

Т. В. Ермакова

О. О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии

Идейной доминантой деятельности Санкт-Петербургской буддологической школы в 1910-е гг. являлось противостояние европоцентризму в области познания культуры Востока. В тот период интерес к художественным ценностям, мифологии и религиям азиатских народов благополучно уживался в умах большинства просвещенных европейцев с уверенностью в том, что золотым стандартом культурного развития является исторический путь Запада, начавшийся в эллинской античности. С такой точки зрения культурная история этносов, не соприкоснувшихся с греческой образованностью и римским правом и продолжающих свое существование вне пределов христианского мира, представлялась незрелой и незавершенной. Запад чтит древнюю мудрость Востока, но отказывался признать способность азиатских народов к рациональному философскому мышлению.

Ф. И. Щербатской пытался пробить эту глухую стену непонимания своими исследованиями в области буддийской науки логики и эпистемологии. Но более решительный удар нанес европоцентристскому подходу О.О. Розенберг, доказавший международному научному сообществу равноценность буддийской и христианской культур при всей несхожести их исторических путей. Подтверждением этому служат не только опубликованные его труды — «Проблемы буддийской философии» и лекция «О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке» (1919), но и наброски статей, сохранившиеся в архивах, — «Об изучении японского буддизма» (1918) и «О понимании восточной души» (1919). В них Розенберг подверг резкой критике те европоцентристские представления о философской мысли Востока и, в частности, Индии, которые мультиплицировались не только в научной публицистике того времени, но и характеризовали воззрения целого ряда профессиональных историков философии. Не без сарказма О. О. Розенберг писал:

«I) Там, где-то в далекой Индии, говорят одни, развивались философские идеи столь возвышенные, что не понять их западному материалистическому уму. <...> Таких романтиков, однако, немного.

II) Там, на Востоке, говорят другие, царство туманных фантазий, а не философия, бред примитивных народов, не разобраться европейцу в этих идеях, да и не стоит труда.

III) В обиход нашей объективной философской литературы индийская философия и тем более дальневосточная не вошла <...> Буддизм <...> выставляется как пример некоторой любопытной, несколько курьезной формы агностицизма или иллюзионизма — о нем упоминают в предисловиях, примечаниях, но с ним еще не считаются, он не укладывается в установленные рамки истории философии,

и то, что о нем известно, как-то не дает определенно положительных результатов»¹.

Приведенная цитата отчетливо демонстрирует, какую виделась парадигматика Запад—Восток современникам Розенберга: Запад материалистичен — Индия «возвышенна»; Запад философичен — Восток «фантазиен» и «примитивен» западная философия ориентирована на познание, буддийская — демонстрирует курьезные формы агностицизма. Активность востоковедных исследований, развернутых в 1900—1910-е гг., по-видимому, провоцировала у европоцентристки ориентированной научной общественности тревогу культурной идентичности, так как расшатывала априорную уверенность в том, что именно европейское Средиземноморье является колыбелью высокоразвитой культуры и философской мысли. «К Востоку относятся с некоторым пренебрежением, — констатировал Розенберг, — полупрезрительно, снисходительно: все восточное — что-то странное, чужое, ненужное, даже ненормальное. Восточный человек — какая-то игра природы, диковинка, на него смотрят как на редкого зверя, а востоковед — что-то вроде странного чудака-артиста, демонстрирующего невиданных зверей — совершенно такое же, между прочим, отношение восточной публики к Европе»².

По мысли Розенберга, над культурой Запада довлеют «догмат непознаваемости Востока» и страх познавательного проникновения в чужую культуру: «Догмат непознаваемости Востока действительно тяготеет каким-то кошмаром над изучением духовной культуры Востока. Но все же, к счастью, догмат этот не столь уж незыблем. Мы вправе усомниться в его правильности и спросить: не фикция ли фраза о непознаваемости восточной души? Не красивая ли это лишь тема для разговоров, покрывало в сущности нашего фактического незнания Востока, а вовсе не показатель его непознаваемости. Нельзя ли все-таки поставить вопрос: как понять восточную душу, предполагая а priori, что понять ее можно?»³. Ученый вскрыл и объективную гносеологическую предпосылку устоявшегося мнения о непостижимости духовной культуры Востока и буддизма, в частности, — нерепрезентативность и случайность в выборе произведений, которые предлагались читателям в переводе на европейские языки. Функционирование в западной культуре этого фрагментарного, научно не интерпретированного материала послужило причиной формирования искаженного представления о буддизме как религиозной системе. «Когда говорят о буддизме, — отмечал Розенберг, — то невольно все вспоминают теорию переселения душ, вспоминают нирвану, быть может еще понятие кармы — а прочитавшие популярный очерк буддизма <...> что буддизм — какая-то странная религия без бога и без души. Карма <...> превратилась в достояние теософской литературы, нирвана употребляется как

