

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

ФОРМЫ БУДДИЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В КОНЦЕПЦИИ О. О. РОЗЕНБЕРГА

Европейская буддология начала XX в. переживала весьма сложный период развития, характерной чертой которого было противоречие между обширностью текстового материала — источников и переводов буддийской литературы — и относительной неразвитостью концептуального интерпретирующего аппарата. В результате сформировался некоторый «научный миф» о буддизме как странной, непонятной религии, проникнуть в суть которой европейцу практически невозможно.

О. Розенберг в не опубликованной при жизни работе «О понимании восточной души» сформулировал основные, на его взгляд, причины сложившегося положения: «<...> буддийская литература и буддийский быт до сих пор очень мало исследованы, а буддийская философская догматика — китайская и японская — не исследованы вовсе. Все-таки такой ответ не объясняет еще, почему на основании хотя бы и того, что уже прочитано, переведено, исследовано, получился вывод, что буддизм преисполнен странностей. Мне кажется, что причина непонимания буддийской души объясняется неправильным методологическим отношением к имеющемуся материалу, некоторым неумением подойти к нему»¹. Одну из причин искаженного отражения буддийского учения в европейской буддологии он видел в том, что предметом изучения по преимуществу были сутры и монашеские дисциплинарные правила, которыми отнюдь не исчерпывалась система буддизма.

О. Розенберг, досконально изучивший европейскую и дальневосточную буддологическую литературу, письменные памятники и практику живого буддизма, был подготовлен к разработке такой методологии исследования, которая была бы адекватна столь сложному объекту анализа, как буддизм.

Эвристичность подхода О. Розенберга к созданию целостной концепции буддизма состояла в преодолении обусловленности европейскими ментальными клише. Объективный взгляд на буддологический материал предполагал, по мнению ученого, сохранение в процессе исследования исходной логики его изложения и терминологичности языка описания.

О. Розенберг исходил из допущения, что построение такой концепции должно основываться на анализе всех классов текстов, составляющих литературу буддизма. Ему удалось трансформировать предмет буддологического исследования, расширить круг известных европейским ученым письменных памятников буддизма философскими трактатами Абхидхармы. Однако это не было лишь добавлением нового исследо-

вательского материала к уже имеющемуся — содержание абхидхармических текстов открывало совершенно новые ракурсы в картине буддийского мировоззрения.

В течение долгого времени в буддологической литературе существовало мнение об отсутствии в буддизме так называемой метафизической проблематики. О. Розенберг связывал это отчасти с неизученностью Абхидхармы: «⟨...⟩ литература систематических трактатов долгое время оставалась неизученной. При знакомстве со схоластической литературой древнего буддизма утверждение, что он относился отрицательно к метафизическим вопросам, совершенно немыслимо»². О. Розенберг поясняет далее, что как явление индийской культуры буддизм был тесно связан с предшествующими философскими системами, в которых метафизические вопросы играли главенствующую роль³.

Фундаментальный труд О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» посвящен обоснованию не только наличия философской («метафизической») проблематики в буддизме, но и детальному разбору ее содержания, языка описания, функциональной роли в системе буддийского мировоззрения. Эта разработка легла в основу аналитической концепции буддизма, в которой О. Розенберг попытался преодолеть методологические несовершенства современной ему буддологии и выявить культурно-историческое своеобразие и структуру буддийского мировоззрения.

В настоящей статье мы рассмотрим один из основных элементов концепции О. Розенберга — разграничение философского и популярного уровней буддизма.

О. Розенберг широко пользовался понятием «буддийское мировоззрение». Он пишет в «Проблемах буддийской философии», что наличие «некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить вообще о «буддизме» как о характерном буддийском мировоззрении ⟨...⟩»⁴

Вариативность форм этого мировоззрения не раз вводила в заблуждение тех исследователей, которые задавались целью создать концепцию «буддизма вообще», некую единообразную схему, дающую представление о буддизме как таковом. Естественно, что в силу исторического и регионального своеобразия форм буддизма задача, поставленная таким образом, принципиально не имела решения. О. Розенберг отмечал, что «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. Многие из буддийских течений кажутся скорее различными религиозными системами, чем разновидностями одной и той же религии»⁵.

