

Е. П. Островская

Прологомены к «Абхидхармакоше»: теоретический вклад О. О. Розенберга¹

Выход в свет в 1918 г. монографии О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» на русском языке, а в 1924 — в переводе на немецкий ознаменовал собой новый этап в изучении буддийской мыслительной традиции и культуры в целом. В этой работе ученик Ф. И. Щербатского сформулировал сумму теоретических положений: о первостепенной значимости философских трактатов для научного понимания религиозной доктрины буддизма и интерпретации явлений буддийской культуры, об 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, преимущественно опираясь на китайские источники.

Следует отметить, что эта новаторская монография, тематически и планомерно соответствовавшая международному проекту изучения «Абхидхармакоши», одновременно выступала по своему функциональному предназначению в научной карьере ее автора магистерской диссертационной работой². Большая часть источников, нашедших в ней отражение, изучалась О. О. Розенбергом во время его пребывания в Японии в 1912—1916 гг. Эта научная командировка состоялась по инициативе Ф. И. Щербатского. В 1911 г., будучи в Калькутте, тот познакомился с монашествующим японским ученым Ямаками Согеном, намеривавшимся опубликовать в Индии свою работу «Systems of Buddhist Thought» («Системы буддийской мысли»)³. Ямаками в науке представлял традиционалистскую позицию, и Ф. И. Щербатской, заинтересовавшись ею, счел необходимым по возвращении в Санкт-Петербург порекомендовать Розенбергу отправиться в Страну восходящего солнца для работы с местными образованными монахами. Научным обоснованием командировки послужила тема диссертации Розенберга — восточный, то есть японский буддизм.

Письма О. О. Розенберга из Японии⁴ своему учителю и родителям раскры-

¹Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-01-00252а. «История изучения буддизма в материалах и документах 1900—1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН».

²В итоге исключительно успешной публичной защиты диссертации О. О. Розенбергу были одновременно присвоены две ученые степени — магистра и доктора.

³Книга Ямаками была опубликована годом позже его встречи со Щербатским. См.: Yamakami Sogen. Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.

⁴Письма О. О. Розенберга из Японии, адресованные Ф. И. Щербатскому и родителям, опубликованы А. И. Вигасиным. См.: Вигасин А. И. Изучение Индии в России (Очерки и материалы). М., 2008, с. 450—498.

вают ряд важных аспектов в продвижении дел по международному проекту изучения «Абхидхармакоши», в котором молодой исследователь изъявил желание участвовать.

Познания японских ученых в области философии Абхидхармы сильно разочаровали Розенберга. В письме учителю от 9/22.10.1912 г. он характеризовал местную литературу по данному вопросу как «незначительную по объему и жалкую по содержанию», а эрудицию главных специалистов — как неглубокую и лишенную философского понимания⁵.

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 16/3.10.1912 г. Ученый с горечью сетует на обилие прочитанных им «маленьких книжонок» по «Абхидхармакоше», похожих на упрощенные статьи в энциклопедических словарях. 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, известный 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. Об Огихаре Унрае, считавшимся лучшим местным знатоком буддийского письменного наследия и являвшимся автором ряда статей в единственном японском философском словаре, у Розенберга столь же нелестное мнение — «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»⁶.

Общение с У. Огихарой, который намечался Щербатским в числе исполнителей проекта по изучению «Абхидхармакоши», дополнительно убедило

⁵ Там же, с. 458.

⁶ Там же, с. 455–456.

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 Такакусу в своих работах ссылается на Огихару, можно сделать вывод, как мало знает и сам Такакусу»⁷.

Такая оценка японского буддологического сообщества подвигла Розенберга на самостоятельную работу с китайскими комментариями к «Абхидхармакоше» в переводе Сюаньцзана. Он уделил также внимание тем произведениям, которые цитируются в этих комментариях, в частности, санскритскому трактату «Ньяя-анусара-шастра» Сангхабхадры (V в.), посвященному критике концепций Васубандху. С этим произведением он имел возможность познакомиться также в переводе Саюньцзана.

На первых порах у Розенберга возникла иллюзия легкого постижения избранных источников. В порыве творческого энтузиазма двадцатичетырехлетний 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»⁸.

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 из-под его пера так и не появилось. Не реализовал Розенберг и большую часть проектных заданий, выделенных ему Ф. И. Щербатским.

