

В. И. Рудой

Развитие методологии Санкт-Петербургской буддологической школы (1980–2000 гг.)

Новый методологический подход к анализу буддийских философских источников, разработанный во второй половине 1980-х гг., базировался на осмыслении индийской философии как равноправной составляющей всемирного историко-философского процесса, без учета которой реконструкция последнего оставалась бы односторонней и неполной.

Задача полномасштабного возрождения Санкт-Петербургской буддологической школы требовала для своего решения не только освоения достижений предшественников, но и прокладывания новой колеи в изучении буддийских философских трактатов.

Ф. И. Щербатской поставил вопрос о критериях жанровой квалификации классических санскритских текстов, типологически соответствующих европейским философским трактатам. О. О. Розенберг показал типологические сходства и различия в формулировании проблематики в европейской и индийской мыслительных традициях. Он доказательно обосновал необходимость специализации источниковедения применительно к изучению буддийских философских трактатов и раскрытию их понятийно-терминологического аппарата, который не поддается интерпретации с позиции так называемого здравого смысла и филологической интуиции.

Однако вопрос введения в научный оборот буддийских философских текстов, тем не менее, не сводился только к реализации специальных методик перевода. Важно подчеркнуть, что источниковедение как область историко-культурных исследований предполагало научно достоверное понимание места и роли письменных памятников, вводимых в научный оборот, их содержания в контексте исследуемой эпохи. Необходима была теория средней степени общности, способная дать эксплицитное представление об объекте и предмете исследования. Такая теория только и могла концептуализировать внутрисистемные связи, обуславливающие понимание философского источника как синхронной версии воззрений той либо иной буддийской школы и соединить конкретные процедуры истолкования в единый логически непротиворечивый метод.

В 1987 г. и была выдвинута модель реконструкции даршан — индийских религиозно-философских систем на основе одного или нескольких синхронных текстов. Она разрабатывалась на базе сравнительного изучения текстов двух школ-оппонентов — вайбхашики и синкретической ньяя-вайшешики, представивших брахманистскую традицию.

Виндологической литературе 1980-х гг., как отечественной, так и зарубежной, имевшей непосредственное касательство к вводу философских источников

в научный оборот, не прослеживалась отчетливая грань между источниковедческим и историко-философским аспектами исследования.

Источниковедение ориентировалось на выявление совокупности доступных исторических реликтов, которые могут быть рассмотрены в качестве базы историко-философского истолкования. На этом первичном этапе реализуются конкретные процедуры источниковедения, однако они, и это важно подчеркнуть, сами по себе не могут раскрыть содержание источника, прояснить круг проблем, связанных с историко-философским значением изучаемого памятника.

Новый методологический подход включал в себя три стадии исследования источника: определение, интерпретация и перевод присутствующего в тексте терминологического аппарата; реконструкция и истолкование синхронной версии религиозно-философской системы, зафиксированной в источнике; определение места и роли данного памятника в истории буддийской мысли.

Процесс историко-философского истолкования текста рассматривался в новом подходе как основа понимания источника, вводимого в научный оборот. Истолкование как неотъемлемая часть исследования должно было исключить не только европоцентристский, но и востокоцентристский крен в понимании источника.

Востокоцентризм¹, заявивший о себе в социогуманитарных науках второй половины XX в. как реакция на европоцентристскую установку, господствовавшую в трудах западных историков философии довоенного периода, проявлялся, в частности, в уникализации индийской философии. Позиции востокоцентризма были свойственны такие черты, как преувеличение роли религиозной направленности, в рамках которой развивались философские системы; принципиальное отрицание того объективного обстоятельства, что философский дискурс хотя и возникает в Индии первоначально как экзегеза религиозных доктрин, но в процессе своего становления неизбежно обретает относительную автономность. Кроме того, востокоцентристы в своих изысканиях внерефлексивно отождествляли содержательный аспект функционирования даршан на ранних и более поздних стадиях.

В Индии против востокоцентризма вели борьбу историки философии — марксисты. Эта борьба развивалась в парадигме поисков в индийском философском наследии атеистических воззрений и источников, свидетельствовавших о зачатках материализма — традиции локаята, адживика и др. Однако это направление, характерное для периода освоения марксистского подхода к историко-философской проблематике, оказалось неэффективным и малопродуктивным.

Тупик в лобовых поисках атеизма и материализма был закономерным итогом этих изысканий, не учитывавших историко-культурную специфику индийской философии. Философская мысль Южной Азии формировалась в период тоталь-

¹ См. работы Свами Шивананды, Свами Бон Махараджа, Свами Ранганатхананды, а также исследования философов академического направления, работающих в традиционалистском ключе, — П. Т. Раджу, Т. М. Махадевана, Г. Р. Малкани и др.