Однако оказалось возможным реконструировать тот общий круг мировоззренческих идей, которые объединяли все эти разнообразные направления.

Идеологическим ядром буддийского мировоззрения Розенберг справедливо полагал Четыре Благородные Истины. Исследователь подметил методологически важный момент — так называемые центральные идеи буддизма не составляли отдельной системы, но они встречались в каждом конкретном направлении буддийской мысли. Различия в этих направлениях сводились лишь к усилению той или иной идеи⁶.

Особенностью идеологического ядра буддийского мировоззрения, по разработке Розенберга, была его «чрезвычайная универсальность» и «философский характер». Это ряд положений о смысле и цели бытия, которые могут быть изложены и в языке философии, и общедоступным образом, могут быть приемлемыми «и для аскета, и для мистика, и для рационалиста»⁷.

Буддийская философия развивалась как экзегеза к основным догматическим положениям, зафиксировавшим устойчивый мировоззренческий комплекс. Анализируя состав абхидхармических текстов, О. Розенберг установил предметную область и культурно-историческое своеобразие буддийского философствования. Предметом философии в буддизме были элементы бытия, то есть проявление абсолютного сознания, метафизическая сущность абсолютного сознания, формы состояния абсолютного сознания (типы живых существ)⁸. Буддийское философствование принципиально отрицало дуализм субъекта и объекта, характерный для европейского мышления. Созданная буддийскими мыслителями картина мира может быть охарактеризована как некоторая разновидность холизма, что подтверждается, в частности, своеобразием языка описания — фактически одним ключевым термином «дхарма» описываются и трансцендентная, и эмпирическая реальность, объекты восприятия и психические процессы.

Для создателей буддийской картины мира внешний, материальный мир не был предметом специального анализа, но рассматривался как то, что препятствует спасению из «безначального круговорота бытия»⁹. Другими словами, предмет буддийской философии принципиально отличался от традиционного для европейского мышления. Например, привычные «философские проблемы естествознания» с буддийской точки зрения представлялись абсолютно внереферентными. «<...> Буддизм,— писал Розенберг,— не совпадает

ни с одной из европейских систем, и именно в этом и состоит его значение и ценность его изучения»¹⁰.

Философия в буддизме развивалась как система обоснования религиозного опыта. В терминологии О. Розенберга это «метафизика спасения», то есть освобождения от сансарического существования. Исходный пункт буддийского философствования определялся им как анализ путей человека к истинно-реальному, т. е. спасения и состояния «спасенности».

Анализируя философские памятники буддизма, О. Розенберг обнаружил обстоятельство, крайне существенное для понимания своеобразия буддийской учености: универсальным языком описания было учение о «дхармах-носителях» и их проявлениях. Автор «Проблем буддийской философии» отмечал, что понятие «дхарма» имеет определяющее значение для понимания всей буддийской философии, хотя это и ускользало от внимания европейских буддологов¹¹.

В качестве экзегезы к Четырем Благородным Истинам буддийская философия в терминах теории дхарм осмысляла и интерпретировала страдание — эмпирическое бытие, причины страдания, прекращение страдания, пути к прекращению страдания¹².

О. Розенберг, строго следуя сформулированному им принципу объективного подхода к материалу с сохранением первоначальной логики изложения, воспроизводит основные трактовки базовых доктринальных положений, как они даны в «Абхидхарме» Васубандху.

Истина страдания — в необходимости эмпирического бытия, «волнения», которому подвержены существа. «Волнение безначально, оно <...> не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено»¹³. Розенберг особенно подчеркивал неадекватность понятия греха, греховности для интерпретации истины страдания, безначального волнения истинно-сущего. «Такое понимание волнения не соответствует метафизическому значению этого термина в философских трактатах, где речь идет не о наших грехах и пороках, а о волнении метафизического характера, проявляющемся, действительно, в пределах иллюзорного бытия, главным образом, в виде так называемых страстей и пороков, почему и практически проповедь бывает направлена против дурных качеств человеческого характера»¹⁴.

