

*В. Г. Лысенко*

## **Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ И О. О. РОЗЕНБЕРГ О СРАВНИТЕЛЬНОМ МЕТОДЕ В БУДДОЛОГИИ**

Хотя О.О.Розенберг был учеником Ф.И.Щербатского, отношения, которые их связывали, далеко выходят за пределы отношений гуру—шишья (учителя—ученика). В этом сообщении я сосредоточусь на вопросе, по которому Учитель и Ученик довольно радикально расходились, хотя никогда не спорили по его поводу. Речь идет о сравнительном методе, а точнее, о сравнениях с западной философией в исследовании буддийской мысли. Вклад Щербатского в развитие компаративной философии широко известен. В.К.Шохин справедливо считает сравнительный метод неотъемлемой составляющей историко-философской концепции русского буддолога<sup>1</sup>. Сдержанное, если не сказать отрицательное, отношение Розенберга к параллелям с западной философией получило куда меньшую известность, но для многих почитателей его творчества именно оно является тем явным преимуществом, которое отличает молодого ученого от его знаменитого Мэтра<sup>2</sup>.

То, что я называю «сравнительным методом», включает в себя три основных блока проблем.

1. Проблема параллелей с западной мыслью, их случайность, или системность, поиски их оснований (по сходству, различию, генезису, по «стадиям развития» и т. п.).
2. Проблема перевода буддийских терминов на европейские языки.
3. Проблема языка, или метаязыка, описания буддийской мысли.

### **Позиция Щербатского**

В изучении буддизма Щербатской был новатором во многих отношениях. Он первым перенес центр буддологических исследований на логику и эпистемологию, которые до него считались второстепенными элементами буддизма. Он доказал, что буддийская логика оказала огромное влияние на развитие брахманистской мысли. Он первым стал систематически сравнивать проблемы буддийской мысли с проблемами западной философии. Третье, что надо отметить, — это его выбор предмета исследования. «Царицы» буддологической науки его времени — история и фило-

логия — задавали стандарты научной текстологии, во многом сохранившиеся и поныне: исследовать текст означало точно установить его авторство, время написания, выделить в нем разные исторические пласты, отделить «факты», которые он описывает, от вымышленных событий и т.п. Щербатского же в санскритских текстах интересовали прежде всего идеи и концепции, а не то, когда, кем и под чьим влиянием они были созданы. Поэтому он предпочитал обращаться не столько к текстам, в которых они впервые появились, сколько к поздней комментаторской литературе, излагавшей их более развернуто и аргументированно, а также к живой традиции, продолжавшей развивать и углублять эту аргументацию.

### Позиция Розенберга

Розенберг разделял мнение Щербатского о важности изучения философии для понимания буддизма, но в отличие от Щербатского не считал, что религиозный элемент не играл в буддистском философском учении существенной роли<sup>3</sup>. Он понимал буддизм как сложное образование, в котором разные концепции существовали как элементы разных уровней единой системы: уровня популярной религии, с одной стороны, и уровня схоластического философского учения — с другой. Многие важнейшие категории буддизма получали разное истолкование в зависимости от того, какому уровню рассмотрения отдавалось предпочтение. Розенберг, как и Щербатский, был убежден, что начинать изучение философии буддизма надо не по древним рукописям, а по более поздним текстам (систематическим трактатам), а еще лучше — через живую традицию разных современных буддийских стран, используя методы и приемы, практикующиеся в действующих буддийских монастырях<sup>4</sup>. И в этом отношении он пошел гораздо дальше своего учителя<sup>5</sup>. Проведя в монастырях Японии длительное время, он проникся убеждением, что недостаточно изучать, необходимо переживать изучаемое<sup>6</sup>. Это было для него не просто стихийным погружением или вживанием в чужую культуру, а сознательным приемом, который он сформулировал в виде двух правил. Первое состояло в том, чтобы «переживать при каждом явлении именно ту цепь ассоциаций, с которой это явление связано»<sup>7</sup>. Если это ассоциации из области искусства, литературы или быта, то необходимо всесторонне изучить культуру страны. Второе правило — препятствовать появлению европейских ассоциаций. Дело было не в том, чтобы полностью уподобиться носителям изучаемой культуры («окинуться» или «ояпониться»), а в том, чтобы, сохраняя свою идентичность, постараться на собственном опыте понять образ мысли и чувств людей другой культуры. Исследователя он уподоблял актеру, который, играя роль святого или преступника, не становится ни тем, ни другим.

