

Т. В. Ермакова

О.О. РОЗЕНБЕРГ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Санкт-Петербургская буддологическая школа исторически сложилась на базе двух признанных центров классического востоковедения — Санкт-Петербургского университета и Азиатского музея (впоследствии — Института востоковедения Академии наук). В университете осуществлялись исследование языков буддийского мира (санскрита, пали, китайского, монгольского, японского, тибетского) и подготовка специалистов, в Азиатском музее — исследование и публикация письменных памятников буддийской культуры.

На всех этапах своего развития петербургская буддология удовлетворяла науковедческому критерию научной школы — наличие признанного лидера и учеников, работающих в рамках сложившегося подхода. Преемственность традиции и ее развитие осуществлялись благодаря тому новому, что вносило каждое поколение в методы исследования.

К первому десятилетию XX в. — времени ученичества О.О. Розенберга у акад. Ф.И. Щербатского — Санкт-Петербургская буддологическая школа имела серьезную традицию исследований буддизма, заложенную трудами акад. В.П. Васильева и И.П. Минаева. Однако методологический прорыв, принципиально продвинувший понимание сути буддийского мировоззрения, связан, прежде всего, с работами Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Поэтому Санкт-Петербургская школа буддологии как система отчетливо артикулированных теоретических постулатов и принципов исследования окончательно оформилась в период научной деятельности акад. Ф.И. Щербатского.

Ученик Минаева Ф.И. Щербатской (1866–1942), будучи по основной области своих занятий академическим исследователем, принципиально стремился к сочетанию в отечественной буддологии достижений фундаментальной и прикладной науки, углубленно изучал историю философии, психологию и, что весьма важно для оценки его вклада, хорошо понимал то обстоятельство, что успехи в исследовании буддизма всецело зависят от прогресса в теоретико-методологическом аспекте. Щербатской, анализируя результаты работы своих коллег и предшественников, пришел к выводу о принципиальной неприменимости кантовской формулировки

сущности религии к изучению буддизма. Используя метод отрицательного определения, он попытался наметить основополагающие отличия буддийского вероучения от христианства: «...существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей <...> и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли»¹. Такой подход позволял понять, почему буддийская традиция, чтящая в любом регионе своего бытования будду Шакьямуни, утверждает существование «Я» иных будд, предшествовавших его появлению, а также предрекает пришествие в будущем нового Будды — Майтрейи. Будда не Бог в христианском понимании, а Учитель истины, и каждый монах, посвятивший себя идеалам буддизма, должен стремиться к обретению истины, в идеале — к статусу Будды. Бессмертие души — категория, чуждая буддизму, ибо душа как некоторая субстанциальная целостность, как бессмертное «Я» конкретного человека изначально отвергалась в индо-буддийской традиции, выдвинувшей принцип «Анатма» (не-душа). То, что в христианском вероучении почиталось человеком образом Божиим, в буддизме есть лишь развернутый во времени поток элементарных психофизических состояний (дхарм), центральный фактор которого — сознание. До тех пор пока сознание обусловлено причинно-следственной связью, имеющей место в деятельности индивида, оно, подобно частицам света, идет от прошлого рождения в сансаре к будущему. Свобода воли делать добро или творить зло не способна прервать эту причинно-следственную связь: делая добро, индивид лишь создает предпосылку для благоприятной формы нового рождения (в мире людей или небожителей), а погрязнув во зле, он тем самым предуготовляет свое сознание для несчастного нового рождения (в мирах животных, голодных духов, обитателей многочисленных адв). Иными словами, свобода воли в христианском понимании чужда буддизму, так как не способна прервать причинно-следственную обусловленность (карму) космологического развертывания сознания в сансаре (круговороте рождений и смертей). Духовная цель буддийского вероучения состоит в том, чтобы прервать эту цепь причинно-зависимого возникновения, обрести ненарушимый покой сознания (нирвану) вне аффективно понимаемых добра и зла. В сансаре нет места ни фатализму, ни свободе, здесь господствует безличное сцепление причин и следствий, обусловленных неведением, и только знание природы сансары, опирающееся на четыре благородные истины, позволяет победить страдание (т. е. прервать цепь рождений и смертей в какой-либо из сфер космоса).

