично знакомому с Х. Керном со времен своей научной командировки в Европу в 1887–1889 гг. Подготовка издания планировалась с учетом всех версий памятника, известных в Европе.

Издание вышло в свет в пяти выпусках – в 1908, 1909, 1909, 1910, 1912 гг. (в 1909 – два выпуска). Вместе с последним выпуском публиковалось предисловие (на английском языке) ко всему изданию, написанное совместно Б. Нандзё и Х. Керном. В этот же выпуск были включены два титульных листа – на русском и английском языках: “*Bibliotheca Buddhica*. Собрание буд-

дийских текстов, издаваемых Императорской Академией наук. Том X. *Saddharmapun'd'arāka*. Издали проф. Г. Керн и проф. Бунью Нанджо. Санкт-Петербург, 1912” и “*Saddharmapuxyarāka*. Ed. by H. Kern and Bounyio Nanjo (Bibliotheca Buddhica. X). St.-Petersbourg, 1912”.

Х. Керн и Б. Нандзё учили в этой своей работе семь рукописей: одну из Королевского Азиатского общества, скопированную Нандзё в период ученичества у Макса Мюллера; одну из Британского музея; две – из Библиотеки Кембриджского университета; фрагмент, обнаруженный в 1906 г. Маннергеймом в Центральной Азии и хранящийся в Азиатском музее РАН; две – из частных собраний (одна – найденная Э. Кавагучи в Непале, другая – принадлежавшая Уоттерсу, британскому консулу на Формозе), а также ими был обследован литографский текст, ранее опубликованный Фуко. Получить для работы рукописи, хранящиеся в Париже и в Калькутте, Нандзё не удалось. В предисловии к изданию имеются упоминания о приписываемых авторству Васубандху двух комментариев на «Лотосовую сутру», известных в Японии в переводах Бодхиручи и Ратнаматри на китайский язык.

Издание Керна – Нандзё неоднократно критиковалось на протяжении XX в. Ученые последующих поколений сетовали, в частности, на обнаруживаемую в нем непоследовательность текстологических принципов. Однако, как абсолютно справедливо отмечал в конце столетия Д.С. Серебряный, вопрос о теоретических подходах и текстологических принципах мог быть поставлен в связи с изучением санскритских рукописей «Лотосовой сутры» именно потому, что уже имелось издание Керна – Нандзё, служившее отправной точкой в научном познании этого памятника (Серебряный, 1998, с. 11).

На некоторую ограниченность в подходе Нандзё как буддолога-источниковеда указывал О.О. Розенберг. Оценивая Каталог китайских переводов Трипитаки, российский ученый писал, что Нандзё «умалчивает о китайской, а также и о японской литературе комментариев, создавая впечатление, что для изучения

буддийской переводной литературы достаточно тех сочинений, которые входят в состав канонического китайского сборника. На самом же деле традиционное понимание текстов и догматическая работа китайских и японских буддистов изложена именно в этой обойденной молчанием экзегетической литературе, которая содержит ключ к пониманию классической буддийской литературы» (Розенберг, 1991, с. 68). Причину этого «умалчивания» Розенберг усматривал в том влиянии, которое оказала на Б. Нандзё европейская наука XIX в., не знавшая буддийскую философскую мысль и готовая признавать в качестве философии только европейскую мыслительную традицию.

Однако нам эта причина видится в другом, а именно в той клерикальной практике, которой Нандзё отдал годы своей юности. Ведя буддийскую проповедь в соответствии с принципами Истинной школы Чистой Земли, он не нуждался в привлечении высокоспециализированного материала философской комментаторской литературы. Позиция японского священнослужителя и преподавателя духовного училища – «буддийской семинарии», как называл такие учебные заведения Розенберг, по-видимому, продолжала доветь над ним и в науке – основу понимания буддийского мировоззрения Б. Нандзё усматривал в первую очередь в литературе сутр.

О.О. Розенберг видел перспективность подключения японских буддистов-буддологов к международным научным проектам именно в аспекте настоятельной необходимости исследования буддийских философских трактатов, являющихся теоретическим ключом к адекватному пониманию литературы сутр и всей системы терминологии, используемой в буддийских письменных памятниках.

О.О. Розенбергу не довелось вступить в личное общение с Нандзё. Но с его младшим современником – Огихарой Унрай российский ученый, как говорилось выше, имел возможность контактировать неоднократно. Он далеко не сразу оценил высокую степень образованности Огихары. Лишь по мере на-

блюдения его работы над подготовкой к изданию комментария Яшомитры Розенберг осознал тот факт, что Огихара в 1910-х гг. являлся одним из лучших японских санскритологов и одновременно глубоким знатоком переводов буддийских постканонических текстов на китайский язык и созданной в Китае и Японии комментаторской и оригинальной литературы.

Жизненный путь Огихары и то образование, которое он получил, свидетельствуют, что именно свойственное японским буддистам-буддологам доскональное знание широкого круга письменных источников способствовало прогрессу в развитии буддологии в Японии.

Он родился в 1860 г. в префектуре Вакаяма, на территории которой преваляло учение *синги-сингон-сю*, возникшее в русле школы сингон¹ в XII в. и выдвинувшее на передний план культ будды Амиды. Отец его рано умер, и мать отвезла мальчика в Токио, определив в ученичество к проповеднику амидаизма – Огихаре Унрай, просвещенному монаху школы Чистой Земли. Наставник впоследствии усыновил ученика и передал ему свое имя.

Образование юноша получил в колледже, учрежденном иерархами школы, где преподавался английский язык и изучались тексты, включенные в состав китайской Трипитаки, – переводы индийских канонических текстов, постканонических трактатов, махаянских сутр. Основное внимание он сосредоточил на изучении «Махавибхашы» – трактата, составленного в III в. н.э. кашмирскими последователями школы Сарвастивада и обоих китайских переводов «Абхидхармакоши»². У. Огихара, как и Б. Нандзё, изучал также и конфуцианское письменное наследие и историографическую литературу. Благодаря полученному об-

¹ О школе *сингон* и ее субтрадициях см.: Трубникова, Бахурин, 2009, с. 45–140, 240–250, 346–359, 397–406. В период Мэйдзи иерархи школ сингон и Чистой Земли тесно сотрудничали в развитии буддийского образования в Японии.

² Перевод Парамартхи считался в Японии «древним текстом» (*кюхон*), и его преподавание в духовных училищах обычно ограничивалось цитированием извлечений.

разованию и собственному усердию он получил признание в среде носителей традиции как знаток «китайской науки». В 1887 г. его направили в Европу для изучения санскрита.

В отличие от Нандзё, У. Огихара обучался в Германии, в Страсбургском университете¹. Его наставником там был сверстник – профессор Э. Лейман² (1859–1931), специалист в исследовании буддийских текстов на санскрите и языке пали, владевший также языками Центральной Азии. Под руководством Э. Леймана Огихара изучал санскритологию и приобретал навыки текстологической работы с буддийскими письменными памятниками в течение шести лет. В те годы он широко общался в европейскими коллегами, высоко ценившими в нем эрудицию компетентного носителя традиционной учености (In Commemoration, с. II–III).

Как буддиста-буддолога У. Огихару интересовали трактаты постканонической Абхидхармы и махаянской школы Виджнянавада («Учение о сознании»), а также тексты цикла Праджняпарамиты, в частности, «Абхисамая-аламкара»³. Так, он перевел на японский язык с китайского комментарий Стхираматти к «Тримшике» (полное название трактата – «Тридцать стихов о только-осознавании»)⁴, одному из базовых текстов школы Виджнянавада, приписываемому авторству Васубандху. Изучение «Тримшики» и порожденной этим трактатом комментаторской

¹ По итогам Первой мировой войны Страсбург отошел Франции.

² Э. Лейман профессорствовал в Страсбургском университете с 1884 по 1918 г. После передачи Страсбурга Франции (1918 г.) он, как и другие его коллеги-немцы, переселился в Германию, а кафедру санскритологии в Страсбургском университете возглавил С. Леви.

³ Санскритский оригинал памятника был обнаружен Ф.И. Щербатским в древлехранилище Кембриджа в 1905 г. и издан им совместно с Е.Е. Обермиллером в 1929 г. в серии Bibliotheca Buddhica (BB, XXIII).

⁴ «Тримшати-виджнянтиматра-карика» – санскритский оригинал комментария Стхираматти в жанре *tīka* (пословное разъяснение) до 1922 г. считался утраченным. О «Тримшике» и комментарии к этому трактату, функционировавших в китайской буддийской традиции, см.: Ленков, 2006, с. 11–18).

традиции занимались в первой четверти западноевропейские буддологии Л. де ла Валле-Пуссен, С. Леви и ученые Санкт-Петербургской буддологической школы, начиная с О.О. Розенберга (Ермакова, 1998, с. 331).

Интерес У. Огихары к этому аспекту буддийского письменного наследия мотивировался не только тенденцией развития буддологических исследований в Западной Европе и России, но и его собственной преподавательской деятельностью в Токио, в буддийском Университете Тайсё. В этом учебном заведении, учрежденном иерархами школ сингон и Чистой Земли, изучались китайские переводы виджнянавадинских произведений. У. Огихара как ведущий профессор-санскритолог включил в программу своего курса оригинальные тексты Виджнянавады. Он также подготовил санскритско-японский словарь, снабженный китайскими терминологическими соответствиями, который помогал студентам в освоении этих сложнейших философских источников. С целью обеспечения учебного процесса дополнительной литературой, содержащей сведения из европейской буддологической литературы, он написал на японском языке работу «История индийского буддизма» («Индо-но буке»), которая вышла в Токио в 1914 г. (Розенберг, 1991, с. 266).

Годом позже У. Огихара издал словарь Махавьютпатти. В этом издании были представлены только санскритско-китайские терминологические соответствия. В основу этого труда японского ученого было положено второе российское издание Махавьютпатти, которое Н.Д. Миронов выпустил в 1911 г. в серии *Bibliotheca Buddhica*, осуществив переработку первого, подготовленного И.П. Минаевым (Вигасин, 2008, с. 476).

Авторитет У. Огихары как ученого-буддолога был настолько высок в Японии, что его консультациями пользовался даже старший по возрасту и всемирно признанный Б. Нандзё, когда готовил к изданию «Ланкаватара-сутру». Консультировались с Огихарой и европейские коллеги, в частности С. Леви, обнаруживший в Непале в 1922 г. санскритский оригинал комментария

Стхирамати к «Тримшике» и занимавшийся его текстологическим изучением. Продолжая дело Б. Нандзё, Огихара в содружестве с японскими коллегами опубликовал японский алфавитный индекс к Каталогу китайских переводов буддийской Трипитаки (Japanese Alphabetical Index, 1930)¹.

Тем не менее обширнейшая эрудиция У. Огихары имела типологические особенности, обусловленные японской парадигмой буддийской учености. О.О. Розенберг, стажировавшийся в Университете Тайсё, надеялся, что в лице Огихары он обретет компетентного консультанта по философской проблематике постканонической Абхидхармы. Но, ознакомившись с его статьями в «Энциклопедии религии и этики» Дж. Хастингса, был немало разочарован. Не ободрила его и первая личная беседа с Огихарой, исполнявшим обязанности научного руководителя российского стажера. В письме Ф.И. Щербатскому он сообщал: «Его (Огихары. – *Т.Е.*) статьи я летом прочитал и вынес так же мало, как и из остальных учебников. Трудные термины без объяснений, и нашлось много очень неясных фраз, непонятных не только мне, но и проф. Аnezaki. Мы тогда обратились к Wogihara за разъяснениями – и что же – он не был в состоянии объяснить своих же фраз, терминов не помнил» (Вигасин, 2008, с. 403–404).

Изложенный Розенбергом эпизод весьма показателен для понимания подхода японских буддистов-буддологов к решению научных задач, связанных с определением семантики санскритского понятийно-терминологического аппарата буддийских письменных памятников. Получив буддийское образование по системе японских духовных училищ, они являлись высококлассными начетчиками, превосходно ориентировавшимися не только в текстах китайской Трипитаки, но и в весьма обширном фонде последующей, китайской и японской (комментаторской и оригинальной) буддийской литературы. Они без особого труда

¹ В предисловии к этому изданию изложена биография Б. Нандзё, содержащая сведения, которые не вошли в автобиографический очерк, опубликованный в 1884 г.

определяли контексты, служившие разъяснением терминологии, пришедшей из Индии. Но при этом японские буддисты-буддологи слабо владели навыками европейской научной дискуссии, предполагавшей отчетливое обоснование личной теоретической позиции и критическое обсуждение концептуального материала¹.

Но что же представляли собой те немногие работы, которые Огихара написал на английском языке? Обратимся к его статье «Васубандху», опубликованной в вышеназванной энциклопедии (*Enciclopedia of Religion and Ethics*, с. 596–597). Джеймс Хастингс (1852–1922), иницировавший это издание, привлек для написания статей по буддизму и для участия в работе редакционной коллегии наиболее авторитетных ученых-буддологов того времени. Наряду с Г. Якоби, Л. де ла Валле-Пуссенон, С. Леви в их числе оказался и Огихара Унрай. В подготовленной им статье о Васубандху приводятся ссылки на такие источники, как «Жизнеописание Васубандху» Парамартхи, «Записки о западных странах» Сюань-цзана, тибетский историографический трактат «История буддизма в Индии» Д. Таранатхи. Огихара также ссылается на статью Такакусу (Takakusu, 1905) по вопросу о датах жизни Васубандху и на ряд европейских буддологических исследований.

Специальное внимание японский ученый уделил вопросу об эволюции философских воззрений Васубандху, сместившихся от Вайбхашики в сторону Саутрантики. Огихара подчеркивал интеллектуальную свободу Васубандху и его нежелание заведомо признавать авторитет какой-либо одной буддийской школы. В этом же направлении интерпретируется У. Огихарой и «Абхидхармакоша». Однако думается, что Огихара особо акцентировал сдвиг воззрений Васубандху в сторону школы Саутрантика, чтобы тем самым убедить читателя в логичности дальнейшего перехода индийского мыслителя на мировоззренческие

¹ О.О. Розенберг отмечал, что в среде японских ученых того времени любая критика расценивалась как невежливость и даже оскорбление, и это в значительной степени тормозило свободный обмен мнений по спорным научным проблемам (Розенберг, 1991, с. 66).

позиции Махаяны, как это было принято считать в китайском и японском буддизме. Он приводит в качестве аргумента приписываемый Васубандху комментарий к «Лотосовой сутре», указанный в каталоге Б. Нандзё. Отметим также, что последователи школы Чистой Земли, признававшие «трудный путь» религиозного подвижничества, включали Васубандху в число корифеев своей традиции на том основании, что в «Абхидхармакоше» шестой раздел («Учение о пути Благородной личности») посвящен описанию практики *абхисамая* – интуитивного постижения Благородных истин, открытых Буддой Шакьямуни.

Однако Ф.И. Щербатской, приглашая Огихару к участию в научно-издательском проекте по «Абхидхармакоше», ориентировался не столько на мировоззренческую позицию японского ученого, сколько на его исключительную осведомленность в области китайских и санскритских абхидхармических источников. В проекте Огихаре предстояло, напомним, подготовить издание второй – восьмой глав санскритского комментария Яшомитры и обоих китайских переводов «Абхидхармакоши» с учетом сложившейся в Китае и Японии комментаторской литературы.

Огихара глубоко понимал значение буддийской философской литературы, поскольку именно в трактатах была представлена совокупность строгих логико-дискурсивных определений, раскрывавших предметную область значения специальной терминологии. И в этом свойственном Огихаре понимании сказалась, на наш взгляд, особенность полученного им в юности буддийского образования, включавшего освоение широкого спектра постканонической литературы – абхидхармических трактатов и махаянских произведений. Но работа над проектом оказалась очень нелегкой.

Следует сказать, что трудности вненаучного характера в осуществлении этого международного предприятия стали очевидны Ф.И. Щербатскому и С.Ф. Ольденбургу как редактору серии *Bibliotheca Buddhica* уже в 1919 г. В результате Октябрьской революции 1917 г. и начавшейся вслед за ней Гражданской во-

йны международные связи РАН начали приходить в упадок. Вопрос о продолжении разработки проекта по «Абхидхармакоше» и необходимости командирования Ф.И. Щербатского в Западную Европу для налаживания координации с зарубежными участниками обсуждался 12 ноября 1919 г. на заседании Отделения исторических наук и филологии РАН¹. В протоколе заседания отмечалось, в частности, стремление Японии к лидирующей позиции в деле изучения буддизма и констатировалась актуальность консолидации усилий отечественной научной школы и руководства Академии в обнародовании результатов проведенных исследований.

Чем же завершилась разработка задуманного Ф.И. Щербатским грандиозного проекта? О.О. Розенберг, ушедший из жизни в 1919 г., успел полностью справиться только с исследовательской частью своего проектного задания. Обзор содержащихся в «Абхидхармакоше» философских концепций и анализ структуры абхидхармических источников составили смысловое ядро его упоминавшейся нами выше монографии «Проблемы буддийской философии». В этом фундаментальном труде, открывшем новый этап развития буддологического источниковедения, российский ученый представил разработанную им системно-аналитическую теорию исследования буддийских письменных памятников, опирающуюся на идеи основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы – Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга. В 1924 г. его монография была опубликована в Германии в переводе на немецкий язык.