ного господства религиозной идеологии. А это обстоятельство означало, что свободомыслие не могло составить в ту историческую эпоху решающей альтернативы религиозному мировоззрению. Именно поэтому философская рефлексия отливалась по преимуществу в концептуальные формы, детерминированные религиозными доктринами. Однако, обретая свой собственный предмет, религиозно-философские системы неизбежно обращались к рассмотрению проблем, выходящих за пределы, первоначально обусловленные задачами брахманистской или буддийской экзегезы.

Не менее значим и другой аспект историко-культурного рассмотрения. Индийские классические даршаны в своем генезисе и актуальном функционировании были опосредованы не только религиозными доктринами, но также специфическими религиозными практиками созерцания. Такие практики возникли как определенная модификация аскезы, получившей в Индии чрезвычайно широкое распространение. Практики созерцания сказались самым непосредственным образом на общем характере религиозно-философских систем и прежде всего на процессе складывания предмета философствования.

Будучи неотъемлемым аспектом функционирования любой индийской религиозно-философской школы, практики созерцания интегрировали религиозную доктрину и философский дискурс в единую парадигму пути к реализации высшей цели — очищению сознания как инструмента истинного постижения реальности. Проблема истинности рассматривалась двояко: высшая истина, открывающаяся в созерцательном опыте, и относительная, добываемая благодаря источникам истинного знания — восприятию, логическому выводу, авторитетному свидетельству и т. д. В буддийской философской традиции признавались только два источника истинного знания — восприятие и умозаключение, в брахманизме — пять.

С учетом этого, философский текст следовало рассматривать как историко-культурный реликт, содержащий в форме философского дискурса корреляты двух других уровней функционирования даршаны — религиозной доктрины и практик созерцания. В своей актуальности даршана представляла собой полиморфную целостность: доктрина опосредовала философский дискурс, который, в свою очередь, выступал в роли теоретических пролегомен к практике сосредоточения (то есть к психотехнике).

Предложенная санкт-петербургскими буддологами модель историко-философского истолкования даршан разрабатывалась с адекватным учетом процесса функционирования философской мысли в Индии эпохи древности и раннего средневековья. Актуальному полиморфизму даршан должна была соответствовать в процедурах теоретического истолкования аналогичная модель, содержащая три уровня: доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный².

² Наиболее отчетливо это имманентное членение прослеживается в буддизме, где каждому из уровней соответствует метод его реализации — *шила, самадхи и праджня*.

Теоретически эта новая методология выглядела следующим образом. Философский текст, принадлежащий любой религиозно-философской системе, как показали проведенные исследования, содержит логико-дискурсивные корреляты трех уровней актуального функционирования системы. Каждый из этих уровней получал свое разъяснение не только в письменной, но и в устной традиции, которая исторически предшествовала письменной фиксации текстов и продолжала действовать параллельно с ней.

Последнее обстоятельство является весьма существенным, поскольку религиозно-доктринальные тексты, например, священные для брахманистских мыслителей Веды, записывались сравнительно поздно. Содержательный анализ таких источников, как «Вишну-пурана» (один из наиболее авторитетных индуистских текстов), показывает, что письменная фиксация оказывалась в определенном смысле итогом длительного периода функционирования устной традиции. А это, в свою очередь, означает, что вопрос о сравнительно поздней письменной фиксации доктринального текста можно считать в известной степени второстепенным при истолковании даршан.

Доктринальный уровень индийских религиозно-философских систем представлен текстами, заключающими в себе совокупность тех идеологем, которыми определяется высшая цель религиозной жизни — «освобождение» (мокша или нирвана). Для южноазиатских религий характерен общий фонд идеологем — ценностных понятий, отмеченных ярко выраженной полисемией: *сансара, духкха, сукха, атман, дхарма, мокша, нирвана, карма* и др.

Тексты религиозно-доктринального уровня для буддийских религиозно-философских систем сконцентрированы в первом разделе Трипитаки, а также в ранних махаянских сутрах — «Саддхармапундарика», «Ланка-аватара», «Аштасахасрика-праджняпарамита» и т. п.

Идеологемы доктринального уровня обретают в философских текстах даршан свою логико-дискурсивную интерпретацию, являющуюся коррелятом доктрины в философии. Для истолкования этих коррелятов материал философских текстов (включая комментарии и субкомментарии) не может быть признан достаточным; требуется непосредственное обращение к соответствующим разделам доктрины для установления окончательной историко-философской оценки системы.