Эмпирическое бытие в терминах теории дхарм — результат безначального волнения истинно-сущего, некоторая развертка его. Возможность «освобождения» (прекращения эмпирического бытия) заложена в природе истинно-сущего, что логически доказывается следующим образом: все имеет

причину, но не все имеет следствие. Идея спасения в буддизме отличается от идеи спасения в других системах тем, что «возможность его обеспечена именно его безначальностью»¹⁵.

Отрицание идеи Бога-Творца в схоластическом буддизме дополнительным образом подтверждает возможность окончательного освобождения от эмпирического бытия. Розенберг реконструирует это следующим образом: «Бог-Творец, создавший волею своею бытие, может прекратить его, но волею своею он его мог бы воздвигнуть снова, ибо спасение творения, в таком случае, не предполагает прекращения воли к бытию у Творца-Бога»¹⁶.

В буддийской философии подробно рассматривается собственно процесс прекращения эмпирического бытия. Началом этого процесса является прозрение — осознание того, что «бытие как таковое есть волнение-страдание»¹⁷. Начальный пункт пути выхода из круговорота эмпирического бытия — появление в потоке сознания дхармы «прозрения», благодаря которой живое существо начинает сознательно стремиться к освобождению, подавляя дхармы волнения. По степени близости к состоянию прекращения эмпирического бытия все живые существа подразделяются на три группы — имеющие желания, имеющие чувственность, не имеющие чувственности¹⁸. К первой ступени относятся все живые существа в обыденном смысле слова, т. е., кроме людей, животные, а также мифологические существа, обитатели ада, голодные духи. Ко второй и третьей — созерцатели, находящиеся в состоянии периодического и постоянного созерцания. Анализ ступеней развития, на которых стоят живые существа, также проводится О. О. Розенбергом в терминах теории дхарм: переход с одного уровня на другой связан с угасанием одних дхарм и возникновением других. Примечательно, что в данном случае мы имеем дело с типологией состояний сознания от наиболее грубых, с точки зрения буддизма, — вожделение, стремление — до рафинированных — отвлечение от чувственных стимулов. Эта типология, реконструированная О. О. Розенбергом, позволила еще раз доказать, что философская проблематика буддизма напрямую связана с обоснованием религиозного опыта. В реконструкции того, что критериальным типобразующим признаком степеней спасения является соответствующее состояние сознания, Розенберг еще раз подтверждает мысль о существенной роли психологического анализа в системе буддийского философствования. Примечательно в этой связи следующее его высказывание: «Описание экстазов у буддистов содержит богатейший материал по психологии мистики, и монографическое исследование теории созерцания могло бы дать весьма ценный материал

для общей психологии религиозного опыта, т. к. в противоположность мистическим созерцателям в Европе буддисты сумели практические переживания созерцания строго систематизировать...»¹⁹

Процесс трансформации дхармического потока должен быть завершен вследствие постепенного угасания дхарм волнения и появления дхарм, не связанных с волнением. О. Розенберг чрезвычайно образно рисует эту картину: «Конечная цель предначертана ясно: она — покой истинно-сущего навсегда, без возвращения в суету, покой, в котором суета и страдание мирское исчезают навеки; но это состояние не есть возвращение к тому, что уже было, а достижение нового, что ни есть, ни не есть, что выше всякого понимания и что описать словами невозможно»²⁰.

В связи со своеобразием буддийского философствования нельзя не упомянуть о функциональной роли идеи Будды. «Будда, как объект религиозного культа, никогда для буддистов не был человеком»²¹, — отмечал О. Розенберг. Подлинным объектом религиозного поклонения был «общий трансцендентный субстрат всех единичных существ»²². Историческая фигура учителя Шакьямуни не была обожествлена, состояние Будды (просветленного) достигается благодаря большим религиозным заслугам. Это «<...> личность, которая, пройдя все ступени святости, покинув давно форму человека, дошла до нирваны, но отказалась от нее для того, чтобы показать путь спасения другим живым существам»²³.