Из запланированных в проекте переводов источников на европейские языки полностью выполнил свою часть работы только Л. де ла Валле-Пуссен. В период с 1923 по 1931 г. вышли в свет шесть томов его перевода на французский язык всего текста «Абхидхармакоши» – и карик, и бхашьи, выполненного по версии Сюань-цзана. Но, к великому сожалению, этот замеча-

¹ Протокол заседания был опубликован в Известиях РАН (VI серия, т. XIII. 1919).

тельный труд был опубликован не в серии *Bibliotheca Buddhica*, а отдельным изданием (L'AK). Классик франко-бельгийской буддологической школы, используя SAKV, отождествил большую часть санскритской терминологии, по китайскому переводу «Абхидхармакоши», но воздержался от ее передачи средствами французского языка. Л. де ла Валле-Пуссен ввел в свой перевод санскритские термины латинской транслитерации, так как в отсутствие оригинала «Абхидхармакоши» невозможно было однозначно установить предметную область их значений.

Ф.И. Щербатской в 1919 г. опубликовал в «Известиях Российской академии наук» на английском языке работу “The Soul Theory of Buddhists”, содержащую выполненный им с тибетского текста перевод девятого раздела трактата (AK, IX), являющегося приложением к произведению Васубандху.

В серии *Bibliotheca Buddhica* Ф.И. Щербатским был издан тибетский текст «Абхидхармакоши», карик и бхашьи (BB, XX): в 1917 г. вышел первый выпуск, а второй – в 1931 г.

Что касается SAKV, то дело ограничилось изданием на базе отечественной серии только двух глав. И С. Леви, издателю первой главы, и У. Огихаре в работе над второй потребовалась помощь Ф.И. Щербатского. Первая глава вышла в свет в 1918 г. (BB, XXI), вторая – в 1931 г. (BB, XXI-2).

Важно отметить, что в завершающем этапе подготовки к печати второй главы SAKV принял участие Е.Е. Обермиллер (1900–1935), высокоодаренный и трудолюбивый ученик Ф.И. Щербатского. Он сверил санскритский комментарий с указаниями соответствующих страниц китайского перевода «Абхидхармакоши» по версии Сюань-цзана, изданной японским текстологом Саэки Кёкуга. Выполняя эту работу, Е.Е. Обермиллер пользовался находившимися у Ф.И. Щербатского материалами О.О. Розенберга, который во время своей командировки в Японию тесно сотрудничал с К. Саэки и высоко ценил его эрудированность в области абхидхармических текстов. Но идея справочного соотнесения санскритского комментария с китайским

переводом комментируемого текста, т.е. «Абхидхармакошей», возникла именно у Огихары, как следует из писем О.О. Розенберга к Ф.И. Щербатскому, еще в 1914 г. (Вигасин, 2008, с. 491).

Поскольку в 1932 г. продолжение серии *Bibliotheca Buddhica* было поставлено руководством АН СССР под вопрос, У. Огихара заново предпринял издание *SAKV* в Японии при содействии своего коллеги Ямагути Сусуму. Оно вышло в свет в течение 1932–1936 гг. Параллельно он в тандеме с С. Ямагути готовил издание японского текста «Ваяку сёю кусьякуронеё», являющегося переводом двух глав комментария Яшомитры¹. Текст был опубликован в Токио тремя частями. Публикация началась в 1933 г. и завершилась в 1939 г., через два года после кончины У. Огихары.

Ф.И. Щербатской и С.Ф. Ольденбург надеялись на укрепление научного сотрудничества с японскими буддологами. В 1928 г., когда в системе АН СССР был создан Институт буддийской культуры², У. Огихара в качестве иностранного члена был введен в состав его ученого совета. В перспективных планах Института на 1930–1934 гг. значилось командирование одного из сотрудников в Японию для определения тех письменных памятников, которые предполагалось включить в состав сводного конкорданса буддийских источников по канонической и постканонической Абхидхарме³. Однако реорганизация востоковедных учреждений АН СССР и нарастание международной политической напряженности на Дальнем Востоке не способствовали осуществлению этого плодотворного замысла.

¹ Немаловажно отметить, что в японской традиции произведение Яшомитры интерпретировалось в качестве комментария к «Абхидхармакошабхашье», а не к совокупности карик и автокомментария, о чем свидетельствует название японского перевода *SAKV* – «Вьякхья к трактату, разъясняющему Кошу».

² Это научно-исследовательское учреждение функционировало до 1930 г., когда был создан Институт востоковедения АН СССР.

³ План работы ИНБУК на 1930–1934 гг. см.: СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 1, ед. хр. 3, лл. 1–5об.

Сокращения

АК, IX – *Stcherbatsky Th. The Soul Theory of Buddhists // Известия Российской академии наук. Серия 6. – Пг.: 1919. Т. 13, № 15 (с. 828–854); № 18 (с. 937–958).*

ИНБУК – Институт буддийской культуры АН СССР.

СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.

ВВ – *Bibliotheca Buddhica* (серия).

ВВ, X – *Saddharmapuxyārāka / Ed. by H. Kern and Buhyiu Nanjo (ВВ, X, вып. 1–5). – St.-Pétersbourg: 1908–1912 (перепечатка: Osmabruck: 1979).*

ВВ, XX – тибетский перевод *Abhidharmakośakàrikàp* и *Abhidharmakośabhāṣya* сочинений *Vasubandhu / Изд. Ф.И. Щербатской (ВВ, XX, вып. 1–2). – Пг.: 1917; 1930. [Вып. 1 содержит предисловие Ф.И. Щербатского с описанием научно-издательского проекта по «Абхидхармакоше»].*

ВВ, XXI – *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yashomitra. First Kośasthàna / Ed. by S. Levi and Th. Stcherbatsky (ВВ, XXI). – Пг.: 1918.*

ВВ, XXI-2 – *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yashomitra. Second Kośasthàna / Ed. by U. Wogihara and Th. Stcherbatsky and carried through the press by E.E. Obermiller (ВВ, XXI-2). – Л.: 1931.*

ВВ, XXIII – *Abhisamayālaükāra-prājnāparamita-upadeśa-sastra / Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, fasc. 1 (СС, XXIII). – Л.: 1929.*

JPTS – *Journal of the Pali Text society. London.*

JRAS – *Journal of the Royal Asiatic Society. London.*

L'AK – L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par
L. de la Vallée Poussin. Vol. 1–9. – Louvan-Paris: 1923–1931.

SAKV – Sphuṭārthā Abhidharmakośa vyākhyā.

Литература

Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). – М., 2008.

Воробьева-Десятовская М.И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. – СПб., 2011.

Гришелева Л.Д. Формирование японской национальной культуры. Конец XVI – начало XX века. М., 1986.

Ермакова Т.В. Институт буддийской культуры АН СССР (1928–1930 гг.) // Четвертые чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. – СПб., 2011.

Ермакова Т.В. Мир буддийской культуры глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. – СПб., 1998.

Игнатович А.Н. Лотосовая сутра и ее место в истории буддизма на Дальнем Востоке // Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы Всеобъемлющая Мудрость // Перевод с китайского, комментарии, заключительная статья, список сутр и трактатов А.Н. Игнатовича; вступительная статья С.Д. Серебряного. – М., 1998.

Китагава Дж.М. Религия в истории Японии. – СПб., 2005.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вейши). – СПб., 2006.

Ольденбург С.Ф. Исследования памятников старинных культур Китайского Туркестана. I. Южная часть Китайского Туркестана // Журнал Министерства народного просвещения. – 1904. № 7.

Островская Е.П. О.О. Розенберг как теоретик буддологических исследований (к 90-летию со дня смерти) // Письменные памятники Востока. – 2(11) осень/зима 2009.

Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму / Составление, подготовка текста, вступительная статья и комментарии А.Н. Игнатовича. – М., 1991.

Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М., 1998.

Серебряный С.Д. Лotosовая сутра: многоликий мир // Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы Всеобъемлющая Мудрость // Перевод с китайского, комментарии, заключительная статья, список сутр и трактатов А.Н. Игнатовича; вступительная статья *С.Д. Серебряного.* – М., 1998.

Трубникова Н.Н., Бачуран А.С. История религий Японии XI–XII вв. – М., 2009.

Dobbins J.C. Jodo Shinshu. Shin Buddhism in Medieval Japan. – Blumington-Indianapolis, 1986.

Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by *J. Hastings.* V. XII. – Edinburgh, 1921.

- In Commemoration of the Sixtieth Birthday of Professor Unrai Wogihara, Ph.D., D.Lit //Journal of the Taisho University. Vols. VI–VII. Part II. – Tokyo, 1930.
- Japanese Alphabetical Index of Nanjio’s Catalogue of the Buddhist Tripitaka with Supplements and Corrections / Ed. by Kaijo Tokiwa, Unrai Wogihara, Kojun Mino. – Tokyo, 1930.
- Ketellar J.E.* Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution. – Princeton, 1990.
- Lee E.B.* Nichiren and Nationalism: The Religion Patriotism of Tanaka Chigaku //Monumenta Nipponica. – 1975. Vol. 30. № 1.
- Max Müller F.* Biographical Essays. – N.Y., 1884.
- Nanjio B.* A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Compiled by order of the secretary of State for India. – Oxford: 1883.
- Onoda Sh.* The Meiji Suppression of Buddhism and its impact on the Spirit of Exploration and Academism of Buddhist monks // Images of Tibet in the 19th and 20th Centures. – Paris, 2008.
- Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra // Ed. by U. Wogihara. – Tokyo, 1932–1936.
- Takakusu J.* On the Abhidharma Literature //JPTS. – 1904.
- Takakusu J.* Study of Paramartha’s Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu //JRAS. – Jan. 1905.

*Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Труды участников научной конференции.
СПб., 2012. С. 20–44.*

ПОНЯТИЕ МИСТИЦИЗМА В ИСТОРИОГРАФИИ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Мистицизм» – понятие, которому придаются в разных текстах весьма отличные друг от друга значения – от практики измененных состояний сознания, предназначенных для установления прямого контакта с божеством, до веры в духов и возможность общения с ними при помощи тех или иных посредников. В обыденном и нерелефлируемом понимании этого слова бросаются в глаза, однако, две примечательные особенности: 1) мистицизм всегда предполагает уверенность в возможности произвольного, по собственному желанию, изменения состояния своего сознания так, чтобы оно вышло из повседневного режима работы; и 2) мистицизм предполагает *общение*, и не столь важно, с кем конкретно оно будет осуществляться – с духами умерших, с персонажами мифологии или непосредственно с Богом: главное – что партнер по коммуникации в мистическом «общении» – существо из «иного мира», который невозможно воспринять в «нормальном» состоянии сознания. Отсюда следует, что мистицизм предполагает получение информации из источников, лежащих за пределами обыденного опыта, и базируется на, как правило, невербализованном постулате о том, что реальность не ограничивается тем миром, который доступен человеку в повседневных состояниях сознания.

Оставляя за скобками исключительно сложный вопрос о границах между обыденными и измененными состояниями сознания, требующий отдельного специального исследования, зададимся вопросом более простым и узким: как отражались представления о мистическом в историографии философии? Можно заметить, что в конце XIX – начале XX в. представления о познаваемости мира и вера в способность разума доставлять нам истинные знания о реальности были серьезно поколебле-

ны. Критика классической рациональности, нашедшей свое полное воплощение в философии позитивизма, выразилась не только в философии Ницше и Шопенгауэра, но и в обостренном интересе западного мира к иным культурам, в которых человек Запада надеялся найти ответы на те вопросы, ответов на которые не находил в своей родной культуре. Все это, естественно, вызвало интерес, в частности, к Индии и индийской философии, в которой европейские романтики видели противовес западному рационализму. Естественно, это не могло не сказаться и на историографии индийской философии, в которой разные авторы искали ответы на вопросы, которые ставила перед ними их собственная культура. В связи с этим интерес представляют прежде всего индийские историки индийской философии – по их взглядам можно увидеть, насколько затронула была Индия культурным влиянием Запада, что взяли современные индийцы из древнего наследия и как его реинтерпретировали. Еще важнее то, что по ним можно увидеть, какие культурные процессы были специфичными только для Индии (или, соответственно, Запада), а какие захватывали собой обе культуры и имеют поэтому, возможно, универсальное значение. Учитывая сказанное, мы ставим перед собой в этой статье следующие вопросы. 1) Что такое вообще мистицизм в понимании индийских историков философии? Какие определения они давали ему? 2) Какие течения индийской философии они причисляли к мистическим? Находили ли они какие-то различия между ними? 3) Как менялось со временем понимание мистицизма в историографии индийской философии и о каких процессах в культуре это свидетельствует?

Один из первых историков индийской философии Сарвепалли Радхакришнан отмечает, что «преобладающей особенностью индийского духа, наложившего отпечаток на всю культуру Индии и определившего направление ее мысли, является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт – основа богатой истории культуры Индии. Это мистицизм, но не потому, что обращаются к действию какой-либо мистической силы, а по-

тому, что проповедуют дисциплинированность человеческой природы, приводящей к осознанию духовного. [...] Вечное бытие бога – это всепроникающий фактор индийской жизни»¹. В этом, прямо скажем, довольно-таки неясном пассаже, тем не менее, обращает на себя внимание, что именно «спиритуалистический опыт», а не какой-либо другой, Радхакришнан полагает одной из основных черт индийской культуры. В чем суть этого опыта, до известной степени позволяет понять краткий фрагмент одной из речей Радхакришнана, в которой он утверждает содержательное единство всякого религиозного опыта. Все религиозные деятели всех религий и всех направлений внутри любой религии, полагает он, были открыты в конечном счете постижению одного, единого Бога превыше всех богов, образов и понятий, которого невозможно познать, а можно лишь пережить. «Такова высшая форма религии – практика присутствия Бога (the practice of the presence of God)»². Иными словами, религиозный опыт для Радхакришнана – это опыт в первую очередь психотехнический, и психотехника, с его точки зрения, представляет собой основу не только религиозной жизни Индии, но и ее культуры вообще.

Однако такова не только индийская культура. Если смысл любой религии – ощущение присутствия Бога и общения с ним, а центром всякой культуры является религия, то мистична в конечном счете и любая культура. Человеческая деятельность вся, таким образом, оказывается связана с идеей божества. Именно в забвении этого факта видит Радхакришнан главную беду современного западного общества. Так, в психоанализе Бог интерпретируется исключительно как функция бессознательного, а мистические переживания – как патологические проявления извращенной психики («the projections of the morbid cravings of

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. СПб., 1994, т. 1, с. 28.

² Radhakrishnan S. Religion and its place in human life // Radhakrishnan S. Occasional speeches and writings. Delhi: Ministry of broadcasting and information, p. 197.

the psychologically perverted», – прямо пишет Радхакришнан)¹. Естественно, такая установка делает человека глухим к огромному и исключительно важному пласту собственных переживаний. В принципе можно было бы продолжить за Радхакришнана, что интерпретация религиозных переживаний как психотической или невротической симптоматики с точки зрения самого же психоанализа представляет собой рационализацию (в строго психоаналитическом смысле – как такое искажающее истолкование неприятных для индивида мыслей, эмоций и стремлений, которое позволяет представить их как внутренне приемлемые). Даже с позиций самого же психоанализа – просто для того, чтобы видеть свою психику такой, какая она есть, – надо уметь смотреть в лицо своим религиозным переживаниям и принимать их именно как такие, а не как болезненную симптоматику.

Вполне ясно Радхакришнан выражает свою позицию в статье «Дух в человеке» (1952), в которой утверждает, что «Бог – это вневременной дух, пытающийся осуществить вневременные ценности в плоскости времени»². Иными словами, сама история творится божеством для того, чтобы осуществить в этом мире те архетипы, те идеи (в платоновском смысле), которые вне времени существуют в «ином мире», Бог же выступает активным началом в этом процессе. Из текстов самого Радхакришнана неясно, какими он видел отношения между Богом и этими вневременными ценностями – является ли он их творцом, или они существуют независимо от божества, – но в любом случае ценности понимаются индийским философом как пассивный материал или, лучше сказать, *замысел*, который божество как активное начало осуществляет в мире и, возможно, *как мир*.

В этом ключе интерпретируется им и история индийской философии. «Спиритуализм» понимается Радхакришнаном как система интуиций и практик, темой которых является единое

¹ Radhakrishnan S. An idealist view of life. L., 1947, p. 32.

² Radhakrishnan S. The spirit in man // Contemporary Indian philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and J.H. Muirhead. 2nd ed. L., 1952, p. 496.

божество, одушевляющее мир своей творческой деятельностью, человек же в ней участвует как передаточное звено или «голос» божества. Естественно, что интуиции единого начала мира Радхакришнан находит и в истории индийской философии.

Эти интуиции он находит уже в гимнах Вед, хотя здесь он, надо признать, осторожен. «Некоторые (курсив мой. – С.Б.) гимны Ригведы, – пишет он, – характеризуются монотеизмом. Несомненно, что на отдельных богов иногда смотрели как на различные названия и выражения Всеобщего бога. Но, – оговаривается он, – этот монотеизм не похож на резко выраженный монотеизм современного мира»¹. К сожалению, он не уточняет, чем именно различаются эти варианты монотеизма, однако в подтверждение своих слов ссылается на гимн из Ригведы – РВ I 164, стих 46 которого гласит:

*Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют,
А оно, божественное, – птица Гарутмант.
Что есть одно, вдохновенные называют многими способами².*

Иными словами, то, что Радхакришнан называет ведическим монотеизмом, в действительности представляет собой совершенно иное явление – генотеизм, при котором одной и той же мифологической фигуре даются разные имена и она отождествляется с другими образами мифологии.