Однако он первоначально надеялся добиться намеченной цели и сменил тему диссертационного исследования, полностью сосредоточившись на теоретическом аспекте изучения трактата Васубандху. «Все принципиальные загадки Кусярона (Абхидхармакоши, — авт.), — писал он отцу 23/10.01.1913 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». Итак, 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

⁷ Там же, с. 457.

⁸ Там же, с. 464–465.

объемистыми комментариями — и в хороших переводах. Это произведет переворот не только в изучении буддизма, но и всей индийской философии»⁹.

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», переведенное им как «Сосуд Абхидхармы» или «Учебник». Розенберг писал: «Сама «абхидхарма» не значит «философия». Но сочинения по абхидхарме — то, что мы называем философскими, то есть систематические и несистематические, но всегда теоретические и схоластические, рассуждения о метафизических, логических и эпистемологических проблемах»¹⁰. Двумя месяцами раньше он полагал, будто китайские переводы «Абхидхармакоши» вполне «можно интерпретировать как собственно китайские тексты»¹¹, теперь же у него появилось иное, более глубокое 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»¹².

Розенберг долго колебался, какую из китайских версий «Абхидхармакоши» выбрать для перевода — Парамартхи, более близкую, по его мнению, к санскритскому оригиналу, или Сюаньцзана, и в итоге остановился на последней. Теперь он уже понимал чрезвычайную сложность работы, за которую взялся. Его остро заинтересовали статьи по абхидхармистской тематике Л. де ла Валле Пуссена, который работал с обеими китайскими и тибетской версиями трактата, опираясь на санскритский комментарий Яшомитры.

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. он 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»¹³. В том же критическом тоне

⁹ Там же, с. 479.

¹⁰ Там же, с. 481.

¹¹ Там же, с. 479.

¹² Там же, с. 482.

¹³ Там же, с. 488.

отозвался он и о публикациях Т. Д. Судзуки по буддизму, подчеркнув его невежество в санскрите и китайском: «Такие работы следовало бы отвергать самым энергичным образом в интересах самой же японской науки...»¹⁴.

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 перевод китайской версии трактата выполняет Л. де ла Валле Пуссен. А когда получил от Щербатского перевод третьей главы «Абхидхармакоши» — «Учение о мире», выполненный этим корифеем франко-бельгийской буддологической школы с тибетского языка, все же счел необходимым оповестить учителя о несовершенстве этой работы и выразил готовность взяться за переводы первой и четвертой глав трактата на немецкий язык¹⁵.

Попутно он сообщил об идее У. Огихары издать китайский перевод «Абхидхармакоши» Сюаньцзана с инкорпорацией главных вариантов Парамартхи параллельно с санскритским комментарием Яшомитры, причем так, чтобы можно было перетасовывать листы и «иметь рядом страницу китайского текста с параллельным к ней комментарием». Мнение Розенберга об уровне образованности Огихары значительно улучшилось — теперь в письме учителю он аттестует Огихару как «лучшего из японских санскритистов»¹⁶.

По мере погружения в изучение источников молодой ученый наконец осознал, что посвятить диссертацию «Абхидхармакоше» было бы для него, япониста, ошибочным шагом. Он решил вернуться к исходной диссертационной теме — истории восточного буддизма, поскольку «переводы сочинений Васубандху не имеют никакого отношения к Японии»¹⁷. 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»¹⁸.

Так выглядит событийная канва научных поисков, 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 истории российской науки: «...смелые начинания, глубокие мысли, ...широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове...»¹⁹.

¹⁴ Там же, с. 485.

¹⁵ Там же, с. 490.

¹⁶ Там же, с. 491.

¹⁷ Там же, с. 490.

¹⁸ Там же, с. 493.

¹⁹ Цит. по кн.: Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998, с. 287.

Розенберг не успел воплотить выдвинутые им теоретические тезисы в собственной практике перевода и интерпретации буддийских философских произведений. Не довелось Розенбергу и в полной мере почувствовать себя обладателем высокой ученой степени, присвоенной ему в 1918 г., поскольку дата защиты диссертации роковым образом совпала с опубликованием правительственного указа об упразднении старорежимных академических степеней.

