

В. И. Рудой

Вклад классиков Санкт-Петербургской буддологической школы в теорию источниковедения: подходы, методы, методики

Вопрос об определении специализированной области источниковедения, связанной с изучением буддийских письменных памятников, — при всей его актуальности и несомненной практической значимости — не обрел вплоть до настоящего времени своей адекватной теоретической постановки. Каждому исследователю, занятому вводом в научный оборот буддийских философских трактатов эпохи древности и раннего средневековья, известна крайняя трудоемкость понимания источника. Любой инокультурный письменный источник и, в частности, буддийский философский текст может быть понят лишь опосредованно — путем теоретической рефлексии. Понимание в обыденном смысле слова и понимание посредством рассуждения не являются тождественными интеллектуальными актами, поскольку теоретическая рефлексия об источнике должна опираться на методологию научного истолкования текста.

Однако, несмотря на то, что значимость проблемы методологии буддологического источниковедения признается большинством специалистов, работающих в данной области, этот вопрос все еще продолжает оставаться в тени. А ведь именно от того, как он решается тем или иным исследователем, зависят надежность и достоверность концептуального описания письменных источников. В этой связи необходимо, как нам представляется, рассмотреть тот исключительный по своей ценности вклад, который внесли в источниковедческий анализ буддийских философских текстов классики отечественной буддологии — родоначальник Санкт-Петербургской буддологической школы Ф. И. Щербатской (1866—1942) и его гениальный ученик О. О. Розенберг (1888—1919).

Длительное время, вплоть до 1900-х гг. методологическая проблема истолкования буддийских философских источников вообще не ставилась, так как буддийская мыслительная традиция (и индийская философия в целом) не считалась равноценной философским достижениям мыслителей средиземноморской античности. Методологический прорыв, осуществленный российскими учеными в 1900—1910-е гг, оказался как бы случайно позабытым в советский период. Почти полное замалчивание достижений Санкт-Петербургской буддологической школы имело, однако, свои идеологические причины. Во-первых, теоретические изыскания Ф. И. Щербатского были сопряжены с его обращением к концептуальным идеям представителей русского академического неокантианства — А. И. Введенского и И. И. Лапшина. Оба эти мыслителя подверглись в раннесоветский период суровой критике не только за идеализм в философии, но прежде всего за их политическую нелояльность новой власти. Данное обстоятельство ставило под сомнение любую попытку углубленного анализа методологических позиций

Ф. И. Щербатского, безоговорочно принявшего Октябрьскую революцию. Его имя не следовало связывать с именами философов — политических диссидентов, извергнутых из отечественной научной среды. Такой подход к наследию Ф. И. Щербатского препятствовал его объективному изучению. Даже в 1960-е гг., когда российская буддология начала возрождаться, 100-летие со дня рождения Ф. И. Щербатского не повлекло слома сложившейся тенденции.

Во-вторых, фундаментальная монография О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» (1918)¹, ставшая в переводе на немецкий язык (1924) классическим буддологическим пособием, не переиздавалась в нашей стране в течение семидесяти последующих лет², поскольку относительно его жизненного пути не было до 2000 года окончательной ясности. Кроме того, ученики Ф. И. Щербатского — А. И. Востриков, М. И. Тубянский, Б. Б. Барадийн оказались в 1937 г. репрессированы. Это обстоятельство также тормозило стремление исследователей по достоинству оценить методологический вклад санкт-петербургской буддологической школы в источниковедение.

И наконец, в-третьих, самая проблема истолкования инокультурных текстов, будучи герменевтической, довольно долгое время трактовалась в советской исторической науке как причастная к кругу идеалистических спекуляций и, следовательно, не имеющая положительной познавательной ценности. И хотя в 1970—1980-х гг. герменевтика была реабилитирована в философских дисциплинах, источниковедение оставалось в стороне от конструктивного обращения к ней.

В 1990-х гг. все три указанные причины утратили свою былую актуальность. Появился целый ряд работ, в частности, труды В. Г. Лысенко, В. К. Шохина, в которых предпринята попытка по достоинству оценить вклад Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга в философскую компаративистику, но не в источниковедение.

Для того чтобы хотя бы в самых общих чертах наметить пути решения поставленной задачи, мы должны обратиться к рассмотрению той интеллектуальной ситуации в буддологии, которая предшествовала появлению реформаторских концепций Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга.

Утверждение о том, что история изучения буддийских философских памятников представляет собой во многом процесс преодоления европоцентристской ориентации в социогуманитарных науках, по-видимому, не окажется чем-то новым и неожиданным. Однако для верного осознания существа европоцентризма в буддологии нельзя упускать из вида тот факт, что первоначально буддологические исследования проводились по теоретической схеме, характерной для греко-римской филологии. Соответственно и буддологическое источниковедение не могло строиться никаким иным способом, кроме того, который был выработан для изучения письменного наследия средиземноморской античности.

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

² Монография О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» была переиздана А. Н. Игнатовичем в 1991 г. // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Филологическая текстология представляла собой область приложения двух дисциплин — герменевтики и критики. И если современные востоковеды-текстологи, работающие в буддологии, обладают вполне отчетливым представлением о последней из этих двух дисциплин, то о герменевтике как об определенной ступени в истории изучения письменных памятников у большинства источниковедов имеется весьма смутное понятие. И это в известной степени закономерно ввиду локальной специализации востоковедения и его нынешнего практически полного отделения от классической филологии.