Примечательно в концепции Радхакришнана, что «философские тенденции» ведической эпохи он описывает как по преимуществу рациональные: «Гимны носят философский характер постольку, поскольку они пытаются объяснить тайны мира не с помощью некоего сверхчеловеческого проникновения или сверхъестественного откровения, но светом одного лишь разума. [...] Эти поэтические души просто созерцали красоты неба и чудеса земли, облегчая свои музыкальные души от их бремени

¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 54.

² Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. М., 1999, с. 205.

сочинением гимнов»¹. Ведические гимны для него – проявления скорее рациональной и художественной сторон личности, чем стороны религиозно-практической. Примечательно, что Радхакришнан ничего не говорит о ведической ритуалистике, которая, как показывают уже современные ему историки (например, С. Дасгупта, к которому мы еще вернемся), составляла самую суть ведической религии.

Собственно, имеет значение уже то, что Радхакришнан (как и многие другие исследователи – Дасгупта, Хириянна и др.) начинает историю индийской философии именно с Вед, хотя в действительности они представляют собой собрание религиозных гимнов, в которых философское умозрение можно найти лишь при достаточно вольном обращении с текстом. Точно так же он причисляет именно к *философии* тексты Упанишад, находя, что «в некоторых гимнах отчетливо сформулирована концепция единой центральной силы»². При этом и здесь не идет речи о ритуалистике, и, больше того, Радхакришнан полагает, что «строгий ритуал брахманизма, дававший мало утешения слабому сердцу человека, был поколеблен в упанишадах»³. Иначе говоря, он прочитывает Упанишады именно как *тексты*, которые можно читать примерно так же, как мы читаем Гегеля или того же Радхакришнана, и привычным для нас способом получать информацию, и не принимает во внимание чисто ритуалистический аспект Упанишад – текстов, которые приобретают смысл лишь в контексте известных обрядов (как было показано В.С. Семенцовым).

Так же рационалистичен он и в интерпретации буддизма, который, полагает он, имел целью восстановить чисто рационалистическую нравственность, искаженную естественной склонностью человека к политеизму, примитивными и жестокими обрядами, доставшимися индийцам от аборигенного населения Индостана, и заостренной ведийской ритуалистикой.

¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 55–56.

² Там же, с. 121.

³ Там же, с. 126.

Казалось бы, в этой картине истории индийской философии мало места мистицизму. Но специфика взглядов Радхакришнана состоит в том, что сам мистицизм (или «спиритуализм», как он его называет) понимается им как явление столь же рациональное, как религиозная вера или нравственность. Целью психотехники является, по существу, не кардинальное изменение сознания, а, упрощенно говоря, его прояснение, которое только и позволит человеку услышать в собственной душе голос божества. Это своеобразный просветительский мистицизм, в котором ведущим компонентом личности является разум, не нуждающийся ни в какой сущностной трансформации. Мистицизм здесь представляет собой систему сугубо интеллектуальных практик, позволяющих воспринимать мир и себя самого рационально и столь же рационально действовать – с учетом того, что сам ты являешься «голосом» Бога в сотворенном мире. Строго говоря, от мистицизма остается здесь только стремление к непосредственному переживанию общения с божеством, но довольно частое в определениях мистицизма представление о невыразимости этого опыта в словах отсутствует – более того, общение с Богом лишь тогда и имеет смысл, когда его можно выразить в словах и передать человечеству. При такой интерпретации отношений человека и Бога сама философия оказывается мистической в основе своей, ибо смыслом ее становится разъяснение мистических озарений религиозных гениев. «Когда мысль продумывает себя до конца, она становится религией, благодаря тому, что живет и подвергается проверке посредством высшего испытания жизнью. Философская отрасль знания в то же самое время представляет собой осуществление религиозного признания»¹. Философия и религия в концепции Радхакришнана выступают как разные уровни знания божества: религиозные прозрения – это базовый, содержательный аспект «божественного знания», философские же построения – это формальный или, если угодно, риторический аспект, ценность которого в том, что он дает воз-

¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 717.

возможно, вовсе неспособному иметь религиозный опыт. Эти особенности интерпретации мистического опыта в концепции Радхакришнана связаны с пониманием им философии как средства регулирования практической жизни. «Функцией философии является регулирование жизни и руководство в действии. Философия сидит за рулем и управляет нашими действиями через изменения и случайности в жизни. Когда философия жизненна, она не может быть отделена от жизни людей»¹.

В современной западной философии религии, при всем разнообразии понимания термина «мистицизм», общим все же остается представление о мистическом опыте как об опыте непосредственного присутствия Бога или общения с ним, выходящем за пределы разума (таково, например, определение, данное Эвелин Андерхилл)². Как видим, Радхакришнан интерпретирует понятие мистического несколько иначе. Ближе к западным определениям мистицизма находятся воззрения другого крупного историка индийской философии – Сурендранатха Дасгупты, автора самого объемного и фундаментального труда на эту тему – «A history of Indian philosophy» (1922–1955). Дасгупта подчеркивает в первую очередь ограниченность разума, который неспособен охватить все аспекты реальности, связав их в единую картину мира. Выход дает мистическое знание, которое не только полнее охватывает реальность, но и принимает во внимание ее ценностные моменты (spiritual values, spiritual ideals), которые не учитываются обычным разумом, направленным на поиск объективных закономерностей³. Ограниченность рационального познания мира, таким образом, видится Дасгупте в том, что оно принимает во внимание объекты, объективные особенности мира, но неспособно принять во внимание сам субъект, который остается для разума «слепым пятном»: самого себя *именно как субъекта* вклю-

¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 717.

² Fanning S. Mystics of the Christian tradition. L.-N.Y., 2001, p. 2.

³ Dasgupta S.N. Hindu mysticism. Chicago, 1927, p. xi.

чить в картину мира субъект не в состоянии, и самое большее, что он может сделать здесь, – это включить себя в картину мира *лишь в качестве объекта*, что, безусловно, в какой-то (порой – весьма значительной) мере искажает его представления о мире. Однако и Дасгупта, подобно Радхакришнану, отмечает прежде всего *практический* аспект мистицизма, представляющего собой «духовное постижение целей и проблем жизни, гораздо более существенное и полное, чем это может просто разум»¹.

Дасгупта в процитированной книге формулирует внятное определение мистицизма, отмечая при этом, что оно шире, чем принятые в западном религиоведении дефиниции. «Я определяю мистицизм как теорию, доктрину или взгляд, согласно которому разум неспособен открыть и понять природу высшей истины, какова бы ни была ее суть, но допускает возможность постичь ее некоторыми другими способами»². Оставляя пока в стороне вопрос о том, что такое «высшая истина», отметим, что Дасгупта не ограничивает обыденный разум в вопросах, касающихся познания повседневной реальности, и указывает лишь, что те стороны реальности, с которыми человек в нормальном состоянии не имеет дела, разуму не доступны.

Достоин внимания, что в этом отношении выводы Дасгупты вполне сходятся с представлениями современной эволюционной эпистемологии. Как отмечает биолог и философ Герхард Фоллмер, человеческие познавательные структуры обусловлены тем, что человеку как представителю вида *Homo sapiens* приходится существовать в среде с определенными закономерностями, с определенными особенностями, которые имеют прямое отношение к выживанию вида, и поэтому все познавательные структуры – органы чувств, особенности процессов обработки чувственной информации в мозге, прогнозирование и т.п. – детерминированы необходимостью адаптироваться к физическому миру и тем самым выжить. Понятно, что организмы, обитающие

¹ Dasgupta S.N. Hindu mysticism. Chicago, 1927, p. xi.

² Ibidem, p. 17.

в существенно иной, чем наша, среде (скажем, глубоководные рыбы), живут, образно говоря, в совершенно ином мире. Если бы можно было представить себе вид разумных живых существ, живущих в квантовом мире, то их когнитивные структуры радикально отличались бы от наших не только в отношении органов чувств, но и в способах обработки информации мозгом. Наш разум предназначен для выживания в мире, где размеры и масса объектов лежат в определенном, пусть и сравнительно широком, диапазоне, где господствуют излучения определенных частот, и в ином мире привычные формы мышления оказываются бессильными¹.

Однако Дасгупта имеет в виду не только естественные ограничения, налагаемые на разум спецификой реальности, но и те особенности работы сознания, которые связаны с самим режимом его функционирования. Если для Радхакришнана истинная реальность может быть познана рационально, для чего необходимо очищение сознания от всевозможных предрассудков, суеверий и т.п. (установка, повторим, вполне просветительская), то Дасгупта, напротив, пытается показать, что обыденная рациональность ограничена и должна быть расширена посредством психотехнических практик. Во всех таких практиках – в христианстве, исламе, индуистском бхакти и других – акцент делается не на познании в строгом смысле слова, а на общем изменении психики, предполагающем моральное совершенство, самоотверженность, сосредоточенность на божестве. «Не может быть истинного мистицизма без действительного нравственного величия»². Именно эти цели, по мнению Дасгупты, ставились в индийской философии с самого ее начала – с Ригведы.

Дасгупта, в отличие от Радхакришнана, говорит о преимущественно практическом и даже, можно сказать, техническом характере ведийской религиозности. «Жертва не предлагалась богу для того, чтобы почтить его или получить от него благополучие на земле и блаженство на небесах, – эти результаты прямо порожда-

¹ Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 2002.

² Dasgupta S.N. Op. cit., p. viii.

лись самим жертвоприношением, благодаря точному исполнению сложных и связанных друг с другом церемоний, которые составляли жертвоприношение. Хотя в каждом жертвоприношении призывались и получали приношение определенные божества, боги сами были лишь инструментами совершения ритуала и выполнения мистических церемоний, составляющих его»¹. Иными словами, для Радхакришнана боги Ригведы были личностями, с которыми человек общался, которых благодарил за благополучие и от которых мог ожидать помощи в трудностях; для Дасгупты же эти боги были только частями и необходимыми элементами ритуала, сами по себе не представляя, в общем, большой ценности. Ключевым моментом ритуалистики Ригведы была *ṛta*, поддержание которой было высшим – более того, единственным – долгом жреца и человека, заказывающего жертвоприношение². Дасгупта ничего не говорит о монотеизме, подчеркивая, что даже сам этот термин следует применять здесь с большой осторожностью, помня о чисто ритуалистической функции образов богов. Сама терминология еще не была в Ведах абстрактной: *ātman* означал еще просто жизненное дыхание, а сущностью, душой человека он стал лишь потом³; равно и под словом «*Brahman*» понимали еще гимн или магическую формулу, и основой мира он стал значительно позднее. Самая ранняя идеология ведической эпохи предполагает чисто прагматические отношения между человеком и богами, и это видно по содержанию гимнов, в которых основной чертой является их чисто материальный, посюсторонний характер, стремление к благополучию на земле, а не к спасению на небесах⁴. Больше того, мы не находим в ведических текстах даже четких

¹ Dasgupta S.N. A history of Indian philosophy. In 5 vols. Vol. 1. Cambridge, 1951, p. 22.

² Ibidem.

³ Ibidem, p. 26.

⁴ De Mora J.M. On Death and other subjects in the R̥gveda // Sanskrit and world culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit conference of the International Association of Sanskrit studies. Weimar, May 23–30, 1979, p. 467.

признаков учения о бессмертии души в том смысле этого слова, который вкладывается в него сейчас¹. Только в Упанишадах, говорит Дасгупта, можно увидеть зарождение таких представлений – больше того, они, по мнению индийского историка, составляют специфическую особенность мировоззрения Упанишад, отличающую их от предшествующих интеллектуальных традиций, причем это не индивидуальное бессмертие, не надежда на некое существование отдельной личности после смерти физического тела, а, скорее, поиск «высшего Я» или Брахмана².

Тот же самый мистицизм Дасгупта прослеживает в индийской философии и далее. Глубоко мистичен, с его точки зрения, буддизм, в котором нирвана понимается как не просто угасание желаний, но как «мудрость превыше интеллекта» (*supra-intellectual wisdom*), достижимая посредством йогической практики³, причем нельзя не отметить, что и буддизм, равно как и идеологию Вед и Упанишад, Дасгупта полагает практической *par excellence*. В одной из буддийских сутр Благословенный говорит ученикам, что знание, которое он передает им, так же мало в сравнении со всем знанием, которым он владеет, как мал пучок листьев в его руке в сравнении со множеством всех листьев на дереве, – просто все остальное, не передаваемое им знание не ведет к нирване. Задача адепта здесь, как и в индуизме, – обрести освобождение, так что и в учении Будды практические цели значительно важнее какого бы то ни было абстрактного познания. Для Дасгупты, в отличие от западных исследователей буддизма, эпистемологический момент понятия нирваны (или Пробуждения) не так важен, как чисто религиозный. Говоря о нирване, он подчеркивает, что невозможно сказать, что это такое, в терминах человеческого опыта – можно утверждать лишь, что нирвана есть прекращение всех страданий, что это состояние, в котором исчезли все «мирские», доступные обыч-

¹ Tola F. Muerte e inmortalidad en el Rig Veda y en el Atharva Veda. Buenos Aires, 1977, p. 368.

² Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 37–38.

³ Ibidem, p. 91.

ному человеку переживания¹, так что о ней, по существу, вообще невозможно говорить. Но говорить все же приходится, так как человеку следует объяснить, чем она отличается от привычного ему сансарического бытия и почему к этому состоянию следует стремиться, и в текстах, в которых речь идет о нирване, Дасгупта, исследуя их, выделяет в первую очередь мистический момент: нирвана на является состоянием полного угасания всякого опыта, всяких переживаний, ибо в этом случае она просто не стоила бы того, чтобы к ней стремиться, так что во многих текстах она описывается все-таки как высшее блаженство², но в действительности она превосходит всякие возможности любого человеческого языка, поэтому содержание ее не может быть адекватно передано – ее можно только пережить. Более точно ее можно понять, если проанализировать одно из важнейших понятий буддийской философии – *yathābhūtam*, «истинная реальность». Это высший теоретико-познавательный идеал буддизма, естественно, тесно связанный с религиозной проблематикой. Мы можем увидеть вещи такими, каковы они на самом деле (*yathābhūta-darsana*), только если преодолеем собственный эгоцентризм – точнее, сумеем посмотреть на реальность с внесубъективной точки зрения, не зависящей от конкретных особенностей данного субъекта, что требует прежде всего освобождения сознания от аффектов³. Истинное знание выступает здесь не просто средством обретения нирваны – оно есть эпистемологический аспект нирваны, ибо Пробуждение (*Bodhi*) – это состояние, главный предикат которого есть знание истинной реальности (*yathābhūtam*)⁴. В буддизме, как и в других даршанах, истинное знание – это высшая ценность и лучшее, чего может достичь живое существо, только в буддизме суть *yathābhūtam* состоит

¹ Dasgupta S.N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 109.

² Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 89.

³ Островская-мл. Е.А. Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993, с. 402.

⁴ Там же, с. 406.

в знании о несуществовании субстанциальной души и о том, что все сущее есть лишь мельтешение мгновенно-преходящих дхарм. Дасгупта же, напротив, видит в буддизме, как и в других философских системах, прежде всего практическое руководство к жизни – но жизни не обыденной, а «высшей», причастной к той самой *yathābhūtam*, о которой говорят буддийские тексты.

Важно здесь, что Дасгупта в основе мистицизма видит определенный *опыт*, переживание, радикально выводящее субъекта за пределы привычных режимов функционирования мозга (если выразаться в терминах психологии), нацеленных на ориентацию индивида в мире и его выживание. Как показали исследования К. Прибрама, информация, поступающая к органам чувств, прежде чем достичь мозга, подвергается глубокой трансформации: входящая информация в известной степени противоречит той, что уже хранится в памяти, и в результате мы воспринимаем не то, что действительно имеется в настоящий момент, а, скорее, сочетание информации о реальности с нашими ожиданиями, переживаниями и т.п.¹ Переход мозга к иным режимам работы, не нацеленным непосредственно на выживание, естественно, изменяет восприятие субъектом и внешнего мира, и самого себя. Тем не менее этот субъект остается все же самим собой, и это Дасгупта подчеркивает, говоря об ограниченности разума: тот режим работы мозга, который обычно называется рациональным, – далеко не единственный среди нормальных (непатологических) режимов функционирования. Больше того, этот опыт, согласно Дасгупте, лежит в основе всей человеческой психики, всего «обыденного» сознания². А так как вся философия, по мнению индийского философа, прямо или косвенно базируется на опыте³, то и она оказывается мистической в своей основе.

¹ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005, с. 397.

² Dasgupta S.N. Op. cit., p. 39.

³ Dasgupta S.N. Philosophy of dependent emergence // Contemporary Indian philosophy, p. 255.

Как видим, понятие мистицизма в историографии индийской философии играло в первой половине XX века весьма значительную роль. У Дасгупты индийская философия прямо интерпретируется как мистическая – как толкование и перевод на обычный, повседневный язык интуитивных прозрений ведийских *риши*, – а все системы индийской философии в той или иной степени связаны с идеологией Вед и ключевым для нее понятием – *Brahman*. Индийская философия в его концепции оказывается одним большим комментарием на Веда и Упанишад, и различия между разными *даршанами* состоят лишь в степени адекватности толкования, в близости данной *даршаны* к истинному понятию о Брахмане. В этом смысле Дасгупта – истинный последователь веданты, для которого именно Веда и то знание, которое содержится в них, является знанием как таковым. Радхакришнан стоит дальше от этой ведантистской ортодоксии: его – с его рационалистическим толкованием религиозного опыта, с акцентом на этический аспект идеологии Вед и Упанишад – можно назвать скорее сторонником идеологии Просвещения. Дасгупта же, хотя и испытал как философ сильное влияние западной философии¹, в вопросе о сущности индийской философской мысли остается на неоведантистских позициях: для него основой историко-философского процесса является Брахман, к познанию которого устремлены в той или иной степени все философские системы.