Даже столь конспективное воспроизведение основных пунктов буддийского философствования показывает, что буддийская ученость не могла быть достоянием широких масс верующих. Величественное учение о трансформации дхармического потока в той форме, как оно зафиксировано в философских трактатах, не могло быть объектом религиозного переживания. Для восприятия обыденным религиозным сознанием требовалось изложение доктрины в более конкретном, демонстративном и назидательном виде. Весьма примечательно рассуждение О. Розенберга о психологической стороне восприятия буддийской догматики, зафиксированное в работе «Об изучении японского буддизма». На основе опыта наблюдения практики живого буддизма О. Розенберг отметил, что «<...> многие из индийских, китайских и японских буддистов-философов, изошренных в отвлеченной схоластике, являются в то же самое время и смиренно верующими буддистами, столь же набожными, с таким же умилением молящимися у мощей и других святынь, как простые крестьяне, совершенно не знакомые с философией»²⁴. Этот феномен О. Розенберг объясняет тем, что традиционное религиозное воспитание в семье, общение с верующими и нахождение

в атмосфере монастыря способствуют формированию некоторого специфического настроя, при котором буддист-философ «<...> может иногда и сознательно поддерживать в себе настроение более конкретного понимания символа, отдыхая умом от отвлеченного мышления в поэтическом настроении, образном и эмоциональном,— то есть он хотя и знает умом, что это символ, чувством же переживает его как нечто более конкретное»²⁵.

В этой беглой зарисовке отражена существенная проблема соотношения когнитивного и эмоционального аспектов религиозного переживания и, шире, религиозного сознания как такового. По-видимому, когнитивный компонент религиозного сознания представителей монашеской учености содержательно отличался от соответствующих структур сознания верующих мирян при относительном совпадении эмоционального компонента.

Сосредоточившись в своих исследованиях на интерпретации философских памятников, О. Розенберг тем не менее пытался разработать концепцию буддизма как целостной системы. «Настаивая на необходимости исходить из изучения догматической литературы, я отнюдь не хочу сказать, что популярный буддизм не заслуживает внимания, или что буддизм исчерпывается буддийской философией»²⁶.

Отправным пунктом в рассуждении О. Розенберга о соотношении схоластического и популярного буддизма была констатация их идеологического единства при несводимости способов фиксации и наличии устойчивых принципиальных различий, которые мы здесь постараемся воспроизвести.

В «Проблемах буддийской философии» О. Розенберг прямо говорит о том, что «буддизм как эпизод индийской философии и буддизм как народная религия являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю»²⁷.

О. Розенбергу удалось сформулировать некоторые закономерности, бывшие, как он полагал, существенными детерминантами исторического развития схоластического и популярного буддизма. Историческое развитие буддийской философии осуществлялось в форме полемики школ и направлений, т. е. регулировалось закономерностями историко-философского процесса.

Предметом философских дискуссий являлось понимание основных догматов учения при сохранении единства мировоззренческого комплекса.

«Буддийские школы много спорили о характере истинно-сущего, но они были согласны в том, что эмпирическое бытие есть волнение истинно-сущей реальности. Дхармы ли рождаются и исчезают, индивидуальное сознание-сокровищ-

ница ли трансформируется, пустота ли разлагается на единичные индивидуумы — все это вопросы сравнительно второстепенные, во всяком случае, истинно-сущее находится в каком-то движении; оно подвергнуто процессу бывания, результатом которого является эмпирическое бытие и его страдания. Такое волнение истинно-сущего не должно быть, оно не что иное, как омраченность, мрак, который должен быть рассеян»²⁸.

Носителем буддийской учености было просвещенное духовенство. О. Розенберг подчеркивал, что буддисты-миряне, а также необразованные монахи не имели возможности постигнуть буддийскую метафизику. Они были приверженцами буддизма в его практическом, религиозно-этическом аспекте, которым для них и исчерпывалось буддийское миропонимание.