¹ Розенберг О.О. О понимании восточной души. АВ ИВР РАН, ф. 47, оп. I, № 1, л. 1 об. (далее указываются только листы).

² Там же.

³ Там же, л. 3 об.

синоним блаженного состояния — так, между прочим, у нас называют кинематограф, а что такое эти термины означали для восточного монаха, для японского поэта, для китайца-философа — об этом <...> не задумываются»⁴.

Такое представление о буддизме и духовной культуре буддийского Востока было свойственно так называемой образованной публике, проявлявшей интерес к азиатской экзотике. Но и в среде профессиональных востоковедов-буддологов того времени еще не было сколько-нибудь отчетливых концептуальных идей, позволяющих осмыслить буддийскую культуру как целостную систему. Розенберг в этой связи указывал на существовавшее противоречие между обширностью накопленных европейскими учеными исследовательских сведений, выполненных переводов буддийских произведений и чрезвычайно бедным теоретическим инструментарием, выработанным в буддологии. Кроме того, он отмечал тот факт, что в буддологических исследованиях не учитывается принципиальная значимость изучения буддийских философских источников и живой буддийской традиции⁵.

В контексте критики практиковавшихся в буддологии исследовательских методов Розенберг всемерно подчеркивал научную необоснованность попыток построить теорию «буддизма вообще», то есть создать теоретический конструкт, безразличный к историко-культурной конкретике функционирования этой религии. Типологически сравнивая буддизм и христианство как мировоззренческие системы, воплощающиеся в историческом бытии различных народов, ученый показал, что при константности догматических положений обе эти религии породили чрезвычайно пеструю картину культуры в зонах своего преимущественного распространения. А поэтому необходимо подходить к их изучению не с позиций абстрактного конструирования, а на основе историзма.

«Картина буддийского мира, — указывал Розенберг, — чрезвычайно пестра. Буддизм <...> является весьма сложным комплексом различных направлений и сект; здесь мы находим и мистику, и рационализм, строгий аскетизм и смиренную веру, шаманство и отвлеченную философию»⁶. Иными словами, ученый констатировал разнообразие вариантов буддийской религиозности и тех социокультурных форм, которые возникали в процессе продвижения буддизма за пределы Индии, образуя в целом единый цивилизационный комплекс — «буддийский мир». Внесение принципа историзма в теоретическую основу исследования буддизма составляет ценнейший вклад О. О. Розенберга в методологию изучения диахронного и синхронного средств функционирования буддийской культуры и цивилизации.

Принцип исторического рассмотрения буддизма конкретизирован им в требовании учитывать в исследовании живую традицию, а не ограничиваться только

⁴ Там же, л. 4 об.

⁵ Там же.

⁶ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма. АВ ИВР РАН, ф. 47, оп. I, № 1, л. 10 (далее указываются только листы).

изучением культурного наследия прошлого. Розенберг отмечал, что преимущественное внимание западных ученых к Палийскому канону как наиболее архаичному источнику, позволяющему реконструировать «буддизм Будды», не имеет под собой сколько-нибудь доказательных оснований, кроме того общенаучного интереса к древнейшим формам культуры, который возник в 1880-е гг. Такая тенденция, — писал он, имея в виду буддологию, — тесно была связана с полным пренебрежением к позднейшим, а тем более к современным формам буддизма — установился догмат, что все позднейшее есть искаженное и не заслуживает внимания. Картина древнейшего буддизма, действительно, получилась — по признанию самих же давших ее — несколько странная. А когда исходя из нее попытались понять современный буддизм, то и он оказался странным»⁷.