Невозможно не заметить, однако, насколько радикально меняется восприятие самими индийцами собственной философской традиции после Второй мировой войны. Представление о мистической или религиозной природе индийской философии, конечно, сохраняются, но противовесом им оказываются взгляды на нее как на вполне рациональное социальное предприятие, деятельность которого в гораздо большей степени связана с практикой диспута, требующей тонкой логики и навыков аргументации. Уже

¹ Бурмистров С.Л. Философия Сурендранатха Дасгупты. СПб., 2010.

в 1962 г. индийский историк философии А.Ч. Дас в небольшой книжке «Исследования философии» критически рассматривает расхожие и ставшие чуть ли не общим местом в компаративных исследованиях представления об индийской культуре: интуитивизм, практическая ориентация философии, интерес философов к «иному миру» и пренебрежение к проблемам повседневной жизни. На самом деле, говорит Дас, мнение о мистическом *par excellence* характере индийской философии обязано своим существованием элементарной путанице – неумению отличить мистические переживания и их описание от философии в собственном смысле слова, требующей рационального анализа опыта и апелляции лишь к общезначимому опыту; известно, что, по правилам философского диспута в Индии, апелляция к собственному йогическому опыту не допускалась как аргумент в споре. Больше того, грубую ошибку совершают историки, отсчитывая индийскую философию от Вед и Упанишад: эти тексты являются философскими не в большей мере, чем, скажем, скандинавские мифы. В самом лучшем случае их можно причислить к *предфилософии*, но никак не к философии в собственном смысле слова. Другую ошибку совершают индийские историки философии – а следом за ними подчас и западные, – уделяя особенное внимание веданте, полагая ее «осью» индийской философской мысли и интерпретируя даже сравнительно далекие от нее в концептуальном отношении системы в ведантистском ключе. В действительности это лишь одна из возможных интерпретаций, причем, естественно, весьма тенденциозная. Равно ошибочно полагать индийскую философию интуитивной по своей сути. Интуитивизм был характерен для западной философской мысли ничуть не меньше – достаточно вспомнить неоплатонизм, гностицизм или (из современных систем) учение Анри Бергсона. Точно так же и чисто рациональные формы мышления занимали в индийской философии не меньшее место, чем на Западе. Утверждение же о «практическом» характере индийской философии, высказывавшееся очень многими индийскими мыслителями, Дас полагает не просто ложным, а во-

обще бессмысленным: непонятно, что означает слово «practical» применительно к индийской философии¹. Естественно, ни о каком «мистицизме» в таком контексте говорить невозможно. Дас, конечно, не отрицает существования мистических идей и течений в индийской культуре – он лишь отрицает их влияние на философию, резервируя за ними место среди религиозных движений.

Весьма критически относился к пониманию индийской философии как «мистической» и другой крупный мыслитель – философ и логик Бимал Кришна Матилал. Индийскую философию нельзя, с его точки зрения, воспринимать как мистическую и неотделимую от религии – это попросту противоречит фактам: например, значительной роли чисто логического дискурса в философских текстах². Собственно, уже Ф.И. Щербатской основательно исследовал значение логики в становлении индийской философской мысли, так что после его работ невозможно считать индийскую философию мистической, религиозной и т.п. У Матилала такой интерес к логической проблематике был связан, видимо, не в последнюю очередь с его подготовкой в западных университетах и, в частности, личным знакомством с такими выдающимися философами-аналитиками, как П. Стросон и М. Даммит. Обращает на себя внимание в его взглядах и такой момент: в понятии мистицизма он подчеркивает момент невыразимости, невербализуемости мистического опыта, отмечая, что следует различать невыразимость самого переживания и невербализуемость его содержания³. В самом деле, насколько мы можем выразить в слове, например, сущность Брахмана? Ранние неоведантисты даже, по всей видимости, вопроса такого перед собой не ставили: очевидно, что полностью воплотить Речь в слове невозможно – можно лишь приближаться к пониманию Речи. Тем более они

¹ Das A.C. *Studies in philosophy*. Calcutta, 1962, p. 55–63.

² Matilal B.K. *Epistemology, logic and grammar in Indian philosophical analysis*. Hague, 1971, p. 11ff.

³ Matilal B.K. *Mysticism and reality: ineffability* // *Journal of Indian Philosophy*, 1975, № 3, p. 219.

не анализируют само мистическое переживание. Матилал же задается вопросом о его природе, приходя к выводу, во-первых, о его эмоциональной природе¹, а во-вторых, о его принципиальной вербализуемости (иначе, собственно, мистик никогда не смог бы даже приблизительно описать свои переживания).

Действительно, мистический опыт играет определенную роль в индийской философии. Так, например, в мадхьямике истинная реальность (*bhūta-tathatā*) описывается как лежащая вне понятийного мышления. «Не схватываемая понятийно, не имеющая различных значений – вот что свойственно высшей реальности», – пишет Нагарджуна в «Мула-мадхьямика-карикe», а в автокомментарии к ней разъясняет: «Поскольку ее (высшую реальность) нельзя облечь в понятия, постольку она не проявляется через многообразные проявления. Поскольку она не проявляется, постольку умиротворена. Поскольку умиротворена, постольку не имеет различных значений. Поскольку не имеет различных значений, постольку она вне сферы понятийного мышления, постольку она не обусловлена другим»². Ссылаясь на этот фрагмент из главного произведения Нагарджуны и анализируя тексты другого видного представителя мадхьямики – Чандракирти, Матилал подчеркивает, что мистический опыт для этих авторов – вне речи (санскр. *avaca, anakṣara*)³. Иными словами, о нем невозможно говорить прямо, он поддается только косвенному или апофатическому описанию. Естественно, буддизмом мистическая традиция в Индии не ограничивается – она прослеживается во всех направлениях веданты и, например, в таком малоизученном, но, тем не менее, весьма примечательном тексте, как «Йога-васиштха». Но во всех этих направлениях прослеживается одна общая черта: везде Абсолют понимается как *avaca*, как не подлежащий никакому словесному описанию.

¹ Ibidem, p. 224.

² Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности. М., 2006, с. 357–358.

³ Matilal B.K. Op. cit., p. 234.

Любые формы дискурса о Брахмане или нирване суть только игра, сами по себе они не имеют объективной ценности; ценность их в другом – они ведут к сотериологической цели, или, иначе говоря, их ценность имеет прагматический характер.

Отсюда следует еще более радикальный вывод: индийская философия никогда не была «отрицанием мира», как о ней часто говорили в начале XX века. Утверждения об Абсолюте как единственно истинной реальности и о ложности феноменального мира имели чисто сотериологический характер, они были призваны не описать мир (и тем более – Абсолют) таким, какой он есть, а направить сознание адепта на определенные религиозные цели. Ценность утверждений древнеиндийских философов о нереальности феноменального мира Матилал сравнивает с ценностью самогипноза при невыносимой боли, когда у человека нет доступа к лекарствам: тогда остается только убедить самого себя, что на самом деле никакой боли нет¹. Но при этом Матилал предлагает смотреть на индийскую философию шире, не оценивая ее с позиций веданты и не считая, что освобождение (*mokṣa*) было единственной или хотя бы главной целью всех индийских философских систем.

Эту особенность индийского философского дискурса подмечает и еще один современный историк – Джитендранатх Моханти. В одной из своих крупных работ он указывает, что в индийской философской традиции высказывание не воспринималось как нечто, что выражает собой *опыт*, – оно способно выразить лишь мысль, которая с прямым опытом связана лишь опосредованно². В индийской философской мысли проводилось четкое различие между мыслью, с одной стороны, и опытом, эмоциональными переживаниями и т.п. – с другой; это последнее обозначалось словом *rasa* и относилось к сфере эстетики. Достоин внимания, кстати, что здесь Моханти фактически соглашается с Матилалом

¹ Matilal B.K. Op. cit., p. 250.

² Mohanty J. Reason and tradition in Indian thought: An essay on the nature of Indian philosophical thinking. Oxford, 1992, p. 257–258.

в вопросе об эмоциональной природе не только художественного, но и мистического переживания. Но далее он ставит еще более радикальный вопрос: насколько вообще можно говорить о наличии мистического опыта не только у индийских философов, но и у религиозных деятелей? В самом деле, если высказывания не выражают ни непосредственный опыт, ни эмоции (хотя, безусловно, опыт и эмоции могут быть стимулами для появления мысли и осуществления высказывания), то человек, говорящий о мистическом опыте, совершенно не обязательно должен иметь его сам. «Те или иные переживания – вовсе не то, что выражено высказываниями текстов»¹. Больше того, само существование огромной сокровищницы текстов давало индийским мистикам богатейший, но все же ограниченный и строго определенный набор языковых и стилистических средств построения дискурса о мистическом опыте и указания целей религиозной практики². Иначе говоря, Моханти фактически ставит вопрос так: был ли мистический опыт индийских *риши* действительно их собственным опытом? Индийский философ склоняется скорее к отрицательному ответу на этот вопрос, ибо тексты давали индийским мистикам не только средства выражения своего опыта, но и цели, к которым следовало стремиться, и средства, которые следовало использовать для их достижения. Иначе говоря, тексты давали определенное видение мира, концептуальную сетку, из которой можно было бы вырваться лишь при наличии радикально иной культурной традиции.

Мысль Моханти радикальна: тексты *шрути* автономны по отношению к любому индивидуальному опыту, будь то опыт их создателей или адептов, изучающих их, и не выражают никакие индивидуальные человеческие переживания; для их понимания нет никакой необходимости принимать во внимание мистический или какой-либо другой опыт их авторов, и тексты

¹ Mohanty J. Reason and tradition in Indian thought: An essay on the nature of Indian philosophical thinking. Oxford, 1992, p. 281.

² Ibidem, p. 281–282.

можно понять исключительно из них самих¹. Таким образом, мистицизм и само понятие «мистического», по сути, элиминируются из словаря историка философии – гораздо важнее чисто логическая сторона индийской философии. Сам Моханти искренне удивляется тому обстоятельству, что привычные клише – «духовность», «мистичность», «интуитивизм» индийской философии – господствовали в историко-философской мысли не только на Западе, но и в самой Индии вплоть до самого последнего времени². Он крайне скептичен по отношению ко всем возможным стереотипам, касающимся как индийской философии, так и западной: мнение о примате логического мышления в западной философии и интуиции – в индийской основывается на элементарном неумении различать интеллект и интуицию и на неадекватном с философской точки зрения переводе санскритского термина *svayamprakāśatā*, который обычно переводится как «самоочевидность» в смысле интуитивного постижения; однако этот термин в индийских философских текстах спокойно применяется, например, к познанию посредством логического вывода, в котором, конечно, нет места никакой интуиции³.

Аналогичных взглядов придерживается Моханти и в других текстах: так, например, в небольшой работе «Классическая индийская философия» он ничего не говорит об интуитивном познании или мистическом опыте, зато целая большая глава посвящена у него анализу эпистемологических теорий в древнеиндийских даршанах⁴, причем никаких мистических переживаний как средства познания он в индийской философии не находит.

Самое время поставить вопрос: отчего так происходит? По каким причинам произошло такое изменение в историко-философском дискурсе современной Индии и о каких процессах в ин-

¹ Mohanty J. Reason and tradition in Indian thought: An essay on the nature of Indian philosophical thinking. Oxford, 1992, p. 282.

² Ibidem, p. 290.

³ Ibidem, p. 292–296.

⁴ Mohanty J. Classical Indian philosophy. Lanham etc., 2000, p. 11–38.

дийской культуре оно свидетельствует? На наш взгляд, тот факт, что индийские историки первой половины XX века делали такой акцент на мистическом опыте, на прямом общении с божеством, может быть объяснен влиянием европейского романтизма, которое, в свою очередь, стало возможным благодаря изменению социальной структуры индийского общества – распаду кастовой системы и росту индивидуализма. Западные романтики, знакомство которых с индийской культурой было, естественно, более чем поверхностным, полагали, что в основе индийской религиозности лежит стремление личности вернуться к единению с неким высшим началом (Богом, Природой и т.п.). Индийские философы XIX в. восприняли этот взгляд и сами стали рассматривать собственную культуру через призму романтической философии¹. Здесь важно, что одним из ключевых моментов философии романтизма является коллизия «личность – масса», примеров проявления которой можно найти множество, в том числе и в нашей литературе (Пушкин, Грибоедов, Лермонтов). Философия романтизма – это философия личности, выделяющейся из социальной среды и, больше того, противопоставляющей себя ей. В культуре Запада эти процессы происходили в XVIII в., Индия несколько отстала от него – здесь индивидуация как социальный феномен стала определяющим фактором культурной жизни только во второй половине XIX в. В новейшей индийской философии внимание все больше стало обращаться к проблемам и жизни отдельного человека со всеми ее трудностями, в результате чего даже идея вечного страдания, выход из которого можно найти лишь в религиозном успокоении и бесстрастии, приняла весьма специфический оттенок страдания индивидуального и даже в какой-то мере экзистенциального. Например, в романе современного писателя Хумаюна Кабира «Люди и реки» человеческая жизнь описывается фаталистической метафорой речных струй: жизнь – поток, несущий человека по своей прихоти, а человек бессилён на него повлиять и может только терпеливо ждать, ког-

¹ История эстетической мысли. В 6 т. Т. 4. М., 1987, с. 380.

да волны выбросят его на песок, где он обретет, наконец, весьма относительный покой¹. Человек выступает здесь как пассивное начало, жертва самых различных внешних воздействий и факторов – от природных до глобально-политических. Но как было бы возможно такое отношение к человеку и такое восприятие его личности в культуре, в которой сама ценность индивида и необходимость активно добиваться самостоятельности были бы чем-то немислимимым и не укладывающимся ни в какие рамки традиционного мышления? Сама постановка вопроса об активности индивида и указание на то, что в действительности он инертен и лишь пассивно претерпевает то, что с ним случается, возможны только тогда, когда самоочевидным требованием, предъявляемым к человеку, становится деятельность, активная позиция и в социальном плане, и в политическом, и в религиозном.

Неоведантистский романтизм Дасгупты, Раджу, Радхакришнана интересен тем, что в нем человек понимается как отдельный, самостоятельный индивид, а не просто часть социальной системы, но этот индивид все же связан с неким Целым – с Брахманом, проявлением воли которого он является и голос которого он должен слушать. Образ Брахмана, собственно, заменяет здесь образ Природы европейского романтизма, и как западные романтики говорили о необходимости возвращения к Природе, так и неоведантисты – о возвращении к Брахману и единении с ним. С этой точки зрения вполне понятна роль мистицизма в неоведантистском историко-философском дискурсе. Американский философ-романтик Ральф Эмерсон говорил об *Over-Soul*, «Сверхдуше», веления которой мы должны слышать, причем для каждого человека «Сверхдуша» приготовила свою особенную роль, которую он и должен выполнять максимально честно и полно. Проблема лишь в том, чтобы уметь услышать голос «Сверхдуши» в собственной душе. Эмерсоновский принцип «*Rely on thyself!*» («Полагайся на себя!») значит в этом контексте

¹ Ruben W. Humayun Kabirs Roman "Männer und Flüsse" (1945). Berlin, 1959, S. 31.

требование выполнять свою и только свою роль во Вселенной, а значит, и знать, в чем она состоит. Мистицизм у Эмерсона – это требование учиться слышать голос «Сверхдуши». У индийских же историков-неоведантистов это умение слышать в своей душе голос Брахмана, так что и вся история индийской философии прочитывается ими через эту призму, так что вся история индийской философской мысли предстает у них как процесс слушания и проговаривания Речи (у раннего ведантиста Бхартрихари Брахман прямо отождествлялся с Речью, которую слушают и проговаривают для обычных людей ведийские *риши*).

После Второй мировой войны и обретения независимости ситуация кардинально меняется: освобождение из пут сансары перестает рассматриваться как высшая цель индийской философии, и в философской мысли Индии начинают искать логические достижения, эпистемологические концепции, религиозные же аспекты отходят на второй план. Иными словами, индийская философия самими же индийцами перестает считаться *par excellence* религиозной. Отсюда и изменение оценки мистических переживаний в историко-философском дискурсе: они переходят в область скорее религиоведения и истории религии, теряя в глазах историков философское значение. Безусловно, не последнюю роль в этом процессе сыграли социально-экономические и политические изменения – независимость, упразднение *de jure* кастовой системы (которая, впрочем, никуда *de facto* не делась и продолжает оказывать влияние на индийский социум), экономическое развитие и т.п., – однако здесь нельзя совершать ошибку «короткого замыкания» – напрямую связывать культурные и социально-экономические процессы, игнорируя поле культурного производства¹. В действительности, на наш взгляд, такое изменение установок связано с общим падением роли религии в обществе второй половины XX века. Секуляризация шла в

¹ Бурдые П. Объективировать объективирующего субъекта / Пер. с франц. Н.А. Шматко. – http://bourdieu.narod.ru/choses_dites/PVchoses_dites24.htm, 15.04.2006.