Находясь внутри буддийской культуры, он осознавал себя *не только буддистом, но и европейцем, изучающим эту культуру*. Это было и «внутреннее» знание буддизма, и интегрированный в него «взгляд со стороны», постоянная рефлексия себя как исследователя. В то же время, даже занимаясь отвлеченной философской схоластикой, он никогда не упускал из виду религиозной прагматики и психологического опыта.

В этом отношении его подход явно контрастирует с «критическим методом» и «историцизмом» европейской академической науки XX в., которая в своей попытке отделить «исторического» Будду от Будды легенды договорилась до того, что в научном исследовании не следует употреблять имени Будды, а говорить лишь о ранней буддийской общине. Буддизм без Будды — вполне закономерный итог после-

довательно исторического подхода — мог иметь место лишь в совершенно отвлеченной и абстрактной европейской науке, которая развивалась в полной изоляции от изучаемой традиции. Розенберг же утверждал: «В буддизме живет и теперь тот Шакьямуни, о котором говорит легенда; этот его образ дорог буддисту, и этот его образ вдохновляет художника и поэта. Исторический Будда — это не есть Будда истории буддизма; исторический Будда — это Будда легенды»<sup>8</sup>.

## Сравнительный метод у Щербатского и Розенберга

### 1. Проблема параллелей

Как отметил В.К. Шохин, Щербатской отказывается как от поисков «корней» и «влияний» (греческой мысли на индийскую, и наоборот), так и от внимания к генетическому аспекту индийской и западной мысли и целиком сосредоточивается на типологических параллелях, причем прогресс его как компаративиста, по Шохину, выражается в переходе от случайных и ассоциативных параллелей ко все более системным и «стадиальным» («подобное сравнивается с подобным») <sup>9</sup>.

В работах Щербатского можно найти разное отношение к сравнениям с западной философией. В самых своих первых философских работах (например, «Логика в Древней Индии») он проводит множество типологических параллелей <sup>10</sup>. Однако в «Теории познания и логике» сознательно от них воздерживается и даже высказывает скепсис в отношении самой их правомерности: «...всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности» <sup>11</sup>. Примером «субъективности» ему служит Шопенгауэр, который восторгался тем, что индийские мудрецы «прозрели» то же самое, что и он сам. Щербатской подчеркивает односторонность этого «субъективного восторга» и заключает: «Совпадение между результатами индийского и европейского мышления легко принимается за подтверждение истинности данного положения на том основании, что истина одна, а ложь бесконечно разнообразна. Но так как нет почти ни одной западной системы, которая не встречалась бы и в Индии, *то сам по себе факт совпадения ничего не доказывает* (курсив мой. — В.Л.)» <sup>12</sup>. Вместе с тем это не помешало Щербатскому в том же труде прямо, без пояснений и оговорок, переводить некоторые буддийские термины кантовскими (см. ниже). Чем объясняется такая непоследовательность? Возможный ответ мы найдем уже в следующей фразе: «По справедливому замечанию Фрейтага, если что-нибудь из этих совпадений и вытекает, то только то, что не случай и произвол управляют ходом развития философии, но внутренний закон человеческой природы и философских вопросов: при самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам» <sup>13</sup>.

Иными словами, человеческий ум в разных условиях и в разных формах постоянно ставит одни и те же вопросы и открывает одни и те же истины. Таков тезис популярной в то время *philosophia perennis*, извечной философии. Санскритский термин в переводе (например, термин «сарупья» («сходство форм»)) однозначно передается кантовским термином (в данном случае — как «схематизм рассудка») на том основании, что оба имеют один и тот же денотат — некий реально существующий механизм сознания, служащий посредником между чувствами и разумом. «Вечное» в данном случае — это не какое-то конкретное понятие, а проблема: проблема соотношения чувственности и рассудка, которая ставится и Кантом, и буддистами.

