

В. Г. Лысенко

О. О. Розенберг как ученик Ф. И. Щербатского

В истории отечественного востоковедения имена Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга тесно связаны линией преемственности исследовательского опыта, но судьбы Учителя и Ученика, неизменно переплетенные, оказались в то же время парадоксальным образом противоположными. Учитель — автор множества трудов на разных языках, основатель научной школы, академик (с 1918), всемирно признанный ученый (его не решилась физически уничтожить даже сталинская «машина смерти» — она отыгралась на его учениках и соратниках), проживший долгую жизнь (76 лет) и умерший, как выразился поэт, «в своей постели», что в те времена (сталинские и военные) для людей его происхождения и образования было большой редкостью.

Об Ученике же можно сказать словами С. Ф. Ольденбурга: «Жуткое чувство испытывает тот, кому приходится заниматься историей науки в России: смелые начинания, глубокие мысли, редкие таланты, блестящие умы, даже кропотливый и упорный труд, все это встречаешь с избытком; и тут же приходится отмечать, как все обрывается: длинные ряды “первых” томов, “первых” выпусков, которые никогда не имели преемников; широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове, груды ненапечатанных, полузаконченных рукописей. Громадное кладбище неосуществленных начинаний, несбывшихся мечтаний...».

Короткая жизнь Розенберга служит горьким подтверждением этих слов — доктор наук «на пять минут» (он получил докторскую степень в 1918 г. — в тот день, когда вышел указ советской власти об упразднении академических степеней), проживший всего 31 год и сгинувший в разгар гражданской войны (дата и обстоятельства его смерти до недавнего времени оставались предметом предположений и легенд). За свою недолгую жизнь в науке Отгон Оттонович успел опубликовать несколько научных и популярных статей, два словаря и монографию «Проблемы буддийской философии» (1918), замысленную как вторая часть трилогии, которая так и не была завершена.

Можно ли вообще сравнивать и сопоставлять этих ученых (законченную, прорисованную во всех деталях картину и набросок), не слишком ли велика разница в их «весовых» категориях? В их «реализованности»? Действительно, один прошел свой путь до конца, другой лишь начал двигаться по нему; один развивался и эволюционировал в своих взглядах и представлениях, другой — успел только заявить о себе. Но набросок гениального художника — тоже может быть шедевром. «Заявка» Розенберга была такой яркой и многообещающей, что даже сравнительно небольшое письменное наследие заставило говорить о нем как о выдающемся ученом, сказавшим новое слово в буддологии, а не просто как о талантливом продолжателе дела своего учителя. Более того, Учитель тоже учился у Ученика: Щербатской в работе «Центральная концепция буддизма и

значение термина “дхарма”» часто ссылается на анализ Розенбергом буддийской теории дхарм (элементов потока существования).

В этой связи меня интересует вопрос, в отношении которого Учитель и Ученик довольно радикально расходились, хотя, по его поводу, судя по их переписке, никогда не спорили. Речь идет о сравнительном методе, а точнее, о сравнениях с западной философией в исследовании буддийской мысли. Вклад Щербатского в развитие компаративной философии описан и проанализирован многими исследователями и прежде всего В. К. Шохиным¹, который, на, мой взгляд вполне справедливо, считает сравнительный метод неотъемлемой составляющей историко-философской концепции русского буддолога. Сдержанное, если не сказать отрицательное, отношение Розенберга к параллелям с западной философией получило куда меньшую известность, но для многих почитателей его творчества именно оно является тем явным преимуществом, которое отличает молодого ученого от его знаменитого Мэтра.

В этом докладе я обращаюсь к сравнительному методу Щербатского в связи с той «корректировкой» и даже неявной критикой, которой этот метод подвергся в работах Розенберга.

Жизненные пути Учителя и Ученика. Конгруентность судеб этих двух выдающихся российских ученых начинает прорисовываться с их рождения. Оба они родились на окраинах Российской империи: Федор Ипполитович — в г. Кельцы (Польша), 19 сентября 1866 г., где в это время служил его отец, офицер русской армии; Оттон Оттонович (Юлиус Карл Оттон) — в г. Фридрихштадт (совр. Яунелгава, Латвия), 7 июля 1888 г.

И тот и другой происходили из почтенных дворянских семейств. Старинный род Щербатских возводил свою историю ко времени Княжества Литовского, и Федор Ипполитович даже имел придворную должность и получил в наследство родовое имение Лютка, недалеко от г. Луги. Розенберги, по свидетельству Антса Мейстера, возможно, являлись потомками баронов из Моравии, переселившихся в начале XVI в. в Курляндию.

Оба в раннем детстве оказались в столичной культурной среде: Ф. И. Щербатской — в Царском Селе, О. О. Розенберг — в Санкт-Петербурге, и получили прекрасное гимназическое образование: первый — в Царкосельском лицее, а второй — в немецкой школе св. Екатерины при евангелическо-лютеранской церкви. Затем и тот и другой поступили в Петербургский университет: Щербатской — в 1884 г. на историко-филологический факультет, а Розенберг — в 1906 г. на Восточный.

По своему университетскому образованию Учитель был лингвистом, занимался модным тогда сравнительным языкознанием, в рамках которого наряду с другими языками изучал и санскрит. Курсы по санскриту и общему языкознанию читал индолог Иван Павлович Минаев, с которым у Щербатского сложились

¹ Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.

теплые дружеские отношения. Под его влиянием, а также по совету его ученика, Сергея Федоровича Ольденбурга, он начал читать индийские рукописи.

Ученик был зачислен по китайско-маньчжурскому разряду, а потом переведен на китайско-санскритский. Помимо китайского и санскрита, он изучал пракрыты, тибетский, монгольский языки, а впоследствии еще и японский, который стал для него главным.

И Учитель, и ученик прекрасно владели основными европейскими языками, а также латынью и греческим, освоенными еще в гимназические годы. Оба блестяще завершили университетский курс и по обычаю того времени для подготовки к профессорскому званию были оставлены при университете, получив особую стипендию для совершенствования своих знаний за границей. Федор Ипполитович продолжил образование в Вене у санскритолога и лингвиста Георга Бюлера (1837—1898). С ним он занимался индийской поэтикой, грамматикой, правовыми трактатами (дхарма-шастрами) и эпиграфикой. Другой его важной заграничной «стажировкой» была работа в семинаре философа-индолога Германа Якоби (1850—1937), наставника по философским трактатам. У этого крупнейшего знатока в 1910 г. (возможно, по рекомендации Щербатского) побывал и Розенберг.