Итак, Щербатской выявил отсутствие категориальной аналогии между буддизмом и христианством — этими двумя мировыми религиями — и тем самым нанес решительное поражение европоцентризму в религиоведении. Буддизм и христианство возникают в различных культурно-цивилизационных очагах и обуславливают собой возникновение типологически различных культурных миров. А это, в свою очередь, означает, что приобщение к христианской культуре не может рассматриваться как критерий духовного прогресса, ибо историко-культурный процесс в масштабах человечества плюрален, а не универсален по своей природе.

Интеллектуальный климат в востоковедении во многом определялся комплексом методологических установок, условно обозначаемых как европоцентризм. Эти методологические установки формировались по модели предрассудка в условиях дефицита достоверного знания о предмете изучения и отсутствия обоснованного научного метода. Европоцентризм сковывал развитие буддологии, что делалось очевидным при анализе состояния теоретических представлений европейских ис-

следователей о буддизме, которые не могли создать целостной непротиворечивой картины этой единственной мировой религии, сформировавшейся на индийском субконтиненте и оказавшей принципиальное влияние на культуру стран широчайшего ареала своего распространения. Но противоречие между методологическими установками европоцентризма и спецификой предмета изучения не осознавалось, точнее, осознавалось неверным образом. Постепенно начал складываться научный миф об изначальной противоречивости буддизма и его «темности» и в силу этого принципиальной недоступности для понимания европейского теоретического сознания.

На этом интеллектуальном фоне сочинения О.О. Розенберга (1888–1919), ученика и последователя Ф.И. Щербатского, резко отличаются методологической обоснованностью, логической стройностью изложения и научной объективностью. Становлению теоретических взглядов Розенберга на буддизм способствовало не только научное общение с Щербатским, буддологом мирового уровня, но и пребывание в научной командировке в Японии (1912–1916 гг.), где О.О. Розенберг получил возможность наблюдать современную практику буддизма, ознакомиться с оригинальным буддийским философским наследием. Научная плодотворность этой поездки в известной степени была определена тем, что теоретическая позиция Розенберга была свободна от европоцентристского предрассудка, характерного для многих его коллег.

В истории отечественной и мировой буддологии с именем Розенберга связывают, как правило, две его опубликованные работы: «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам» (Пг., 1916–1918. Ч. I) и лекцию «О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке» (Пг., 1919). Рукописное наследие этого яркого самобытного исследователя читателю практически неизвестно. Однако для восстановления целостной картины его теоретического наследия обращение к рукописям Розенберга представляется весьма плодотворным, поскольку они содержат изложение его религиозоведческих взглядов, концепцию методов исследования, объективированную в ходе идейной полемики с европоцентризмом. Мы имеем в виду в первую очередь две рукописи Розенберга — «Об изучении японского буддизма» (1918) и «О понимании восточной души» (1919). В этих работах О. Розенбергу в яркой, почти сатирической манере удалось сформулировать не только варианты неверного восприятия буддийской и, шире, восточной мысли, но и обозначить их когнитивные предпосылки:

«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 разобраться 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»².

В этом фрагменте просматриваются, по крайней мере, три зафиксированные Розенбергом ложные оппозиции:

- материализм Запада — «возвышенность» Индии;
- философичность Запада — «фантазийность» Востока;
- философская литература Запада — буддийская философия.