В своем диссертационном исследовании Розенберг с позиции исторического подхода продемонстрировал несостоятельность попыток создать абстрактный конструкт «буддизм» на основе текстов Палийского канона. «Исторический буддизм, фактически живший и живущий поныне на Востоке, — подчеркивал он, — никогда не был связан с цейлонским, который поэтому для понимания истории религии на Востоке не может оказать непосредственного содействия — не говоря уже о том, что обе стадии буддизма отделены одна от другой периодом в 2000 лет и что проводить здесь вообще какие-либо сопоставления крайне опасно»⁸.

Контрпродуктивным попыткам экстраполяции древних форм буддизма на его живую практику Розенберг противопоставляет обратный путь: «Необходимо начинать с известного, фактически данного, с тем чтобы постепенно восстанавливать эти полузабытые в настоящее время фазисы учения, имевшиеся в прошлом»⁹. По мысли ученого, такой подход позволял восстановить картину функционирования базовых доктринальных положений в контексте историко-культурного процесса, проследить стадии развития буддийского мировоззрения.

Большое значение Розенберг придавал изучению традиционной комментаторской литературы — теоретических трактатов, которые большинством западноевропейских буддологов игнорировались ввиду своей мнимой невразумительности: «Представьте себе, например, японца, который стал заниматься Аристотелем или <...> русскими былинами, но который обратился бы непосредственно к первоисточникам, пренебрегая всем тем, что писалось об Аристотеле в позднейшей философской литературе, пренебрегая всеми современными научными трудами об Аристотеле или о былинах. Разве мы такие занятия считали бы серьезными? А ведь это именно до сих пор метод, применявшийся к буддизму и к дальневосточной религиозной литературе вообще, — полное игнорирование современной традиции. <...> Без знания современной традиции,

⁷ Розенберг О. О. О понимании восточной души, л. 9 об.

⁸ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 51.

⁹ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма, л. 9.

преемственных знаний невозможно понимание древней литературы — ни индийской, ни китайской, ни японской»¹⁰. Розенберг глубоко понимал роль традиционной преемственности знания, передаваемого через линии комментирования канонических текстов, хотя в определенной мере недооценивал элемент инноваций, вводимых комментаторами: «Мы не должны забывать, какую роль в Индии, а также в Китае играла идея традиции, то есть сохранение воспринятого от учителя, и тенденция не допускать нововведений»¹¹.

Ученый неоднократно отмечал также, что схоластическое, «книжное» изучение буддизма в отрыве от его конкретных исторических форм и реальной социокультурной практики приводит к неоправданному в своей произвольности комбинированию источников, чего «в действительном живом буддизме никогда не бывало, и, разумеется, что такие комбинации легко могли оказаться полными противоречий и странностей»¹². Данное замечание О. О. Розенберга исключительно важно для изучения воззрений буддийских школ. Каждая школа имела свою собственную традицию комментирования канонических текстов, восходящую к одному или нескольким «корневым» (санскр. мула) произведениям ее основоположника. Соответственно в источниковедческом аспекте было методологически важно определить состав текстов, представляющих данную школу в ее исторической преемственности.

Разумеется, в рамках подхода Санкт-Петербургской буддологической школы такой принцип отбора источников для исследования считался теоретической нормой и не требовал специального обоснования. И кажется непонятным — зачем Розенбергу понадобилось еще раз останавливаться на разъяснении этого пусть и очень методологически значимого, но уже достаточно известного тезиса? Но то, что в наши дни представляется банальным элементом источниковедческой практики, вовсе не являлось таковым в 1910-е гг.

Об этом свидетельствует, в частности, эпизод дискуссии на защите диссертации О. О. Розенберга. В. М. Алексеев (1881—1951), считавшийся крупнейшим отечественным китаеведом того времени, выступая в роли неофициального оппонента, обнаружил со своей стороны полное непонимание самой постановки проблемы. Он заявил, что комментаторские тексты — сугубо вторичны и являются «частным делом» каждого комментатора¹³. Он, по сути дела, не вник в то обстоятельство, что О. О. Розенберг говорил о принципе комплектации источниковой основы для реконструкции воззрений буддийских школ, и полагал, будто

¹⁰ Розенберг О. О. О понимании восточной души, л. 10 об.

¹¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии, с. 270.

¹² Розенберг О. О. О понимании восточной души, л. 7 об.