XX веке не только на Западе, но и в других культурных регионах, да и сейчас, несмотря на общемировой религиозный ренессанс, общество остается по-прежнему в значительной мере секулярным (причем интересно, что степень социально-экономического развития общества обратно пропорциональна значению религии в нем). Естественно, что такая установка вызвала пересмотр и принципов историографии. Ранее логическая проблематика либо вовсе игнорировалась, либо в лучшем случае воспринималась как маргинальная, теперь же она выступает на равных с религиозной мыслью или даже имеет приоритет перед ней. По существу, то, что происходит в историографии индийской философии в наше время, можно назвать *демифологизацией*, причем развенчиваются мифы не только о «мистическом» характере индийской философии, но и о сугубом рационализме западной.

Во многом это связано также, видимо, и с изменением восприятия Запада индийскими интеллектуалами. Индийская культура воспринимается уже на равных с западной (и в этом, отметим, есть немалая заслуга неоведантистов начала XX века, показавших ложность европоцентристских установок!), поэтому нет нужды искать в ней что-то, чего недостает Западу, а в философии, следовательно, можно искать те формы мышления, которые характерны для любой философии вообще – логику, эпистемологию, метафизику и т.д. Воспринимать индийскую философию как «мистическую», способную своим мистицизмом дополнить рациональность западной, уже нет необходимости.

*Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Доклады, статьи, публикации документов.
СПб., 2011. С. 91–107.*

ЧАСТЬ И ЦЕЛОЕ В ЛИНГВОФИЛОСОФСКИХ МОДЕЛЯХ ТРАДИЦИИ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА

Вопрос об элементарных сущих в индийских системах мысли, как и во многих других системах, с древних времен был связан с проблемой отношения двух предельных сторон бытия, проявляющихся на различных уровнях человеческого существования многообразно: как часть и целое, единое и множественное, дискретное и континуальное, делимое-неделимое, ограниченное и безграничное и т.д.

Эта проблема без преувеличения может считаться ключевой для понимания религиозно-философского дискурса в Индии. Любая система, претендующая на полноту описания реальности, философская ли или религиозно-практическая (границу между ними в случае с Индией можно проводить весьма условно), неизбежно сталкивалась с необходимостью обсуждать эти две «предельные» стороны бытия. Ибо интеллектуальное или же практическое взаимодействие с одним из полюсов этой вселенной, а именно с полюсом единства этого мира (понимаемым одними системами как начало, этот мир творящее, другими – как начало, так сказать, «моделирующее» среду взаимодействия вещей/энергий этого мира), неизбежно влечет за собой привлечение в орбиту обсуждения другой полюс – мир дифференцированных малых сущих, на которые тем или иным образом «квантуется» бытие и которые некоторым образом причастны к конструированию многообразных проявлений этого мира.

Индийские школы мысли по-разному подходили к решению проблемы плюрализма. В некоторых из них в той или иной степени оказалась сильна, так сказать, натурфилософская проблематика. В них сформировалось учение о предельно малых сущих (paratāṇi) которые конструируют «материальную» сторону вещей во вселенной. Это представление, часто характери-

зубое ныне как индийский атомизм, существовало в различных формах в джайнских, буддийских учениях. В наиболее разработанном виде оно представлено прежде всего в индийской философской школе вайшешика. Другие системы индийской религиозно-философской мысли вырабатывали иные подходы к описанию плюрализма бытия. В чем специфика подхода индийских тантрических школ и, в частности, системы кашмирского шиваизма, которая по праву может считаться вершиной индуистской тантрической мысли?

Для системы кашмирского шиваизма (как и для всех тантрических школ Индии) также оказалось значимым развить теорию элементарных сущих, формирующих бытие. Но в этой системе таковыми полагаются части энергии, эманации единого вселенского начала, репрезентированные звуками-*варнами* (*varṇa*) – элементами санскритской фонетической системы. Эти частицы, каждая из которых отлична от другой, взаимодействуя определенным образом, разворачивают бытие из единства в множественность, а в развернутом виде присутствуют в нем как элементарные сущие, формирующие ткань действительности. Эти построения в некоторой степени можно считать аналогом атомистическо-дискретных конструкций иных систем индийской мысли.

Звук, речь с древнейших времен были сакральны для индийцев. Во многом всю индийскую культуру можно считать культурой звука. Древнейший пласт индийской литературы – Веды – это прежде всего звук и стихотворный размер. Именно звук и ритм управляют ведийским ритуалом, именно материя звука расщепляют древнеиндийские фонетисты, споря, что первично – «цельное» звучание (*saṃhitā* – термин, обозначающий единый корпус «Знания» – Веду), или же первичны слова (словоформы) (*pada*), формирующие целое¹. (В последующую эпоху у индийских лингвофилософов и знатоков ведийской экзегезы –

¹ Обсуждается в «Нирукте» Яски. В позднее время – в «Вакьяпади» Бхартирихари.

мимансаков эта дилемма привела к формированию двух учений, соответственно – «учению о неделимости высказывания/предложения» (akhaṇḍa-vākyā-vāda) и «учению о первичности словоформ», формирующих высказывание/предложение – *raḍa-vāda*.) Т.е., как это не раз отмечалось исследователями, с самого начала именно пространство древних лингвистических представлений определяло стиль философствования и дискретно-континуальных построений индийских учений последующих эпох.

Тантра – система религиозно-практических и философских воззрений, начало формирования которой можно отнести к первым векам новой эры¹, представленная множеством текстов и большим числом направлений и школ (как и другие системы индийской мысли), ставила перед собой задачу прежде всего приведения адепта к реализации того блага, которое традиционно в Индии именуется «освобождением» (*mokṣa*, *mukti*), под которым подразумевается свобода природы человека от ограниченного, детерминированного потоком бытия (*saṃsāra*) существования.

Совокупность учений тантрического монистического шиваизма, известных под обобщающим названием «кашмирский шиваизм», формирование которого началось в северо-западном регионе Индии – в Кашмире приблизительно в VII–VIII в. н.э., является одним из шести основных направлений индийского шиваизма². Эта традиция, оставившая богатейшее литератур-

¹ Вопрос возникновения первых тантрических систем в Индии и их первоначальной конфессиональной атрибуции является предметом дискуссий специалистов.

² Это направление известно также под названиями *кашмира-сампрадая* – «линия преемственности учителей Кашмира», *пратьябхиджня-даршана* – «Воззрение Узнавания-пратьябхиджни» (иногда рассматривается как самостоятельный раздел кашмирского шиваизма), *Трика-шасана* – «учение Трики». (*Trika*: «триада, тройка», в общем случае означает единство трех категорий системы: Шивы – абсолютного сознания, Шакти – универсальной энергии и человеческого ограниченного сознания – Нары.)

ное наследие¹, вобрав в себя достижения тантрической мысли предшествующего периода, а также идей многих других школ, создала стройное философско-практическое учение абсолютного монизма, оказавшее огромное влияние на стиль философствования и религиозно-праксиологические аспекты индийских учений последующих эпох.

В отличие от изоляционистских или же, так сказать, «иллюзионистских» моделей освобождения, характерных для других систем (например, общеизвестная модель освобождения как изоляция (kaivalya) абсолютного субъекта – *пуруши* от материи – *пракрити* в древней системе санкья и в йоге Патанджали или же освобождение через обнаружение иллюзорности проявленного мира в адвайта-веданте Шанкары), тантра предлагает модель освобождения индивида без отбрасывания и оставления чего-либо. Освобождение в тантре подразумевает интеграцию сознания адепта, с одной стороны, в единство абсолютного всеохватывающего, всепорождающего, «благого» (śiva) «недвойственного» (advaya) сознания (cit), с другой – с полнотой многообразных элементов этой вселенной. Через это трудно описываемое состояние реализовывалось, так сказать, «голографическое» бытие одновременного пребывания и в единстве, и во множественности, характеризующееся в различных текстах формулами «все во всем» или «любое по своей сути – все»². В нем снимается субъектно-объектное противостояние, и адепт интегрирует различные аспекты своего бытия в целостное переживание единства «внутренней» и «внешней» сред с сохранением возможности при необходимости дифференцированно проявлять преобразованные энергии своего сознания. Таким образом, в фокусе целеполагания тантры оказывались

¹ Об истории и литературе кашмирского шиваизма см. общие работы в прилагаемом к статье списке литературы. Из работ на русском языке см. обзорные статьи в разделе «Кашмирский шиваизм» в издании: Индийская философия. Энциклопедия, М., 2009.

² Sarvam sarvātmakam и sarvasmin sarvam соответственно.

как единый первоисточник бытия – единое универсальное сознание, так и предельная множественность вещей во вселенной. При этом чрезвычайно значимым для системы становится вопрос описания перехода единства во множественность и наоборот и, как следствие, – для построения внутренне непротиворечивой картины мира – поиск опосредующего единство и множественность начала, которое «снимало» бы заведомую несводимость одного к другому.

Именно такой опосредующей средой в кашмирском шиваизме становится энергия речи (*vāc*), понимаемая не только как средство внешней коммуникации, но и как энергия сознания (как универсального, так и индивидуального), пронизывающая собой все и формирующая вселенную. Включая в систему онтологических построений энергию речи, тантрические учения этой школы во многом следуют древнейшим (еще со времен Вед) существовавшим воззрениям. В значительной степени они также наследуют индийским грамматистам и лингвофилософам (особенно эта школа обязана своими идеями выдающемуся лингвистическому философу V в. н.э. Бхартрихари). Но та степень разработанности, в которой эти идеи присутствуют в этой школе, безусловно, является отличительной чертой системы. Концепция разворачивающей саму себя и творящей этим мир энергии Речи в системе «снимает» коллизию сосуществования абсолютного, единого бытия и одновременно мира феноменальных объектов. Энергия речи, согласно воззрению этой школы кашмирского шиваизма, есть представление света сознания (*prakāśa*) истинного вселенского «Я» (*pūrṇāhantā*) самому себе, его саморефлексия (*vimarśa*). Своим действием (*kriyā*) она «растягивает» единство до масштабов его противоположности – множественности (собственно, корень *-tan*, лежащий в основе слова «тантра», имеет значение «тянуть, растягивать»). Но именно через нее возможно подняться от состояния дифференцированности-множественности к единству (как говорит «Виджняна-бхайрава-тантра», «она – дверь в Шиву», который олицетворяет

принцип единства). Именно энергия-речь – посредник между двумя полюсами – абсолютным единством и абсолютной множественностью.

Тантра как философская система стремилась объяснить абсолютно все, а как холистическая практическая, «духовная» дисциплина стремилась интегрировать в процесс преобразования человека все стороны бытия последнего. Поэтому в учениях кашмирского шиваизма наличествует множество схем, позволяющих представлять бытие индивида и вселенной на всех мыслимых уровнях описания. Это и модели «разворачивания» и «сворачивания» вселенской силы, различные схемы описания этапов этих процессов, проявление этого мира в 36 онто-гносеологических категориях – *tattвах* (tattva), сложные схемы соотношения макрокосма и микрокосма – взаимодействие макро- и микрокосмических циклов (фаз Луны, движения энергии по тонким каналам в теле человека, особых священных мест на земле и пр.), а также сложнейшие цепочки взаимосвязей-ассоциаций вещей, классификации сложно организованных психопрактик, направленных на обнаружение подлинной реальности, использование различных визуальных репрезентаций тантро-йогических процессов – рисование особых изображений и таблиц (*мандал*¹ и *янтр*, *прастар* и *гахвар*²) и т.д. и т.п.

Но особую роль в системе, так сказать, «цементирующую» роль играют «лингвистические» модели организации бытия³.

¹ О *мандале* в кашмирском шиваизме см. статью одного из ведущих мировых специалистов, оксфордского исследователя Алекса Сандерсона: Sanderson, 1986, с. 169–214.

² Последние две визуально-аудиальные конструкции описываются в малоисследованной «Кубджикамата-тантре». См.: The Kubjikāmatatantra: kulālikāmnāya version, 1988.

³ В нашей статье мы освещаем лишь отдельные аспекты этой модели, наличествующие именно в школе кашмирского шиваизма, в которой они описываются наиболее полно и последовательно. Но

Они присутствуют как «подложка» практически на всех уровнях описаний и практико-ритуальных психотехнических процедур. Именно через них происходит сакрализация бытия индивида. Каждая из них играет свою роль и в разной степени детализации высвечивает устройство вселенной. Фонемы-звуки¹ санскрита играют роль элементарных частей-энергий, на которых покоится здание лингвистического устройства вселенной.

Набор санскритских фонем-звуков (*varṇa-samāmnāya*) чрезвычайно удобно «обслуживает» онтологию тантры, формируя набор элементарных (атомистических), взаимообусловленных элементов. Они участвуют, с одной стороны, в изъяснении становления этого мира от его состояния недифференцированного единства в направлении дифференциации и множества вещей, с другой – присутствуют на уровне уже состоявшейся развертки, где через звуки (фонемы) описывается взаимодействие вещей этого мира.

Вообще говоря, в кашмирском шиваизме лингвофилософскому осмыслению подвергается абсолютно все. Общая схема лингвистической манифестации творения – это схема четырехуровневой Речи, в которой Речь проходит через четыре этапа своего становления в качестве проявленной вселенной.

Восходящая еще к древним ведийским самхитам идея о «четырех четвертях (частях) речи»² развивается индийскими мыслителями до теории четырехуровневой речи, которая представляет собой модель разворачивающегося универсального принципа сознания (тождественного

вообще, «алхимия» звука – явление, так сказать, паниндийское и пантантрическое. Оно специфично вообще как для индуистских, так и для буддийских, прежде всего – ваджраянских (представленных в Тибете) тантрических учений.

¹ Слово 'фонема' мы употребляем в данной статье не строго терминологически.

² См.: Ригведа I.164.45.

универсальной вербальности) – от состояния единства и недифференцированности (чистое сознание – *чит, нирвикальпа*) к состоянию множественности мыслеформ (*викальпа*) и предметов (*артха*).

В своей «Вакьяпадии» грамматист Бхартрихари, оказавший, как уже говорилось, значительное влияние на развитие идей кашмирского шиваизма, развивая концепцию лингвистического монизма и грамматики как средства познания универсальной речи («Вакьяпадия» I.143), говорит о трехчастной речи: *вайкхари* (*vaikharī* – «грубая, проявленная» речь), *мадхьяма* (*madhyama* – «промежуточная»), и *пашьянти* (*paśyantī* – «видящая»).

Вайкхари – внешняя речь, имеющая длительность, звукоряд, включающий и звуки человеческой речи (слова), а также и вообще все звуки (голоса животных, музыку и пр.). Она дифференцирована и связана с внешней временной последовательностью. *Мадхьяма* – внутренняя речь, «продумывание». Присутствующая в ней последовательность звуков, и, соответственно, временная последовательность иллюзорны. Последовательность в ней находится в «свернутом» состоянии. В действительности в ней времени нет¹. Среда ее функционирования – ум-*буддхи*. В ней форма слова и идея–образ–смысл находятся в неразделенном состоянии. *Пашьянти* – «видящая» речь. Она лишена последовательности форм. Она есть чистое, единое осознание, не опосредованное словесными конструкциями. Согласно Бхартрихари, она определяет сущность единого неделимого предложения/высказывания.

В традиции кашмирского шиваизма существует четырехуровневая модель речи, в которой наряду с тремя перечисленными фигурирует высший, тончайший уровень речи,

¹ Например, мы продумываем слово, скажем, «переосвидетельствование», не медленнее, чем слово «сок».

именуемый *пара* (paṛā), т.е. «высшая, запредельная» речь¹. На наш взгляд, остается открытым вопрос – заимствовала ли традиция кашмирского шиваизма (хотя и в несколько модифицированном виде) классификацию трех уровней речи от грамматистов (многие исследователи считают именно так, поскольку хронологически «Вакьяпадия» Бхартрихари предшествовала этой традиции, и ее учителя, в частности, ярчайший ее представитель Абхинавагупта, демонстрировали в своих сочинениях почтение к Бхартирихари), или же данная классификация взята из общей грамматико-тантрической традиции? Бхартрихари не упоминает уровень *пара*, поскольку его как грамматиста интересуют, в первую очередь, коммуникативные аспекты речи, связанные прежде всего с уровнями *вайкхари*, *мадхьяма* и *пашьянти*.

Пара – высший аспект речи, неограниченность сознания как вселенского принципа. Представляет собой самодостаточность и самосознание основы вселенной, абсолютное «Я» Шивы. Этим *пара* отличается от *пашьянти*, которая, согласно кашмирскому шиваизму, есть индивидуализированный посыл к осознанию, к «видению» конкретного, т.е. являет собой намерение к разворачиванию мира отдельных предметов. В нем присутствует тонкое разделение на субъект и объект, на «Я» и «то», при этом момент «то» доминирует над «Я». *Пара* – трансцендентный аспект речи, но он, одновременно, присутствует во всех других уровнях речи. Это – свет сознания. Как говорит Абхинавагупта, – без него в *пашьянти* и пр. не было бы света и динамики сознания. Через него реализуется базовый

¹ Эта четырехуровневая модель имеет в системе множество соотношений, в частности, коррелирует с четырьмя (описываемыми еще в «Мандукья-упанишаде») состояниями сознания: бодрствованием (*jāgrat*), сном со сновидениями (*svapna*), сном без сновидений (*nidrā*), и т.н. «четвертым» состоянием (*turīya*), пронизывающим предыдущие три и одновременно их трансцендирующим (в кашмирском шиваизме иногда говорят и о пятом, превосходящем последнее состояние).