Однако такие переводы имели еще одну цель. С помощью кантианской терминологии Щербатской хотел придать буддийской мысли «респектабельность», привлечь внимание профессиональных философов и в сотрудничестве с ними ввести ее в круг интересов современной философии, обогатить философское образование, сделав «имена Дигнаги и Дхармакирти настолько же нам близкими и дорогими, насколько близки и дороги нам имена Платона и Аристотеля или Канта и Шопенгауэра»<sup>14</sup>.

Розенберг был, разумеется, знаком только с теми работами Щербатского, которые были опубликованы до 1919 г. Он мог читать и труды других индологов и буддологов, практиковавших параллели с западной философией. В примечаниях к «Проблемам буддийской философии» он пишет: «Склонность к сравнениям можно найти как у европейских, так и у японских и других авторов. Интересно отметить, что европейцы (например, Шопенгауэр) находили в *чужом* учении *свое* и усматривали в этом совпадении подтверждение *своего*; японцы же, напротив, знакомясь с новыми западными идеями, стараются отыскать *чужое* в *своем* и, устанавливая параллели, заключают о превосходстве своих идей»<sup>15</sup>.

И сам он обладал достаточной эрудицией, чтобы проводить собственные параллели, однако свое отношение к ним формулировал иначе, чем Щербатской: «Сопоставления такого рода, однако, не способствуют вовсе пониманию буддизма (Щербатской, даже когда он сознательно сдерживал свой “компаративный энтузиазм”, все же не мог не приводить параллелей, мотивируя тем, что та или иная параллель способна “облегчить понимание индийского умозрения”<sup>16</sup> — В.Л.): ведь фактически буддизм не совпадает ни с одной из европейских систем, а именно в этом и состоит его значение и ценность его изучения.

Мы встречаемся в нем с теми же проблемами, которые разрабатывались и в нашей философии, и в этом отношении ничего существенно нового мы в буддизме не найдем, но те же проблемы рассматриваются буддистами с других точек зрения, в иной группировке, а это дает часто совершенно новое освещение уже известным нам проблемам»<sup>17</sup>.

Мы видим, что Розенберг вполне разделял мысль Щербатского (Фрейтага) об общности проблем между западной и индийской философией. Основную разницу в их позициях по вопросу типологических параллелей я бы сформулировала так: первый мотивирует важность изучения буддизма тем, что в нем ставятся и решаются проблемы, «которые как раз в настоящее время служат предметом спора между философами разных направлений»<sup>18</sup>, т.е. делает акцент на *сходстве*, второй же делает акцент на *отличии*, своеобразии буддизма в решении этих проблем. Буддисты, по его убеждению, интересны нам не потому, что они такие же (умные), как мы, и болеют теми же самыми вопросами, а потому, что они другие, иные и лечат свои болезни своими особыми методами. Та же мысль развивается и в другом отрывке: «Прежде чем перейти в разбор важнейших частей системы буддийского мирозерцания, необходимо установить исходную точку, с которой буддисты начинают рассуждать о вопросах, возникающих при философском размышлении, и наметить общий строй их системы, а затем коснуться вопроса, с каким из течений, установленных у нас в философии, может быть сопоставлен буддизм: является ли он реализмом или идеализмом, материализмом или спиритуализмом, или чем-нибудь другим.

Выяснение этого последнего вопроса уже теперь, до обсуждения деталей, необходимо потому, что читающий отнесется к дальнейшему с точки зрения уже знако-

мых ему упомянутых направлений. А при этом очень легко впасть в следующую ошибку: забыв, что индийская философия не связана генетически с европейской, можно увлечься частичными совпадениями или сходствами и приступить к сравнению таких частей, которые вовсе не подлежат сравнению и являются похожими только тогда, когда они рассматриваются отдельно от связанных с ними других частей буддийской системы. Лучше всего поэтому избегать на первых порах по мере возможности всяких сравнений, как вносящих множество чуждых и лишних ассоциаций по поводу буддийских рассуждений. Сравнения могут дать, однако, интересные результаты после того, как буддийская система будет усвоена вся в виде органического целого; только тогда возможно будет ясно отличать действительные совпадения от кажущихся»<sup>19</sup>.