¹³ Алексеев В. М. Возражения О. О. Розенбергу на его магистерском диспуте. «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Лексикографический указатель. Ч. II. Проблемы буддийской философии» // Алексеев В. М. Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982, с. 352.

молодой ученый предложил отождествлять значение терминов, использованных в канонических сутрах, на основе тех или иных позднейших комментариев.

Другая, вроде бы столь же банальная в наши дни, но для 1910-х гг. актуальная и новаторская идея была высказана Розенбергом в связи с активно практиковавшимся в то время способом выявления семантики «туземной» терминологии посредством опроса местных информаторов — носителей культуры. «Однако это вовсе не означает, — отмечал Розенберг в данной связи, — что мы должны слепо доверять современному туземному пониманию вообще <...>. Не всякое ходячее понимание обывательское может послужить авторитетом — разве и у нас, например, все занимающиеся философией правильно понимают Канта или Платона? <...> Задача изучающего то или иное явление состоит именно в том, чтобы найти настоящего руководителя-знатока, который бы действительно обладал правильным и глубоким пониманием»¹⁴.

Ученый на основе собственного опыта пребывания в Японии убедился, что этот прием мог использоваться лишь как вспомогательный. Местные информаторы воспринимали буддийские тексты и явления культуры изнутри, и не обладали ни теоретическим, ни лингвистическим багажом для внешней — научной — рефлексии о культуре как таковой. По мысли Розенберга, было бы в равной степени ошибочным со стороны исследователя принимать слова информатора за истину в последней инстанции или пытаться подогнать их под европейские схемы. Для углубленного понимания он предлагал «переживать» явления восточной культуры и не использовать для их анализа европейские ассоциации, нарушающие естественную логику предмета изучения¹⁵.

В произвольном апеллировании исследователя к европейским ассоциациям при работе с буддийским материалом, будь то философский текст или элементы бытовой культуры, он усматривал существенный методологический порок европоцентризма. Исходным пунктом в критике европоцентризма выступал для Розенберга принцип системно-смыслового рассмотрения буддийской культуры, не допускающий «выхватывания» какого-либо одного ее элемента или явления на шатком основании его схожести с тем или иным элементом или феноменом европейской культуры. Он резко отрицательно относился к попыткам европейских мыслителей и деятелей литературы и искусства найти в буддизме что-то сходное с их собственными идеями или художественными образами. В таких попытках Розенберг видел очень глубоко скрытую внерефлексивную европоцентристскую ориентацию, препятствующую познанию иной культуры как «чужой», имеющей свою собственную идейную и духовную основу. «Когда мир духовной культуры Индии и Востока раскроется вполне, — писал ученый, — когда мы будем в состоянии ясно понимать всю пестроту новой для нас картины — во всех деталях, в существенной связи всех ее моментов, то мы убедимся, что это самобытное и

¹⁴ Розенберг О. О. О понимании восточной души, л. 10 об.—л. 11 об.

¹⁵ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма, л. 20.

для нас новое — понятно, что оно чужое, но доступное, и что оно, войдя в обиход, из чужого может превратиться в близкое и стать нашим»¹⁶.

Розенберг надеялся и на обогащение европейской культуры за счет того психотехнического арсенала, которым располагает буддизм в области религиозного опыта.

По свидетельствам Ф. И. Щербатского и единственного ученика Розенберга — А. А. Баева, он пытался освоить опыт созерцания под руководством буддийских монахов в Японии. «Покойный профессор Розенберг, — писал Щербатской, — сам проходил практику некоторых видов йогического созерцания в дзенском монастыре в Японии. Он сравнивал приятное чувство легкости, которое он тогда испытывал, с эффектом, производимым музыкой, особенно, когда она исполняется самим»¹⁷.

Более конкретно высказался на эту тему Баев: «В монастыре Дзен он проходит всю практическую мистику, в монастыре Шингон изучает под руководством ученейших старцев догматику и сиволику»¹⁸.