принцип тантры – «все во всем». В нем потенциально присутствует океан сил (представленный в виде элементарных «сверток»-фонем) которые в развернутом виде формируют вещи во вселенной.

Фонематическое проявление мира представлено достаточно дифференцированно. Именно эта степень дифференцирования – до «атомарного» уровня элементов-фонем-звуков также позволяет системе, наряду с процессом манифестации вселенной, описывать процесс ее актуального пребывания и «возвращения» на уровне индивидуального сознания к своей основе – изначальному всеохватывающему вселенскому сознанию. То есть с уровня фонетической дифференциации становятся возможными два пути для развернувшей себя энергии Речи: первый путь – путь построения обычной речи – словоформ, предложений и т.д. (на этом уровне единство представлено единством смысла высказывания, а множественность – множественностью средств, проявляющих единый смысл), другой же путь – это путь мантры (mantra) – особой фонетической формулы, используемой адептами в тантрических психопрактиках, направленных прежде всего на обретение освобождения, в которых энергия Речи ведет адепта от уровня атомарно-фонетической дифференциации к пределу абсолютного единства, на котором вселенское первоначало вспоминает самого себя¹.

Фонематическая подложка вселенной представлена в системе концепцией *матрика-чакры* (mātrkā-śakra) – проявлением творческой энергии (kṛiyāśakti) Шивы, представленной кругом

¹ Лингвофилософские тантрические воззрения отражены в таких ранних тантрах (которым наследует кашмирский шиваизм), как «Малинивиджая-уттара-тантра», «Рудра-ямала», «Сваччханда-тантра», «Триширобхайрава», «Кубджика-мата-тантра», «Шатсахасра-самхита» и др. (Некоторые из них сохранились полностью, другие частично, некоторые известны только по цитатам.) Также важнейшими источниками по теме являются «Паратришика-виварана» и «Тантралока» Абхинавагупты и ряд других источников (самостоятельных и представленных в виде комментаторской литературы).

элементарных «материнских» энергий, которые высшее сознание отражает в самом себе. В общем смысле Матрика (Mātṛkā) – это сакрализованная совокупность 50 упорядоченных (распределенных по местам артикуляции) звуков санскритской фонетической системы (т.н. санскритский алфавит¹, которая считается энергетической сущностью мантры (paramantravīṅya) и природой Шивы². В тантрической практике, описываемой текстами кашмирского шиваизма, Матрика предстает как универсальная звуковая «матрица», проявляющая совокупность формирующих речевой поток звуков, конституирующих единицы языковой деятельности и, тем самым, представляющих фонематическую развертку вселенной:

¹ Звуковая система санскрита была разработана индийскими фонетистами в древности (представлена в трактатах класса «Практишакья»). Эта система построена по научному принципу. Ряды звуков в ней распределены по месту их образования. Сначала идут краткие и долгие гласные звуки, затем дифтонги, затем ряды смычных (согласных) звуков от гуттуральных до губных, затем плавные и шипящие звуки. Санскритский фонетический «алфавит» в его тантрическом варианте насчитывает 50 элементов – 49 фонем плюс особая (составная) фонема kṣa (объединяющая в себе все согласные):

a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṛī, ḷ, ḷī, e, ai, o, au, (a)ṁ, (a)ḥ
ka, kha, ga, gha, ṅa
ca, cha, ja, jha, ṅa
ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa
ta, tha, da, dha, na
pa, pha, ba, bha, ma
ya, ra, la, va
śa, ṣa, sa, ha
kṣa

² Исторически Матрика связана с древним культом семи (иногда восьми) «материнских» богинь, почитаемых и на юге, и на севере Индии (возможно, образ восходит к эпохе Вед – так, в Ригведе (IX 102.4) – гимне Соме-павамане упоминаются некие семь матерей). Они упоминаются в «Махабхарате» и множестве поздних источников (Пуранах, классической санскритской литературе и пр.). Известны их скульптурные изображения. В тантрических источниках их число связывают с семью рядами согласных звуков санскрита (или восьмью с прибавлением ряда, состоящего всего из одного элемента – kṣa).

«То [что] называется «совокупностью звуков» (śabdārāṣi), известно как Матрика» (ТА 3, 232);

«Совокупность [звуков] – причина и неотделимо [от них] сущая природа материальных (sthūla) [= слышимых] различных выражений (śabdānām), таких как слово (pada), высказывание-предложение (vākya) и т.д.» (ТА 2, 222). С другой стороны, при должным образом «пробужденной» Матрике¹ в адепте постадийно активизирует себя вселенская энергия действия (kriyāśakti), приносящая понимание светоносной основы самости индивида (svābhāsa) и единства различных имен и форм этого мира в звуковой материи вселенной. Каждый звук речи становится мантрой: «Когда таким образом матрица-чакра пробуждена, тогда [этот] пробужденный [адепт] становится Владыкой, и, что бы он ни произнес, [то исполнено] царственностью мантры»². Таким образом, вселенская звуковая энергия, участвующая в дифференциальном разворачивании этого мира и через это создающая ограниченного субъекта опыта – живое существо, связанное узами ограниченного знания, кармы и т.д., несет в себе также способность к его освобождению, когда должным образом «распознана»: «Она, когда не познана – причина связанности, она же, когда узнана, приносит людям высшие и низшие *сиддхи*»³.

В ритуально-практическом аспекте пробуждение-постижение *Матрика-чакры* осуществляется в частности через практику т.н. *ньясы*. Принятая в тантрических системах

¹ Mātṛkācakrasaṃbodhaḥ – «Пробуждение Матрика-чакры» («Шива-сутра» 2.7). «Шива-сутра» Васугупты.

² mātṛkācakrasaṃbodha evaṃ jāto yadā tadā/ yadyadvakti prabuddhaḥ sanprabhurmantrendratāmiyat – комментатор Бхаскара на «Шива-сутра» 2.7.

³ «Спанда-карики» 48. Под высшими «реализациями/совершенствами» – *сиддхами* подразумевается освобождение – *мокша*, под низшими – различные мирские совершенства.

процедура *ньясы* (nyāsa) – «наложения, проекции»¹ звуков-энергий в форме на части тела адепта описывается в частности Абхинавагуптой в 15 главе его главного произведения, компендиума тантрических знаний – «Тантралоке». Через это тело адепта сакрализуется, становясь частью вселенской фонематической энергии. Абхинавагупта, следуя древним источникам, описывает Матрика и Малини-ньясу. Последовательность звуков в фонематической последовательности Малини отличается от Матрики. Малини – особая последовательность звуков, в которой согласные перемешаны (bhinnayoni). Она – nādīphāntā – т.е. «начинающаяся с па на и заканчивающаяся pha»². Практика Малини-ньясы считается обладающей особой силой. О ее роли в фонематической развертке вселенной мы скажем ниже.

Ниже мы приводим общую характеристику процедуры. Описание ее следует в контексте обсуждения различных тантро-йогических ритуальных процедур, непосредственно следуя после параграфа «приготовления места» (sthānakalpana), трактующего систему различных (внутренних и внешних), перечисляемых тантрами священных мест, с которыми связаны ритуальные действия адептов, стремящихся обрести мирские совершенства или освобождение. Текст «Тантралоки»³ гласит следующее⁴:

¹ В ритуале проецирование осуществляется произнесением соответствующего звука с одновременным прикосновением определенных пальцев к соответствующему месту тела.

² Последовательность звуков в Малини такова: na, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, tha, ca, dha, g, ṇa, u, ū, ba, ka, kha, ga, gha, ṇa, i, a, va, bha, ya, ḍa, ḍha, ṭha, jha, ṇa, ja, ra, ṭa, pa, cha, la, ā, sa, aḥ, ha, ṣa, kṣa, ma, śa, am, ta, e, ai, o, au, da, pha.

³ В описании распределения звуков в *ньясах* Абхинавагупта следует «Малини-виджая-уттара-тантре» 8.27–32 (в случае с Матрикой) и 3.37–41 указанной тантры (в случае с Малини).

⁴ Сжатое изложение местоположения звуков у Абхинавагупты восстанавливается по более развернутому изложению материала в «Малини-виджая-уттара-тантре».

«Обретя место [для проведения] ритуала, очистившись, [находясь в измерении] внешнего, пусть выполнит он общую *ньясу* для реализации внешнего ритуала (ТА 115–116).

Пусть делает *ньясу*, или Матрики, или Малини, или их обеих в последовательности, [как они здесь перечислены, или], наоборот¹; [пусть «накладывает» звуки] двойственно – [в порядке] творения/проявления или сворачивания², [в различных комбинациях этих порядков]: одно за другим, смешанно или [в соответствии с обычным порядком] обеих [фонематических последовательностей]³ (116–117).

Шестнадцать [звуков последовательно располагаются]: на лбу [a], устах [ā], [далее] попарно⁴: на глазах [i, ī], ушах [u, ū], ноздрях [ṛ, ṛī], щеках [l, lī], [нижних и верхних] зубах [e, ai], губах [o, au], на *шикхе*⁵ [располагают aṃ], на языке – [aḥ] (117–118).

[Звуки ряда, начинающегося с] ka⁶ [располагается последовательно] на плече, предплечье, ладони, ногтях правой [руки, а ряд] ca⁷ [в соответствующих местах] другой – [левой руки]; (118)

¹ Т.е. сначала Матрика-*ньясу*, затем Малини-*ньясу* или, наоборот, сначала Малини-, затем – Матрика-*ньясу*.

² Звуки в *ньясе* «накладываются» в прямом порядке перечисления (в случае с Малини – от -а- до -аḥ-) – т.н. «порядок творения/проявления» – *sr̥ṣṭi-kr̥ama* – в случае, если практикующий стремится к реализации «мирских» совершенств; и в обратном – «порядок сворачивания» – *saṃhāra*(*аруаа*)-*kr̥ama* – (в случае с Малини, соответственно, – от -аḥ- до -а-), если адепт стремится обрести освобождение.

³ ...*sr̥ṣṭyaruayadvayaiḥ kuryādekaikaṃ saṅghaśho dviśaḥ*. Из кратких пояснений этого пассажа комментатором Джаяратхи следует, что речь идет о всех возможных комбинациях Матрика- и/или Малини-*ньяс*, в зависимости от порядка их исполнения и прямой или обратной последовательности фонем в порядках «творения/проявления» или «сворачивания».

⁴ Справа налево.

⁵ *śikhā* – пучок волос на макушке, т.е. самая высшая точка головы или район непосредственно над головой.

⁶ Т.е. фонемы *ka, kha, ga, gha, ṅa*.

⁷ Т.е. *ca, cha, ja, jha, ṅa*.

Ряды [звуков, начинающихся с] ṭa^1 и ta^2 , пусть расположит последовательно на ягодицах, бедрах и т.д.; ряд [звуков, начинающихся с] pa^3 , [расположит пусть] на двух сторонах спины, животе, сердце; [остальные] девять [звуков⁴ последовательно соотносятся с] (119)

кожей, кровью, мясом, сухожилиями⁵, костями, костным мозгом⁶, семенем и выступающими [органами]⁷ – такова Матрика-ньяса.

[Теперь] описывается Малини-ньяса: (120)

¹ Т.е. ṭa , ṭha , ḍa , ḍha , ṇa

² Т.е. ta , tha , da , dha na

³ Т.е. pa , pha , ba , bha , ma

⁴ ya , ra , la , va

śa , ṣa , sa , ha

kṣa

⁵ В тексте – sūtra – букв. «нить, шнур», что поясняется Джаяратхой как spāyu – «сухожилие, мускул, вена». Это видится достаточно странным, поскольку данное значение для слова не характерно. Это прочтение встречается в изданиях «Тантралоки». В самом пассаже «Малинивиджая-уттара-тантры», излагаемом Абхинавагуптой, это прочтение встречается в издании KSST. В варанасском же издании 2001 года вместо sūtra встречается вариант mūtra – «урина», что содержательно вполне соответствует контексту. Правда, в данном случае вполне речь может идти и об опечатке, т.к. автор современного комментария на хинди авторитетный пандит Парамахамса Мишра трактует данный пассаж в русле традиции – через слово sūtra понимаемое им как nāḍī – «артерия, тонкий энергетический канал».

⁶ vasā – также «жир».

⁷ У Абхинавагупты не вполне понятное – prigogaṭa («главный, ведущий, выступающий»), что может отсылать к двум частям половых органов (у мужчин). В «Малинивиджае» – prāṇakoṣa . С учетом того, что перечисляться должны именно два элемента (т.к. соотносятся с двумя оставшимися звуками – ha и kṣa), это можно трактовать как «жизненное дыхание» – прана (prāṇa) и testiculī (koṣa). В варанасском издании тантры 2001 г. встречаем вариант: prāṇakūra – т.е. прана и пупок.

[Звук] на [располагают] на *шикхе*; ṛ, ī, ḷ, ḹ – гирлянда на черепе, *tha* в голове, *sa* и *dha* в [правом и левом] глазу¹, *ī* в носу, орнаментированные *ṇu*, *ṇū* в ушах², (121)

[звук] *ba*, ряд *ka*³, *i*, *a* последовательно [располагают] на лице, зубах, языке, голосе; *va*, *bha*, *ya* в горле, на правом и [левом] плечах, а на руках *ōa*, *ōha*; (122)

на руках – *ñha*; *jha*, *ña* – на пальцах [правой и левой руки]; *ja*, *ga*, *ña* – трезубец и череп⁴, *ra* – в сердце, *cha*, *la* – на двух сосках, *ā* – молоко, *sa* и *aḥ* – [соотносится с] жизненной сущностью⁵, [сочетающей *атман* и *пранатман*]; (123)

фонема *ha* названа [соответствующей] жизненному дыханию [*пране*]; *ṣa*, *kṣa* [проецируются] на животе и пупке; *ma*, *śa*, *aṇ*, *ta* – на ягодицах, половых органах и двух бедрах; (124)

звуки *e*, *ai* – на [правом и левом] коленях; следующие за ними [звуки *o*, *au*] – на лодыжках; *da* и *pha* – на стопах (125)».

¹ В переводе следуем пониманию соответствующего пассажа в «Малини-виджая-уттара-тантре» Парамахамсой Мишрой. У Абхинавагупты в соответствующем пассаже *netrāṇi cordhve dho'nye* слово *netrāṇi* «глаза» стоит в *pl.* а не в *du.*, что дает возможность понимать, что *sa* располагают на лбу, а *dha* на месте правого и левого глаза. Это прочтение подкрепляется Джаяратхой, который указывает: *ūrdhve iti laḷāe, anye iti dakṣavāme*.

² Джаяратха указывает, что в ушах располагается *ṇa*, а краткое и долгое *u*, *ū* – «украшают» (*bhūṣaṇa*) этот звук.

³ Т.е. *ka*, *kha*, *ga*, *gha*, *ṅa*.

⁴ *Jraṭau śūlakarālake* – непонятное отождествление. У Джаяратхи лишь поясняется, что написание лигатуры *jra* напоминает трезубец: *ja* – зубцы, а *ga* – древко трезубца (интересно отметить, что данное замечание комментатора, скорее, относится к кашмирской системе письма шарада, чем к нагари). Он приводит цитату из «Сиддхатантры», в которой говорится о правой руке. Комментатор данного пассажа в «Малинивиджая-уттара-тантре» Парамахамса Мишра лишь указывает, что *ja* – острие трезубца, *ga* – древко, *ṭa* – череп на трезубце. В комментариях Джаяратхи на 63-й стих тридцатой главы «Тантралоки» (в контексте осуждения различных видов мантр) встречается упоминание *śūladaṇḍa* («древка трезубца») и *karāla* («черепа»), который в данном случае отождествляется с пупочным центром.

⁵ *jīva*.

Как уже говорилось, Матрика и Малини являются проявлениями высшей вселенской энергии – энергии Речи. Через них осуществляется проявление мира в его единстве и многообразии. Через них описывается становление всех вещей во вселенной через разворачивание 36 главных вселенских принципов – *таттв*.

Мы не будем останавливаться подробно на нюансах фонематического становления вселенной, которому посвящены объемные санскритские тексты¹. Остановимся лишь на характеристике отдельных аспектов в системе звуков, чтобы проиллюстрировать стиль мышления кашмирских тантриков²:

Становление вселенной в своем фонематическом аспекте начинает осуществляться через акты «фонетической интенции», фонем-идей (*varṇaparāmarśa*), которые возникают в Шиве. Это еще не сам акт творения или, как его называют, это – чистое творение (*śuddhasṛṣṭi*). Это – установка разделительных линий в предстоящем квантовании единого по своей сути процесса на элементарные векторы сил в поле всеохватывающего вселенского сознания. Это начальное высвечивание в едином сознании Шивы энергий, которые будут затем разворачивать манифестацию мира, – еще не реализованная потенция к дифференциации, нарастание интенсивности энергий, формирование архетипов вселенских сил. Акт их разворачивания в Шиве (который на этом

¹ Из исследований и переводов на европейские языки, посвященных этому вопросу, мы рекомендовали бы прежде всего замечательную работу французского исследователя Андре Паду: Padoux, 1963 (английский вариант книги: Padoux, 1992), а также перевод Джайдева Сингха трактата «Пратришика-виварана» Абхинавагушты: Parātrīśikā-vivaraṇa. The secret of Tantric Mysticism, 1988.