Из дальнейшего разбора аргументации Розенберга делается очевидным, что одна из ее задач состояла в критике априорного противопоставления Востока и Запада: «К Востоку относятся с некоторым пренебрежением, полупрезрительно, снисходительно: все восточное — что-то странное, чужое, ненужное, даже ненормальное. Восточный человек — какая-то 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 Европе³. Это мнение о Востоке, по мысли Розенберга, базируется на предубеждении о его принципиальной непознаваемости: «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?»⁴ Далее Розенберг весьма точно подмечает основу для формирования «догмата непознаваемости», его гносеологическую предпосылку — недостаточную репрезентативность исследовательских материалов (по преимуществу переводов литературы сутр) для создания целостной теоретической картины — и противоречие между материалом изучения и методами анализа. Функционирование неполного, фрагментарного, научно не интерпретированного знания, в частности, о буддизме породило в Европе ряд искаженных представлений об этой религиозной системе: «Когда говорят о буддизме, 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 означали для восточного монаха, для японского поэта, для китайца-философа — об этом <...> не задумываются»⁵.

Розенберг, отмечая противоречие между обширностью накопленных европейскими учеными исследовательских материалов и переводов буддийских текстов и состоянием теоретической концепции буддизма, усматривает его причину не только в отсутствии адекватной материалу методологии исследования, но также в слабой изученности буддийских философских источников и буддийского традиционного быта⁶.

В ходе критики господствующих методов изучения буддизма Розенберг формирует существенное методологическое положение о необходимости исторического подхода в буддологическом исследовании. Типологически сравнивая буддизм и христианство как сложные развивающиеся системы религиозного мировоззрения, Розенберг отрицает возможность построения теории «буддизма вообще», равно как и «христианства вообще», поскольку историческое развитие буддизма, как и всякой

религиозной системы, осуществлялось в конкретно-исторических формах различных философских направлений при сохранении базовых доктринальных положений. «Картина буддийского мира чрезвычайно пестра. Буддизм <...> является весьма сложным комплексом различных направлений и сект; здесь мы находим и мистику, и рационализм, строгий аскетизм и смиренную веру, шаманство и отвлеченную философию»⁷. Внесение принципа научного историзма в методологию исследования буддизма — это ценнейший вклад Розенберга в создание адекватной картины буддийского религиозного мировоззрения.

Принципы исторического рассмотрения буддизма конкретизируются Розенбергом в требовании учитывать практику современного живого буддизма, а не ограничиваться только изучением его древнейших форм. Розенберг отмечает, что почти исключительное внимание современных ему исследователей к древнейшим формам палийского канона объясняется господствовавшим в европейских гуманитарных науках с 80-х годов XIX в. интересом к древнейшим формам культуры, в буддологии выразившимся в поисках «буддизма Будды»: «Думали, что это возможно на основании древнейших источников — проповедей палийского канона. Такая тенденция 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»⁸.

В «Проблемах буддийской философии» Розенберг с позиции исторического подхода убедительно доказывает несостоятельность попыток реконструировать буддизм, беря в качестве исходной модели палийский канон. «Исторический буддизм, фактически живший и живущий поныне на Востоке, 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»⁹.

Непродуктивному подходу 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»¹⁰.

Большое значение Розенберг придавал изучению традиционной комментаторской традиции, что незаслуженно игнорировалось многими учеными-европейцами. «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»¹¹. Вместе с тем определенная объективная возможность сохранения базовых положений учения в позднейшей литературе была заложена в специфическом характере функциониро-

вания знания: «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»¹².

Розенберг неоднократно отмечает также, что схоластическое, «книжное» изучение буддизма в отрыве от анализа всех его исторических форм и реальной социокультурной практики приводит к созданию таких комбинаций текстов, направлений, «которых <...> в действительном живом буддизме никогда не бывало, и, разумеется, что такие комбинации легко могли оказаться полными противоречий и странностей»¹³. Другими словами, «странной и противоречивой» была европейская концепция буддизма, его отражение в европейском сознании, полученное в результате использования неадекватных приемов изучения, а не сам объект исследования.

В рамках школы проф. Г. Бюлера (Австрия) был предложен один из путей обогащения и конкретизации представлений о буддизме — обращение в ходе работы с материалом к носителям буддийской культуры. Розенберг, отмечая определенные позитивные стороны такого подхода, формирует правила его применения: «Однако это вовсе не означает, 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»¹⁴.