Жизнь этого несомненно выдающегося молодого ученого, напомним, оборвалась внезапно и в полной безвестности — о том, что он скончался в Таллинне в ноябре 1919 г. от скарлатины, буддологическое сообщество узнало только в 2000 г. благодаря публикации эстонского исследователя М. Лаэнеметса²⁰. В мире научных библиотек и востоковедных архивов О. О. Розенберг остался автором нескольких статей, двух словарей²¹, единственной монографии и небольшого по объему эпистолярного наследия.

Но несмотря на трагическую незавершенность научных замыслов автора, разработанные Розенбергом пролегомены к «Энциклопедии Абхидхармы» стимулировали дальнейшее развитие теоретического аспекта в отечественных и зарубежных буддологических исследованиях, а в российской историко-философской науке — еще и компаративистику, возрожденную в 1990-х гг. в контексте диалога культур.

О. О. Розенберг в своем монографическом произведении подошел к задаче определения предмета буддийской философии не с позиций поиска параллелей в истории европейской мысли, как это делал Ф. И. Щербатской²², а в ракурсе выявления южноазиатского историко-культурного генезиса буддизма. Рассматривая буддизм в качестве религиозно-идеологического феномена культуры Индии, он показал, что предмет философствования оформился в буддийской традиции в связи с необходимостью теоретического объяснения практик созерцания —

²⁰ Лаэнеметс М. Новые сведения об обстоятельствах смерти О. О. Розенберга // Буддизм России, 2000, № 33, с. 66–71.

²¹ 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. Tokio, 1916; A survey of Buddhist Terms and Names, arranged according to Radical with Japanese Reading and Sanskrit Equivalents, supplemented by addition of Terms and Names, relating to Shinto and Japanese History. Tokio, 1919.

²² О компаративистских изысканиях Ф. И. Щербатского см.: Лысенко В. Г. Компаративистика в России // Вопросы философии, 1992. № 9; Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998; Алиева Ч. Э. Проблемы концептуализации сравнительной философии: история, теории и методология философской компаративистики. СПб., 2004; Лысенко В. Г. Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии: Двойной портрет на фоне эпохи // Русская антропологическая школа. Труды, выпуск 4 (часть 2), М., 2007. Теоретическая оценка компаративной позиции Ф. И. Щербатского дана в книге: Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад. СПб., 2004, с. 191–203.

монашеской аскезы, ориентированной на вступление в Нирвану как высшую цель религиозной жизни.

Автор «Проблем буддийской философии» акцентировал опасность поиска компаративных параллелей, поскольку в 1900-е гг. в большинстве таких исследований не ставился вопрос о типологических различиях южноазиатской и европейской мыслительных парадигм, не учитывался специфический генезис философской проблематики в буддизме. «Что касается плана систематического изложения, — писал он, апеллируя к задачам историко-философского анализа, — 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»²³.

В чем же именно состояло предложение Розенберга переводить и анализировать буддийские философские трактаты на «простом языке, избегая специальных терминов», характерных для европейской философии? Разумеется, будучи фундаментально образованным исследователем, он вовсе не являлся обскурантом, Розенберг хорошо представлял себе семантические резервы европейского понятийно-терминологического аппарата и необходимость их использования для передачи южноазиатской философской терминологии в переводе. Его идея о «простом языке» 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 специфической школьной терминологии в качестве эквивалентов буддийского лексикона.

Большинство западноевропейских и японских современников и предшественников О. О. Розенберга было преимущественно ориентировано на такой ошибочный подход, обнаруживая в буддийских источниках мнимые параллели и аналогии идеям, возникшим в Европе. Нередко «специальный» понятийно-терминологический аппарат тех или иных европейских мыслителей представлялся им идеально подходящим для интерпретации буддийских философских концепций, известных в то время, надо сказать, очень слабо.

Современники Розенберга еще только начинали осознавать то обстоятельство, что теоретические воззрения буддийских школ являлись целостными системами мысли, созданными не отдельными авторами, а коллективными усилиями многих поколений комментаторов. Не осознавалась также и другая важная теоретическая проблема — связь предметного поля буддийской философской рефлексии с религиозно-ценностной аксиоматикой, обусловившей системно-смысловую специфику

²³ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 81–82.