В данном контексте уместно указать на отчетливо наметившуюся еще в 1900-е гг. тенденцию экспериментального изучения измененных состояний сознания и интереса к практикам дзен-буддизма. Япония, вышедшая победительницей из войны с Россией, преподносила дзен международному научному сообществу как уникальную культурную ценность и гуманистический дар японских буддистов миру. В 1908 г. на 3 Международном конгрессе по истории религий в Оксфорде монах Омори Дзенкай выступил с докладом об истории и практике школы Дзен и имел весьма значительный успех. Брошюры Т. Д. Судзуки публиковались не только на родине автора, но и в США. Однако О. О. Розенберг к обеим этим фигурам не питал никакого пиетета. В письме Ф. И. Щербатскому из Японии от 9/22.10.1912 г. он говорил об Омори как о «приятеле» Ямаками, автора «Систем буддийской мысли», и подчеркивал, что «Мг. Омори <...> наукою вообще не занимается»¹⁹. Что же касается Судзуки, то Розенберг считал его крайне несерьезным автором, неспособным отличить действительное содержание традиционных воззрений от своих собственных толкований²⁰.

Розенберг ни в одной из своих работ и ни в одном из известных науке писем не высказывал особого интереса к школе Дзен. И поэтому большое сомнение вызывает упоминание Баева о прохождении им «всей практической мистики» в монастыре Дзен. Во всяком случае необходимо признать, что тех следов знаком-

¹⁶ Там же, л. 22.

¹⁷ Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 214.

¹⁸ Баев А. А. Некролог О. О. Розенберга // Буддизм России, № 33, с. 71.

¹⁹ Письма О. О. Розенберга из Японии // Вигасин А. А. Изучение Индии в России (Очерки и материалы). М., 2008, с. 462.

²⁰ См.: Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 68—69.

ства с буддийской «практической мистикой», которые помогли бы О. О. Розенбергу в освоении концептуального материала шестого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» — «Путь благородной личности»²¹, посвященного религиозной практике, обнаружить в «Проблемах буддийской философии» невозможно. По-видимому, сведения о его соприкосновении с буддийским мистическим опытом в монастырях Японии гиперболизированы и составляют часть легендарных повествований об этом даровитом исследователе, как бы растворившемся в тумане исторического прошлого²².

Но тем не менее вопрос об измененных состояниях сознания, связанных с практическим аспектом буддизма, живо занимал не только Розенберга, но и его учителя Щербатского. «Несмотря на то, что состояние нирваны является лишенным всякого сознания, всяческих чувств, всякого блаженства и радости, — писал Ф.И. Щербатской в 1923 г., несмотря на то, что задача достижения нирваны сводится к постепенному суживанию сознания и замене его полным нулем, тем не менее мы стоим перед фактом, что погоня за достижением этого нуля занимала умы многих индусов. Перед этой загадкой останавливался не один исследователь, до того это казалось противоречащим всему тому, что нам известно из истории всех народов земного шара. Дело в том, что этот идеал чисто философский и отнюдь не религиозный...»²³ В таком выводе отчетливо улавливается характерное для Щербатского стремление рассматривать буддийскую философию на некоторой дистанции от ее неотъемлемой религиозной компоненты. Аналогично Розенберг, анализируя теорию пути к Нирване («спасение» в его терминологии), хотя и сохраняет религиозный контекст, все же предпочитает говорить об этом пути как о степенях приближения к «истинносущей реальности». На наш взгляд, и учитель и ученик явно недооценивали религиозный компонент буддийского теоретического умозрения. И именно этим, а не чем-либо иным объясняются некорректные выводы Розенберга об инкорпорации «популярных толкований» в трактатах Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы», представленные в главе XVI «Проблем буддийской философии» — «Понятие континуума («сантана»). Карма, теория перерождений («пратитья самутпада»). По-видимому, преодолеть собственную глубинную убежденность в несовместимости философии и религиозной веры Розенберг до конца так и не сумел, хотя пафос его востоковедных исследований, казалось бы, предполагал преодоление и этого нелегкого барьера.

²¹ Аналитическое изложение этой проблематики в соответствии с текстом Васубандху см.: Ермакова Т. В., Островская Е. П. Путь благородной личности. СПб., 2006; Островская Е. П., Рудой В. И. Вступление в Нирвану. СПб., 2006.

²² Подлинные обстоятельства кончины Розенберга оставались до 2000 г. неизвестными, и считалось, что он умер от тифа 26.09.1919 г. на Дальнем Востоке, куда уехал из Санкт-Петербурга в надежде перебраться на постоянное жительство в один из монастырей Японии.