Разумеется, этот прием мог использоваться лишь как вспомогательный. Туземные информанты воспринимали тексты и явления буддийской культуры исключительно в терминах языка объекта, изнутри, и принципиально не располагали возможностью создавать интерпретирующую концепцию в терминах языка описания. В то же время исследователь-европеец, прежде чем создавать язык описания, должен постигнуть язык объекта. В терминах аргументации Розенберга это формулируется как методическое требование «переживать» явления восточной культуры и не использовать для их анализа европейские ассоциации, нарушающие естественную логику предмета изучения¹⁵. Европейские ассоциации при работе с буддийским материалом, будь то философский текст или элементы буддийского быта, — это еще один существенный методологический порок европоцентризма, с которым полемизировал Розенберг. Исходный пункт этой полемики — сформулированный Розенбергом постулат системного характера буддизма, исключающий возможность произвольного «выхватывания» какого-либо одного элемента и построения интерпретационной схемы на его основе. Последовательный отказ от европоцентризма открывал широкую перспективу использования достижений буддийской философии для обогащения европейского «мышления». «Когда мир духовной культуры Индии и Востока раскроется вполне, — писал Розенберг, — 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»¹⁶. Розенберг полагал, что особенно существенный вклад в европейское мышление могут сделать буддийские разработки психологии религиозного опыта.

Необычайно детальная и разработанная концепция религиозного опыта в буддийской литературе была обусловлена тем исключительно важным обстоятельством

вом, что именно стадии и направления пути «спасения», как отмечал Розенберг, являлись исходным пунктом буддийского философствования, его центральным предметом (под «спасением» Розенберг подразумевал Просветление).

Философский смысл буддийской психологии отмечался также Щербатским: «Несмотря на то, что состояние нирваны является лишенным всякого сознания, всяческих чувств, всякого блаженства и радости, 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...»¹⁷ Поэтому буддийская психология религиозного опыта обогащает не только европейскую психологическую науку, но в большой степени и европейскую философию. Реконструкция стадий «спасения», как ее осуществляет Розенберг, убедительно показывает, что в терминах трансформации индивидуального сознания в буддизме описываются как различные степени приближения его к «истинно-сущей реальности», так и атрибутивные свойства самой этой истинно-сущей реальности.

Сформулируем кратко основные пункты полемики Розенберга с европоцентристской методологией.

Мифу о «непознаваемости восточной души» Розенберг противопоставил тезис о ее принципиальной познаваемости при условии применения адекватных материалу методов исследований: «Загадочность Востока — это тайна неизвестного, а не тайна непостижимого»¹⁸.

Тезису об «изначальной противоречивости» буддизма Розенберг противопоставляет исторический подход к его изучению и формулирует построения теории «буддизма вообще».

Применение схем европейской философии, как показал Розенберг, не дает адекватной теоретической картины буддизма, так как в буддизме предмет философствования и роль философии принципиально отличаются от привычных для европейского менталитета.

При изложении буддийских философских сочинений Розенберг считал недопустимым видоизменять авторскую логическую схему и использовать европейские терминологические ассоциации. Этот тезис был очень важен, поскольку конкретизировал постулат автохтонности буддийской философии. Наряду с этим Розенберг отмечал, что при различии способов решения философских проблем в европейских системах и в буддизме сами эти проблемы радикального различия не имеют: «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»¹⁹. Это утверждение, рассмотренное параллельно с тезисом о некорректности интерпретации буддийской философии в логике европейских систем, имеет большое методологическое значение. Европейская и буддийская философия при таком подходе выступают двумя направлениями мирового историко-философского процесса. Такое видение открывало большие исследовательские возможности не только для фиксации типологических соответствий, но и для установления специфических закономерностей развития буддийской философии, обусловлен-

ных своеобразием построения и функционирования философского знания в ареале распространения буддизма.