ку школьного концептуального мышления. 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 нулевой результат для понимания 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 оригинальных 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 могли быть адекватно поняты лишь в сопоставлении и сравнении с ортодоксальным брахманизмом (индуизмом) и его философским наследием. Религиозно-ценностная аксиоматика буддизма («четыре Благородные истины») сложилась как альтернатива брахманизму, но при этом буддизм оперировал теми же самыми, что и брахманизм, идеологемами — сансара (круговорот повторных индивидуальных существований), нирвана (покой сознания), мокша (освобождение от сансары), духкха (страдание), атман («личность», субстанциальное Я), карма (действие, порождающее трансцендентное следствие в новом индивидуальном существовании), дхарма (свойство, несущее признак кармической упорядоченности индивидуального существования). Эти базовые идеологемы, обозначенные санскритскими терминами, не могли обрести адекватных вербальных эквивалентов в европейских языках, так как фиксировали системную специфику южноазиатской культурной традиции.

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.

В «Проблемах буддийской философии» была 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 эти пласта буддийской культуры базируются на единой религиозно-ценностной аксиоматике, но представляют собой различные уровни функционирования традиции. Согласно Розенбергу, ключом к научному пониманию тех форм буддизма, которые функционируют в Тибете, Китае, Японии, не могут выступать наблюдения местных ритуальных практик и знакомство 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, так как в этом процессе и был исторически оформлен тот специфический буддийский лексикон, который характеризует системную специфику местной формы буддизма.

О. О. Розенберг вовсе не считал на манер многих западноевропейских буддологов того времени Палийский канон универсальным источником для научной реконструкции некоего эталонного образца древнего и якобы «истинного», «неискаженного» буддизма. Изучение палийского свода канонических текстов представляло, как он справедливо подчеркивал, интерес только в связи с исследованием буддизма на Цейлоне, в Бирме и других странах Юго-Восточной Азии. На Дальнем Востоке и в Центральной Азии получила распространение санскритская Трипитака и 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 глубоко понимал, 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 школьных традиций, не имевших прототипа в Индии. Констатируя этот аспект культурной истории буддизма, О. О. Розенберг вслед за Ф. И. Щербатским подчеркивал методологическую значимость изучения региональных сводов канонизированных текстов — в первую очередь их состава, более обширного по сравнению с Трипитакой.

Относительно буддийского философского наследия Индии О. О. Розенберг сделал очень важный вывод на основе ознакомления с двумя китайскими переводами «Абхидхармакоши» и 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 данном аспекте изучение «Энциклопедии Абхидхармы» квалифицировалось О. О. Розенбергом как необходимое условие для понимания истории буддийской мысли в Индии, Китае и Тибете, поскольку именно в трактате Васубандху были систематически проанализированы темы, представленные в Трипитаке, и их 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 извлекать философское содержание буддизма из проповедей Будды, а не из теоретических трактатов и базировалась на поверхностном понимании сюжетов палийских сутр. В этом произведении как раз и 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 вопросов, но Учитель молчаливо отвергает их, не желая рассуждать о том, конечен мир или бесконечен, и о прочих подобных проблемах. А затем он напоминает обескураженному Малункье, что тот вступал в общину учеников не ради удовлетворения пустопорожнего интереса, а с целью избавиться от страдания. Подчеркивая в этой связи неуместность заданных учеником вопросов, Будда приводит в пример тяжело раненного стрелой глупца, который, прежде чем допустить к себе врача, 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 данная проблематика была глубоко разработана, но обнаруживается она не в сутрах, а в трактатах, где представлены фрагменты дискуссий буддийских мыслителей с представителями брахманистского направления²⁴. Отметим, что отказ Шакьямуни отвечать на вопросы тупого и ленивого Малункьи 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 молчание²⁵.

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»²⁶. В терминологии своего времени он отметил, что именно в истории индийской мысли на передний план был поставлен вопрос о практическом пути к «истинно-реальному» как о «спасении» от превратностей существования и о состояниях «спасшегося»: «Окончательная цель жизни — 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»²⁷.

Ученый усматривал генезис интереса индийских мыслителей к «психофизиологии» в древней ведийской практике жертвоприношения, которое предполагало

²⁴ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 83–86.

²⁵ См.: Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии. Раздел пятый: Учение об аффектах и раздел шестой: Путь благородной личности. Перевод с санскрита, комментарий, исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 2006.

²⁶ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 88.

²⁷ Там же.