По существующему тогда положению, для получения профессорского звания нужно было защитить одну или две диссертации на открытом заседании факультета (диссертация должна была быть опубликована до защиты и иметь определенный объем). После этого присваивалась сначала магистерская, а потом докторская степень (в исключительных случаях, каковым был случай Розенберга, — обе сразу).

Федор Ипполитович, вернувшись в 1893 г. из заграничной командировки в силу определенных объективных и субъективных причин (обещанное ему место в университете оказалось занятым) был вынужден отправиться в свое родовое имение Лютка, где занимался сельским хозяйством (апробировал в своей усадьбе передовые методы молочного скотоводства) и служил в земских учреждениях — был земским начальником и уездным предводителем дворянства. «Сельский период» продолжался целых шесть лет. Из Лютки он за свой счет поехал на 12-й Международный конгресс ориенталистов в Риме (1899), а затем в Бонн, к профессору Якоби. К преподавательской деятельности в Петербургском университете Федор Ипполитович приступил лишь в 1900 г. в должности приват-доцента (преподавал санскрит, пали и тибетский язык). В числе его студентов и оказался О. О. Розенберг.

Ф. И. Щербатский был ярким и харизматичным преподавателем. Об этом аспекте его дарования оставил свидетельство обучавшийся у Щербатского в советский период В. И. Кальянов: «Ф. И. Щербатский умел всего себя отдавать преподаванию. Главный его метод состоял в том, чтобы с первых же дней привить ученику навыки самостоятельного чтения текстов и их усвоения. Тяжелый на первых порах метод этот в дальнейшем всегда оправдывал себя. Ф. И. Щербатский

стремился добиться от ученика не только знания самого предмета, но и понимания своеобразия индийского ума, строгой логичности индийской мысли. Постоянно напоминая о признанных индийской традицией трех ступенях усвоения, а именно шравана (слушание), дхарана (запоминание), чинтана (размышление), он особо подчеркивал важность четвертой ступени — бхавана. Преподавание санскрита Ф. И. Щербатской начинал с учебника проф. Георга Бюлера. Затем читались тексты, преимущественно произведения классической санскритской литературы («Мегхадхута», «Дашакумарачарита» и др.) с комментариями и соответствующие шастры, то есть научные трактаты («Аламкарашастра», «Вьякарана», «Таркабхаша» и др.). Большое значение придавалось чтению комментария. Брели, например, «Сандживани» Маллинатхи, Федор Ипполитович интерпретировал источник и тогда полностью раскрывался его смысл. Трудные места с полемическими рассуждениями ученику предлагалось штудировать несколько дней подряд, пока тот не запоминал их наизусть.

На занятиях всегда царила атмосфера непринужденности, исключавшая всякую скуку. Своим демократизмом и простотой обращения, приветливостью, добродушием, мягким юмором Федор Ипполитович сразу же располагал к себе. Он никогда не жалел своего времени на ученика, если последний проявлял интерес к занятиям, терпеливо воспитывал в нем упорство и любовь к систематическому труду. Только при соблюдении этих условий, считал он, можно добиться успеха»².

Для Розенберга изучение санскрита (сначала под руководством Щербатского, а после 3-го курса под руководством Германа Якоби, учителя Щербатского) вкупе с китайским и монгольским языками послужило прекрасной подготовкой для работы с буддийскими текстами, которые, как известно, писались на многих языках (санскрите, пали, китайском, тибетском, монгольском, корейском, уйгурском, японском и др.). После окончания университета его оставили при кафедре санскритской словесности для подготовки к профессорскому званию и преподавательской деятельности. В результате экспедиций 1900–1910-х гг. в Восточный Туркестан русскими учеными было доставлено в Петербург множество рукописей, которые нуждались в исследовании и описании. В своем ходатайстве по поводу Розенберга известный китаист профессор А. И. Иванов как раз и ссылался на необходимость иметь квалифицированного специалиста для работы с этими материалами.

Разумеется, знание санскрита и китайского составляло важнейшее условие занятий буддологией, но свою профессиональную карьеру Розенберг связал с другим языком буддийской культуры — японским. Он начал заниматься им еще на третьем курсе университета (у В. Я. Костылева, Куроно Есибуми и Г. И. Доли), а в 1911 г. был командирован в Берлин для занятий в «Семинаре восточных языков», где под руководством профессора Ланге и японца Цудзи углубленно изучал грамматику и разговорный язык. После этого он ходатайствовал о стипен-

² Кальянов В. И. Академик Ф. И. Щербатской. Его жизнь и деятельность // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти Ф. И. Щербатского. М., 1972, с. 16.

дии для продолжения исследовательской работы, но уже на кафедре японской словесности. В 1911–1912 гг. с Щербатским он изучал санскритский текст «Ньяябинду», с А. И. Ивановым читал китайские сочинения «Ши-цзин» и «Мэн-цзы» и несколько сочинений на японском языке (с Ивановым и Куроно Есибуми).

Специалистов по японскому языку в тогдашней России было крайне мало, а японским буддизмом и подавно никто не занимался. Между тем, после позорного поражения в войне с Японией российские власти начали не только развивать отношения с дальневосточным соседом, но и поощрять изучение его истории, культуры и религии. Шок от поражения уступил место желанию понять, как устроены эти «другие», что позволило этому сравнительно небольшому по численности народу одержать победу в войне с одной из крупнейших империй.

Щербатской, находясь в Индии, встретился в 1911 г. в Калькутте с японским традиционным ученым Ямаками Согеном. Под влиянием этой встречи он настоятельно рекомендовал Розенбергу отправиться в Японию, чтобы поработать там с учеными буддийскими монахами. Щербатской считал, что японские буддийские тексты важны, поскольку они сохранили буддийскую традицию древней Индии. В Индии он тоже искал буддийские рукописи. Кроме того, он успешно сотрудничал с индийскими пандитами и поэтому, вслед за своим учителем Бюлером, считал, что общение и совместное чтение текстов с носителями традиции является важнейшим условием понимания «туземной мысли» (как говорили тогда). По его настоятельной рекомендации Розенберга командировали в Японию, где он провел четыре года (1912–1916).