² Следует еще раз отметить, что для тантрического описания чрезвычайно значимы теоретические построения древних фонетистов и грамматистов: правила сочетания звуков – так называемые правила сандхи, принцип стяжения – *pratyāhara* основы санскрита – грамматики Панини – все становится объектом осмысления и теоретизирования у тантриков, и, во многом, именно эти фонетико-грамматические положения и строй санскритского алфавита детерминируют характер философствования в системе.

этапе манифестации известен как śabda-rāśi-bhairava – «Бхайрава сонма звуков») осуществляется единомоментно. Далее архетипически развернутый в изначальном единстве комплекс фонем (символизируемый первыми 16 звуками Матрики), сокрытый внутри Шивы, манифестируется во вне, в «Высшую» (*para*) энергию Шивы. Этот процесс объясняется при помощи важной для кашмирского шиваизма метафоры отражения (*pratibimba*) Шивы в поверхности своей собственной энергии. На этом этапе сонм звуков выстраивается в форме 34 *таттв* мирового порядка (36 *таттв* минус Шива-*таттва* и Шакти-*таттва*). *Таттвы*, как то и свойственно отражению, проявляются в перевернутом (отраженном виде), и порядок их обратный обычному¹. Манифестация-отражение продолжается на уровне «Видящей» (*пашьянти*) Речи, в которой проекция опять «переворачивается», и *таттвы* предстают в их обычном порядке². Фонематическая энергия предстает на уровне «Срединной Речи» (*мадхьяма*) в форме Малини, в котором порядок следования звуков перемешан.

Итак, 16 первых фонем алфавита (гласные, дифтонги и назализация – *бинду* и придыхание *висарга*) несут в себе заряд этих базовых, вневременных еще процессов, происходящих в Высшем. Это уровень энергии Речи, называемой «Высшая» – *Parāvāc*. Именно гласные и дифтонги, т.е. звуки, в которых нет смычки (не согласные звуки), – воплощения изначальных энергий Шивы, поэтому им придается особое значение. Они считаются активными «семенами»-звуками *биджа* (*bīja*), в то время как согласные понимаются как звуки-«лона» *йони* (*yonī*).

Высшее начало (букв. «выше которого ничего нет») звучит на санскрите как *ануттара* (*anuttara*). Это слово, начинающееся с -а-, является обозначением этой фонемы и ключом для понимания главной ее характеристики. Следующие за -а- пять других гласных также кодифицируются через особые слова, на-

¹ Так, первому согласному Матрики *ka* соответствует последняя в обычном порядке перечисления *таттва* земли – *ṛthvī-tattva*.

² Т.е. *ka* соотносится с *таттвой* *sadāśiva*, *kha* – с *таттвой* *īśvara* и т.д.

чинающиеся с соответствующих звуков и дающие сущностную характеристику энергии данной фонемы.

Матрица открывается звуком -a- – самым важным звуком системы. С него начинается «великое творение» (mahāśṛṣṭi), когда все 50 звуков в своем архетипическом виде проявляются в извечном единстве Шивы. -a- – спонтанный, основной звук. Он репрезентирует высшее состояние бытия, Шиву в самом себе, энергию сознания абсолютного начала, основу бытия. Как об этом говорит Абхинавагупта, -a- – «это океан сознания без волн» (nistaraṅga-cid-udadhi). Это свет сознания как таковой (prakāśa).

Когда в этом свете Высшее обнаруживает в себе потенцию к становлению, осозная (vimarśa) в себе абсолютную свободу, оставаясь высшим, проявлять мир, в нем начинает доминировать энергия блаженства – ānanda – и возникает долгое -ā-.

Тогда в Высшем появляется намерение, желание творить – icchā- Это звук -i-. Фонема -i- репрезентирует энергию воли Высшего (одну из трех основных его энергий – «интенции-воления» (icchā), «ведения-знания» (jñāna), действия (kriyā), символом которых является неизменный атрибут Шивы – трезубец).

С распространением энергии воли (намерения) нарастает энергия владычества – īśāna. Она предстает как -ī- долгое.

Первое (еще не проявленное) движение в сторону манифестации творения, первое «раскрытие» – на санскрите unmeṣa, изначальная вибрация (parispanda) сознательного движения в сторону еще отсутствующей объектной сферы – это фонема -u-. Когда интенсивность этого движения нарастает, в высшем сознании возникает неполнота – ūpatā из-за отсутствия объектов. Это состояние репрезентируется долгим -ū-.

Первые три гласные -a-, -i-, -u- – это начальные импульсы проявлений соответствующих энергий, соотносящиеся с ними долгие гласные – это стабильное состояние энергий с нарастанием динамики перехода в другую фазу¹. Но в этих начальных

¹ Как говорит традиция, краткие гласные обладают солнечной природой, долгие – лунной. В Матрика-ньясе это представлено оп-

гласных еще не присутствует энергия действия (*крия-шакти*), которая формируется, как считается, с проявлением дифтонгов. Четыре же гласных – *ṛ, ṝ, ḷ, ḹ*, предшествующие дифтонгам, таким образом это своего рода пауза, нарастание интенсивности энергии действия, переход к фазе действия. Эти звуки считаются нейтральными относительно других «активных» гласных, они, так сказать, «среднего рода» (букв. «гласные-евнухи» *ṣaṇḍha-svārāḥ*). Они – пауза в разворачивании энергий, в течение которой напряженность поля сознания Высшего нарастает.

На следующем этапе все предшествующие фонемы-звуки начинают взаимодействовать друг с другом, порождая дифтонги. (По сути мы здесь сталкиваемся с философским осмыслением правил сочетаний звуков – *сандхи* в санскрите.) Так, от схождения энергий абсолюта или блаженства *-ā-* и *-ā-* соответственно с энергией воли или владычества *-i-* и *-ī-* соответственно появляется фонема *-e-* (которая в санскрите считается дифтонгом и полагается долгой). В ней начинает проявляться (наряду с энергией воли и знания) третья из энергий Шивы (энергия действия – *крия*), и таким образом реализуется архетипическая полнота проявления. От схождения в одном звуке трех энергий *-e-* называется «треугольником» (*трикопа*). (Что интересно, это название также связано и с визуальным аспектом восприятия звуков. В индийском письме (брахми, деванагари и ряде других) звук *-e-* передается графемой треугольной формы. Символико-графические репрезентации санскритских фонем или их сочетаний (как знаменитое изображение слога *Om*) – распространенный элемент тантрических практик, связанных с изображением различных диаграмм, способствующих продвижению в йоге).

Далее, по схожему принципу трактуется появление и других дифтонгов. Отдельно следует упомянуть еще два элемента начального ряда звуков санскрита. Это *бинду* (*bindu*) – знак

позицией правое-левое. В энергетическом теле адепта – символикой соответствующих тонких энергетических каналов и спецификой движения *праны* в них.

назализации анусвары (anusvāra), которая не является ни гласным, ни дифтонгом. Ее графическое изображение – точка (*бинду* буквально значит «капля») – предмет многочисленных теоретизирований тантры. Она трактуется, с одной стороны, как сгусток, схождение изначальных базовых энергий, с другой – как принцип изначального единства Шивы, который остается таковым, несмотря на первичное разделение векторов-энергий. Другой элемент – *висарга* (visarga) (придыхание), которое обозначается в санскритских алфавитах двумя точками, расположенными одна над другой – *∴*. *Висарга* трактуется как собственно творческий акт Шивы, «испускание» творения, когда единство (представленное) точкой-*бинду* расщепляется на Шиву и все остальное. И в случае с *бинду*, и с *висаргой* опять-таки сильна визуальная компонента – значение звука трактуется прежде всего с опорой на его графическое представление.

После первых 16 звуков, представляющих «чистые» энергии Шивы и различные варианты их сочетаний, следуют ряды согласных звуков, которые понимаются как происходящие от чистых гласных путем «сгущения-сворачивания» (śūānatā). Через них начальные энергии конкретизируются и проявляют базовые принципы – *таттвы* вселенной.

Звук -ā- порождает ряд гуттуральных – (ка-*варгу*), т.е. ряд смычных от -ка- до -ṅа- -i- дает начало ряду палатальных; -ṛ- порождает ряд церебральных; -ḷ- ряд дентальных; -u- – ряд губных.

Ряд полугласных -ya-, -ra-, -la-, -va- полагался образованным соединением энергий, соответственно, -i-, -ṛ-, -ḷ-, и -u- с базовой энергией -a-, что абсолютно соответствует правилам санскритской фонетики.

Шипящие śa, ṣa, sa связаны с аспектами энергии намерения (icchā-śakti). Со звуком завершается sa¹ «разворачивание» вселенной. Звук ha полагается «сгущением» висарги (ḥ) и в си-

¹ Символизм звука sa – предмет обширных толкований в источниках. Он связан, в частности, с *мантрой* sauḥ – одной из главных мантр Трики (подробно обсуждается в «Паратришика-виваране»).

стеме 3б *tamtv* связан с *tamtvой* шакти (*śakti*). «Составная» фонема *kṣa* – трактуется как соединение *ka* и *sa*, и таким образом, символизирует собой полноту всех *tamtv*.

Проявленные звуки-фонемы не теряют связи со своим высшим началом. Они наполнены его энергией. Знание их сущности и законов сочетаний дает доступ адептам Тантры к осуществлению своего рода алхимических звуковых преобразований, в которых тантрики «работают» со звуками, как алхимики европейского средневековья с химическими элементами¹.

Придание речи онтологического статуса и сакрализация звуков санскритского алфавита позволяет Тантре решать исключительно важную задачу создания взаимосвязанных, иерархически выстроенных звуковых моделей, которые, как считают тантрики, являются сущностными свертками энергий, формирующими вещи во вселенной. Эти семенные свертки позволяют описывать и объяснять сложные образования вышестоящих структур и до какой-то степени могут быть охарактеризованы как элементарные сущие своего рода онто-лингвистическо атомизма, присутствующего как составной элемент в системах индуистской тантры.

В то же время стадии фонематической манифестации вселенной, детально описываемые кашмирскими авторам-тантриками, изобилуют кросс-системными ссылками, сложнейшими отождествлениями, внутриязыковыми «словесными играми», которые делают крайне затруднительным помещение отдельных аспектов лингвистического тантрического дискурса в иноязыковую среду.

¹ Перспективными видятся исследования, сопоставляющие индийские онто-лингвистические построения с аналогичными конструкциями иных мировых религиозно-философских систем. Так, культурологическими коррелятами индийскими можно (с некоторыми допущениями) полагать *сфиротно-буквенные* построения средневековой каббалы, оказавшей значительное влияние на магику-окультную традицию арабского востока и Европы, идеи «лингво-центризма» оноματοдоксии в святоотеческой традиции и пр.

Литература

- Индийская философия. Энциклопедия. – М., 2009.
- Sanderson A.* Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir // *Mantras et diagrammes rituels dans l' Hindouisme.* – Paris, 1986.
- Balajinnāthapaṇḍitaḥ.* Kāśmīraśaivadarśanabṛhatkoṣaḥ. – Jammū, 2001.
- Dyczkowski Mark S.G.* The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. – Delhi, 1989.
- Gonda J.* A History of Indian Literature. Vol. II, fasc.1. Medieval Religious Literature in Sanskrit. – Wiesbaden, 1977.
- Goudriaan T., Gupta S.* A History of Indian Literature. Vol. II, fasc.2. Hindu Tantric and Sakta Literature. – Wiesbaden, 1981.
- Mālinīvijayottaratantra.* [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. 37]. – Srinagar, 1922.
- Padoux A.* Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains texts tantric. – Paris, 1963.
- Padoux. A.* Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. – Delhi, 1992.
- Pandit B.N.* History of Kashmir Saivism. – Delhi, 1989.
- Pandit B.N.* Specific Principles of Kashmir Saivism. – Delhi, 1997.
- Parātrīśikā-vivaraṇa.* The secret of Tantric Mysticism. English translation with notes and running exposition by Jaideva Singh. – Delhi, 1988.
- Schoterman J.A.* The Ṣaṭṣāhasra saṃhitā: Chapters 1–5. – Leiden, 1982.
- Spanda-Kārikas of Kallaṭa.* [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. 5]. – Srinagar, 1913.

Śivasūtravarttika. [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. 4]. – Srinagar, 1916.

Śrīmālinīvijayottaratantra With the Hindi Commentary by Dr. *Paramhans Mishra*. – Varanasi, 2001.

The Kubjikāmatatantra: kulālikamnāya version / critical ed. *T. Goudriaan, J.A. Schoterman*. – Leiden, 1988.

The Tantrāloka of *Abhinava Gupta* with the commentary of *Jayaratha*. [Kashmir Series of Texts and Studies. Vols. 23, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 52, 57, 58]. – Allahabad; Bombay: 1918–1938.

*Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.
Труды участников научной конференции.
СПб., 2012. С. 97–113.*

УЧЕНИЕ О СУБСТАНЦИИ В «ВАКЪЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ¹

«Вакьяпадия» Бхартрихари – один из значимых трудов по древнеиндийской философии языка. Бхартрихари – грамматист и философ, живший в V в. н.э., – был сторонником индийской грамматической традиции (вьякараны). Своими предшественниками он называл троих великих грамматистов прошлого: Панини (~IV в. до н.э.), Катьяяну (~III в. до н.э.) и Патанджали (~II в. до н.э.). Наибольшее влияние на Бхартрихари оказал Патанджали, автор «Махабхашьи», – пространного комментария к грамматике Панини, в котором обсуждаются вопросы не только лингвистического, но и лингвофилософского характера².

Бхартрихари от его предшественников отделяло несколько столетий. За это время в истории индийской культуры произошли существенные изменения. К их числу относится прежде всего распространение письменности и превращение санскрита из устного языка (как то было во времена древних грамматистов) в язык письменной литературы³. Следствием этого становится по-

¹ Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

² Влияние Патанджали на Бхартрихари подтверждается и тем, что Бхартрихари составил комментарий к «Махабхашье», сохранившийся фрагментарно.

³ Первым свидетельством использования письменности в Древней Индии в постхарашпский период являются эдикты царя Ашоки (III в. до н.э.), составленные на пракритах. Праkritы оставались единственными письменными языками в Индии на протяжении следующих столетий. Первая надпись на санскрите – эдикты царя Рудрадамана – датируется I в. н.э. Подробнее см. [Pollock 2006].

степенная письменная фиксация брахманистских философских учений, прежде бытовавших в устной форме. Побудительным стимулом к освоению письменных жанров, несомненно, послужила конкуренция брахманов с буддистами, которые в первые века н.э. перешли на санскрит и начали сочинять на нем произведения философского и религиозного содержания. Поэтому неслучайно современные датировки относят к IV–V вв. н.э. составление основополагающих трудов многих школ брахманистской философии, таких как: «Санкхья-карики», «Брахма-сутры», «Прашастапада-бхашья», «Йога-сутры» и «Йога-бхашья»¹ и др. Нет сомнения, что к этому времени доктрины санкхьи, веданты, вайшешики и йоги существовали уже в течение нескольких столетий: синхронное оформление учений в форме письменных трактатов знаменует переход брахманистских школ к сложению письменной традиции.

«Вакьяпадия» (ВП) Бхартрихари выглядит логичным продолжением той же тенденции. Трактат представляет собой компендиум различных доктрин лингвофилософского характера, в устной форме бытовавших в брахманской среде в предшествующие столетия. В то же время ВП содержит в себе черты не только брахманистской, но и буддийской философии. Буддийское влияние было настолько явным, что впоследствии Бхартрихари иногда подозревали в тайной симпатии к буддизму. Несмотря на декларируемую в первых строках трактата приверженность учению Вед, Бхартрихари активно использует и буддийскую терминологию, и характерные для буддизма функциональные решения. В свою очередь последующие буддийские мыслители (прежде всего Дигнага и Дхармакирти)² по ряду вопросов находились под явным влиянием со стороны автора «Вакьяпадии». Все это позволяет заключить, что трактат Бхартрихари сло-

¹ Доводы в пользу того, что «Йога-сутры» и «Йога-Бхашья» изначально складывались как единое произведение см.: [Maas, 2013, 68].

² О влиянии философии Бхартрихари на лингвистические воззрения Дигнаги и его последователей см.: [Hattori, 1979].

жился на острие полемики и активного взаимодействия между брахманистскими и буддийскими философскими традициями.

«Вакьяпадия» – это трактат в общей сложности из двух тысяч строф, разделенных на три книги. Первая книга посвящена, главным образом, вопросам онтологии; вторая рассматривает различные теории о природе предложения. Третья книга, самая пространная, обсуждает различные категории, каждой из которых посвящен особый раздел (*samuddeśa*). Каждый раздел третьей книги можно, в сущности, рассматривать как самостоятельное произведение, связанное с остальными частями трактата только общей идеологией и философским стилем. «Дравья-самуддеша» («Раздел о субстанции») – небольшой по объему раздел, который, как явствует из названия, рассматривает субстанцию (*dravya*), одну из важнейших категорий древнеиндийской философии. Предшествующая «Джати-самуддеша» («Раздел об универсалии») обсуждает универсалии и родовые понятия (*jāti*). В состав ВП входит также «Дополнительный раздел о дравье» (*Bhūyodravyasamuddeśa*), состоящий всего из трех строф (ВП III.4).