Обоснование Розенбергом историко-культурного своеобразия буддийской метафизики и доказательство того, что метафизическим вопросам в этой религиозно-философской системе уделялось не меньше внимания, чем в христианстве, имело большое идеологическое значение, поскольку развенчивало христианско-миссионерское отношение к буддизму, базирующееся на нежелании признать буддизм равным христианству по завершенности системы религиозной догматики²⁰. Фиксация базовых идеологем буддизма и их подробная разработка позволили в то же время установить, что сопоставление христианства с буддизмом возможно лишь в типологическом плане.

Для создания научной теоретической концепции буддизма необходимо пересмотреть исследовательскую текстологическую базу и в центр изучения поставить философские трактаты (шастры), а не только литературу сутр.

Этот вывод Розенберг делает на основе сопоставления содержания и истории развития соответственно сутр и шастр. В трактовке Розенберга сутры представляют собой определенную лаконичную формулу философского характера, но не истолкованную и разработанную, как в шастре, а обрамленную текстом нравственно-поучительного свойства²¹. В силу этого Розенберг предполагает, что сутры — «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»²². Следовательно, то обстоятельство, что хронологически шастры — более позднее явление, чем сутры, не дает основания полагать, что сутры могут служить надежным источником для отождествления ранних форм буддизма во всей полноте. Шастры, напротив, в силу их содержания и логически завершенного характера являются ключом как к древнейшему, так и более позднему буддизму²³.

Розенберг отмечал также, что философские системы сначала сформировались в устной традиции, а уже потом были зафиксированы в текстах. Изустный тип передачи знания вообще характерен для буддийской экзегетики, и поэтому нельзя отождествлять датировку письменной фиксации текста с временем его фактического создания. Непонимание этой существенной особенности культуры привело европейских исследователей к неверному выводу о первичности литературы сутр, который делался на основе сопоставления времени письменной фиксации сутр и шастр. Розенберг предложил более продуктивный подход — рассмотрение сутр и шастр как элементов целостной религиозно-философской системы с учетом их содержания и функциональной нагрузки. В результате ему удалось доказать, что именно философские трактаты зафиксировали базовые положения буддийской философии, а сутры для отождествления философских положений должны восприниматься как вторичные, вспомогательные источники.

В своей критике европоцентризма Розенберг опирался на отечественную буддологическую традицию, работы европейских авторов, преодолевших объективную обусловленность теоретического сознания европейским стилем мышления. Изложение его критики европоцентризма, как мы полагаем, имеет значение не только для истории буддологии, но позволяет восстановить мировоззренческие предпосылки новаторской для своего времени методологии буддологического исследова-

ния, сформулированной Розенбергом в «Проблемах буддийской философии». Задачи этой работы исследователь видел в вычлениении того, что «является общим, что составляет центральные проблемы, вокруг которых возникли те многочисленные направления религиозной мысли, называющие себя буддизмом и противопоставляющие себя другим учениям Индии, Китая и Японии»²⁴. Решение этой лаконично сформулированной задачи потребовало от Розенберга подробного разбора результатов современной ему европейской и японской буддологии, анализа буддийских философских сочинений и автохтонных комментариев к ним. В ходе исследования центральных проблем буддизма Розенбергу удалось радикально переработать многие принятые в европейской буддологии трактовки базовых буддийских идеологием и научно отождествить подлинные предметные области философских понятий. Так, Розенберг сформулировал общее значение термина *дхарма* (в его работах — *дарма*), отсутствовавшее в современных ему европейских словарях: «Дарма — носитель своего признака, т. е. специфического»²⁵. При этом отмечается, что дхарма в буддизме не тождественна европейскому понятию субстанции — носителя множества качеств. Пристальное изучение литературы Абхидхармы позволило Розенбергу установить важное обстоятельство, что «дхарма» была не просто одним из основных терминов, но также универсальной единицей описания. В европейской литературе разбору этого термина уделялось большое внимание, однако «факт, что в основу буддийской догматики положена вполне законченная, своеобразная теория дарм, остался неотмеченным»²⁶.