Однако, приехав в Страну восходящего солнца, молодой ученый испытал шок и разочарование. В своих первых письмах Щербатскому он писал, что не нашел ничего из того, за чем ехал и что ожидал встретить. В японцах он увидел своего рода начетчиков, зубривших тексты, совершенно не вникая в их содержание. Но, к счастью, это было лишь первое впечатление. В дальнейшем ему удалось наладить отношения с носителями и хранителями традиции, и более того, он проникся убеждением, что «при их помощи и при помощи написанных ими работ даже европейцу возможно понять древние тексты так, как их понимает туземный ученый — действительно ученый. Это путь наиболее верный и близкий, чем самостоятельные попытки раскрыть тексты, какие бы они ни были оригинальные и остроумные»³.

«В монастыре Дзен, — как сказано в некрологе О. О. Розенберга, написанном его единственным учеником А. А. Байовым, — он проходит всю практическую мистику, в монастыре Шингон изучив под руководством учений старцев догматику и символику»⁴.

³ См.: Михайлова Ю. В. Выдающийся буддолог О. О. Розенберг (1888–1919) // Проблемы Дальнего Востока, 1987, № 3, с. 90.

⁴ См.: Лаэнсметс М. Новые сведения об обстоятельствах смерти О. О. Розенберга // Буддизм России, 2000, № 33, с. 71.

Позиция Учителя. Многие из того, что Щербатской писал о буддийской философии, сегодня может показаться банальностью, общим местом. Например, его утверждения о ценности для современной мысли достижений буддийской и индийской философии, об индийской и буддийской логике как альтернативе логике европейской, аристотелевской, о необходимости диалога между мыслителями Востока и Запада и многое другое. Однако не следует забывать, что в то время банальностью и общим местом было совсем другое: уверенность в отсталости и нецивилизованности индийцев, в варварском характере их религии, в дикости их нравов, в отсутствии у них систематической философской мысли и т. п. на фоне общепринятого убеждения в уникальности европейской цивилизации и таких ее достижений, как логика и философия. То, что мы сегодня называем «европоцентризмом», составляло основу мировоззрения не только образованной широкой публики, но и многих востоковедов. Эталоном религии считалось христианство, эталоном философии — европейская мысль, и все, что европейские исследователи открывали и изучали в других культурах, неизменно сравнивалось с этими эталонами.

В изучении буддизма Щербатской был новатором. Он первым перенес центр буддологических исследований на логику и эпистемологию, которые до него считались второстепенным элементом буддизма. Он доказал, что буддийская логика, вопреки распространенному среди индологов мнению о ее вторичности по отношению к брахманистской мысли, в действительности оказала огромное влияние на важнейшие области последней и способствовала выработке ее собственной логики. Он первым стал систематически сравнивать проблемы буддийской мысли с проблемами западной философии.

История буддологии ясно показывает нам, что попытки европейских исследователей понять и объяснить эту инокультурную традицию во многом отражают их собственный интеллектуальный горизонт.

Неподготовленному читателю крайне трудно отделить информацию о буддизме «как таковом» от его интерпретации тем или иным исследователем. По сути дела, изнутри европейской культуры мы всегда смотрим на буддизм через призму «мыслительных конструкций» его исследователей и переводчиков. В современной герменевтике это иногда называют «конструированием» или «воображением инаковости».

На рубеже веков в буддологии господствовали взгляды ученых англо-германской школы, представленной супругами Рис-Дэвидс, Г. Ольденбергом, супругами Гейгер и др. Они провели огромную работу по публикации и переводу текстов палийского буддийского канона, полагая, что основой для изучения буддизма должны стать первая и вторая части этого собрания — Виная-питака и Сутта-питака, содержащие, по их мнению, проповеди «самого» Будды.

Такой подход к буддизму во многом определялся принципами, разработанными в протестантской либеральной теологии (подлинное христианство содержится в евангелиях, в словах Христа, все остальное — догматизм церкви, то

есть «подлинная религия» идентифицируется с учением ее основателя), а также позитивистской критикой метафизики, тоже чрезвычайно модной в то время.

В силу этого в буддологии сложилась парадоксальная ситуация. В начале XX в. буддизм был господствующей религией во многих странах Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии, а между тем буддологи утверждали, что «подлинный буддизм» («подлинным», по их логике, могло быть только самое древнее) — это не то, во что реально верят буддисты, а то, что они, ученые, обнаруживают в древних, как они считали, текстах палийского канона и прежде всего — этическое учение Будды.

Редукцию буддизма к моралистической проповеди его основателя беспощадно высмеивал Щербатской: «Некоторые ученые из всего Канона — Канона, содержащего богатейшую схоластику, извлекли лишь одно единственное высказывание “Совершай благие действия, не совершай дурных действий!” (“Махавагга” 4.31), и утверждают, что это и есть подлинный буддизм самого Будды, а все же остальное имеет позднее происхождение и придумано в церкви»⁵.

В отличие от англо-германской, франко-бельгийская школа (Луи де ла Валле Пуссен, Сильвэн Леви, Жан Пшылуски и др.) выделяла религиозную сторону буддизма и выдвигала на первый план тексты махаяны, но так же, как и англо-германская школа, отрицала присутствие в них самостоятельной философской системы. Щербатской, несмотря на свою дружбу с Луи де ла Валле Пуссенем, с которым они вместе занимались в семинаре Германа Якоби, резко отзывался о его взглядах на буддизм. По его словам, де ла Валле Пуссен представлял буддизм как «смесь магии и колдовства в сочетании с гипнотическими практиками и простой верой в бессмертие души, ее блаженном пребывании в раю» и все это называл «йогой, без малейшей примеси философии»⁶.

Если ученые англо-германской школы видели в буддизме в основном этическое и психологическое учение, к которому позднее был добавлен религиозный элемент, то во франко-бельгийском направлении во главу угла ставили религиозно-практическую сторону буддизма. В споре с теми и другими Щербатской утверждал, что для понимания буддизма как целого важнейшее значение имеет его философская доктрина и прежде всего — эпистемология и логика.