Если интерес Щербатского к параллелям во многом объясняется его стремлением привлечь западных философов тем, что в *чужом* материале они смогут узнать *свое* (как когда-то Шопенгауэр, а в недавнем прошлом и он сам), то Розенберг предлагает сначала попытаться понять эту традицию в соответствии с ее собственной внутренней логикой, не отвлекаясь на параллели; и только тогда, когда эта традиция будет усвоена как целостная и самодостаточная система, допускаются сравнения с западной мыслью.

Иными словами, изучить *чужое* как *чужое*, а затем уже сравнивать со *своим*, осознанным как *свое*. В этом, на мой взгляд, принципиальная разница между двумя учеными в их отношении к сравнительному методу. Розенберг не отрицал ценность параллелей в процессе познания чужого, но считал, что они могут быть полезными и действенными лишь после того, как чужое будет достаточно познано в своей инаковости. «Сравнения могут дать, однако, интересные результаты после того, как буддийская система будет усвоена вся в виде органического целого; только тогда, возможно, будет ясно отличать действительные совпадения от кажущихся»<sup>20</sup>. Думаю, что в отношении подобных параллелей современная буддология идет скорее за Розенбергом, чем за Щербатским.

## 2. Проблема перевода

В переводе буддийских текстов Щербатской, как известно, придерживался интерпретирующего или философского метода, главный принцип которого сам сформулировал так: «Лишь путем гипотетического воссоздания той философской системы, о которой идет речь, можно сначала лишь приблизительно определить то понятие, которое метафорически обозначается таким термином. Буквальный перевод был бы совершенно бесполезен»<sup>21</sup>. Объяснял он это необходимостью считаться с метафоричностью буддийской терминологии, особенно с тем обстоятельством, что в Индии философский дискурс черпал свои термины из обыденного языка, где они имели свои нефилософские значения. Поэтому буквальный перевод, с точки зрения Щербатского, будет переводом метафоры, а не термина<sup>22</sup>.

Заметим, что ни филологический, ни интерпретирующий методы перевода в том виде, как их излагает Щербатской, не предполагали герменевтической рефлексии. Когда Щербатской далее говорит, что он старался «по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке»<sup>23</sup>, он тем самым неявно уповает на абсолютную прозрачность для друг друга

языка оригинального текста и языка переводчика, санскрита и русского. Главным ориентиром был для него некий смысл, который един как истина, тогда как пути к нему, т.е. языки его выражения, могут быть разными и взаимозаменяемыми. Это идея опирается среди прочих своих предпосылок на определенные представления о языке: язык есть лишь послушный инструмент, орудие мысли, поэтому главное — это понять мысль, вопрос же о ее оформлении в языке — дело вторичное. Если Дхармакирти мыслит как Кант, то не будет особой ошибки передать его мысли в кантовских категориях.

Для Розенберга некоторый параллелизм или сходство мысли не облегчает, а скорее затрудняет перевод: «Исходные пункты и основные проблемы те же и в Европе, и в Индии, различия их тоже, ибо законы мышления одинаковы для всех, но при совершенно самостоятельном развитии этих других потоков философской мысли в Европе и Индии, пути, по которым они шли, были различны, постановка вопросов другая, методология другая, и поэтому и терминология другая, и многие понятия получили иное значение. Вот почему иногда так трудно найти пригодный перевод. *Затруднения в словах, а не в мыслях* (курсив мой. — В.Л.)»<sup>24</sup>.

Если Щербатской писал о своем исследовании, что в нем «язык буддийских философов передан по возможности языком современной философии»<sup>25</sup>, то Розенберг, как бы споря с ним, отвечал: «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. Если поэтому два термина — один европейский, другой буддийский — даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными, вот почему перевод буддийских терминов и вообще философских терминов чужих систем столь труден. Трудность кроется не в особенностях языка, а в разнородности рядов ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием. Поэтому приходится при переводе термина, например, нашими словами “объект”, “чувственность”, “психическое” и т. д. всегда оговариваться, указывая одновременно и на те идеи, которые вызываются у лица, воспитанного на этих чужих терминах. “Артха” и “вишья” соответствуют термину “объект”, но с идеей *ob-jectum* они ничего общего не имеют. “Спасение” и “нирвана” совпадают, поскольку и то и другое являются конечной религиозной целью, ассоциация же с понятием, например, “спасение” при слове “нирвана” невозможна»<sup>26</sup>.