Механизмом исторического развития простонародного буддизма, в отличие от схоластического, было укоренение центральных идеологем в уже существующих мировоззренческих системах, что приводило, в частности, к своеобразию региональных форм буддийского мировоззрения.

Если школы схоластического буддизма видели своей задачей обособление, фиксацию именно своего конкретного варианта трактовки доктринальных положений, то для простонародных форм буддизма задачей была широкая их трансмиссия, пусть и не в рафинированном виде.

В «Проблемах буддийской философии» отмечаются особенности функционирования дискурсивного и популярного буддизма в процессе кросс-культурного взаимодействия: «Буддизм <...> на своем пути через Центральную и Восточную Азию встречался с чужими религиозными системами <...> и в популярных формах оставлял незатронутыми очень многие из обычаев и представлений покоряемых им народов. Но предположение, что иноземные философские идеи могли бы коренным образом изменить систематическую догматику индийского буддизма, представляется совершенно невозможным»²⁹. Эти принципиальные различия, ускользавшие от внимания европейской буддологии, были отчетливо зафиксированы О. Розенбергом как в «Проблемах буддийской философии», так и в других работах. В статье «Основные вопросы философии в терминологии индийского буддизма» О. Розенберг указывает, что были необходимы отступления от метафизических положений, «<...> если буддизм хотел быть религией для народа не только Индии, но и других стран и практическим моральным учением для людей, для которых очень сложные рассуждения индийской философии должны были остаться недоступными»³⁰. В то же время только зна-

ние теоретической философии позволяет адекватно оценить эти отступления от схоластических формулировок³¹.

Процесс развития буддийской философии осуществляется «в уединенных монастырях» и «мало, сравнительно, имеет отношения к буддизму как народной религии и к внешней, политической истории его церкви»³².

В исторической практике функционирования буддизма как мировой религии схоластический буддизм и его простонародные формы имели определенные функции, только в своем единстве обеспечивающие устойчивость и жизнеспособность всего мировоззренческого комплекса. Представители буддийской учености в своей экзегетической практике способствовали сохранению догматических положений в неискаженном виде. О. Розенберг в «Проблемах буддийской философии» отмечал, что за популярными течениями в буддизме «⟨...⟩ стояли всегда, стоят и теперь догматические системы, хранителями коих являются ученые монахи в уединенных монастырях; они препятствуют разложению организации буддийской церкви»³³.

Трансформированные в доступные для восприятия формы, те же догматические положения приобретали пропагандистскую функцию, служили ценностно-нормативными регуляторами повседневной жизни верующего буддиста, далекого от метафизических проблем.

Различие схоластического и популярного буддизма может быть продемонстрировано на примере соотношения предметной области основных технических терминов и идеологем, зафиксированных на простонародном уровне функционирования буддийского мировоззрения.

Уже упоминавшаяся выше философская трактовка термина «будда» как определенного состояния сознания преформируется на простонародном уровне следующим образом: «Простонародный буддизм с самого начала был прежде всего религией молитвы и веры либо в спасительную силу будд и бодхисаттв (Амитабха, Авалокитешвара), или в перерождение в раю, в «Чистой Земле»³⁴. Буддийская иконография зафиксировала большое разнообразие визуализаций представителей пантеона и изображений мироздания («сансарный круг»), которые сами по себе могли быть объектом поклонения и религиозного чувства³⁵. В этом проявляется общая закономерность, которая, видимо, может быть обнаружена во многих развитых религиозных системах — догматический строй, фиксирующий данное характерное мировоззрение, является объектом умопостижения и экзегезы, в то время как объектом религиозного переживания, определенного эмоционального отношения может быть нечто более конкретное, до-

ступное не только логическому, но и чувственному восприятию.

Схоластическое понятие «нирваны» как прекращения состояния бывания, исчезновение из дхармического потока дхарм — элементов-носителей «волнения» трансформируется в «благое перерождение», «перерождение в раю». Характерно, что на философском уровне «описать словами» нирвану логически невозможно, так как это состояние отсутствия каких бы то ни было качественных характеристик, а в простонародных текстах можно найти подробные и красочные описания (например, рай Ами табхи).