Еще в одном аспекте он «отклонялся» от магистральной линии западноевропейской буддологии да и всей гуманитарной науки своего времени. «Царицы» этой науки — история и филология — задавали стандарты научной текстологии, во многом сохранившиеся и поныне: исследовать текст означало точно установить его авторство, время написания, выделить в нем разные исторические пласты, отделить «факты», которые он описывает, от вымышленных событий и т. п. Щербатского же в санскритских текстах интересовали прежде всего идеи и

⁵ Щербатской Ф. И. Рецензия на кн.: L. de la Valle Poussin. Nirvana. Etudes l'Histoire des Religions, № 5. Paris, 1925 // Bulletin of the School of Oriental Studies. Vol. 6, pt. 2. London, 1926, p.256.

⁶ Там же, с. 358.

концепции, а не то, когда, кем и под чьим влиянием они были созданы. Поэтому он предпочитал обращаться не столько к текстам, в которых они впервые появились, сколько к поздней комментаторской литературе, излагавшей их более развернуто и аргументировано, а также к живой традиции, продолжавшей развивать и углублять эту аргументацию.

Почему Щербатской, опережая свое время и — в каком-то смысле — уровень развития современной ему буддологической мысли (логические и философские буддийские тексты не были еще в то время переведены и поэтому о них мало кто знал), выдвинул философию на первый план буддологических исследований? Вспомним, что Федор Ипполитович получил филологическое и лингвистическое образование (его дипломная работа — «О двух рядах гортанных в индоевропейских языках», 1889 г., касалась проблем сравнительно-исторического языкознания). Так почему же с более-менее «твердой почвы» лингвистических изысканий он резко свернул на «шаткие мостки» философских интерпретаций (ср. его «интерпретирующий перевод»)?

Риску предположить, что Щербатской-лингвист стал Щербатским — первооткрывателем буддийской философии именно потому, что с университетской поры, увлекшись европейской философией (Кантом и неокантианцами), много размышлял над теми проблемами, которыми она в то время жила. По «счастливой случайности» ему попался на глаза текст «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары — достаточно внятное и краткое изложение буддийской логики и эпистемологии. «Поисковый запрос», сформированный знакомством с проблемами современной ему западной философии, неожиданно «совпал» с проблемным полем совершенно другой мыслительной традиции, и произошло чудесное «узнавание» одного в другом. К этому времени Федор Ипполитович был уже зрелым, сложившимся ученым и располагал всеми знаниями и навыками, необходимыми для того, чтобы придать своему открытию текстологическую весомость — это открытие и легло в основу его первого фундаментального труда: «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов»⁷.

Позиция Ученика. Розенберг разделял мнение Щербатского о важности изучения философии для понимания буддизма, но в отличие от Учителя не считал, что религиозный элемент не играл в буддийском философском учении существенной роли. В пику попыткам свести буддизм либо к этике, либо к психологии, либо к религии, либо к философии, а точнее — к логике (как у Щербатского), он предложил понимать его как сложное образование, в котором все названные явления существовали как элементы разных уровней единой системы: уровня популярной религии, с одной стороны, и уровня схоластического философского учения — с другой. Многие важнейшие категории буддизма получали разное истолкование в зависимости от того, какому уровню рассмотрения отдавалось предпочтение. Розенберг, как и Щербатской, был убежден, что начинать изучение

⁷ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. (В двух томах). СПб., 1903; 1909.

философии буддизма надо не по древним рукописям, а по более поздним текстам (систематическим трактатам), а еще лучше — через живую традицию современных буддийских стран, используя методы и приемы, практикующиеся в действующих буддийских монастырях. И в этом отношении он пошел гораздо дальше Учителя.

Проведя в монастырях Японии длительное время, он проникся убеждением, что недостаточно просто изучать, необходимо переживать изучаемое. Это было для него не просто стихийным погружением или вживанием в чужую культуру, а сознательным приемом, который он сформулировал в виде двух правил. Первое состояло в том, чтобы «переживать при каждом явлении именно ту цепь ассоциаций, с которой это явление связано». Если это ассоциации из области искусства, литературы или быта, то необходимо всесторонне изучить культуру страны. Второе правило — препятствовать появлению европейских ассоциаций. Дело было не в попытке полного уподобления носителям изучаемой культуры, а в том, чтобы, сохраняя свою идентичность, постараться на собственном опыте понять образ мысли и чувств людей другой культуры. Исследователя он уподоблял актеру, который, играя роль святого или преступника, не становится ни тем, ни другим: «Необходимо быть в состоянии временно превратиться в буддийского монаха или японского мистика, для того чтобы потом правильно описать то, чем живут они. Недостаточно прочесть описание того, как буддисты секты мистиков предаются созерцанию — необходимо в обстановке горного монастыря, после определенной литературной подготовки под руководством учителя погрузиться в созерцание, пережить то настроение, которое наступает, когда теряется ощущение телесной тяжести — и непосредственно переживается единение с Буддой так, как его переживают все присутствующие созерцатели.

Недостаточно также знать картину, как японцы представляли себе рай Амидабы — нужно с верующим буддистом наблюдать с террасы храма закат солнца в золотистом зареве, там, где на западе находится рай Сукавати, узреть там озера и города, которые творческое воображение рисует в облаках, и заразиться чувством религиозного настроения, который переживает собрание»⁸.

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

В этом отношении его подход явно контрастирует с «критическим методом» и «историцизмом» европейской академической науки XX в. В противовес попыткам отделить «исторического» Будду от Будды легенды Розенберг утверждал: «В буддизме живет и теперь тот Шакьямуни, о котором говорит легенда; этот его образ дорог буддисту, и этот его образ вдохновляет художника и поэта.

⁸ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991, с. 22.

Исторический Будда — это не есть Будда истории буддизма; исторический Будда — это Будда легенды»⁹.

Невозможность с абсолютной достоверностью определить, что говорил «сам Будда», а что вложили в его уста составители и редакторы текстов, толкнула некоторых современных ученых на крайнюю меру: они предлагают не употреблять имени Будды (не вообще, разумеется, а в научном исследовании), а говорить о «ранней буддийской общине». Буддизм без Будды — вполне закономерный итог последовательного применения исторического подхода — мог появиться лишь в совершенно отвлеченной и абстрактной европейской науке, в полной изоляции от изучаемой традиции.