²³ Щербатской Ф. И. Научные достижения древней Индии // Отчет о деятельности Российской академии наук за 1923 г. Л., 1924, с. 9–10.

О. О. Розенберга глубоко интересовали пути взаимодействия Европы и Востока в культуре. Весьма интересен в данном ракурсе тот раздел его работы «Об изучении японского буддизма», в котором воспроизводится история взаимодействия японских и европейских филологов, начавшегося в 1880-е годы. Японские традиционные ученые-буддисты сблизилась со школой Макса Мюллера, фактически выступили под влиянием этого классика западноевропейского востоковедения создателями научной индологии на родине. Розенберг отмечал, что до этого времени «японские буддисты <...> в Индии усматривали далекую таинственную колыбель своей религии, но <...> с индийской культурой были совершенно незнакомы»²⁴. В результате освоения достижений европейской филологической науки японские исследователи заинтересовались проблемой влияния буддизма на их родную культуру²⁵. «На деятельность японских буддистов-филологов, — писал Розенберг, — обратили внимание и в Европе — таким образом создалось сближение Японии и Европы в области изучения Индии, создалась возможность определенного обмена знаниями. Японцы, для того чтобы правильно понять религиозно-мистический стержень в своей литературе, принуждены обращаться в Европу, а мы, для того чтобы заполнить пробелы в понимании индийской философии и религии, должны обращаться к японской литературе для того, чтобы восстановить при ее помощи утерянные санскритские оригиналы»²⁶.

В то время как научное познание буддизма в Японии проливалось свет на генезис многих определяющих элементов культуры Страны восходящего солнца, европейские ученые через буддизм постигали богатство всей индийской философии²⁷. Особую роль в процессе изучения индийской философии отводит Розенберг дальневосточной буддийской традиции, сохранившей в переводах те созданные в Индии произведения, санскритские оригиналы которых оказались утраченными.

Чрезвычайно важной считал Розенберг для последующего развития буддизма в Китае деятельность Сюаньцзана, крупнейшего переводчика и комментатора санскритских текстов. Он отмечал, что европейской науке роль Сюаньцзана была известна слабо, хотя в его переводах и комментариях представлены основные сведения о буддийской догматике. С целью более понятного для местных буддистов разъяснения индийских трактатов комментарии составлялись именно к переводным текстам, а не к санскритским оригиналам, причем в комментарии были введены те сведения, которые индийские комментаторы опускали ввиду их широкой известности.

Этот процесс взаимодействия культур Розенберг характеризовал следующим образом: «Миссионеры-индусы и их китайские приверженцы своевременно позаботились о переложении на китайский язык всех важнейших текстов, а также

²⁴ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма, л. 6.

²⁵ Там же, л. 7.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, л. 9.

о составлении подробнейших комментариев. С лихорадочной быстротой были переведены колоссальные по объему сочинения, притом в такой полноте и с такой изумительной точностью, что невольно нужно удивляться высоте философской и филологической работы, достигнутой в Китае V, VI и VII вв.»²⁸. Участие индийских миссионеров в переводе санскритских текстов на китайский язык являлось, согласно Розенбергу, характерным способом рецепции буддийского мировоззрения в инокультурном регионе, поскольку аналогичная деятельность осуществлялась позднее индийскими учителями и в Тибете.

Историческая судьба буддизма в Японии была более благоприятна, чем в Китае, полагал он, поскольку местные архаические верования не могли противостоять идеологическому натиску буддизма: «Индийско-китайско-корейское культурное движение настолько охватило Японию, настолько преобразовало все стороны ее быта и настолько отразилось на самом языке японского народа, что мы с полным правом можем говорить о создании Японии в VI веке»²⁹. Статус официальной государственной религии, которым буддизм обладал в Японии в течение долгого времени, также способствовал сохранению и развитию буддийской литературы.

В этих кратких замечаниях Розенберга прослеживается уже сложившаяся концепция исторического продвижения буддизма за пределы Индии — на Дальний Восток и в Центральную Азию. Он бегло отметил один из существенных факторов, определявших картину укоренения буддизма в новых регионах, — характер автохтонных верований и их способность идеологически противостоять проникновению инокультурной религии.

В целом концептуальные идеи Розенберга были направлены на трансформацию воззрений его современников-ученых относительно Востока.