Трудно отделаться от впечатления, что Розенберг критикует здесь именно своего учителя, его интерпретирующий метод, поскольку все, о чем он говорит: использование специальной западной терминологии, параллели, «внесение в буддийскую схему идей европейской философии», имеет прямое отношение к трудам Щербатского. Розенберг, в отличие от Щербатского, занимается тем, что мы сейчас называем герменевтической рефлексией, он проблематизирует перевод не в качестве передачи смыслов одного языка средствами другого, но в гораздо более фундаментальном ключе — как инструмент понимания инокультурной мысли. При переводе слов в их «чисто языковом» значении не всегда передаются понятия, но они не обязательно передаются и в случае так называемого философского перевода. В рамках философского санскрита каждый термин нагружен определенными ассоциациями, термины европейского философского словаря тоже встроены в свою сетку

ассоциаций. Ассоциативность терминологии — серьезная проблема для переводчика, которой совершенно пренебрегал Щербатской.

Иными словами, переводческая стратегия самого Розенберга состоит не в приверженности какому-то одному методу филологическому или философскому, а в использовании обоих — в зависимости от ситуации. В другом месте он добавляет еще один штрих: «Не следует только стремиться к установлению одного и того же смысла для всех случаев, не следует, убедившись в том, что это невозможно, преждевременно выводить, что буддийские авторы нелогичны и не систематичны. Работы по буддизму страдают именно от этой тенденции передавать какой-либо термин всегда одним и тем же эквивалентом»<sup>27</sup>.

Свое размышление Розенберг заключает словами: «Указанная трудность имеет в то же время важное значение: она постоянно напоминает о том, что, хотя общность почти всех идей очевидна, тем не менее идеи выражены иначе. У буддистов встречаются те же решения тех же вопросов, как и в европейских системах, методы, однако, другие, и вопросы исследуются в иной последовательности. Ценность систематической 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»<sup>28</sup>.

Таким образом зазор, несовпадение между буддийской и западной системами, является, по Розенбергу, важным моментом, стимулирующим нашу герменевтическую рефлексию. Почему так ценна инаковость буддизма, почему важно не потерять, не растворить ее в некой универсальной общности *philosophia perennis*? И как понять эту инаковость, если мы располагаем только теми средствами, которые созданы в европейской культуре?

В наше время острота этой герменевтической проблемы осознается в полной мере. Стало совершенно очевидно, что идеал научной объективности, укорененный в европейской академической философской традиции, благодаря Декартову сомнению, Кантову объективному наблюдателю и Гуссерлеву вынесению за скобки психологических факторов является мыслительным конструктом нашей культуры. Экзегеза инокультурных текстов на поверку оборачивается *изогезой* — невольным вчитыванием в них чего-то *своего* (термин Эндрю Така).

### 3. Язык описания

Щербатской не проводит четкой демаркации между языком описания и языком перевода. Розенберг же говорит о проблеме изложения отдельно от проблемы перевода: «В изложении я старался пользоваться языком, принятым в наших философских работах, т. е. избегал слишком специальных терминов, созданных теми или другими авторами. Там, где буддийская терминология становится более условной и труднопереводимой, я пытался парафразировать мысль простыми словами, не отыскивая эквивалентов среди наших специальных терминов, ибо такие эквиваленты могут быть всегда только приблизительными, несмотря на кажущееся сходство. Предлагая по мере возможности не приступать к частичным сравнениям до ознакомления с системой в целом, я вполне сознаю трудность выполнения этого предложения, а поэтому мне казалось уместным затронуть уже здесь вопрос о совпадении буддийских направлений с европейскими. Указание на трудности в проведении

параллелизма между буддийскими и европейскими точками зрения, несмотря на явную общность многих проблем, может быть, предотвратит преждевременные сравнения при чтении дальнейших глав, посвященных разбору технических терминов»<sup>29</sup>.