Если не вовлекать в источниковедческое исследование религиозно-доктринальные смыслы и ограничиваться только философскими источниками, то с неизбежностью можно впасть в иллюзию. Например, без обращения к религиозной доктрине брахманизма невозможно выявить генезис теизма, свойственного синкретической ньяя-вайшешике в период апогея развития школы (VI–VIII вв.) и вплоть до позднейшей ее инволюции. В 1970–1980-х гг. в отечественной индологической литературе³ обычно указывался тот факт, что в «корневых»

³ См.: Гостеева Е. И. Философия Вайшешики. Ташкент, 1963; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980; Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

философских текстах ньяя-вайшешики — сутрах Канады и Готамы — отсутствует собственно теистическая терминология. Отсюда делался иллюзорный вывод о первоначальном религиозном индифферентизме данной системы, а неотъемлемая ее часть — ишваравада (теистическое учение) рассматривалась в качестве более поздней инкорпорации, не имеющей под собой исходного основания в терминологии и базисных идеях школы. Однако ошибочность этого вывода становится очевидной, как только мы сопоставим возникновение ишваравады с двумя важнейшими элементами ценностной аксиоматики, продолжавшими действовать на всем протяжении функционирования синкретической ньяя-вайшешики. Во-первых, это мокшавада, определившая систему как ориентированную на конечное религиозное «освобождение». Мокшавада детерминировала не только философскую традицию школы, но и самый стиль жизни творцов этой традиции, субъектов теоретического сознания. Ведущая ценностная ориентация, характерная для жизнедеятельности и религиозного опыта последователей школы, содержала мокшаваду в качестве своего идеологического наполнителя, что выражалось в специфической оценке йогической практики. Йогический опыт преобразования сознания осмысливается оценочно — как единственный путь обретения состояния подлинного знания, очищенного от индивидуальной субъективности.

Такое внеэмпирическое знание-состояние полагалось высшей религиозной ценностью, поскольку свидетельства совершенного йогина приравнивались по гносеологической ценности к ведийским высказываниям, авторитет которых для ортодоксальной системы признавался абсолютным.

В то же время в социокультурном отношении совершенный йогин — «освобожденный» являл собой тот практически воплощенный идеал религиозной жизни, к которому стремились в своих праведных помыслах юноши, едва вступившие на стезю изучения философии и практик созерцания. Мокшавада определяла как стиль их жизнедеятельности, так и стиль мышления.

Во-вторых, центральная идеологема мокшавады — «Ты есть То», или «Атман есть Брахман» — для синкретической ньяя-вайшешики была тесно связана с концептуализацией идеи субстанционального атмана в системе семи базовых категорий школьного философского дискурса. Такая концептуализация вкупе с атомистической теорией и детально разработанной наукой логики выглядела, на поверхностный взгляд, как индийский вариант философии природы. Однако именно на базе представлений, концептуализировавших идеологему атман, и возникает на этапе обостренной конфронтации ньяя-вайшешики с буддизмом ишваравада.

Тот важный факт, что «Ньяя-сутры» Готамы и «Вайшешика-сутры» Канады не апеллируют к Ишваре, но содержат термин «атман», указывает вовсе не на первоначальный религиозный индифферентизм системы, а только на периферийность теистической проблематики в раннем дискурсе школы, еще не вступившей в бескомпромиссную полемику с буддизмом. Это демонстрирует в первую очередь сравнительно слабую степень напряженности в I—II вв. н.э. идеологиче-

ского диалога между ортодоксальными и неортодоксальными системами. Теизм синкретической ньяя-вайшешики был предопределен ее религиозной принадлежностью к брахманизму, а не исходными сутрами.

Религиозно-доктринальный уровень системы обуславливал собой характер и направленность йогической психотехники — практического аспекта духовной деятельности тех социальных групп, из которых выдвигались субъекты теоретического сознания. Кроме того, религиозная аксиоматика аксиологически и содержательно предопределяла первоначальное русло философской традиции.

В то же время религиозно-доктринальный уровень выступал в качестве продуцирующего относительно популярной, то есть бесписьменной, религиозной традиции. Философия и популярная религия не составляли в индийской культуре монолитного целого, хотя они были генетически связаны с общим идеологическим фондом. Иерархия идеологом для последователей популярной религии оказывалась иной, нежели для мыслителей-профессионалов. Именно на этом различии иерархий построена методологическая концепция аналитического подхода к буддизму О. О. Розенберга. Эта концепция не утратила своего значения и поныне, поскольку она образовала теоретический фундамент для последующего выявления полиморфной структуры не только буддийской идеологии, но и других религиозно-философских систем.