Категории дравьи и джати играли важную роль в истории древнеиндийской семантики, поскольку именно в этих терминах стандартно формулировалась проблема референции. Две основные точки зрения по этому вопросу принадлежали древним грамматистам Вьяди и Ваджапьяяне: Вьяди считал означаемым слова дравью, а Ваджапьяяна – универсалию или родовую общность (*jāti, ākṛti*)¹. Впрочем, Вьяди, вероятно, понимал под дравьей не субстанцию, а единичный предмет: такое значение слова '*dravya*' является обиходным, а представление о связи слов с конкретными предметами, на первый взгляд, вполне очевидно.

Тезис о том, что означаемое слова – это дравья, понимаемая как неизменная материальная или субстанциальная основа феноменов, впервые встречается в «Махабхашье» Патанджали:

¹ Воззрения этих грамматистов упоминаются в варттиках Катьяны [Kielhorn 1880, 242, 244].

– ...Ведь дравья постоянна, а форма (*ākṛti*) непостоянна.

– Как же так?

– Это явствует из повседневной жизни. Соединив глину с какой-либо формой (*ākṛti*), получают ком. Нарушив форму кома, изготавливают горшки. Нарушив форму горшков, изготавливают сосуды. Точно так же, соединив золото с какой-либо формой, получают слиток. Нарушив форму слитков, изготавливают ожерелья. Нарушив форму ожерелий, изготавливают браслеты. Вновь получают слиток золота, и вновь соединенный с другой формой он становится серьгами цвета горящих углей дерева кхадира.

Форма (*ākṛti*) постоянно изменяется, а субстанциальная основа (*dravya*) остается [неизменной]. При нарушении формы остается только дравья. [Kielhorn 1880, 7]

Истолкование дравьи в значении субстанции переключается с тем, как этот термин использовался в вайшешике. В натурфилософской системе вайшешики дравья входила в число онтологических категорий (*padārtha*), при помощи которых формулировалось систематическое описание универсума. И если Патанджали рассматривал дравью абстрактно – как всеобщую материальную или субстанциальную основу, – в «Вайшешика-сутрах» (BC 1.1.4) был приведен исчерпывающий перечень «субстанций», включавший в себя первоэлементы (землю, огонь, воду, воздух и пространство), время, направление, Атман и ма-нас [Jambuvijayī 1961, 2]¹.

Бхартрихари в «Дравья-самуддеше» тоже рассматривает дравью не как единичный предмет, но исключительно как субстанциальную первооснову сущего. В контексте монистического учения ВП субстанция предстает предельным озна-

¹ Вопрос о том, оправданно ли в случае с вайшешикой понимать дравью как субстанцию, требует отдельного обсуждения [Halbfass 1992, 89].

чаемым всех слов и материальной основой всех феноменов. В семантическом отношении Бхартрихари, несомненно, следует Патанджали, но в то же время, в отличие от Патанджали, в рассмотрении дравьи Бхартрихари не ограничивается семантикой и обсуждает также онтологические и эпистемологические аспекты этого понятия.

Онтологическое значение дравьи очевидно уже из первой строфы раздела (ВП III.2.1), в которой Бхартрихари называет дравью вечной и перечисляет в качестве ее «синонимов» центральные понятия других философских систем, такие как: Атман ведантистов, васту (свалакшана) буддистов, шарира (пракрити) санкхьи и др.¹. Примечательно, что речь идет не о буквальном отождествлении разнородных понятий, а о сопоставлении их онтологической значимости в соответствующих системах. Подобный подход отличается от привычного для индийской философии полемического настроения, подразумевающего, что концепции соперничающих систем априорно ошибочны и подлежат разоблачению. Предпринятое Бхартрихари сопоставление центральных категорий различных доктрин можно воспринимать как шаг в сторону доксографии. Впрочем, Бхартрихари на этом пути был не первым – созвучный перечень центральных понятий приводится в «Ачинтьяставе» Нагарджуны [Lindtner 1982, 155].

Развивая представление о субстанции-дравье как онтологическом основании феноменального мира, Бхартрихари в ВП III.2.4 и III.2.15 прибегает к примеру, который до него использовал Патанджали: сравнению дравьи с золотом, а ее модификаций – с различными золотыми украшениями. Природа золота постоянна и неизменна, и подобно тому, как при нагревании золотые украшения теряют форму и превращаются в золото, феномены при разрушении возвращаются в конституирующую

¹ Школьная принадлежность перечисленных понятий основывается на позднейшем комментарии Хелараджи [Iyer 1963, 106].

их субстанцию-дравью¹. Как и Патанджали, Бхартрихари рассматривает субстанцию не с онтологической точки зрения, но прежде всего в контексте проблемы референции. Вслед за автором «Махабхашьи» Бхартрихари в данном разделе настаивает, что субстанция-дравья – это подлинное означаемое всех слов. Хотя в обиходной речи каждое слово связано с определенной преходящей формой, в предельном смысле слова отсылают именно к лежащей в основании всех форм субстанции.

Для иллюстрации этого тезиса Бхартрихари приводит следующий пример. Формы или феномены, к которым отсылают отдельные слова в обиходной речи, в действительности лишь указывают на субстанцию-дравью – подобно тому, как дом Девадатты опознается по какому-то непостоянному признаку, например, по сидящей на нем вороне (ВП III.2.3). Как поясняет комментатор Хелараджа:

Для того, чтобы указать на дом некоего домохозяина, говорят: «Дом Девадатты – там, где сидит ворона». Ворона, выступающая в роли косвенной характеристики [дома], может улететь, поэтому эта косвенная характеристика неустойчива, непостоянна. И слово 'дом', которое для простоты определяется [словами: «там, где сидит ворона»], обозначает [именно определенный] дом, [а не любое возможное местопребывание вороны]. Точно так же сущее, характеризующее посредством не-сущих ограничений, для простоты обозначают словами, которые соотносятся [с этими не-сущими ограничениями]. [Iyer 1963, 108]

Тем не менее всякое слово соотносится с определенной формой, и было бы неверно предполагать, что коль скоро формы непостоянны, любое слово может соотноситься с любой формой, т.е. с произвольным референтом. Для опровержения

¹ Подробнее о значении примера с золотом см.: [Десницкая 2019, Desnitskaya 2021].

подобных предположений Бхартрихари приводит пример с трубой (ВП III.2.5):

Как труба, [через которую смотрят,] ограничивает область зрения, так же и разделение [субстанции] на формы препятствует тому, чтобы произвольное слово обозначало произвольный предмет.

Стремление обосновать предельный онтологический статус дравьи подводит к пониманию, что и слова, хотя и выглядят существующими независимо от субстанции, на самом деле от нее неотличимы (ВП III.2.16):

[Эта субстанция] – означаемое всех слов, и слова от нее не отдельные. Но хотя они не разделены, между ними есть связь, как если бы они были различны.

Примечательно, что такое решение проблемы референции в масштабах всей ВП не является единственным или окончательным. Например, в «Джати-самуддеше» Бхартрихари называет означаемым каждого слова универсалию: либо универсалию конкретного слова, либо же универсалию обозначаемого этим словом предмета. Далее поиск онтологического основания разнообразных универсалий позволяет предположить, что все универсалии сводимы к своей первооснове – универсалии бытийности (*sattā*), которая в пределе и является единым означаемым всех слов (ВП III.1.33)¹. В «Самбандха-самуддеше» («Разделе о связи», ВП III.3) Бхартрихари формулирует буддийскую по духу критику семантической связи, утверждая, что само по себе представление о существовании множественных объектов, обозначаемых связанными с ними словами, проистекает из двойственности концептуального познания.

Помимо онтологического и семантического аспектов, учение о дравье в ВП наделено также эпистемологическим

¹ Подробнее см.: [Десницкая 2011].

измерением. Интерес к теории познания, первоначально характерный для буддийских мыслителей, к середине первого тысячелетия н.э. был перенят и брахманистскими философскими традициями, адаптировавшими свои доктрины к новой проблематике. ВП является ярким свидетельством такого «эпистемологического поворота»¹: в трактате содержится немало примеров того, как прежние лингвистические и онтологические концепции получают развитие и новую интерпретацию в эпистемологической парадигме. В ВП III.2.8 говорится, что единая субстанция-дравья предстает разделенной на многочисленные феномены в силу концептуального восприятия (vikalpa):

Подлинное (tattva), не подверженное концептуализации, принимает концептуальную форму. В ней нет временных разделений, однако она постигается как разделенная во времени.

Подлинное сущее (satya) не выразимо словами. Именно поэтому его можно определить только апофатически (ВП III.2.12-13):

Оно не существует и не не существует; оно не едино и не раздельно; оно не соединено, не разделено; оно не видоизменяется, но и обратное неверно.

Оно и не существует, и существует; оно едино и раздельно; оно соединено и разделено; оно и видоизменяется, и не видоизменяется.

И именно его Бхартрихари называет неизменным означаемым всех слов и сущностью слова (śabdatattva) (ВП III.2.11). Последняя дескрипция очень важна, поскольку отсылает к самой первой строфе трактата (ВП I.1), где говорится о безначальном Брахмане, обладающем словесной природой (śabdatattva). На этом предельном уровне описания лингвистическое смыкается с онтологическим. Исходя из общего содержания «Дравья-са-

¹ Подробнее об «эпистемологическом повороте» в истории индийской философии см.: [Franco 2013].

муддеши», можно заключить, что это предельное сущее и есть дравья, которая в таком случае понимается уже не как материальная субстанция, но скорее как безличный Абсолют.

Монистическое учение Бхартрихари принято считать ранней формой веданты – учением о лингвистической недвойственности (*śabdādvaita*). И в то же время для этой философии характерен отчетливый имперсонализм, отсутствие фокуса на индивидуальном сознании или Атмане¹. В «Дравья-самуддеше» за счет небольшого объема текста этот имперсонализм особенно нагляден. Причина, по которой единое предстает разделенным на множество объектов и изменяющимся во времени (ср. ВП III.2.17–18), – это двойственное восприятие (*vikalpa*). Но ни в «Разделе о субстанции», ни в других частях весьма обширного трактата нет рассуждений о языке или осуществлении познавательного процесса, которые были бы предприняты в антропологической перспективе. Нет вполне ожидаемых с позиций веданты соображений о том, что именно в индивидуальном человеческом существе служит основой для познавательных процессов, – напротив, речь ведется исключительно в абстрактных терминах «знания» или «незнания». Подобный имперсонализм, по духу, без сомнения, являющийся буддийским, в определенном смысле контрастирует с заверениями Бхартрихари о его приверженности учению Вед в начальных строфах трактата².

Проблема буддийского влияния в учении ВП требует более детального рассмотрения. Рассуждения о «тайной приверженности» Бхартрихари буддизму, если речь идет о персональных религиозных убеждениях, выглядят не слишком убедительно. В то же время в свете активной буддийско-брахманистской полемики в середине I тысячелетия и проистекавшего из нее стремления

¹ Понятие Атмана в ВП практически не используется.

² Разумеется, о приверженности Бхартрихари историческому мировоззрению Вед можно рассуждать лишь условно. В действительности речь может идти о следовании современным ему формам брахманистской идеологии, прежде всего – ранней веданты.

брахманистских систем к адаптации достижений буддийской эпистемологии можно рассматривать текст ВП как попытку «обновления» лингвофилософского наследия брахманизма и его изложения в терминологии, понятной и приемлемой в том числе и для буддийских оппонентов.

Учение о субстанции не занимает центрального места в философской картине ВП. Трактат представляет собой своего рода энциклопедию доктрин различного происхождения, изложенных в лингвоцентричной перспективе. Истолкование дравьи в качестве единой субстанциальной основы феноменального мира позволяет сформулировать теорию референции, согласующуюся с общей монистической установкой ВП. Последующее снятие различий между отдельными компонентами акта познания (ВП II.2.14) подводит к пониманию, что дравья не просто материальная первооснова (наподобие первоматерии в санкхье), но абсолютное духовное начало (Брахман), однако эксплицитно это тождество в данном разделе не постулируется. Очевидно, цель «Дравья-самуддеши» заключалась в том, чтобы показать, что учение о субстанции, популярное в определенных интеллектуальных кругах, не противоречит лингвофилософской доктрине, но может быть в нее включено на подчиненном факультативном уровне.

Приложение
«Раздел о субстанции»
(Перевод)

1. Атман, васту, свабхава, шарира и таттва – синонимы субстанции (дравья). Она считается постоянной / вечной.
2. Сущая субстанция принимает не-сущие формы. Поэтому слова, хотя они и соотносятся с не-сущими ограничениями, обозначают именно сущее [т.е. субстанцию].
3. [Это происходит так же], как когда мы опознаем дом Девадатты благодаря непостоянному признаку [этого дома], хотя слово ‘дом’ обозначает только [дом как таковой].
4. Так же золото принимает различные формы, которые преходящи. Поэтому слова ‘ожерелье’ и проч. обозначают именно [золото, а не его нестойкие формы].
5. Как труба, [через которую смотрят,] ограничивает область зрения, так же и разделение [субстанции] на формы препятствует тому, чтобы произвольное слово обозначало произвольный предмет.
6. Слово соотносится с этими формами. Поскольку [все формы] единосущны субстанции, слово обозначает именно неизменяемую [субстанцию].
7. Мудрецы древности утверждали, что между подлинным и неподлинным нет различия. То, что [некоторые] считают неподлинным, на самом деле – подлинное, но [должным образом] не воспринято.
8. Подлинное, не подверженное концептуализации, принимает концептуальную форму. В ней нет временных разделений, однако она постигается как разделенная во времени.
- 9–10. Как познавательный акт не обладает свойствами познаваемых объектов и полностью от них отличается, но все

- же предстает от них неотличимым, так же и подлинное, хотя лишено модификаций и полностью от них отличается, все же выглядит с ними единым.
11. Сущее – это то, что остается в конце, после исчезновения всех форм. Именно оно – вечное – обозначается словом. Это и есть неделимая сущность слова.
 12. Оно не существует и не не существует; оно не едино и не раздельно; оно не соединено, не разделено; оно не видоизменяется, но и обратное неверно.
 13. Оно и не существует, и существует; оно едино и раздельно; оно соединено и разделено; оно и видоизменяется, и не видоизменяется.
 14. Эта единая [сущность] постигается в форме слова, предмета и связи [между ними]. Это видимое, зрение, зрящий и цель зрения.
 15. При уничтожении формы кольца [остается] подлинное золото. Схожим образом при исчезновении [всех] форм подлинной [остается] высшая субстанция (*prakṛti*).
 16. [Эта субстанция] – означаемое всех слов, и слова от нее не отделены. Но хотя они не разделены, между ними есть связь, как если бы они были различны.
 - 17–18. Атман, высший, друг, враг, говорящий, выражаемое, цель [говорения] – подобно тому как во сне ум принимает взаимоисключающие формы, так же в подлинном, нерожденном, постоянном, лишенном последовательных частей, воспринимаются взаимоисключающие состояния, вроде рождения и прочего.

Литература

- Desnitskaya E. *Ātman as Substance in the Vākyapadīya and Beyond* // *Philosophy East and West*, Volume 71, Number 2, 2021. Pp. 287–308.

- Franco E. (ed.) *Periodization and Historiography of Indian philosophy*. Vienna: de Nobili, 2013.
- Halbfass, W. *On Being and What There is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. New York: SUNY, 1992.
- Hattori, M. *Apoha and pratibhā // Sanskrit and Indian Studies*. Dordrecht: Springer, 1979. Pp. 61–73.
- Iyer S. (ed.) *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary of Helārāja: Kāṇḍa III, part I*. Poona: Deccan College, 1963.
- Iyer S. (ed.) *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati, Kāṇḍa I*. Poona: Deccan College, 1966.
- Jambuvijayi M. (ed.) *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Baroda: Oriental Institute, 1961.
- Kielhorn, F. (ed.) *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Vol. I*. Bombay: Government Central Book Depot, 1880.
- Maas P.A. *A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy // Eli Franco (ed.) Periodization and Historiography of Indian philosophy*. Vienna: de Nobili, 2013. Pp. 53–90.
- Pollock Sh. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkley: California Press, 2006.
- Десницкая Е.А. Аналогия с золотом и глиной в учениях ранней веданты. // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. Вып. 13. СПб., 2019. С. 98–109.
- Десницкая Е.А. Дискуссия о референте слова в «Вакьяпадии» Бхартрихари. // *Шабдапракаша. Зографский сборник*. Выпуск I. СПб., 2011. С. 175–192.

Статья публикуется впервые

Рудой Валерий Исаевич (06.02.1940 – 29.08.2009)

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

Островская Елена Петровна

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, завсектором Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

Ермакова Татьяна Викторовна

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

Бурмистров Сергей Леонидович

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург. Ведущий научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН, Москва

Иванов Владимир Павлович

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

Десницкая Евгения Алексеевна

Кандидат философских наук, научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург. Сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН, Москва

Из истории индийской философской мысли

Избранные труды
индологов ИВР РАН

Том 1

Ответственный редактор: *Ермакова Т.В.*

Составитель: *Шомахмадов С.Х.*

Верстка: *Картвелишвили И.Т.*

Корректор: *Кречко Т.Ю*

Иллюстрация на обложке *Shutterstock*

Подписано в печать 25.12.2022. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура CharterГТС. Объем 22 печ. л.
Тираж 600 экз. Заказ №

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»,
142300, Московская область,
г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru,
тел. 8(499) 270-7359

ООО «Садра»
www.sadrabook.ru