Весьма демонстративно различие философского и простонародного буддизма проявлялось в трактовке таких понятий, как карма и перерождение. На дискурсивном уровне различается несколько видов кармы. Карма бывает телесная и словесная. Каждый из этих типов подразделяется на видимую карму и невидимую. Специфику невидимой кармы О. О. Розенберг иллюстрирует следующими примерами: переживание монаха при принятии обета отличает обет как действие от его физического аспекта; либо — различие между случайным сложением рук и сложением рук для молитвы³⁶.

Все разновидности кармы переплетаются и в совокупности создают «определенную индивидуальную форму потока сознания с его богатством внутренних и внешних переживаний»³⁷. Именно поэтому на дискурсивном уровне карма интерпретируется как род закономерности, подчиняющей себе субъект как комплекс элементов психического. О. Розенберг показывает, что карма может быть терминологически уподоблена европейским понятиям судьбы (доли) только в том смысле, что каждый поступок имеет этическую окрашенность и в этом смысле подвержен воздаянию. «В популярном понимании вина прошлой жизни искупается страданиями настоящей, а добрые поступки настоящей — залог благополучия в будущем»³⁸. Действительно, в письменных памятниках простонародного буддизма в ареале распространения буддийского мировоззрения представлены типологически сходные сюжеты, обыгрывавшие оппозицию «деяние — воздаяние» на привычных либо экзотических для обыденного сознания ситуациях.

По реконструкции О. О. Розенберга, с концепцией кармы тесно связана теория перерождения. Эта теория также имеет совершенно различную трактовку в популярном и схоластическом буддизме.

Воспроизведению 12-членной формулы перерождения Розенберг предпосылает отчетливое рассуждение о том, что к «переселению душ» эта формула никакого отношения не имеет, ибо и понятия «душа» в буддизме никогда не было, и

не следует искать в этом пункте следов каких-либо древних неарийских влияний. С самого начала перерождение трактовалось относительно «потока индивидуальной жизни»³⁹. В языке популярного буддизма 12 периодов бытия описывают жизнь сознательного существа в течение его прошлой, настоящей и будущей жизни. Это именно описание эмпирической жизни индивидуальной эмпирической личности.

В дискурсивном плане та же самая 12-членная формула выражена в другом терминологическом языке — в языке теории дхарм. Эмпирическая личность, с точки зрения метафизики, — поток дхарм. Управляемый законами кармы, этот поток проходит «через неограниченное число эмпирически-иллюзорных жизней, каждая жизнь является всего только частичной эпохой в бесконечном процессе бытия данного потока дхарм»⁴⁰. Таким образом, происходит даже не перерождение, а «бесконечная трансформация комплекса дхарм, совершается перегруппировка элементов-субстратов»⁴¹.

Изложенные выше трактовки доктринальных положений в схоластическом и популярном буддизме достаточно убедительно свидетельствуют о принципиальном различии языка описания в каждом соответствующем случае, что и было О. Розенбергом не только подмечено, но и развернуто как обоснование ряда методических приемов перевода и интерпретации текстового материала.

Теория дхарм, служившая терминологической основой языка описания в памятниках схоластического буддизма, радикально отличалась от идеологем, зафиксировавших популярную трактовку доктринальных положений.

Констатация О. Розенбергом этого принципиального факта может быть, без сомнения, названа серьезным вкладом в методологию буддологического исследования и, в особенности, в решение проблем перевода памятников буддийской литературы.

Экзегетический характер и культурно-исторические условия формирования буддийского дискурса обуславливали первоначально изустный способ передачи базовых положений. Поэтому организация текста подчинялась не только внутренней логике построения системы, которую этот текст репрезентировал, но также и требованиям дидактики и задачам мнемотехники. Основное содержание системы фиксировалось техническими терминами, которые организовывались в так называемые матричные списки. Классическая Абхидхарма, согласно исследованиям последних лет, развивалась как система интерпретации таких матричных списков ключевых слов, уже бытовавших в беседах и наставлениях⁴². Существенно, что в объяснении термина давалось его развернутое определение. Таким образом, матричные списки пред-

ставляли собой логически консистентную свертку системы, создаваемую в целях лучшего сохранения и функционирования базовых ее положений.