Учитель и Ученик в буддологии. Как отметил В. К. Шохин, Щербатской отказался как от поисков «корней» и «влиятельных» греческой мысли на индийскую и наоборот, так и от внимания к генетическому аспекту индийской и западной мысли, и целиком сосредоточился на типологических параллелях, причем прогресс его как компаративиста, по Шохину, выражается в переходе от случайных и ассоциативных параллелей к все более системным и «стадиальным».

В работах Щербатского можно найти разное отношение к сравнениям индийской мыслительной традиции с западной философией. В своих ранних философских работах (например, «Логика в Древней Индии»), написанных под влиянием Г. Якоби, он проводит множество типологических параллелей. Однако в первом фундаментальном труде «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», напротив, сознательно от них воздерживается: «это ограничение соблюдено нами намеренно и не без некоторого сожаления, так как сближения напрашивались, можно сказать, на каждом шагу». Более того, он выказывает известный скепсис в отношении самой их правомерности: «...всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности». Примером «субъективности» служит для него Шопенгауэр, восторгавшийся тем, что индийские мудрецы «прозрели» то же самое, что и он сам. Щербатской подчеркивает односторонность этого «субъективного восторга» и заключает: «Совпадение между результатами индийского и европейского мышления легко принимаются за подтверждение истинности данного положения на том основании, что истина одна, а ложь бесконечно разнообразна. Но так как нет почти ни одной западной системы, которая не встречалась бы и в Индии, то сам по себе факт совпадения ничего не доказывает (курсив мой — В. Л.), так как на него могут ссылаться и дуалист, и монист, и скептик, и догматик, и реалист, и идеалист, и материалист, и спиритуалист»¹⁰.

Вместе с тем столь явно высказанная критическая позиция не помешала Щербатскому в том же труде прямо, без пояснений и оговорок, переводить некоторые буддийские термины кантианскими. Чем объясняется такая непоследова-

⁹ Там же, с. 81–82.

¹⁰ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. СПб., 1995, с. 6.

тельность? Возможный ответ мы найдем уже в следующей фразе: «По справедливому замечанию Фрейтага, если что-нибудь из этих совпадений и вытекает, то только то, что не случай и произвол управляют ходом развития философии, но внутренний закон человеческой природы и философских вопросов: при самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам»¹¹.

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

В предисловии к первому тому «Теории познания и логики по учению позднейших буддистов» (1903) Щербатской обращается к двум категориям читателей: специалистам по буддийской литературе, а также «лицам, не знакомым ни с санскритом, ни с тибетским языками»¹². Первым назначено определить, «насколько точно использованные им (автором книги, то есть Щербатским — В. Л.) методы перевода позволяют донести мысль (курсив Щербатского — В. Л.) индийских философов», то есть предлагается сконцентрироваться не на точности в передаче слов, а на адекватной передаче мыслей (что касается буддийских терминов, то буддологи, как полагает Федор Ипполитович, не нуждаются в переводе). Что же касается «лиц, не знакомых ни с санскритом, ни с тибетским языками», то для них «язык буддийских философов» передается «языком современной европейской философии» (а этой современной философией для Щербатского являлось тогда в основном неокантианство). Этими «лицами» были философы и историки философии (прежде всего русские неокантианцы А. И. Введенский и И. И. Лапшин). Замысел Щербатского состоял в том, чтобы с помощью кантианской терминологии придать буддийской мысли «респектабельность», привлечь внимание профессиональных философов и в сотрудничестве с ними ввести ее в круг интересов современной философии, обогатить философское образование, сделав «имена Дигнаги и Дхармакирти настолько же нам близкими и дорогими, насколько близки и дороги нам имена Платона и Аристотеля, или Канта и Шопенгауэра».

Любому профессиональному философу, занимающемуся индийской мыслью, и в наши дни понятна и близка уверенность Щербатского в том, что буддийская философия «ставит ребром и разрешает многие из тех вопросов, которые как раз в настоящее время служат предметом спора между философами разных напра-

¹¹ Там же, с. 6.

¹² Там же.

влений». Но и сегодня не так много западных философов, готовых признать истинность такого утверждения. Во времена Щербатского их было еще меньше. А. И. Введенский, которому Щербатской подарил свою книгу, не только не заинтересовался ее содержанием, но даже был глубоко возмущен: как «посмел» Щербатской поставить на одну доску Канта (!) с каким-то там Дхармакирти.

Во втором томе «Теории познания...» Щербатской, имея в виду реакцию Введенского, с горечью пишет: «Хотя высказанные нами в первой части надежды на то, что система Дхармакирти должна вызвать к себе интерес не только среди узкого круга индианистов, но и среди историков философии вообще до сих пор не оправдалась, однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу уверенность в таком ее значении. Поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно всего менее могли поколебать нашу уверенность»¹³.

И в дальнейшем попытки Щербатского вступить в диалог с профессиональными философами (А. Ф. Лосевым и Б. Расселом) не увенчались успехом. Но диалог тем не менее состоялся — в сознании самого Щербатского. Думаю, не будет преувеличением сказать, что русский ученый думал «компаративно», диалогично, постоянно наводя мосты между классической индийской и современной философской мыслью. По его переписке, особенно с В. И. Вернадским, видно, что он следил за философскими публикациями на Западе и в России, внимательно изучал их и использовал для своих компаративных этюдов. Все работы, написанные после «Теории познания...», содержат большее или меньшее количество разных параллелей и сопоставлений, а итоговая книга «Буддийская логика» (1930 г.) — компаративный раздел практически по каждой обсуждаемой в книге теме.

Розенберг был, разумеется, знаком только с теми работами Щербатского, которые были опубликованы до 1919 г. Он мог читать и труды других индологов и буддологов, практиковавших параллели с западной философией. Вот что он пишет в примечаниях к «Проблемам буддийской философии»: «Склонность к сравнениям можно найти как у европейских, так и у японских и других авторов. Интересно отметить, что европейцы (например, Шопенгауэр) находили в чужом учении свое и усматривали в этом совпадении подтверждение своего; японцы же, напротив, знакомясь с новыми западными идеями, стараются отыскать чужое в своем и, устанавливая параллели, заключают о превосходстве своих идей»¹⁴.