Следующий после религиозно-доктринального уровень полиморфной структуры даршан — психотехнический. Здесь уместно подчеркнуть одну существенную особенность в становлении индийских религиозно-философских систем, в особенности неортодоксальных. Личная йогическая практика их основателей или ведущих представителей, бесспорно, генетически предшествовала формулированию положений религиозной доктрины. Психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии⁴. Однако самая направленность этого опыта на идею освобождения от страдания глубоко укоренена в общеиндийской духовной культуре.

Индивидуальная духовно-практическая деятельность как совокупность психотехнических процедур, приводящих к определенной трансформации личности и сознания, становилась социально значимой только в том случае, если в результате формулировались доктринальные положения. Исходя из этого, следует рассматривать в качестве структурного уровня системы не чью-либо индивидуальную йогическую практику, но духовно-практическую деятельность, возникшую и закрепившуюся в школьной традиции, то есть психотехнику, освященную доктринальными положениями школы.

⁴ Диалектика этого структурного уровня системы состоит в следующем: йогическая медитация как бы поставляет сырой материал для философской рефлексии, но в то же время апостериорная фиксация опыта (с неизбежностью неполная) служит императивом духовно-практической деятельности, то есть набор метатеоретических высказываний может обрести свой референт только в конкретной индивидуальной практике. См. также: Conze E. *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. London, 1962, с. 17–19.

В буддийских источниках иллюстрацией к этому выступают два типологических класса — шраваки и пратьекабудды⁵. Шраваки («слушающие Учение») — монахи, вся жизнедеятельность которых определялась стремлением к очищению сознания от аффектов как способу вступления в нирвану. Духовно-практическая деятельность шраваков была подчинена формуле «слушание — аналитическое размышление — созерцание», то есть совокупности религиозного обучения, освященного авторитетом Абхидхармы — третьего раздела канона. В противоположность шравакам пратьекабудды являлись подвижниками, обретавшими просветление, опираясь лишь на собственные силы и не получая авторитетных наставлений. Пратьекабудды шли путем созерцания, минув слушание и размышление, но их психотехника не становилась материалом для принципиально новой идеологической или философской рефлексии. В махаянской традиции стремление шраваков и пратьекабудд к реализации высшей религиозной цели послужило основанием для обвинения их в индивидуализме и пренебрежении интересами как самой буддийской общины, так и многочисленных «живых существ, стоящих вне Дхармы». Такая критика со стороны махаянистов объяснялась их стремлением к максимальному распространению буддийского учения и расширению его социальной базы.

Корреляты психотехнического уровня щедро представлены в текстах даршан, особенно в их гносеологических разделах. Это и концепции истинного восприятия, и деление высказываний на мирские (лаукика — то есть с необходимостью содержащие элемент неистинности) и ведийские (вайдика — истинные всегда и во всех обстоятельствах) и т. п.

Третий уровень индийских религиозно-философских систем — логико-дискурсивный — представлен текстами, причем в достаточной степени разноплановыми: сутрами, или «конспектами» системы (что указывает на широкое функционирование традиции устного комментирования), и шастрами — теоретическими трактатами, претендующими на истинное изложение философского знания для специальной аудитории. Шастры в брахманизме создавались, как правило, в качестве комментариев к базовым сутрам, хотя реально некоторые из них, подобно «Прашастапада-бхашье» (комментарий Прашастапады к «Вайшешика-сутре» Канады), являлись самостоятельными сочинениями, реформировавшими философскую традицию. Дискурс сутр и шастр представляет собой теоретический «отпечаток» полиморфного функционирования религиозно-философской системы в социокультурной реальности. Этим объясняется высокая терминологичность текстов данного уровня и их недоступность для прямого понимания, непосредственного историко-философским осмыслением.

Анализ источниковедческих исследований индийских классических религиозно-философских систем обнаруживает некоторые специальные трудности, связанные с вопросами реконструкции синхронных версий даршан.

⁵ Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. 8. Patna, 1967, I, 1; VI, 62.

Попытки реконструкции их содержания согласно историко-философской рубрикации, разработанной в русле немецкой классической философии, показывают ее несоответствие актуальному содержанию индийских философских источников. На это впервые обратил внимание еще О. О. Розенберг, отмечавший, что место онтологии в даршаническом философском материале занимает психология. Данный факт, на наш взгляд, обладает значительной эвристической ценностью. Если сравнивать, например, воззрения буддийской школы вайбхашика и ее брахманистского оппонента — ньяя-вайшешики, то оказывается, что обе они имеют своим предметом анализ индивидуальной психики. Истинно-сущее не осознается представителями обеих школ внеположным индивиду, внешним по отношению к нему. В качестве потенциального истинно-сущего выступает психика, но с тем единственным условием, что она претерпевает очистительное изменение, утрачивая индивидуализированность.