Изучение философских памятников буддизма филологическим методом, распространенным в современной Розенбергу буддологии, не давало адекватного представления о специфике терминологии буддийского дискурса. В то же время Ф. И. Щербатской, а затем и О. О. Розенберг убедительно доказали, что дискурсивный понятийный аппарат не тождествен языку повествовательных текстов. Полисемичность буддийской терминологии коренится в способе описания проблем, и, следовательно, не может быть раскрыта путем установления прямого и дополнительного значений термина. Достаточно корректно проблема полисемии могла быть решена только исходя из знания, к какому уровню системы относится исследуемый текст, а также какова предметная область значений термина (понятия) на каждом из уровней. Таким образом, проблема перевода буддийских философских текстов трансформировалась из сугубо филологической в логико-семантическую, истолковательскую. В этом плане существенно прояснение роли технических терминов и идеологем в буддизме. Технический термин имеет четко обозначенные координаты в системе — он выступает элементом матричного списка. Следовательно, он достаточно строго определен, его связи с другими элементами системы эксплицированы способом ее построения. Технический термин обслуживает функционирование догмата в его денотативности, доступной пониманию только носителям теоретического, систематизированного сознания.

Идеологема выступает оппозицией техническому термину и обслуживает функционирование догматов на уровне обыденного сознания. Она, следовательно, демонстративна, полисемична, конкретна. Поэтому совершенно естественно указание Розенберга на непозволительность распространять понимание того или иного термина в популярном буддизме на теоретические сочинения⁴³. Розенберг подчеркивал необходимость знакомства с системой буддийского философского мышления в целом для перевода отдельного текста. «При чтении теоретических сочинений индийского буддизма, а еще больше при переводе этих сочинений встречаются многие затруднения, многие санскритские термины имеют различные значения, авторы комментариев не согласны в их определениях. (...) При знании системы сомнения исчезают. Главное же препятствие — это именно то, что мало еще известны буддийские системы и их терминология, не известно хорошо ни их взаимное отношение, ни их отношение к другим индийским учениям, научная работа в этой области еще только

начинается»⁴⁴. Таким образом, строгое значение термина может быть установлено только на основе знания о его месте в системе и исходя из понимания конкретного текста как репрезента системы. На основе понимания специфики организации и содержания буддийских философских текстов О. О. Розенберг сформулировал решение проблемы сопоставления буддизма с европейской философией. Это сопоставление, как стало очевидным из разработок Розенберга, возможно только в типологическом плане, а отождествление отдельных элементов по внешнему сходству — методологически некорректно. База ложных сопоставлений формулируется Розенбергом совершенно отчетливо: «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»⁴⁵.

Принципиальное разграничение философского и популярного уровней буддийского мировоззрения позволило прояснить и проблему сопоставления буддизма с другими индийскими системами. Методологически корректным, по разработке О. Розенберга, было сопоставление только соответствующих уровней системы. Попытки сравнения дискурсивных форм одной системы с популярными формами другой, как обосновано О. О. Розенбергом в «Проблемах буддийской философии», приводят к неверным трактовкам всего материала в целом.

Аналитическая концепция О. Розенберга интересна не только в историческом контексте как этап становления научной буддологии, но и как система обоснованных методологических идей. Сформулированный ученым подход к изучению религиозно-философских систем применим к исследованию широкого круга мировоззренческих комплексов и в этом качестве может быть актуальным и для современного религиоведения.

