

Е.П. Островская

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

Статья посвящена процессу формирования теоретического подхода к изучению буддийских философских памятников. На основе анализа эпистолярного наследия О.О. Розенберга и его монографии «Проблемы буддийской философии» рассматриваются этапы изучения трактата «Абхидхармакоша» Васубандху (IV–V вв.).

Ключевые слова: абхидхарма, абхидхармакоша, буддизм, буддийская философия, Васубандху, Розенберг, Щербатской.

Настоящая статья посвящается печальной дате — прошедшему 90-летию со дня смерти выдающегося российского востоковеда-буддолога Оттона Оттоновича Розенберга (1888–1919). Труды О.О. Розенберга, и в первую очередь его монография «Проблемы буддийской философии», внесли весомый вклад в развитие теоретического подхода Петербургской буддологической школы, основанной С.Ф. Ольденбургом (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, который 1911 г. в Калькутте познакомился с японским ученым Ямаками Согеном, намеревавшимся опубликовать в Индии свою работу “Systems of Bud-

¹ После исключительно успешной публичной защиты диссертации О.О. Розенбергу были одновременно присвоены две ученые степени — магистра и доктора.

dhist 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. В письме учителю от 09/22.10.1912 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 03/16.10.1912 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 философии 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).

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.

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 Такакосу в своих работах ссылается на Огихару, можно сделать вывод, как мало знает и сам Такакосу» (Вигасин, 2008, с. 457).

Такая оценка японского буддологического сообщества подвигла Розенберга на самостоятельную работу с китайскими комментариями к «Абхидхармакоше» в переводе Сюань-цзана. Он уделил также внимание тем произведениям, которые цитируются в этих комментариях, в частности, санскритскому трактату «Ньяя-анусара-шаstra» Сангхабхадры (V в.), посвященному критике концепций Васубандху. С этим произведением он имел возможность познакомиться также в переводе Сюань-цзана 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 24-летний 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, пожалуйста, 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 первоначально он 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 10/23.01.1913 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“. И так, 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 утраченная 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», интерпретируемого им как «Сосуд Абхидхармы», или «Учебник». Розенберг писал: «Сама „абхидхарма“ не значит „философия“. Но сочинения по абхидхарме — то, что мы называем философскими, т.е. систематические и несистематические, но всегда теоре-

тические 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 Сюань-цзана (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 отзывался 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 Buddhica» 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 Пуссеном 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» Сюань-цзана (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 [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 безвестности. О том, что ученый скончался в Талинне в ноябре 1919 г. от скарлатины, буддологическое сообщество узнало только в 2000 г. благодаря публикации эстонского исследователя М. Лаэнеметса (Лаэнеметс, 2000, с. 70). В мире научных библиотек и востоковедных архивов О.О. Розенберг остался автором нескольких статей, двух словарей⁴, 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-е годы 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 пред-

⁴ 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.

мет 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 годов даже не ставился вопрос о типологических различиях южноазиатской 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 были преимущественно ориентированы 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 ориги-

нальных 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*), *дуккха* (страдание), *атман* (личность, субстанциальное Я), *карма* (действие, порождающее трансцендентное следствие — повторное индивидуальное существование), *дхарма* (зд.: 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 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 исторически складывался тот специфический буддийский лексикон, который характеризует системную специфику местной формы буддизма.

О.О. Розенберг вовсе не считал на манер многих западноевропейских буддологов того времени, что Палийский канон (Трипитака) 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 связи с этим 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 Малункья 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 выдвинут 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 жертвоприношения, 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 выявил 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 ака-

демического 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: восприятию и умозаключению. 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 во время публичных диспутов.

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 именно в связи с этим он прослеживал различия между буддийскими школами, дискутировавшими друг с другом о проблеме реальности *дхарм* (Розенберг, 1991, с. 92). Позиции школ формировались 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 философский 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 счете к познавательной проблеме, т.е. к вопросу о неведении, в котором пребывает «волнующееся» сознание. Одержимое жаждой чувственного опыта — влечением к наслаждению объектами привязанности, сознание стре-

мится 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 Сюань-цзана, 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. *akuṣala*) действиям. И поэтому теория *клеши* и *анушаи* 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. *pāpa*).

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 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»⁵ получили международное признание и привлекли внимание буддологического сообщества к «Энциклопедии Абхидхармы» как сокровищнице буддийского теоретического умозрения.

Список литературы

- Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Разделы V и VI. Составление, пер. с санскр., коммент. 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.
- Лазнеметс 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.

Summary

E.P. Ostrovskaya

O.O. Rosenberg and His Way to “Abhidharmakośa”

(To the 90th anniversary of his death)

The Russian scholar O.O. Rosenberg (1888–1919) is internationally known for his remarkable work “The Problems of the Buddhist Philosophy” (published in Russian in 1918 and in German in 1924). His main topic of research was “Abhidharmakośa” (“The Encyclopaedia of Abhidharma”) by Vasubandhu (the 4th–5th centuries), the fundamental source for the study of Buddhist canonical philosophy. In the beginning of the 1910s this treatise was known in Chinese (6th and 7th centuries) and Tibetan (9th century) translations, the Sanskrit original of which was found only in 1935 and published in 1967. O.O. Rosenberg begun to research the Chinese translations of “Abhidharmakośa” during his visit to Japan in 1912–1916. The epistles written by him to his family and to his teacher Th. Stcherbatsky (published by A. Vigasin in 2008) helped us reconstruct his difficult path toward understanding the initial subject of the Abhidharma philosophy and the basic concept — the concept of dharma.