Это положение представляется достаточно очевидным применительно к абхидхармистским школам. Относительно ньяя-вайшешики требуется, по-видимому, дополнительное разъяснение. Субстанция «атман» (традиционно передаваемая в русских переводах как «мировая душа») в своей космогонической развертке порождает качественное многообразие мира в его изменчивых формах. «Индивид» представляет собой лишь одну из форм проявления атмана. Восприятие своей одушевленности (атмана) как чего-то отличного от Брахмана есть иллюзия, свойственная эмпирическому сознанию. И эта иллюзия может и должна быть преодолена целенаправленной йогическом психотехникой.

Брахманистская мокша занимает в системе ньяя-вайшешики типологически то же место, что и нирвана в абхидхармистской теории. И мокша, и нирвана соответствуют высшему ценностному срезу в обеих системах. Реализация идеала конечного «освобождения» могла происходить и вне постижения философии, поскольку описания требовала приспособленная для этого психическая, в частности ментальная, структура. Однако философия, занимающаяся предметами, чуждыми или безразличными цели «освобождения», считалась бесполезной. Если бы мы попытались устранить из рассмотрения «духовное делание», свести системы только к логико-дискурсивному уровню, то лишили бы их того реального историко-культурного контекста, в рамках которого они возникли и функционировали.

Здесь представляется немаловажным отметить, что ориентация философских учений на «духовное делание» не является абсолютной монополией индийских религиозно-философских систем. В культуре античного Средиземноморья подобная тенденция достаточно отчетливо прослеживается, начиная с деятельности Пифагорейского союза. Ранний пифагореизм развивался в направлении психосоматической регуляции сознания, и в этом смысле учение Пифагора может оцениваться именно как религиозно-философская система, включающая — в качестве относительно самостоятельных — уровни ценностной аксиоматики и практики — дисциплины, направленной на преобразование индивидуальной психики.

Эта тенденция находит яркое и оформленное выражение в течениях герметизма и родственных ему формам гностицизма. В целом данная линия философской культуры оказала значительное влияние на определенные направления мысли в средние века и ренессансную эпоху.

Таким образом, тип философствования, получивший преимущественное развитие на Южноазиатском субконтиненте, может рассматриваться в качестве эквивалентного определенной религиозно-философской тенденции, прослеживающейся в письменном наследии античного Средиземноморья.

Философские тексты, зафиксированные в русле подобных традиций, следовательно, могут быть адекватно истолкованы только с учетом полиморфизма, свойственного религиозно-философским учениям. Применительно к индийскому материалу это и позволит нам практически реализовать методологическое требование, выдвинутое О. О. Розенбергом, — проанализировать индийские идеи, сохраняя оригинальную схему и не перелагая эти идеи в рамки европейских систем⁶.

Возвращаясь к сопоставлению вайбхашики и ньяя-вайшешики, отметим, что исходная точка философствования в обеих системах — анализ эмпирического состояния психики, предполагающий рефлексии о содержании осознаваемого и неосознаваемого и рефлексии о процессе осознания, включающего поэтапно все психические процессы и их субстраты. Попытка усмотреть здесь присутствие исходной, а не дедуцируемой метафизики сразу наталкивается на некоторые «несообразности», с точки зрения европейской философской рубрикации. Например, список субстанций синкретической школы включает наряду и на равных правах субстанции духовного порядка и материальные.

Однако эти две системы в своих послылках перестанут представляться нам внутренне противоречивыми и необъяснимыми, если мы, верно очертив исходный предмет философствования, примем во внимание положение, получившее в современной психологической науке название основного гносеологического парадокса психических процессов. Это положение состоит в следующем: психические процессы выступают свойствами индивидуальной психики, но могут быть сформулированы только в терминах свойств объективного мира⁷. Психика — закрытая система и не имеет своего имманентного языка. В силу этого при рассмотрении буддийских и брахманистских философских источников необходимо отчетливо различать, идет ли речь об объектах внешнего мира, либо через свойства этих объектов производится анализ процесса осознания реальности.

Ошибочное отождествление объекта внешнего мира с его парциальным или целостным отражением в индивидуальной психике приводит к недопустимой экстериоризации сознания при историко-философском анализе. Именно по

⁶ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 55–56.

⁷ См.: Веккер Л. М. Психические процессы. Л., 1974, т. 1, с. 90.

причине такой ошибки психологию в даршанических текстах исследователи склонны сплошь и рядом принимать за метафизику, причем древнегреческого образца.