* * *

Жизненный путь О. О. Розенберга, к сожалению, прервался очень рано (он умер в 1919 г. в возрасте 31 года). Многие его теоретические замыслы, о которых упоминается в «Проблемах буддийской философии», в частности, предполагавшая III часть «Введения...» и работа по буддийской символике и иконографии на материале японской секты Сингон, остались нереализованными. Рукописное наследие Ро-

зенберга, сохранившееся до наших дней, весьма невелико по объему, особенно в отношении философских работ. Есть основания думать, что то, чем располагает современный исследователь творчества Розенберга, представляет собой лишь незначительную сохранившуюся часть творческого наследия этого оригинального ученого. Почти прямые указания на это дает С. Ф. Ольденбург в заметке «Памяти О. О. Розенберга»: «В самом разгаре работы, которую молодой ученый вел геройски в тягчайших условиях холода, голода, непосильного физического труда, оборвалась эта драгоценная жизнь и, мало того, даже его рукописи и книги не были пощажены: с величайшими усилиями удалось спасти лишь разгромленные остатки этого драгоценнейшего научного достояния, и многое из того, что можно было бы окончить из начатых им работ, погибло теперь навсегда жертвою нашей дикости и темноты»⁴⁶. Несмотря на это, вклад Розенберга в разработку методологии и теоретических основ научного буддологического исследования несомненен. Выводы ученого, сформулированные в «Проблемах буддийской философии», нашли отражение, в частности, в работах академика Ф. И. Щербатского, написанных уже после смерти его талантливого ученика⁴⁷.

В трудах О. Розенберга получили творческое развитие наиболее плодотворные идеи отечественной историко-философской школы в буддологии, достойные дальнейшего изучения и развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О. О. Розенберг. О понимании восточной души.— Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. С. 115.

² О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 63.

³ См. там же. С. 57.

⁴ Там же. С. V.

⁵ О. О. Розенберг. Об изучении японского буддизма.— Буддизм. Проблемы... С. 106.

⁶ См. там же. С. 107.

⁷ Там же.

⁸ О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 81.

⁹ См. там же. С. 150.

¹⁰ Там же. С. 79.

¹¹ Там же. С. VIII.

¹² Там же. С. 80.

¹³ Там же. С. 257.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 260.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 262.

¹⁸ Там же. С. 236.

¹⁹ Там же. С. 240—241.

²⁰ Там же. С. 262.

²¹ Там же. С. 253.

- ²² Там же. С. 256.
²³ Там же. С. 254.
²⁴ О. О. Розенберг. Об изучении японского буддизма, л. 15.
²⁵ Там же. л. 16.
²⁶ О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. XIII.
²⁷ См. там же. С. 48.
²⁸ Там же. С. 245.
²⁹ Там же. С. 270.
³⁰ Архив востоковедов СПбФИВ РАН, ф. 47, оп. 1, № 6, л. 1.
³¹ См. там же.
³² О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 266.
³³ См. там же. С. 282.
³⁴ Там же. С. 58.
³⁵ G. Roerich. Tibetan paintings. Paris, 1925.
³⁶ О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 220.
³⁷ См. там же. С. 221.
³⁸ Там же. С. 218.
³⁹ Там же. С. 223.
⁴⁰ Там же. С. 229.
⁴¹ Там же.
⁴² Подробнее см. В. И. Рудой. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 191.
⁴³ О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 48.
⁴⁴ См. там же.
⁴⁵ Там же. С. 64.
⁴⁶ С. Ф. Ольденбург. Памяти О. О. Розенберга. — Мысль, ч. 1, Пг., 1922. С. 158.
⁴⁷ См., например, Ф. И. Щербатской. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма»./Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Е. А. Западова

ВТОРОЕ РОЖДЕНИЕ ЖАНРА ТИКА

(комментарий к текущей истории)

Многообразное и богатое творческое наследие классика бирманский литературы Такин Кодо Хмайна (1876—1964), которого часто называют «отцом современной бирманской литературы», — целая эпоха в истории национальной словесности. Он был теснейшим образом связан с миром традици-

Автор статьи доктор филологических наук Елена Александровна Западова (1938—1991) была уникальным специалистом по истории современной бирманской литературы. Итоги ее 30-летней работы в востоковедении отражены в монографии «Е. А. Западова. Бирманская проза XX века». М., 1992.