Вместе с тем Розенберг, даже проводя собственные параллели, свое отношение к ним формулировал иначе, чем Щербатской. «Понимание абсолютного в смысле чего-то, о чем нельзя говорить, — писал он, — напоминает наш мистицизм средних веков и его рассуждения о божестве. Замкнутые вихри элементов

¹³ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2, с. 7.

¹⁴ Розенберг О. О. Труды по буддизму. Прим. 2 к гл. 5, с. 217–218.

напоминают монады Лейбница, не имеющие окон; нельзя, однако, забывать, что монады не разбиваются на элементы, а для буддизма это самое важное. Спиритуалистическая и монистическая теория сознания-сокровищницы или индивидуального абсолютного сознания напоминает “Я” Фихте; теория комплекса “носителей”, поскольку она является плюралистической теорией, несколько напоминает анализ Юма или Маха; в то же время она имеет некоторое сходство с теорией неоплатонизма об эманациях, о проявлении трансцендентной сущности.

Сопоставления такого рода, однако, *не способствуют вовсе пониманию буддизма* (курсив мой — В. Л.), Щербатской, даже когда он сознательно сдерживал свой “компаративный энтузиазм”, все же не мог не приводить параллелей, мотивируя тем, что та или иная параллель способна “*облегчить понимание индийского умозрения*” — В. Л.): ведь фактически буддизм не совпадает ни с одной из европейских систем, а именно в этом и состоит его значение и ценность его изучения.

Мы встречаемся в нем с теми же проблемами, которые разрабатывались и в нашей философии, и в этом отношении ничего существенно нового мы в буддизме не найдем, но те же проблемы рассматриваются буддистами с других точек зрения, в иной группировке, а это дает часто совершенно новое освещение уже известным нам проблемам»¹⁵.

Мы видим, что Розенберг вполне разделял мысль Щербатского об общности проблем между западной и индийской философией. Основную разницу в их позициях по вопросу типологических параллелей я сформулировала бы так: первый мотивирует важность изучения буддизма тем, что в нем ставятся и решаются проблемы, «которые как раз в настоящее время служат предметом спора между философами разных направлений», то есть делает акцент на сходстве, второй же делает акцент на отличии, своеобразии буддизма в решении этих проблем. Буддисты, по его убеждению, интересны нам не потому, что они такие же (умные), как мы и болеют теми же самыми вопросами, а потому, что они другие, иные и лечат свои «болезни» своими особыми методами. Та же мысль развивается и в другом отрывке:

«Прежде чем перейти к разбору важнейших частей системы буддийского мирозерцания, — отмечал Розенберг, — необходимо установить исходную точку, с которой буддисты начинают рассуждать о вопросах, возникающих при философском размышлении и наметить общий строй их системы, а затем коснуться вопроса, с каким из течений, установленных у нас в философии, может быть сопоставлен буддизм: является ли он реализмом или идеализмом, материализмом или спиритуализмом, или чем-нибудь другим.

Выяснение этого последнего вопроса уже теперь, до обсуждения деталей, необходимо потому, что читающий отнесется к дальнейшему с точки зрения уже знакомых ему упомянутых направлений. А при этом очень легко впасть в следующую ошибку: забыв, что индийская философия не связана генетически

¹⁵ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2, с. 5.

с европейской, можно увлечься частичными совпадениями или сходствами и приступить к сравнению таких частей, которые вовсе не подлежат сравнению и являются похожими только тогда, когда они рассматриваются отдельно от связанных с ними других частей буддийской системы. Лучше всего поэтому избегать на первых порах по мере возможности всяких сравнений, как вносящих множество чуждых и лишних ассоциаций по поводу буддийских рассуждений. Сравнения могут дать, однако, интересные результаты после того, как буддийская система будет усвоена вся в виде органического целого; только тогда возможно будет ясно отличать действительные совпадения от кажущихся»¹⁶.

Интерес Щербатского к параллелям во многом объясняется его стремлением привлечь западных философов тем, что в чужом материале они смогут узнать свое (как когда-то Шопенгауэр, а в недавнем прошлом и он сам). Розенберг же пришел к буддийской философии не через проблематизации, с которыми он познакомился в философии западной, как это отчасти было в случае Щербатского, а через свои занятия непосредственно буддизмом, направляемые Щербатским. Поэтому Розенберг думал прежде всего о постижении буддизма. В этой связи он предлагал сначала попытаться понять эту традицию в соответствии с ее собственной внутренней логикой, не отвлекаясь на параллели, и только тогда, когда эта традиция будет усвоена как целостная и самодостаточная система, допускал возможность ее сравнения с западной мыслью — ибо только в этом случае можно избежать поспешных и обманчивых уподоблений.

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

Учитель и Ученик о проблеме перевода буддийских текстов. В переводе буддийских текстов Щербатской, как известно, придерживался интерпретирующего, или философского метода, главный принцип которого сам он сформулировал так: «Лишь путем гипотетического воссоздания той философской системы, о которой идет речь, можно сначала лишь приблизительно определить то понятие, которое метафорически обозначается таким термином. Буквальный перевод был бы совершенно бесполезен»¹⁷. Объяснял он это необходимостью считаться

¹⁶ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 95.

¹⁷ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2, с. 6.

с метафоричностью буддийской терминологии, особенно с тем обстоятельством, что в Индии философский дискурс черпал свои термины из обыденного языка, где они имели свои нефилософские значения. Поэтому буквальный перевод, с точки зрения Щербатского, будет переводом метафоры, а не термина.

Заметим, что ни филологический, ни интерпретирующий методы перевода в том виде, как их излагает Щербатской, не предполагали герменевтической рефлексии. Когда Щербатской далее говорит, что он старался «по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке», он тем самым неявно уповает на абсолютную прозрачность друг для друга языка оригинального текста и языка переводчика, санскрита и русского. Главным ориентиром был для него некий смысл, который един как истина, тогда как пути к нему, то есть языки его выражения, могут быть разными и взаимозаменяемыми. Эта идея опирается среди прочих своих предпосылок на определенные представления о языке. Язык есть лишь послушный инструмент, орудие мысли, поэтому главное — это понять мысль, вопрос же о ее оформлении в языке — дело вторичное. Если Дхармакирти мыслит как Кант, то не будет особой ошибки передать его мысли в кантовских категориях.