Но в 1900-е гг. генетическая связь принятых в буддологии методик истолкования текста с филологической герменевтикой оказывала весьма ощутимое влияние на характер источниковедческих исследований. Суть этого влияния сводилась, во-первых, к полному отождествлению философских трактатов с литературой в том смысле, что для их изучения полагались пригодными те же самые приемы, что и для исследования нарративных текстов, эпитафий, поэзии и т. д. Основу этого подхода составлял так называемый филологический метод. Сразу оговоримся, что речь идет не о методе филологии как науки, а именно о совокупности приемов, используемых в филологической герменевтике. Ее протагонисты полагали, что слово «филология» обозначает только род занятий, а не знание, вытекающее из него³.

«Филологический метод» требовал преимущественной фиксации исследовательского внимания на плане выражения, а не на содержании источника, то есть на анализе лингвистических факторов. Факторам же экстралингвистического порядка отводилась второстепенная, подчиненная роль. Цель применения «филологического метода» состояла в обретении понимания смысла источника путем «наблюдения над текстом».

Особое значение в «филологическом методе» отводилось приему словесной интерпретации, представлявшей собой совокупность таких аспектов работы с языком оригинала, как определение в источнике запаса тех либо иных лексических элементов, установление словарных денотатов, выявление синонимии, этимологии и истории слов, исторического развития синтаксиса и т. д. (Всего насчитывалось 15 аспектов словесной интерпретации.)

Кроме указанного приема, в филологической герменевтике использовались и другие способы истолкования источника — исторический, психологический, риторический и т. д. Однако все они базировались только на изучении языкового материала памятника. Так, историческое истолкование предполагало диахронный анализ употребления слов, психологическое — интуитивное вживание в текст благодаря анализу индивидуальных особенностей синтаксиса и словоупотребления.

От рассмотрения содержания памятника сторонники «филологического метода» воздерживались из-за опасности «вчитывания» в изучаемый текст не соответ-

³ См.: Бласс Ф. Герменевтика и критика. Одесса, 1891, с. 23.

ствующих ему смыслов. Один из теоретиков филологической герменевтики XIX в. — Ф. Бласс отмечал: «...философ, теолог, историк или какой-либо иной ученый, составив себе наперед понятие об известном предмете или создав себе даже целую систему, вдруг натывается у писателя на такое место, которое находится в противоречии с его взглядами. ...Обыкновенно, к сожалению, место подвергается в таких случаях насильственному толкованию, чтобы смысл вышел именно тот, который желательно в нем найти»⁴. Таким образом, следует констатировать, что «филологический метод», располагая обширным арсеналом методик интерпретации плана выражения, не обладал методологическим инструментарием анализа плана содержания источника.

Именно такой метод и был воспринят буддологами от их учителей-текстологов, воспитанных на академических традициях греко-римской филологии. Однако буддийские философские трактаты, в отличие от авторской литературы средиземноморской античности, не являлись благодатной почвой для реализации основной задачи герменевтики — понять смысл, заложенный в текст его автором. Необходимо учитывать тот факт, что само представление об авторстве буддийской традиции не имело особой цены. Мнение отдельно взятого мыслителя едва ли могло быть кому-либо интересно, ибо субъектом философствования выступала школа, а не личность. А с учетом того факта, что в культуре древней и ранне-средневековой Индии жанр летописей и исторических хроник отсутствовал, вопрос о датировке источника мог быть решен лишь предположительно. Эти особенности буддийских письменных памятников обесмысливали задачу филологической герменевтики.

Во-вторых, европоцентристская ориентация в буддологических исследованиях до 1900-х гг. сказывалась и в том, что за образец философии бралась именно мыслительная традиция средиземноморской (греческой) античности, причем препарированная в соответствии с классическими немецкими историко-философскими рубриками: онтология, гносеология, учение о душе, этика, эстетика. Этот европоцентристский подход оставлял исследователя буддийских философских источников с пустыми руками, поскольку индийская мысль и буддийская, как ее неотъемлемая составляющая, не были генетически связаны с культурой античного Средиземноморья. Индийская философская мысль, включающая в себя классическую форму буддийской философии, равно как и китайская философия, представляют собой две совершенно самостоятельные философские традиции, равноценные европейской⁵. Такое понимание предмета изучения письменных философских памятников, однако, не могло совмещаться с европоцентристской ориентацией, но именно она и определяла собой применение методик филологической герменевтики в буддологическом источниковедении.

⁴ Там же, с. 68.

⁵ См. также: Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983, с. 83–84.

В текстах, которые причислялись самими носителями традиции к философскому дискурсу, исследователи-европоцентристы искали тождества идеям и подходам, сложившимся в древнегреческой философии. Но поскольку такое тождество не обнаруживалось, установить исходный предмет буддийской философии посредством «филологического метода» оказалось невозможным. Если к этому добавить, что самый термин «философия» не имел прямого аналога в индийских текстах⁶, то станет достаточно ясно, что дисциплинарная квалификация буддийских философских памятников как специальная источниковедческая проблема не могла быть решена с европоцентристских позиций.