Европоцентристскому мифу о «непознаваемости восточной души» он противопоставил тезис о необходимости и возможности познания культуры Востока как чужой, но не чуждой. «Загадочность Востока — утверждал Розенберг, — это тайна неизвестного, а не тайна непостижимого»³⁰.

Тезису об «изначальной противоречивости» существующих на просторах Азии форм буддизма Розенберг противопоставил принцип исторического подхода к их изучению и обосновал необходимость отказа от внеисторических попыток конструирования теории «буддизма вообще».

Применение европейской историко-философской схемы к анализу письменного наследия буддийской мыслительной традиции, как показал ученый, не имеет плодотворной перспективы, поскольку предмет философствования и структура философской проблематики формировались в Индии иначе, нежели в культуре Европы. В терминологии Розенберга буддийская философия возникла как

²⁸ Там же, л. 3.

²⁹ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма, л. 1.

³⁰ Там же, л. 22.

«метафизика спасения», то есть как теоретическое обоснование религиозного опыта. Он полагал, что терминология субъектно-объектных отношений, характерная для европейского стиля мировосприятия, не соответствовала буддийской эпистемологической позиции «переживания мира человеком». Отметим, что таким несколько неуклюжим образом Розенберг пытался указать на тот факт, что буддийская философия ориентирована на теоретический анализ психических презентаций внешнего мира.

Наряду с этим Розенберг указал, что при различии в предметах философствования и последовательности изложения проблем в истории европейской и индийской мысли сами эти проблемы и их решения сходны. Он утверждал: «Мы находим те же проблемы, те же ответы, те же законы мышления, в другом, правда, сочетании, в другой постановке, но все-таки это те же вечные философские проблемы — и ничего существенно нового и непонятного мы не находим»³¹. Разумеется, речь не шла о прямом отождествлении, но ученый стремился подчеркнуть, что инаковость индийской и, в частности, буддийской философии вовсе не означает ее недоступности научному познанию. При таком подходе философские традиции Индии и Европы высвечиваются как две ветви человеческого мышления, обусловленные в своих различиях историко-культурной спецификой генезиса и последующего развития.

Обоснование Розенбергом историко-культурного своеобразия метафизической проблематики в буддийской философии наряду с доказательством того, что вопросам метафизики уделялось в этой религиозно-философской системе не меньше внимания, чем в христианстве, имело на тот период большое значение, поскольку заставляло увидеть в буддийской культуре духовные ценности, равнозначные христианским и признать буддизм равным христианству по завершенности системы религиозной догматики³². А выявление смыслообразующих буддийских идеологем и раскрытие их содержания, предпринятые Розенбергом на материале «Абхидхармакоши» Васубандху, прокладывали путь к типологическому анализу этих религий.

Розенберг, выдвигая по степени значимости источников на передний план постканоническую литературу трактатов и «философские» сутры Махаяны, объяснял это репрезентативностью философского дискурса³³. Канонические сутры Трипитаки он квалифицировал как «популярное изложение некоторых отвлеченных философских учений, взятых из более или менее уже зафиксированных систем, но не изложенных еще в том виде, как это было сделано впоследствии, когда трактаты разрабатывались независимо от литературы сутр»³⁴. Следовательно, утверждал он, нет основания полагать, будто бы канонические сутры могут служить надежным источником для изучения ранних форм буддизма.

³² Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии, с. 62.

³³ Там же, с. 46.

³⁴ Там же, с. 47.

Шастры, хотя и создавались исторически позднее, напротив, в силу объемности и детализированности их содержания, логической завершенности изложения проблематики являются ключом как к древнейшему, так и более позднему буддизму³⁵.

Розенберг полагал также, что философские системы сначала функционировали в устной передаче, а их письменная фиксация в литературе шастр произошла сравнительно поздно. Изустный тип передачи знания вообще характерен для буддийской комментаторской традиции, и поэтому было бы ошибочным утверждать, будто текст был создан именно в период его записи. Непонимание этой существенной особенности культуры, подчеркивал он, привело европейских исследователей к неверному выводу о более раннем возникновении литературы сутр, нежели шастр.