Розенберг подчеркивает, что, используя философский язык, он старался придерживаться самых нейтральных выражений («языка философских работ») и не прибегал к специальным «авторским» терминам (как это делал Щербатской, широко используя Кантову «вещь в себе» и т.п. термины). Более того, Розенберг не занимался поисками терминологических эквивалентов (чем тоже увлекался Щербатской). Тем самым он последовательно устранял любую возможность неявных параллелей («частичных» параллелей, по его выражению) до того, как буддийская система будет усвоена как целое. Щербатской не избежал и этого: объявив в 1-м томе своей «Теории познания», что будет воздерживаться от параллелей, он использовал кантианскую терминологию и тем самым неявно все равно «запараллеливал» понятия.

### **Итоги: сходство и различие**

Начнем со сходства. Ниже перечислены методологические идеи Щербатского, которые легли в основу работы Розенберга:

1. Принципиальная важность философии для понимания буддизма.
2. Важность изучения поздней комментаторской литературы и особенно «Абхидхармакоши» Васубандху.
3. Важность для буддийского учения доктрины дхарм.
4. Важность знания живой традиции и личных контактов с ее носителями, фундаментальное сходство проблем буддийской и западной философии при разных способах их постановки и решения (Фрейтаг?).

Относительно последнего пункта можно наблюдать знаменательную переключку цитат.

Различия можно суммировать следующим образом:

1. Щербатской подчеркивал близость буддизма современной мысли, Розенберг, напротив, — его инаковость.
2. Щербатской считал, что параллели с западной философией помогают понять буддизм, Розенберг, — что мешают: сначала надо изучить буддизм как целое, а потом заниматься параллелями.
3. Щербатской придерживался философского, интерпретирующего метода перевода, по сути сближающего буддизм с западной мыслью; Розенберг обращал внимание на опасность такого сближения, подчеркивая невозможность полного и исчерпывающего перевода ряда буддийских терминов, приблизительность и условность западных классификационных рубрик для буддийской мысли.
4. Щербатской не придавал большого значения религиозно-практическим аспектам буддизма, буддизм для него — это прежде всего философия (теория познания, логика и онтология); Розенберг видел в буддизме, если можно так выразиться, сложный системный объект с разными несводимыми друг к другу уровнями функционирования.

Свой герменевтический метод Розенберг основывал на идее инаковости, но не на закрытости чужой культуры. Даже в отношении китайской традиции и связан-



ной с ней японской, самых, по его мнению, отдаленных от Запада, он считал невозможным говорить о какой-то особой таинственности и недоступности. Доступ к ним, по его мнению, был обеспечен индийской традицией, которая ввиду ее близости европейской мысли<sup>30</sup> могла бы служить своеобразным мостиком между Западом и Дальним Востоком: «Но если индийская философия, понятная и доступная для нас, в то же время оказалась фактически приемлема и для Дальнего Востока, если индийские проблемы и решения сделались как бы своими для китайцев и японцев, то невольно нужно спросить — где же та якобы существующая пропасть, разделяющая нас и Дальний Восток?»<sup>31</sup>

В неопубликованной статье, написанной в начале Гражданской войны (она датирована 6 октября 1918), Розенберг отмечает: «Когда мир духовной культуры Индии и Востока раскроется вполне, 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»<sup>32</sup>.

Чужое, но доступное... Самая большая заслуга Розенберга состоит, на мой взгляд, именно в том, что он не пытался растворить буддийскую мысль в универсальности *philosophia perennis* или «естественной логики человеческого разума» (выражение Щербатского), а перспективу введения этой мысли в нашу культуру связывал как раз с сохранением ее инаковости.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. С. 10.

<sup>2</sup> Высоко оценивая работу Розенберга, Пятигорский пишет о Щербатском: «Ф. И. Щербатской так и не сумел стать на полностью автономную точку зрения. Из всех буддологов, смотрящих на буддизм из мира европейской культуры, он был несомненно самым результативным. Его параллели (например: параллель буддийской теории мгновенности с концепцией А. Бергсона, параллель буддийского “принципа пустоты” с теорией относительности и т. д.) весьма убедительны, но они все же остаются параллелями, не связанными с имманентным содержанием буддийской философии» (Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Учен. Записки Тартуского ун-та. Вып. 284. Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 433, прим. 24).