Европоцентристский этап буддологических штудий позволяет выявить принципиальный недостаток подхода, практиковавшегося сторонниками «филологического метода». Исследователи-европоцентристы пытались усмотреть тождество и полную аналогию идей там, где следовало бы говорить лишь о типологических сходениях и различиях явлений культуры. Однако для формирования установки на типологическое сопоставление необходимо было бы полностью отрешиться от европоцентризма и теоретически осознанно перейти на позицию признания равноценности культур Востока и Запада и отказаться от внерефлексивной уверенности в приоритете европейской мысли.

Другая сторона проблемы состояла в первоначально прагматических задачах востоковедения. Эта сфера познания исторически оформлялась в качестве колониального страноведения — изучения регионов, поработанных европейцами, либо стран, в которых, подобно Китаю, европейские державы испытывали экономическую и геополитическую заинтересованность. Это, тем не менее, не означало, что востоковедение складывалось как исключительно прикладная отрасль знания, но прагматический аспект все же налагал существенный отпечаток на формирование позиций академической науки. В сознании западноевропейских исследователей эталоном культурно-исторического процесса выступала Европа, и история индийской культуры воспринималась ими как незавершенная дохристианская, то есть исторически отсталая и варварская.

Религиозно-мировоззренческая позиция исследователей продолжала еще долгое время внерефлексивно сказываться на выдвинутых ими интерпретациях буддийской философии. Так, например, крупнейший представитель франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле Пуссен, подытоживая в своей работе «Буддизм» результаты французских и российских исследований XIX в., квалифицировал буддийскую философию как «ложную теологию»⁷. Выдающаяся английская исследовательница буддийских письменных памятников К. Рис

⁶ Этот вопрос, хотя и в совершенно ином плане, рассматривается Э. Конзе. См.: Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. London, 1963, с. 15–18. Ср. также: Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1968, с. 70–72, где автор касается этого же вопроса в контексте брахманистских религиозно-философских систем.

⁷ La Vallée Poussin L. de. Bouddhisme. Etudes et Matériaux. London, 1898, с. 6.

Дэвидс вплоть до 1920 г. усматривала в буддийской философии всего лишь некий синтез этики и психологии⁸, наподобие англиканской версии протестантизма.

Использование «филологического метода» в изучении буддийских философских источников предполагало, что знание грамматики и этимологических словарей вполне достаточно для чтения и перевода таких текстов⁹. А между тем, зрелый философский дискурс, каковым и являлось буддийское умозрение раннего средневековья, всегда обладает соответствующим понятийно-терминологическим аппаратом, далеким от языка повествовательных текстов. Для адекватного понимания этого лексикона было необходимо правильное толкование тех философских концепций, которые и были зафиксированы в буддийских источниках. Но поскольку европоцентристский подход крайне мистифицировал вопросы их дисциплинарной и жанровой квалификации, проблема выявления буддийских философских концепций, а следовательно, и проблема отождествления понятийно-терминологического аппарата, не могли быть осознаны в методологическом ракурсе.

Философские понятия и термины, разработанные в ходе развития буддийских школ, переводились, как правило, в общеязыковых значениях в соответствии со здравым смыслом и герменевтическими методиками словесной интерпретации¹⁰. Выработанное таким путем «понимание» источников либо вовсе не проверялось на истинность и вопрос о критериях истинности понимания вообще не возникал, либо исследователи обращались за консультацией к носителям традиции.

Вопрос о правомерности привлечения носителей традиции в процессе интерпретации традиционных текстов вовсе не является само собой разумеющимся, как это кажется на первый взгляд и как это казалось исследователям-филологам вплоть до первой четверти XX в.¹¹ Востоковеды активно пользовались их услугами для решения лексикографических задач, и это давало эффективный прирост именно филологического знания. Однако привлечение носителей традиции для интерпретации религиозно-философских текстов порождало ряд проблем, требовавших дополнительного осмысления¹².

Брахманизм и буддизм в Индии отличались на всем протяжении своей истории большой устойчивостью социорелигиозных институтов — совокупных репрезентивов религиозно-мировоззренческих традиций. Традиция воспринимается носителями как нечто статичное, неизменное и самotoждественное, так как она функционирует в темпоральном модусе «всегда», то есть вне прошлого и буду-

⁸ См.: Rhys Davids C. *Buddhist Psychology*. London, 1914.

⁹ Подробнее об этом см.: Conze E. *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford, 1968, с. 1—2. Ср. также: Радхакришнан С. *Индийская философия*. М., 1956, т. I, с. 574.

¹⁰ Критику такого подхода см. в работе: Stcherbatsky Th. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*. London, 1923, с. 1—2.

¹¹ См. предисловие к книге: Бюлер Г. *Руководство к элементарному курсу санскритского языка*. Стокгольм, 1923, с. IV.

¹² О некоторых лингвофилософских интерпретациях см. Staal J.F. *Indian Semantics I*. JAOS, vol. 86, № 3, 1966, с. 310.

щего. Это обстоятельство в Индии служило дополнительной причиной того, что диахронная рефлексия внутри традиции едва ли могла быть сформирована.