При рассмотрении различных по своей дисциплинарной принадлежности текстов можно установить следующее: изложению предмета обычно предпосылается анализ психических процессов, проводимый в терминах «психокосма», то есть в языке, рядопологающем материальное и психическое, поскольку речь идет не о внешних объектах, но об их ментальных образах.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что логико-дискурсивные источники сами по себе еще не могут рассматриваться в качестве историко-философского факта. Как справедливо отмечает В.С. Горский, «историк философии имеет дело лишь с “отпечатками”, представляющими более или менее точный “оттиск” результатов философского творчества, которое ему собственно предстоит объяснить»⁸.

Шастры — это прежде всего изложение той версии системы, которая сформировалась на данном синхронном срезе. Язык описания с необходимостью обусловлен структурным полиморфизмом системы (диахронная константа), с одной стороны, и идеологически детерминированной разработкой той или иной проблематики (синхронная переменная) — с другой.

Структурный полиморфизм определяет собой целостность системы на диахронном срезе — принадлежность всех текстов, созданных в ее рамках, к данной религиозно-философской школе. Конкретной концептуальной референцией структурного полиморфизма выступает в философском источнике набор ключевых слов (технических терминов). Такие константные совокупности технических терминов суть инварианты системы⁹, на которые и опирается весь синхронный концептуальный аппарат.

На синхронном срезе система подвержена определенной идеологической детерминации. Это связано с ее историческим функционированием не в идеологическом вакууме, а в обстановке интеллектуальной и социокультурной конкуренции с противостоящими школами и направлениями. В ходе идеологического противостояния и осуществляется философский процесс как таковой.

Именно в силу этого типологические особенности философского процесса в Индии не могут быть выявлены на основании изучения какой-либо одной, отдельно взятой религиозно-философской системы, сколь полно она ни была бы представлена в источниковедческом отношении. Основные этапы становления и функционирования проблематики классических даршан не могут быть поняты вне анализа их взаимодействия с неортодоксальными системами, и наоборот.

⁸ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981, с. 42–43.

⁹ Термин применительно к индийской философии введен А. Вайманом (см.: Wayman A. The Rules of Debate According to Asanga. // Journal of the American Oriental Society. 1958, vol. 78, pt. 1, с. 32).

Так, дедуцирование онтологии, в явном виде не присутствующей в классических буддийских шастрах, было вызвано не столько внутренними потребностями сохранения целостности системы, сколько необходимостью противопоставить реалистическому принципу субстанциональности свое понимание объекта¹⁰.

Таким образом, диахронные экстраполяции и синхронные сопоставления позволяют выявить в изучаемом источнике проблематику, которая первоначально выступала неспецифической и периферийной относительно ведущей прагматики и целостной организации системы, но актуализировалась и приобрела перво-степенное значение в процессе идейного противостояния школ.

Необходимо подчеркнуть, что наличие такой проблематики не следует рассматривать как некий случайный элемент, поскольку именно в ней раскрываются идеологические горизонты системы, предопределяющие характер ее взаимодействия с системами-оппонентами. В качестве иллюстрации этого положения можно сослаться на исторические судьбы таких брахманистских школ, как санхья-йога и ньяя-вайшешика. Их расцвет был связан с выдвиганием на передний план первоначально фоновой теистической проблематики. Она как раз и оказалась весьма эффективным аргументом в борьбе с поздней буддийской философией, и ее закрепление в качестве основной знаменовало собой полное торжество брахманистского мировоззрения. Но, вытеснив буддизм с арены философской борьбы, брахманистские системы начинают стагнировать. Теистическая проблематика перестает играть стимулирующую роль, так как ситуация идеологического противостояния исторически исчерпана. Аргументы, выдвинутые в полемике с буддийским концептуализмом, получают самодовлеющий характер. Логика и гносеология приобретают гипертрофированный формат, превращаясь, по меткому выражению Рагхунатхи, в мельницу, которая мелет очень тонко, но явно недогружена зерном.

Проблематика, выросшая исключительно на религиозно-доктринальной основе, первоначально стимулирует процесс идейной борьбы, но затем по внутренней логике развития системы приводит к полному размыванию ее позитивного содержания.

Смена проблематики на синхронных срезах под воздействием идеологической детерминации имеет в качестве своего терминологического референта некоторый набор логико-семантических переменных. Это технические термины, возникающие на основе инвариантов и в связи с разработкой и функционированием концепций синхронного среза. Будучи раз созданными, такие концепции закрепляются в традиции, однако язык их описания может в ходе исторического развития системы менять свое содержательное наполнение.

¹⁰ О категории объекта в буддизме см.: Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока (материалы первого Всесоюзного координационного совещания). Душанбе, 1983.