Для Розенберга некоторый параллелизм или сходство мысли не облегчало, а скорее затрудняло проблему перевода. «Исходные пункты и основные проблемы те же и в Европе и в Индии, — констатировал он, — различия их тоже, ибо законы мышления одинаковы для всех, но при совершенно самостоятельном развитии этих других потоков философской мысли в Европе и Индии пути, по которым они шли, были различны, постановка вопросов другая, методология другая, и поэтому и терминология другая и многие понятие получили иное значение. Вот почему иногда так трудно найти пригодный перевод. *Затруднения в словах, а не в мыслях* (курсив мой — В. Л.)¹⁸.

Если Щербатской писал о своем исследовании, что в нем: «...язык буддийских философов передан по возможности языком современной философии», то Розенберг, как бы споря с ним, отвечал: «По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина — один европейский, другой буддийский — даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными, вот почему перевод буддийских терминов и вообще философских терминов чужих систем столь труден. Трудность кроется не в особенностях языка, а в разнородности рядов ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием. Поэтому

¹⁸ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 87.

приходится при переводе термина, например, нашими словами “объект”, “чувственность”, “психическое” и т. д. всегда оговариваться, указывая одновременно и на те идеи, которые вызываются у лица, воспитанного на этих чужих терминах. “Дртва” и “вишая” соответствуют термину “объект”, но с идеей *ob-jectum* они ничего общего не имеют. “Спасение” и “нирвана” совпадают, поскольку и то и другое являются конечной религиозной целью, ассоциация же с понятием, например, “спасение” при слове “нирвана” невозможна»¹⁹.

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

«При буквальных — в этимологическом смысле, — переводах, — подчеркивал Розенберг, — грозит новая опасность: переводимый термин может только в одном из своих значений совпадать с предлагаемым переводным; в таком случае могут возникнуть недоразумения и невозможность правильно понять перевод текста. Пресловутые эквиваленты вроде “закон”, “*Joi*” вместо “дхарма”, “*name and form*” вместо “намарупа” и т. п. переводы относятся к этой категории <...> Вопрос о методе перевода буддийских терминов далеко еще не решен, нужно, смотря по надобности, пользоваться тем или другим способом передачи»²⁰.

Иными словами, переводческая стратегия Розенберга состоит не в приверженности какому-то одному методу, а в использовании обоих — в зависимости от ситуации. В другом месте он добавляет еще один штрих: «Не следует только стремиться к установлению одного и того же смысла для всех случаев, не следует, убедившись в том, что это невозможно, преждевременно выводить, что буддийские авторы нелогичны и не систематичны. Работы по буддизму страдают именно от этой тенденции передавать какой-либо термин всегда одним и тем же эквивалентом»²¹.

Свое размышление Розенберг заключает словами: «Указанная трудность имеет в то же время важное значение: она постоянно напоминает о том, что, хотя

¹⁹ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 87.

²⁰ Там же, с. 81–82.

²¹ Там же, с. 81

общность почти всех идей очевидна, тем не менее идеи выражены иначе. У буддистов встречаются те же решения тех же вопросов, как и в европейских системах, методы, однако, другие, и вопросы исследуются в иной последовательности. Ценность систематической и вообще индийской философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем»²². Таким образом, зазор, несовпадение между буддийской и западной системами, является, по Розенбергу, важным моментом, стимулирующим нашу герменевтическую рефлексию. Почему так ценна инаковость буддизма, почему важно не потерять, не растворить ее в некой универсальной общности *philosophia perennis*? И как понять эту инаковость, если мы располагаем только теми средствами, которые созданы в европейской культуре?

В наше время острота этой герменевтической проблемы осознается в полной мере. Стало совершенно очевидно, что идеал научной объективности, укорененный в европейской академической философской традиции благодаря Декартову сомнению, Кантову объективному наблюдателю и Гуссерлеву вынесению за скобки психологических факторов, является мыслительным конструктом нашей культуры. Экзегеза инокультурных текстов на поверку оборачивается изогезой — невольным вчитыванием в них чего-то своего. Об этом говорит, в частности, Р. Шарф: «Подобно Нарциссу, западные энтузиасты не способны узнать свое собственное изображение в зеркале, которое находится в их распоряжении»²³.

Учитель и Ученик о языке описания. Щербатской не проводил четкой демаркации между языком описания и языком перевода. Розенберг же говорил о проблеме изложения отдельно от проблемы перевода: «В изложении я старался пользоваться языком, принятым в наших философских работах, то есть избегал слишком специальных терминов, созданных теми или другими авторами. Там, где буддийская терминология становится более условной и труднопереводимой, я пытался парафразировать мысль простыми словами, не отыскивая эквивалентов среди наших специальных терминов, ибо такие эквиваленты могут быть всегда только приблизительными, несмотря на кажущееся сходство. Предлагая по мере возможности не приступать к частичным сравнениям до ознакомления с системой в целом, я вполне сознаю трудность выполнения этого предложения, а поэтому мне казалось уместным затронуть уже здесь вопрос о совпадении буддийских направлений с европейскими. Указание на трудности в проведении параллелизма между буддийскими и европейскими точками зрения, несмотря на явную общность многих проблем, может быть, предотвратит преждевременные сравнения при чтении дальнейших глав, посвященных разбору технических терминов»²⁴.

²² Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 149.

²³ Sharf R. *The Zen of Japanese Nationalism // Curators of the Buddha: the Study of Buddhism under Colonialism*, (ed) D. Lopez. Chicago, 1999, p. 140.

²⁴ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 87.

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

Розенберг говорит: «В то же время предварительная краткая схема основных отделов буддийской философии облегчит не знакомому с санскритскими и китайскими терминами ориентацию во всем дальнейшем. Везде по мере возможности я старался избегать употребления терминов, отсылая специалистов к примечаниям, содержащим соответствующие цитаты и филологический аппарат в доказательство предлагаемых переводов и описательных выражений; обойтись же совершенно без оригинальных терминов не представляется возможным (ср. у Щербатского: “Мы не оставили ни одного термина непереуведенным” — В. Л.), точно так же как невозможно дать изложение, хотя бы популярное, древней классической философии совершенно без греческих и латинских терминов. Мы, например, даже вовсе не переводим такие слова, как “идея”, “атом”, “материя”, а в буддийской философии аналогичными по непереуводимости терминами являются, например, “дхарма”, “нирвана”, “будда” и многие другие»²⁵.