Трактовке дхармы как единичного элемента сознательной жизни в европейских работах вообще не уделялось внимания. Розенберг указал на существенную роль именно этого значения термина «дхарма» для понимания ряда текстов.

Уточнено было и понимание дхармы как «учения Будды». Так, в формуле «Будда, дхарма, сангха» дхарма, по Розенбергу, обозначает не самое учение, а его объект — нирвану. В популярном буддизме дхарма в этом случае обозначает учение как таковое, «в смысле содержания священного писания и даже священной литературы как таковой»²⁷.

Розенберг отчетливо продемонстрировал, что понятие «дхарма» имеет не бесчисленное множество значений, как полагали многие европейские авторы, а 7 основных предметных областей и соответственно значений, которые отождествляются по характеру текста и контекстуально²⁸. Таким образом, было демифологизировано представление о дхарме как термине, принципиально не подлежащем переводу в силу крайней полисемичности.

Аналогично Розенберг разбирает понятие «абхидхарма» (в его транскрипции — абидарма). Он указывает, что оно может быть понято только в связи с термином «дарма». В собственном смысле это «чистое знание и сопровождающие его дармы». Под чистым знанием здесь имеется в виду размышление, направленное на нирвану, а также на дхармы — элементы, на которые разлагается эмпирическое бытие. Абхидхарма в этом смысле обозначает часть мыслительно-психической жизни человека, направленную к сущности вещей²⁹. Это отдельная группа метафизических элементов, выражающих тенденцию к подавлению эмпирического бытия.

Обыденное понимание термина «абидарма» — вообще знание или «понимание», направленное на размышление о нирване и дхармах — носителях. Будучи смешанным с лежащими в основе личности элементами волнения, такое значение не является чистым.

Третья трактовка термина «абидарма» — учение, либо сочинение, трактуемое «чистое знание» и тем самым способное «породить чистое знание» в человеке. В этом смысле называется абхидхармой третья часть буддийского канона³⁰. «Абидарма как литература содержит метафизику спасения, обоснованную теорией психологического анализа познания»³¹.

В терминах теории дхарм Розенберг анализирует и другие базовые идеологемы — карма, нирвана, Будда, фиксируя их содержание в философском и популярном смыслах.

Открытие структурных уровней буддизма — философского и популярного³² — одна из ценнейших теоретических находок Розенберга, связанных с реализацией принципа рассмотрения буддизма в контексте культуры. Розенберг подчеркивал, что смысловое содержание каждого из этих уровней выражено специальным языком и зафиксировано в соответствующих видах текстов. Таким образом, был предложен корректный принцип жанровой классификации текстов и, что очень важно, разработаны методы перевода философской и художественной литературы. Идея логико-семантического различия философского трактата и повествовательного текста высказывалась уже акад. Щербатским, Розенберг применил ее к конкретному материалу и доказал, что специфика перевода философского трактата детерминруется своеобразным способом организации текста. Эта разработка также была более продуктивна, чем господствовавший в современных Розенбергу исследованиях так называемый филологический метод.

Разграничение буддизма как философской системы и как практического морального учения, проведенное Розенбергом в «Проблемах буддийской философии» с привлечением текстологического сопоставления и анализа практики буддизма, сыграло большую роль в дальнейшем развитии научной буддологии.

Таким образом, прекрасная профессиональная подготовка и свобода от европоцентристских предрассудков в методологии исследования позволили Розенбергу дать принципиально новую для своего времени теоретическую концепцию буддизма как целостной, логически непротиворечивой и структурно-организованной системы.

Теоретическое наследие О.О. Розенберга не потеряло научной актуальности до настоящего времени. Предложенный им аналитический подход к изучению буддизма позволял осуществлять научно обоснованную жанровую квалификацию текстов и открыл определенные перспективы для развития теории перевода.

Хотя проблематика историко-культурной интерпретации философского текста в работах Розенберга была лишь обозначена, но не развернута в полной мере, его концепция буддизма создавала теоретические предпосылки для дальнейшей работы в этой области.