С этой идеей Розенберга трудно согласиться, особенно если не упускать из вида буддийские рукописные находки в Центральной Азии. Именно канонические сутры служили источником становления философской традиции в буддизме, поскольку на их основе монашеские сообщества составляли первичные списки терминологии, подлежащей комментаторскому разъяснению, — матрики. Такие терминологические перечни нередко также именовались сутрами, будучи путеводной нитью в развертывании философского дискурса. А все же Розенберг был безусловно прав в том, что шастры раскрывают целостную картину логико-дискурсивной интерпретации канонических сутр.

Имея возможность в Японии ознакомиться с функционированием живой буддийской традиции, Розенберг подчеркивал необходимость изучения ее влияния на другие культурные формы: «Какого бы мы ни были мнения относительно абсолютной ценности религии, нельзя отрицать ее влияние на литературу, на искусство, на мышление народа. А для того чтобы понять дальневосточную духовную культуру, прежде всего необходимо знать не только религию, повлиявшую на развитие этой культуры, но и влияющую в настоящий момент. Как это ни странно, понять современный буддизм не пытались вовсе»³⁶. Эта мысль Розенберга представляется весьма существенной и по-прежнему актуальной. Религиозные идеологии продолжают играть в большинстве стран Востока весьма значительную роль, оказывая свое влияние не только на литературу, искусство и культуру повседневности, но и на внутреннюю и внешнюю политику, проводимую администрациями азиатских государств.

В своей критике европоцентризма Розенберг опирался в первую очередь на идеи основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы — С. Ф. Ольденбурга и Ф. И. Щербатского. Осуществленное им фронтальное наступление на европоцентристскую методологию исследования буддийской культуры позволяет выявить мировоззренческие предпосылки тех научных задач,

³⁵ Там же.

³⁶ Розенберг О.О. О понимании восточной души, л. 8 об.

которые решались в «Проблемах буддийской философии». Розенберг намеревался выявить то, что «является общим, что составляет центральные проблемы, вокруг которых возникли те многочисленные направления религиозной мысли, называющие себя буддизмом и противопоставляющие себя другим учениям Индии, Китая и Японии»³⁷. Решение этой лаконично сформулированной задачи потребовало подробного анализа состояния буддологии в Европе и Японии того времени, а также ревизии всей номенклатуры буддийских письменных памятников, изучавшихся источниковедами. Благодаря этой трудоемкой работе Розенбергу удалось сформулировать и обосновать новый подход к оценке репрезентативности источников в аспекте изучения воззрений буддийских школ и буддизма как системно-смысловой целостности.

В заслугу Розенбергу следует поставить, на наш взгляд, не только определение значения центрального понятия буддизма — «дхарма», но и установление того незамеченного европейскими исследователями факта, «что в основу буддийской догматики положена вполне законченная, своеобразная теория дхарм»³⁸.

Уточнено им было и понимание дхармы как «Учения Будды». Розенберг определил, что в вероисповедной формуле «Будда, Дхарма, Сангха» второй из терминов обозначает не учение как таковое, а его объект — Нирвану³⁹. Он также отчетливо продемонстрировал, что понятие «дхарма» имеет не бесчисленное множество значений, как полагало абсолютное большинство его современников-буддологов, а только семь, которые могут быть отождествлены по характеру текста и контекстуально⁴⁰. Это способствовало разрушению неоправданной убежденности исследователей в предельной семантической эластичности данного понятия.

Розенберг указал и на связь термина «абхидхарма» с буддийской семантикой понятия «дхарма». Следуя за первыми строками «Абхидхармакоши», он показал, что абхидхарма — это «чистое знание и сопровождающие его дармы», причем под «чистым знанием» подразумевается размышление, направленное на Нирвану, а также на дхармы, конституирующие поток индивидуального существования⁴¹. Разумеется, современные исследователи «Абхидхармакоши» уже не пользуются терминологией Розенберга вроде «группа метафизических элементов», «подавление эмпирического бытия», или его выражениями типа «лежащие в основе личности элементы волнения». Этот язык описания отжил свое и отошел в область истории буддологии. Но первый эвристичный прорыв к пониманию, что Абхидхарма есть и совокупность философствования о пути к Нирване и сама Нирвана, был сделан именно Розенбергом.

³⁷ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 80.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же, с. 86.

⁴⁰ Там же, с. 87.

⁴¹ Там же, с. 93.