<sup>3</sup> Во введении к «Буддийской логике» Щербатской писал: «Логическая система, по замыслу ее создателей, по-видимому, не имела специальной связи с буддизмом как религией, т. е. как с учением о “пути к спасению”. Она претендует на роль естественной и общей логики человеческого разума. Вместе с тем она претендует также и на критичность. Те сущности, бытие которых недостаточно гарантируется законами логики, безжалостно отвергаются, и в этом отношении буддийская логика сохраняет верность тем идеям, с которых буддизм и начинался» (цит. по: Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 55).

<sup>4</sup> Такой принцип бросал вызов традиционным историческим и филологическим методам, что подтверждается реакцией на работу Розенберга известного российского востоковеда, специалиста по китайской литературе В. М. Алексеева. Выступая на защите диссертации Розенберга, он упрекнул молодого ученого в том, что он пренебрегает «оригиналом» в пользу, по сути, вторичного источника: ведь комментарий есть «частное дело каждого» (об этом эпизоде в биографии Розенберга см.: Игнатович А. Н. Розенберг и его труды по буддизму, цит. по: Розенберг О. О. Труды по буддизму / Сост., подг. текста, вступ. статья и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1991. С. 15).

<sup>5</sup> По независимым от Щербатского обстоятельствам его поездка в буддийские монастыри Тибета, о которой он ходатайствовал в 1910 г., не состоялась (подробнее об этом см.: Васильков

Я. В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: «Восточная литература», С. 178–264; *Вигасин А. А.* Письма Ф. И. Щербатского из Индии // Российские путешественники в Индии. XIX — начало XX в.: Документы и материалы. (Азия и Африка в источниках и материалах). М.: Главная редакция восточной литературы, С. 276–298.

<sup>6</sup> В частности, он занимался йогой и медитацией, о чем свидетельствует Ф. И. Щербатской в своем биографическом очерке: «Покойный профессор Розенберг 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» (цит. по: *Барлоу Дж.* Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919) блестящий молодой русский буддолог // Петербургское востоковедение. Вып. 10. 2002. С. 464–478, 469).

<sup>7</sup> *Барлоу Дж.* 2002, с. 321.

<sup>8</sup> Розенберг 1991, с. 22.

<sup>9</sup> Шохин 1998: 71.

<sup>10</sup> Там же. С. 66–73.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 7.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Розенберг 1991. Прим. 2, к гл. 5, с. 217–218. — Все цитаты из «Проблем буддийской философии» даются по этому изданию.

<sup>16</sup> Щербатской 1995 ч. 2, с. 5.

<sup>17</sup> Розенберг 1991, с. 95.

<sup>18</sup> Щербатской 1995 ч. 2, с. 6.

<sup>19</sup> Розенберг 1991, с. 87.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Щербатской 1995 ч. 1, с. 57.

<sup>22</sup> Это прекрасно поясняет и Розенберг: «В буддийской философии (...) встречаются такие слова, как “сердце”, “глаз”, “ухо”, “нос”, “ветер”, “вода”, “огонь” и т. д. (...) Они употребляются в переносном значении, например, “сердце” в смысле сознания, ветер в смысле движения или легкости и т. д.» (Розенберг 1991, с. 117).

<sup>23</sup> *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармотары / Санскритские параллели, ред. и примеч. А. В. Парибка. СПб.: Астра-пресс, 1995. С. 58.

<sup>24</sup> Неопубликованная записка Розенберга, с. 27.

<sup>25</sup> Там же, с. 6.

<sup>26</sup> Розенберг 1991, с. 81–82.

<sup>27</sup> Розенберг 1991, с. 149.

<sup>28</sup> Там же, с. 82.

<sup>29</sup> Розенберг 1991, с. 87.

<sup>30</sup> «В индийской философии в особенности мы встречаемся в комплексе систем, вполне аналогичных с теми системами, которые составляют достояние греко-европейской философии. Мы находим те же проблемы, те же ответы, те же законы мышления — в другом, правда, часто сочетании, в другой постановке, но все-таки это те же вечные философские проблемы — и ничего существенно нового и непонятного мы не находим. Говорить о какой-то “восточной” загадочной индийской философии может только тот, кто не знает истории европейского философского мышления» («Об изучении японского буддизма», цит. по: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб.: «Наука», 1998. С. 320).

<sup>31</sup> Ермакова 1998, с. 320.

<sup>32</sup> Там же. С. 322.