На основе плодотворной идеи полиморфности буддизма в современной отечественной буддологии была разработана аргументированная, плодотворная полиморфная модель историко-философского истолкования даршан, содержащая три уровня: «доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный»³³.

Открытия, сделанные Розенбергом, уже после его кончины стали достоянием западноевропейской буддологии не только благодаря публикации его монографии в 1923 г. на немецком языке, но и дальнейшим трудам Щербатского, стремившегося обобщить результаты исследований рано умершего ученика. Это «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”» (монография, впервые вышед-

шая на английском языке в 1923 г.) и «Концепция буддийской нирваны» (также на английском языке, 1927 г.)³⁴. Публикуя данные монографии на английском языке, Щербатской стремился сделать известными во всем мире именно те теоретико-методологические и содержательно-аналитические результаты исследований Санкт-Петербургской буддологической школы, которые считал и плодотворным, и перспективным вкладом отечественных ученых в мировую буддологию.

Выход в свет в 1918 г. монографии Розенберга «Проблемы буддийской философии» позволяет говорить о том, что буддология в России сделалась в полном смысле слова отраслью научного религиоведения. Розенберг в этом труде теоретически аргументировал неприемлемость европоцентризма как методологической установки, указав на то, что истоки буддийской культуры, буддийской религиозно-философской мысли генетически автономны, что буддизм как религия самобытен и не может изучаться ни по аналогии с христианством, ни как языческая религия, т. е. менее исторически зрелая форма духовной жизни человеческого общества. Розенберг аргументированно отверг попытки исследования буддийской религиозно-философской мысли в соответствии с историко-философской рубрикацией, разработанной в академической традиции классической немецкой философии, указав на принципиально иную структуру предмета буддийской философии. Он обратил внимание европейских гуманитариев на важность анализа этого предмета именно в рамках той постановки проблем, которая была осуществлена самими буддийскими мыслителями, и недопустимости произвольной ее перекодировки в соответствии с западноевропейским понятийно-терминологическим аппаратом.

Итак, Санкт-Петербургская буддологическая школа явилась итогом предшествующего развития буддологии в России, качественно преобразовав частные достижения отечественных ученых в целостную теоретико-методологическую позицию, которая соответствовала цели превращения этой области востоковедения в конкретную религиоведческую дисциплину. Одновременно с этим открытия ученых Санкт-Петербургской школы предопределили основную тенденцию современных исследований не только в России, но и в крупнейших мировых научных центрах изучения буддизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма // Восток—Запад. М., 1989. Вып. 4. С. 224.

² Розенберг О. О. О понимании восточной души // Архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Ф. 47. Оп. I. № 1. Л. 1 об. (далее указываются только листы).

³ Там же.

⁴ Там же. Л. 3 об.

⁵ Там же. Л. 4 об.

⁶ Там же.

⁷ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 10.

⁸ Розенберг О. О. О понимании восточной души. Л. 9 об.

⁹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 51.

¹⁰ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 9.

¹¹ Розенберг О. О. О понимании восточной души. Л. 10 об.

¹² Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 270.

¹³ Розенберг О. О. О понимании восточной души. Л. 7 об.

¹⁴ Там же. Л. 10 об., л. 11 об.

¹⁵ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 20.

- ¹⁶ Там же. Л. 22.
- ¹⁷ Щербатской Ф. И. Научные достижения древней Индии // Отчет о деятельности Российской академии наук за 1923 г. Л., 1924. С. 9–10.
- ¹⁸ Там же. Л. 22.
- ¹⁹ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 19.
- ²⁰ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 62.
- ²¹ Там же. С. 46.
- ²² Там же. С. 47.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 80.
- ²⁵ Там же. С. 83.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 86.
- ²⁸ Там же. С. 87.
- ²⁹ Там же. С. 93.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же. С. 94.
- ³² Там же. С. 48.
- ³³ Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 77.
- ³⁴ Русский перевод обеих этих монографий см.: Щербатской Ф. Я. Избранные труды по буддизму. М., 1988.