В этой «краткой схеме» Розенберг выделяет четыре рубрики: 1) исходная точка буддийской философии, 2) физиология и психология, 3) теория познания, 4) метафизика и теория спасения. «Этика» даже не достаивается у него специальной рубрики, поскольку, по его мнению, она «построена применительно к теории нирваны, в то время как эта последняя построена вполне независимо от моральных учений, поскольку таковые преследуют цели обыденной жизни»²⁶. Излагая буддийское учение по этим рубрикам, он ясно дает понять, что они условны, как условно и по сути неправильно (ввиду отсутствия полного параллелизма) применение к буддизму таких классификационных терминов, как «идеализм», «материализм», «реализм» и т. п.

Впрочем, если мы вчитаемся в размышления Розенберга о параллелях и сравнениях, то заметим, что в них часто употребляется выражение «по мере возможности» («избегать на первых порах по мере возможности всяких сравнений», «по мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей», «Предлагая по мере возможности не приступать к частичным сравнениям до

²⁵ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1, с. 58.

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

ознакомления с системой в целом, я вполне сознаю трудность выполнения этого предложения» (курсив мой — В. Л.)²⁷.

Создается впечатление, что он пытается оставить для себя маленькую лазейку, оговаривает за собой некоторую свободу в использовании сравнений, несмотря на провозглашенные принципы. И это не случайно, потому как время от времени не провести то или иное сравнение просто не представлялось ему возможным, как, например, в случае изложения теории мгновенности или буддийской атомистики. Однако в этих сравнениях нет ни намека на мысль о том, что буддисты в чем-то близки достижениям современной мысли. Напротив, сравнения предназначены для того, чтобы разрушить ассоциативный ряд, который может возникнуть у европейского читателя в связи с использованием терминов «поток сознания» или «атом».

Учитель и Ученик как методологи. Начнем со сходства. Методологические идеи Щербатского, легшие в основу работы Розенберга, укладываются в пять положений:

- принципиальная важность философии для понимания буддизма;
- важность изучения поздней комментаторской литературы и особенно «Абхидхармакоши» Васубандху;
- важность для буддийского учения доктрины дхарм;
- важность знания живой традиции и личных контактов с ее носителями;
- фундаментальное сходство проблем буддийской и западной философии при разных способах их постановки и решения.

Относительно последнего пункта можно наблюдать знаменательную переключку цитат. Розенберг: «Ни в буддизме, ни в индийской философии вообще мы не встречаем проблем, которые по существу для нас были бы непонятными и странными; однако те же известные нам проблемы рассматриваются индусами с иных точек зрения, они иначе комбинируются, иначе освещаются. Вот в этом смысле индийская философия, когда она будет раскрыта во всех деталях, несомненно, дополнит и обогатит результаты европейского философского мышления»²⁸.

Или еще: «У буддистов встречаются те же решения тех же вопросов, как и в европейских системах, методы, однако, другие, и вопросы исследуются в иной последовательности. Ценность систематической и вообще индийской философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранить при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем»²⁹.

Щербатской: «За покровом экзотической терминологии он (западный философ — В. Л.) различит черты, которые привык видеть по-иному трактуемыми, по-иному организованными, занимающими иные места в системе и помещенными в иные контексты. Свыкшись с манерой выражения мысли в санскритских

²⁷ Там же, с. 95.

²⁸ Розенберг О. О. Труды по буддизму, с. 49.

²⁹ Там же, с. 82.

сочинениях, философ испытывает соблазн не только интерпретировать индийские идеи в европейских терминах, но испробовать и обратное — трактовать европейские идеи в терминах индийских. Главной моей целью было указать на эти аналогии, а не дать какую-либо оценку сравнительным достоинствам обеих систем»³⁰.

Различия в позициях Учителя и Ученика видятся мне следующим образом: Щербатской подчеркивал близость буддизма современной мысли, а Розенберг — его инаковость.

Щербатской считал, что параллели с западной философией помогают понять буддизм, а Розенберг усматривал в них помеху, так как сначала надо изучить буддизм как целое, а потом заниматься параллелями.

Щербатской выдвигал стратегию философского, интерпретирующего метода перевода, по сути сближающего буддизм с западной мыслью. Розенберг же акцентировал опасность такого сближения, подчеркивая невозможность полного и исчерпывающего перевода ряда буддийских терминов, приблизительность и условность западных классификационных рубрик для буддийской мысли.

Щербатской не придавал большого значения религиозно-практическим аспектам буддизма, так как буддизм представлялся ему прежде всего философией (теорией познания, логикой и онтологией). Розенберг видел в буддизме, если можно так выразиться, сложный системный объект с разными несводимыми друг к другу уровнями функционирования.

Свой герменевтический метод Розенберг основывал на идее инаковости, но не закрытости чужой культуры. Даже в отношении китайской традиции и связанной с ней японской, самых, по его мнению, отдаленных от Запада, он считал невозможным говорить о какой-то особой таинственности и недоступности. Доступ к ним, по его мнению, был обеспечен индийской традицией, которая ввиду ее близости европейской мысли, могла бы служить своеобразным мостиком между Западом и Дальним Востоком: «Но если индийская философия, понятная и доступная для нас, в то же время оказалась фактически приемлема и для Дальнего Востока, если индийские проблемы и решения сделались как бы своими для китайцев и японцев, то невольно нужно спросить — где же та якобы существующая пропасть, разделяющая нас и Дальний Восток?»³¹.

Чужое, но доступное... Самая большая заслуга Розенберга состоит, на мой взгляд, именно в том, что он не пытался растворить буддийскую мысль в универсальности *philosophia perennis* или «естественной логики человеческого разума» (выражение Щербатского), а перспективу инкорпорации этой мысли в нашу культуру связывал как раз с сохранением ее инаковости. Судя по тому, как вошли в наш обиход многие индийские и буддийские понятия, такие, как карма, дхарма, нирвана, сансара и т. п., Розенберг оказался прав.

³⁰ Цит. по публ.: Васильков Я. В. Встреча Востока и Запада в деятельности Ф. И. Щербатского // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989, с. 239.

³¹ Цит. по кн.: Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998, с. 320.