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 способностей, связанных с органами чувств (зрения, слуха, обоняния, вкусового ощущения, осязания) Они показали, что «источники сознания» служат его опорами в моментальном «схватывании» и обобщении перцептивных данных.

Для истории индийской мысли буддийский переворот в области эпистемологии оказался по своей реформирующей силе сродни коперниканскому перевороту в области астрономии. Терминология для описания процесса познания была почерпнута буддийскими философами из лексикона идейных противников, а старая проблема «психофизиологического» анализа — транспонирована из субстанциально-статического измерения в процессуально-темпоральное. Буддийские теоретики концептуализировали «психофизиологию» как процесс, квантированный моментами времени. А поэтому наименования органов чувств и обозначающий их общий термин — «индрия» получили новую, подходящую для процессуального анализа интерпретацию — психические способности²⁸.

Розенберг выдвинул эвристичную для того времени интерпретацию центрального для буддийской философии понятия «дхарма» и посвятил в своей монографии анализу его семантики специальный раздел²⁹. 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 И. И. Лапшина, впервые поставившего в русле русского академического неокантианства вопрос о рациональном доказательстве чужой одушевленности.

Эпистемологическая проблематика, согласно О. О. Розенбергу, сложилась в буддийской философии исключительно в связи с анализом «психофизиологии»,

²⁸ Там же, с. 90.

²⁹ См.: там же, с. 97–105.

а не с постановкой проблемы познания внешнего мира. Он справедливо полагал, что буддийских эпистемологов занимал прежде всего вопрос о ментальной презентации внешнего объекта, поскольку не к объектам как таковым, а к их ментальным образам (санскр. аламбана) аффективно привязывается сознание. Данная трактовка вполне удовлетворяла традиционному тезису: если бы у объектов внешнего мира была способность вызывать привязанность к себе, то и Будда не смог бы освободиться от оков сансары.

Такой ракурс рассмотрения определялся религиозной доктриной, представленной в буддийских канонических сутрах. Привязанность к ментальным презентациям внешних объектов и жажда чувственного опыта, сопровождающая эту привязанность, интерпретировались в сутрах как факторы, удерживающие сознание в круговороте повторных существований. Соответственно и в буддийской теории познания, отмечал О. О. Розенберг, акты восприятия анализировались в двух аспектах — как внутриспсихическое конструирование генерализованного ментального объекта и как актуализация его аффективного сопровождения.

Позднее, в период раннего средневековья, утверждал Розенберг, буддийская эпистемология оснащается детализированным учением о праманах — двух источниках истинного знания: восприятию и умозаключению. На этом этапе религиозная компонента буддийской эпистемологии уже 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 на публичных диспутальных площадках.

Типологические особенности буддийской теории познания непосредственно увязываются в монографии Розенберга с моментальным характером протекания психических процессов — с «теорией мгновенности»³⁰. «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, — авт.); в результате получается сложное явление — «человек, видящий предмет и переживающий психическую жизнь», а не человек и предметы отдельно»³¹.

И в этой именно связи он прослеживал различия между буддийскими школами, дискутировавшими о проблеме реальности дхарм³². Позиции школ распределялись 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

³⁰ См.: там же, с. 90–91.

³¹ Там же, с. 91.

³² Там же, с. 92.

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 итоге к познавательной проблеме — неведению, в котором пребывает «волнующееся» сознание. Одержимое жаждой чувственного опыта — влечением к наслаждению объектами привязанности, оно стремится 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»³³.

Из этой пространной цитаты очевидно, что О. О. Розенберг, пользуясь китайскими переводами «Абхидхармакоши» и комментариями последователей Сюаньцзана, не понимал исходной семантики понятий «клеша» и «анушая», связанной 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. акусала) действиям. И поэтому теория клеша и анушая выступает в философии Абхидхармы обоснованием пути к просветлению.

³³ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 191.

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 именуется «грехом» (санскр. папа).

И тем не менее теоретические прологомены к «Абхидхармакоше», созданные О. О. Розенбергом, явились выдающимся научным прорывом в области буддологического источниковедения. Его книга послужила для Ф.И. Щербатского импульсом к написанию малообъемных 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»³⁴ получили международное признание и привлекли внимание буддологического сообщества к «Энциклопедии Абхидхармы» как сокровищнице буддийского теоретического умозрения.

³⁴ Rozenberg O. Die Probleme der Buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924.