Носитель традиции, выступая для европейского исследователя в качестве информатора-начетчика, внерефлексивно принимал синхронный ее срез за нечто вневременное. Устное комментирование письменных памятников носителями традиции заведомо внеисторично, проникнуто догматизмом и апологетикой¹³. Иными словами, истолкование буддийских источников носителями традиции оказывалось не пригодным для прямого — не опосредованного теоретическим осмыслением — введения в европейское гуманитарное знание.

Начиная с Макса Мюллера, открывшего западному миру индийскую философию, целый ряд превосходно образованных востоковедов связал свой научный интерес именно с изучением буддийской философии. Среди них можно назвать такие крупные фигуры, как Х. Керн, А. Вебер, Ч. Эллиот, супруги Т. и К. Рис Дэвидс, Г. Ольденберг, И. П. Минаев, В. П. Васильев, С. Леви. Все они стремились использовать свои поистине огромные историко-филологические знания и эрудицию в области буддийской культуры и страноведения, для того чтобы составить более отчетливое представление также и о философии буддизма и систематически изложить его. Они надеялись найти какие-то общие синтетические формы, в которых можно было бы описать буддийскую философию.

Тем не менее текстовой материал, те письменные источники, которые первоначально избирались как основа для систематического описания буддийской философии, не являлись по своей дисциплинарной и жанровой принадлежности собственно философскими текстами. Они преимущественно относились к религиозной доктрине и представляли собой письменно зафиксированные проповеди и наставления Будды, а не философские трактаты. Обращение к ним в поисках философского содержания неизбежно влекло за собой путаницу в отождествлении философской и религиозной сторон буддизма.

Исследователи обнаруживали в текстах проповедей и поучений мировоззренческую систему без бога, без учений о свободе воли и душе, и отождествляли эту систему как «древнюю мудрость», а не религиозную доктрину. Слово «система» в данном контексте следует понимать весьма условно, поскольку тексты проповедей и поучений вовсе не представляли собой последовательного развертывания какой-либо системы, а напротив, являлись разъяснениями отдельных базовых положений религиозной аксиоматики применительно к конкретному случаю и к конкретной аудитории¹⁴. Буддологи, пытавшиеся реконструировать философию

¹³ См., например, работу известного японского ученого-буддиста Согена Ямаками, принадлежавшего к школе Цзинту (яп. Сото): Yamakami S. *Systems of Buddhist Thought*. Calcutta, 1912, и в особенности главы I, III, VII и X, а также: Takakusu J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu, 1974.

¹⁴ См.: Govinda Anagarika. *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. London, 1961, с. 37.

на основе таких источников, практически не имели инструмента для различения философской и религиозной сторон буддизма.

В качестве предмета буддологии западноевропейские ученые выдвигали задачу построения так называемой буддологической теории, направленной на истолкование явлений буддийской культуры. Такая буддологическая теория должна была бы охватывать буддизм в целом, не являясь при этом ни специальной религиоведческой теорией, ни историко-философской концепцией. Буддологическая теория, таким образом, рассматривалась определенной частью исследователей по преимуществу как инструмент истолкования. И в этом отношении попытки сформулировать систему основоположений такой теории неизбежно сталкивались с теми же самыми затруднениями, преодолеть которые стремился создатель «общей герменевтики» — Ф. Шлейермахер¹⁵.

Таковы были наиболее существенные черты интеллектуальной ситуации, которая предшествовала появлению трудов Ф. И. Щербатского и О.О. Розенберга.

Становление научного метода Ф. И. Щербатского, безусловно, протекало не в обстановке гносеологической робинзоны, и ситуация, сложившаяся в буддологии, оказала весьма своеобразное влияние на этот процесс. Общая неудовлетворенность результатами применения «филологического метода» заставила Ф. И. Щербатского обратить свое внимание к сфере историко-философской методологии. Именные указатели в его трудах наилучшим образом подтверждают широту философских интересов ученого. Однако вопрос о влиянии неокантианской историко-философской концепции на становление научного метода этого крупнейшего отечественного буддолога требует более детального рассмотрения.

В проведенном предварительном исследовании данного вопроса мы опирались исключительно только на опубликованные труды Ф. И. Щербатского, а не на архивные данные. Мы принципиально хотели ограничиться сферой широко известных материалов, поскольку именно публикации только и могли оказать значительное влияние на текущий процесс постановки теоретических вопросов в буддологическом источниковедении. Именно на основе опубликованных работ и складывалось суждение современников о научной позиции Ф. И. Щербатского.

Вопрос о возможности неокантианских влияний на метод Ф. И. Щербатского имеет под собой достаточно прочную основу. Ранний период деятельности ученого совпадал по времени с эпохой чрезвычайной популярности неокантианских воззрений в европейских науках о культуре. В значительной степени этому способствовали историко-философские труды главы баденской школы неоканти-

¹⁵ Идея создания буддологической теории, по-видимому, всецело базировалась на исходных положениях «общей герменевтики», которую Ф. Бласс характеризует следующим образом: «Предметом герменевтики, т. е. искусства понимания, может быть не только письменная или устная речь, но и другие знаки, служащие для передачи мысли, и вообще разные произведения человеческого духа. Поэтому не без основания говорят также о герменевтике и критике памятников древнего искусства...». См.: Бласс Ф. Герменевтика и критика, с. 23.

анства В. Виндельбанда, завоевавшие большую популярность не только в Западной Европе, но и в России.