Это замечание представляется достаточно важным, поскольку существовала также и устная традиция философского знания, причем она претендовала прежде всего именно на содержательное комментирование понятий. Такое положение дел приводило к тому, что интерпретация технических терминов на синхронном срезе представала для последователей системы как нечто внеисторическое, имеющее абсолютный характер. Это становится особенно отчетливо заметным при сопоставлении ранних текстов с их позднейшими комментариями. Комментатор интерпретирует логико-семантические переменные, базируясь на современных ему знаниях, внерефлексивно отождествляя первоисточник на основе синхронного среза традиции. Мы, как правило, нигде не находим — в рамках одной системы — комментаторской рефлексии о диахронных концептуальных инновациях, что объясняется авторитарностью изушной передачи знания.

Учитывая эту специфическую черту, которую условно можно обозначить как авторитарность синхронной интерпретации, удастся преодолеть одну из немалых трудностей при истолковании ранних текстов, не имеющих автокомментария — опасность эмфазиса, то есть необоснованного «обогащения» исходного содержания термина за счет его позднейших комментаторских интерпретаций. Таким образом, надежный анализ содержательного наполнения логико-семантических переменных становится возможным благодаря применению историко-генетического и сравнительно-исторического методов. Здесь представляется уместным отметить, что их приложение к изучению индийских философских источников дает ввиду высокой терминологичности этих текстов богатейший материал по истории становления языка теоретического дискурса.

Функция, которую технический термин получает спустя несколько столетий, может оказаться очень полезной для уточнения его значения в более ранний период, но только при том обязательном условии, что мы рассматриваем эту раннюю форму как предшествующую эволюционную стадию, а не тождественную тому, чем она стала.

Интерпретация, разработанная с учетом предложенного подхода, создает теоретические абстракции средней степени общности, основанные, с одной стороны, на диахронических экстраполяциях, а с другой — на синхронических сопоставлениях. Сопоставление термина с его предшествующими и последующими значениями, а также с теми значениями, которые он имеет на данном синхронном срезе в других системах, обеспечивает гарантию его адекватного перевода и историко-философского понимания.

Осмысление философского источника в качестве историко-культурного факта невозможно без разработки теории средней степени общности, связующей общеметодологические принципы источниковедения с конкретными методиками истолкования. Необходимость в такой теории выходит за рамки собственно историко-философских исследований — без нее работа в области источниковедения, занимающегося вводом в научный оборот письменных памятников мировоззренческого характера, крайне затруднительна.

Поскольку содержательно перевод должен представлять ту же самую религиозно-философскую систему, что и оригинал, встает проблема адекватной передачи не отдельно взятых технических терминов, но логической консистентности и смысловой взаимосвязи семантических пучков терминологического инвентаря системы. Таковые семантические пучки представлены в числовых списках, присутствующих, как правило, в экспозиции шастры.

Основное требование к передаче технических терминов сводится к тому, что в языке перевода каждый из них должен быть по возможности передан одним и тем же словом на протяжении всего текста¹¹. Здесь возникает трудноразрешимая проблема: в оригинале технический термин может быть, в частности, выражен словом, которое встречается в данном тексте также и в общеязыковом значении. Это проблема отождествления контекстов, «подозрительных» в связи с терминированностью. Сразу необходимо отметить, что, по-видимому, общеметодологического решения этой проблемы не существует. Но в каждом конкретном случае возможно разработать окказиональную методику сравнения контекстов, «подозрительных» на терминированность.

¹¹ Проблема адекватной передачи технической терминологии в языке перевода обсуждается в специальной литературе уже несколько десятилетий. Серьезный вклад в постановку этой проблемы на уровне конкретных методик внесли А. Вайман, Г. Гюнтер, Р. Робинсон и в особенности Д. С. Руегг. Однако герменевтические вопросы рассматриваются этими исследователями локально — как связанные исключительно с терминологией, но не с разработкой методологических принципов историко-философского подхода.