В Санкт-Петербургском университете, на базе которого работал Ф. И. Щербатской, господствующие позиции занимала школа А. И. Введенского, получившая известность как русское академическое неокантианство. Она вовсе не являлась вторичной по отношению к немецким школам и представляла самостоятельную линию в неокантианстве, не совпадая в своих позициях ни с его баденской, ни с марбургской ветвями.

Ф. И. Щербатской, активно интересовавшийся новыми тенденциями в методологии наук о культуре, не мог миновать знакомства с представителями русского неокантианства, являвшимися его коллегами по университету. И действительно, о том, что такое знакомство состоялось, свидетельствуют уже начальные строки введения к его докторской диссертации «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». Щербатской отмечал: «Буддизм выработал для защиты своих основоположений особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают право ей называться критической: она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферой возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания»¹⁶. При этом ученый дал ссылку для разъяснения термина «критическая» (теория познания — В. Р.) на программную статью А. И. Введенского «О Канте действительном и мнимом»¹⁷.

В приведенной цитате и ссылке на А. И. Введенского явно прослеживается определенная исследовательская установка, в соответствии с которой Ф. И. Щербатской на данном этапе и рассматривал буддийскую философию.

Школа А. И. Введенского, к программной статье которого апеллировал Ф. И. Щербатской, вовсе не стремилась к возрождению идей автора «Критики чистого разума» в их первоизданном виде. Цель, которую ставили перед собой русские неокантианцы, состояла в построении общих методологических основ научного знания. Анализируя научное мировоззрение, они вычленили внутри него два пласта — собственно знание и веру как систему морально обоснованных догматических допущений. В сфере философской проблематики русские неокантианцы выделили два центра, якобы не связанные друг с другом, — процесс

¹⁶ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903, с. VII.

¹⁷ См.: там же, с. VII. А. И. Введенский так определяет значение терминов «критическая» и «догматическая» философия: «Возникшее со времен Канта и в течение столетия исторически установившееся значение этих терминов таково: «критический» = «кантовский», то есть согласный с принципами «Критики чистого разума», а поэтому «догматический» = несогласный с этими принципами (будет ли это эмпиризм, рационализм, позитивизм и т. д.)». См.: Введенский А. И. О Канте действительном и мнимом // В кн.: Вопросы философии и психологии. 1894, кн. 25, с. 38–39.

познания объективных явлений природы и процесс формирования верований. Под последний термин представители русского академического неокантианства подводили такие различные предметы, как анализ мнений, гипотезы, порождаемые творческой способностью человеческого ума, предположения, выходящие за рамки научных интересов, принятые на веру и недоступные для индивидуальной проверки научные положения и пр.

На основании такой дихотомии и было разработано определение собственно философского предмета, строго ограниченного гносеологической проблематикой. «Философия, согласно неокантианцам, — отмечал один из первых советских исследователей русского неокантианства А. А. Бинеvский, — имеет дело с результатами и выводами науки и всевозможными верованиями, в том числе и религиозными. Гносеология очищает и научные факты, и вненаучные верования, а философия их объединяет в одну систему мировоззрения»¹⁸. Русское академическое неокантианство было также индифферентно в отношении метафизической проблематики. Факт существования внешнего мира не отвергался, но и не признавался определенно. В итоге кантовская «вещь в себе» превратилась в агностический остаток нашего познания, в непознаваемое «истинное бытие».

Таковым, если говорить очень кратко, было содержание понятия «критическая философия» у А. И. Введенского. Именно под него и подводил Ф. И. Щербатской теорию познания и логику школы йогачаров (виджнянавадинов) — одной из четырех классических школ (систем) в буддизме. Таким образом, он попытался применить основные методологические положения русского неокантианства к анализу буддизма как неоднородного идеологического образования.

Ф. И. Щербатской видел цель философии, возникшей в рамках буддийской доктрины, в критическом осмыслении «верований» и разработке непротиворечивого мировоззрения, в котором решающая роль принадлежит гносеологии. «...Индийские религии, — писал он, — допускали свободу мысли и свободу верований в гораздо большей степени, чем мы привыкли это видеть в других религиях. ...В области философской самым коренным отличием буддизма от брахманизма было то, что брахманизм занимался отысканием истинно сущего, тогда как буддизм объявил истинно сущее непознаваемым... Будда отрицал существование бога, существование души, существование истинного счастья. Но его отрицание есть лишь отрицание соответствующих утверждений брахманов...

...Ввиду того что многие исследователи считают философские учения позднейшего буддизма совершенно не соответствующими духу учения самого Будды, мы укажем на то, что если понимать первые в смысле строго критической теории познания, то противоречие это исчезнет»¹⁹.

¹⁸ Бинеvский А. А. Идеалистическая гносеология русского «академического» неокантианства конца XIX — начала XX в. М., 1982, с. 8.

¹⁹ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I, с. XI—XII.

Из этого пространного пассажа видно, что буддийская философия сквозь призму неокантианских положений выглядела принципиально избегающей вопросов онтологии, развертывающейся только в плане анализа суждений, нечуждой агностицизму. Заключение о близости буддийской философии идеям русского неокантианства делается Ф. И. Щербатским умозрительно. Основанием такого заключения он считал «большую свободу мысли и верований», якобы присущую традиционным индийским идеологиям. Именно такой ответ дает Ф. И. Щербатской на поставленный им же самим вполне историчный вопрос: «как могла среди буддистов, стремившихся прежде всего к защите своей религии от противников, выработаться критическая теория познания?»²⁰.

Безусловно, данную точку зрения можно было бы подвергнуть основательному разбору с позиций современного историко-философского знания и в конце концов оспорить. Но здесь для нас важно другое, а именно то, что эта позиция была в рассматриваемый период нацело неокантианской. Более того, Ф. И. Щербатской в своей диссертации придерживается такой позиции относительно буддийской философии, что даже ранние философские концепции, а не только система Дигнаги-Дхармакирти, квалифицируются им как «несистематическая попытка критического взгляда на мир и познание»²¹. И здесь же в подкрепление он приводит ссылку на историко-философскую квалификацию буддизма, данную Ф. Шрадером — исследователем виндельбандовского направления.

Таким образом, в своей первой большой историко-философской монографии Ф. И. Щербатской определял гносеологическую концепцию в буддизме как критическую в неокантианском смысле, и это была не одна только декларация. «...Если Дигнага и Дхармакирти выработали, исходя из учения самого Будды, критическую теорию познания, то и в наших сведениях о первоначальном буддизме имеется для того много опорных точек»²².

Обратимся теперь к такому существенному вопросу, как отбор Ф. И. Щербатским буддийских философских трактатов для перевода, поскольку это имело своей целью представить абрис буддийской мысли с оптимальной полнотой. Именно в период 1910—1914 гг. возникала и разрабатывалась идея создания международного проекта по изданию и исследованию Абхидхармакоши Васубандху в серии *Bibliotheca Buddhica*²³. Параллельно, опубликовав в 1909 г. вторую часть «Теории познания...», Ф. И. Щербатской обращается от санскритских гносеологических текстов Дхармакирти и Дхармоттары к тибетской версии небольшого сочинения Дхармакирти, названного в русском переводе «Обоснование чужой одушевленности»²⁴.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, с. XVIII.

²² Там же.

²³ Подробно об этом международном проекте см. *Bibliotheca Buddhica*, XX. Пг., 1917, с. II—V.

²⁴ Эта работа была опубликована в 1922 г., но подготовлена ранее, по-видимому, между 1913—1917 гг.

В предисловии к публикации своего перевода Ф. И. Щербатской объясняет интерес к проблематике трактата следующим образом: «Вопрос о том, на чем основано наше убеждение в существовании других сознательных существ, кроме нас самих, является одним из самых трудных в философии, хотя обыденное наше мышление отказывается видеть в нем вообще какой бы то ни было вопрос. Проф. И. И. Лапшину мы обязаны прекрасным очерком истории этого вопроса и ответов, в разное время на него данных. Из этого обзора явствует, что вопрос важен не столько сам по себе, сколько как пробный камень для философских построений, в которые ответ на него укладывается более или менее удачно»²⁵.

Для того чтобы верно понять слова ученого, необходимо обратить внимание на упомянутое им имя И. И. Лапшина. Профессор кафедры философии Санкт-Петербургского университета И. И. Лапшин был наряду с А. И. Введенским классиком русского неокантианства. В приведенной цитате Ф. И. Щербатской имеет в виду его монографию «Проблема «чужого Я» в новейшей философии»²⁶.

В этой монографии И. И. Лапшин продолжал обсуждение вопросов, поставленных А. И. Введенским в работе «О пределах и признаках одушевления»²⁷. Внимание к проблеме «Я» было характерной чертой русского неокантианства именно потому, что «Я» (или сознание) выступало в концепции Введенского несомненным основанием знания. Но на таком пути всегда подстерегала опасность солипсизма: для неокантианства предметы опыта — это явления, за пределы которых сознание не может выйти, ибо за ними простирается область непознаваемых «вещей в себе». Здесь становится очевидным, что понятие «внешний мир» вытекает из требований познания, но в неокантианской концепции именно внешний мир и остается недоступным познанию.

Для русского неокантианства «внешний мир» есть часть знания, без которой создается уверенность, будто бы мир и есть таков, каким он предстает в познании. Таким образом, понятие «внешний мир» в неокантианской концепции есть необходимая поддержка агностицизма.

Проблема реальности «чужого Я» рассматривалась А. И. Введенским и в особенности И. И. Лапшиным как своеобразный историко-философский оселок для проверки любой системы мысли на присутствие в ней парадокса «неопровержимости» и «несостоятельности» солипсизма.

И. И. Лапшин рассматривал эту проблему как определенный критерий в историко-философском процессе. Он писал: «Проблема «чужого Я» имплицитно, так сказать, в «неопознанной» форме решалась и решалась весьма различно еще в древней философии. Несомненно, что ее решение «подразумевалось», хотя и в смутной форме, в нигилистическом взгляде на мир софистов, и в материалисти-

²⁵ Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. Перев. с тибетского Ф. И. Щербатского. Пг., 1922, с. VII.

²⁶ См.: Лапшин И. И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910.

²⁷ Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. СПб., 1982.

ческом взгляде на мир Демокрита, и в учении Платона об отношении индивидуальных сознаний к мировой душе, но первый толчок к сознательной постановке этого вопроса дан, несомненно, Декартом...»²⁸.

Ф. И. Щербатской, обращаясь к трактату Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности», стремился приложить проблему «чужого Я» — этот выдвинутый И. И. Лапшиным историко-философский критерий — к рассмотрению буддийской философии. В предисловии к переводу трактата Ф. И. Щербатской отмечает: «В Индии этот вопрос (проблема «чужого Я» — В. Р.) возник естественно, в связи с установлением в позднейшей буддийской философии спиритуалистического монизма, или, как его обычно называют, идеализма. Раз в философии установилась идеалистическая точка зрения на мир, согласно которой внешних объектов, вне наших представлений, нет вовсе, то естественно возникала мысль, что не существует вне нас и живых существ, что они также являются всего лишь нашими представлениями, то есть точка зрения, прямо приводящая к солипсизму. Но так как человечество по многим причинам не склонно мириться с таким результатом, то реализм, казалось побежденный, гордо поднимает голову и ставит вопрос о внешнем одушевлении не столько для его обоснования, сколько для опровержения идеализма, указанием на то, что он приводит к абсурду»²⁹.

В практике применения этого дополнительного неокантианского историко-философского критерия И. И. Лапшин выделил шесть рубрик, под которые он и подводил рассматриваемые системы: наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадология и два вида солипсизма (догматический и скептический). Именно в пределах этих квалификаций, в основу которых были положены «некоторые психологические соображения» Лапшина, Ф. И. Щербатской анализировал воззрения Дхармакирти и его оппонента (идеалист и реалист). Таким образом, и здесь мы обнаруживаем отчетливое влияние историко-философских воззрений русского неокантианства.

Итак, в период до 1917 г. Ф. И. Щербатской включил в источниковедческий инструментарий в качестве методологии истолкования текста историко-философскую концепцию. Этим исследование Ф. И. Щербатского радикально отличалось от трудов его отечественных и зарубежных коллег. Ученый отметил в этой связи: «Неясности в переводах индийских научных трактатов в значительной степени обусловлены филологическим отношением к текстам, отношением, перешедшим к нам по традиции от наших учителей — классических филологов»³⁰.

Работая в рамках метода своих «учителей — классических филологов», то есть в пределах герменевтического инструментария, буддологи оказывались в ситуации порочного круга. Для выделения в текстах буддийской философской

²⁸ Лапшин И. И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии, с. 6. Декарт впервые сформулировал проблему психофизического параллелизма.

²⁹ Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности, с. VII.

³⁰ Там же, с. VI.

терминологии необходимо было отчетливо представлять себе границы философии и религии в буддизме, но методик для различения этих областей филологическая герменевтика не могла предложить.

Неоценимая заслуга Ф. И. Щербатского состояла именно в том, что он первым рискнул применить к анализу буддийского материала концепцию, сформулированную не в филологии, а в философских науках.

Остановимся теперь на вопросе, почему Ф. И. Щербатский обратился именно к русскому неокантианству, а не к какой-либо иной историко-философской концепции. Русские неокантианцы выделяли в структуре любого мировоззрения, как минимум, два пласта — теорию познания и верования. Одновременно с этим теория познания и логика дополнялись углубленным изучением психологической проблематики, поскольку в центре внимания стояло сознание. Кроме того, А. И. Введенский разработал теоретическую интерпретацию такого феномена, который в истории философии именуется мистическим восприятием, — или особого способа прямого постижения трансцендентных сущностей³¹.

Ф. И. Щербатский отчетливо представлял себе, как это видно из его работ, что буддизм, будучи сложным идеологическим образованием, не является в то же время родом идеологического синкретизма. Это означает, что в буддизме религия, философия и йога как особый вид психотехники могут быть принципиально отчленены друг от друга. Неокантианская историко-философская концепция, специально направленная на критический анализ мировоззрения и выделявшая гносеологию как инструмент этого анализа, представлялась Ф. И. Щербатскому наиболее соответствующей целям истолкования буддийских философских источников.

Буддизм, безусловно, давал для такого подхода определенные основания, поскольку теория познания, логика и учение о различных типах восприятия занимают важное место в текстах поздних махаянских школ. В настоящее время мы уже не можем согласиться с оценкой буддийской философии как критической ни в смысле Канта, ни тем более в смысле А. И. Введенского. Однако самый факт применения историко-философской концепции для истолкования буддийских трактатов позволил Ф. И. Щербатскому поднять буддологические исследования в этой области на качественно иную ступень.

Уже в дореволюционный период своего творчества Ф. И. Щербатский практически полностью отождествил и подверг историко-философской интерпретации

³¹ А. И. Введенский, в частности, писал: «Мистицизмом я условливаюсь называть уверенность в существовании мистического восприятия, а мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т.е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, то есть возникающее без помощи внешних чувств». См.: Введенский А. И. Мистицизм и критицизм Вл. С. Соловьева // В кн.: Философские очерки. СПб., 1901, Вып. I, с. 44.

основную часть буддийской философской терминологии и поставил принципиально важный вопрос о соотношении религии и философии в буддизме.

Труды Ф. И. Щербатского, таким образом, заложили основы теоретического подхода в буддологическом источниковедении. Однако именно этот аспект его творчества остался наименее изученным отечественными буддологами следующих поколений³².

О. О. Розенберг воплотил методологические установки своего учителя применительно к исследованию китайских и японских переводов одного из важнейших источников по истории классического буддизма «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (IV–V в. н.э.)³³. Розенберг не просто применил эти установки на материале другого региона, но серьезно переработал и творчески развил их. Он прежде всего указал на существование в буддийском письменном наследии источников, специфичных для историко-философского изучения, — систематических философских трактатов. Ему удалось доказать, что именно эти источники выступают смыслообразующим ядром буддийской философии, а собрание проповедей и поучений может быть адекватно понято только с позиций этих трактатов³⁴.

Розенберг указал — и это особенно существенно для развития научно обоснованного источниковедческого подхода — на историческое функционирование в буддизме различных, не сводимых друг к другу уровней³⁵. Такой подход позволял полностью устранить опасность смешения религии и философии при анализе источников. Отечественный ученый призвал коллег отказаться от попыток абстрактного описания буддийской философии — вне конкретных школ и направлений. Он еще более акцентировал выдвинутое Щербатским требование типологического анализа буддийского письменного наследия.

Отказавшись от европейских историко-философских клише, Розенберг предложил следующее важнейшее методологическое положение: «Ценность систематической буддийской, 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. При разборе вопроса, к каким системам следует отнести буддийские системы — к реализму ли, или к идеализму и т. д., будет показано, как трудно отождествляются индийские системы и наши, несмотря на явные параллели в конечных результатах»³⁶.

³² См., в частности: Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском //Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 9, 12.

³³ Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Свод лексикографического материала. Токио, 1916. См. также монографию «Проблемы буддийской философии», представляющую собой вторую часть этого труда.

³⁴ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии, с. VI–VII, 45–47.

³⁵ Там же, с. XIII, 48.

³⁶ Там же, с. 55–56.

Итак, О. О. Розенбергом был выработан — на базе идей Ф. И. Щербатского — теоретический подход, определявший первостепенную роль философских трактатов для решения проблемы интерпретации буддийского письменного наследия. Розенберг подчеркивал, что философия в буддизме не совпадает и не должна смешиваться с буддизмом как народной религией, а сама религиозная доктрина, изложенная в литературе сутр, может быть понята как нечто систематическое, только исходя из знания философии.

Таким образом, если смотреть на достижения О. О. Розенберга с точки зрения проблемы истолкования источников, то важно отметить следующее: он указал на ту область буддийского письменного наследия, которая является ключевой для понимания интеллектуальных явлений буддийской культуры.

Еще одним значительным достижением Санкт-Петербургской буддологической школы необходимо признать выдвинутый Ф. И. Щербатским в 1913 г. международный исследовательский проект планомерного изучения классической буддийской философии³⁷. Чтобы верно осознать теоретическое значение этого проекта для источниковедения, необходимо иметь в виду, что обычно выбор источника для исследования производился в соответствии с индивидуальным вкусом и наклонностями тех либо иных ученых. Богатство письменного наследия буддизма и неразработанность научно обоснованных источниковедческих ориентиров в нем вызвали значительные затруднения в выработке подхода к его изучению. Щербатской же, обобщая результаты своих и Розенберга исследований, исходил из понимания того факта, что именно философия выступает высшей формой рефлексии на буддийскую культуру в целом и служит ключом к ее пониманию.

Предложенный Ф. И. Щербатским проект предполагал развертывание комплексного изучения философских письменных памятников. Первая стадия этой работы включала предварительный текстологический анализ с последующим изданием ведущих — по содержательной значимости — рукописей. Следующий этап представлял собой источниковедческое исследование и перевод, имеющие своей целью полномасштабное введение этих памятников в научный оборот. Уместно подчеркнуть, что источниковедение применительно к памятникам идеологического содержания никогда не рассматривалось Щербатским как некая историко-филологическая область, нейтральная к дисциплинарной части текста. Напротив, источниковедческая стадия исследования напрямую увязывалась им с собственно историко-философской фазой работы над источником.

На том историческом этапе Ф. И. Щербатской выдвинул новую теоретическую парадигму буддологического источниковедения. Это была первая серьезнейшая попытка отчетливой дисциплинарной дифференциации внутри востоковедения, причем научно обоснованной, исключавшей дилетантскую

³⁷ Подробно см.: *Bibliotheca Buddhica*, XXI. Пр. 1918, с. IV–V.

готовность читать и переводить без какого-либо понимания любые источники, начиная от эпических нарративов и заканчивая астрологическими таблицами.

Ф. И. Щербатской мечтал привлечь наконец к работе над буддийскими памятниками историков философии, пусть и не обладавших филологической подготовкой в области восточных языков. Создание научно надежных переводов историко-философски ориентированными источниковедами, по мысли Щербатского, открыло бы дорогу к подлинному признанию достижений индийской мысли.

Для подготовки таких источниковедов новой формации Щербатской видел только один путь: либо профессиональный филолог должен стать одновременно и историком философии, либо историк философии должен овладеть соответствующим филологическим багажом. Только в этом случае источниковедческое исследование могло быть выполнено на должном уровне теоретических задач, и это позволило бы в дальнейшем перейти к специальному историко-философскому исследованию.