Так, Д. С. Руегг отмечает: «В этой работе (“Теория Татхагатагарбхи и Готры” — В. Р.) мы часто пишем с прописной буквы слова, употребляемые в специальном смысле. Как технические термины в качестве эквивалентов технических санскритских и тибетских терминов эти слова должны, естественно, пониматься не по их коннотации в современном употреблении (философском и т. д.), а в соответствии с их использованием и определением в оригинальных текстах. Тогда как, без сомнения, представляется правомерным “парафразировать” технические тибетские и санскритские термины, применяя выражения, взятые из современного философского языка, а также использовать в наших парафразах и обсуждениях различные выражения для единичного технического термина оригинала в зависимости от контекста, в переводах в принципе кажется предпочтительным использовать настолько часто, насколько это возможно, однозначную систему технических эквивалентов, в которой отдельный термин перевода передает отдельный технический термин санскритского или тибетского оригинала. Разумеется, разработка такой системы ставит сложные проблемы и по временам трудно придерживаться ее так строго, как этого хотелось бы». (Ruegg D.S. *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra* — PEFFO. P., 1969, vol. 70, с. 1.) В этой же связи он говорит по поводу перевода Г. Гюнтером «Жизни Наропы»: «Мне кажется, что решение проблемы перевода лежит в направлении разработки регулярной терминологической системы “операционных указателей” (operational counters), которые могут быть использованы для перевода технических выражений в текстах самых различных периодов и школ без того, чтобы превратить перевод в глоссу или определение термина, а также без того, чтобы разрушить семантические поля, которые придают определенное единство буддийской мысли в рамках ее значительного варьирования в синхронном и диахронном плане» (T’oung Pao. Vol. 55, livre 1–3. Leiden, 1969, с. 226).

Второй важный вопрос — какие из технических терминов могут быть оставлены без перевода, в транслитерации? На первый взгляд эта проблема кажется обусловленной лексической «бедностью» современного языка по сравнению с санскритом. На деле же вопрос сводится не к языку, а к различию культур: европейской философии и психологии зачастую не известны те понятия и теоретические представления, о которых идет речь в индийских источниках. Поэтому, думается, не следует подыскивать приблизительные аналогии, взятые из инвентария европейских средневековых теологических трактатов. Если технический термин кодирует в оригинале нечто новое для европейской культуры, то лучше оставить его в транслитерации и прокомментировать, так как при неудачной передаче с неизбежностью утрачивается часть спектра значений или происходит подмена семантического поля. Передача такого технического термина в транслитерации, напротив, расширяет возможности осмысления его объема и содержания и одновременно освобождает перевод от неоправданных эклектических погрешностей.

Диахронный анализ числовых списков¹² дает богатый материал для источниковедческого анализа буддийских памятников. Наибольшего развития и максимальной полноты принцип числовой индексации — матричности достиг именно в буддизме. Ранние абхидхармисты в период до письменной фиксации канона отбирали важнейшие понятия Учения, рассеянные по различным сутрам и составляли их тематические списки. Один из древнейших матричных списков представлен в палийской «Сангити-сутте», входящий в состав «Дигханикаи». В нем по внешне формальному признаку числовой последовательности сведены разнородные понятия Дхаммы¹³. Хотя эта попытка систематизации понятийно-терминологического аппарата не соответствовала требованиям изложения и объяснения Учения, она привела не к отказу от зарождавшегося принципа матричности, а к его совершенствованию и дальнейшему развитию.

Уже в ранних пластах палийской «Сутта-питаки» появляются относительно краткие числовые списки, объединяющие близкие по значению понятия. Примером такого списка может служить матрица, включающая в себя перечень тех дхарм, которые характеризуют учение о сансаре — круговороте рождений. Этот список представлен в «Огхавагге». В дальнейшем он с некоторыми добавлениями вошел в собственно абхидхармические тексты.

Таким образом, диахронный анализ матричных списков способен дать достаточно представительную картину истории становления теоретического аспекта буддизма. Этот метод с необходимостью выступает важным интерпретирующим дополнением к синхронному анализу.

¹² О генезисе и составе матричных списков подробнее см.: Рудой В. И. К реконструкции метрик (числовых терминологических списков) Абхидхармы. // История и культура Центральной Азии. М., 1983.

¹³ Мы придерживаемся санскритского или палийского вариантов написания ключевых слов (терминов) и названий в зависимости от языка используемых источников.

Исследование матричных списков представляет собой первый, «пристрелочный» уровень интерпретации. Синхронное и диахронное сопоставление матрик открывает возможность выявить общую концептуальную направленность системы и создает предпосылки для понимания отдельных ключевых слов.

Принцип матричности в большой степени характерен и для ортодоксальных даршан. Матричные списки представляют собой наиболее простую и целесообразную форму сохранения и запоминания технических терминов, так как включают содержательную рубрикацию и числовой индекс.

Если обратиться, например, к текстам синкретической ньяя-вайшешики, базировавшейся на принципе субстанциальности, то из анализа списка девяти субстанций (земля, вода, огонь, воздух, время, пространство, акаша, атман и манас) становится очевидным, что этот принцип распространялся и на материальный мир, и на психику. Уже первые четыре субстанции содержат в себе потенцию психического, поскольку выступают «строительным материалом» индрий (чувственных анализаторов) и наделены перцептивными способностями. Две последние субстанции характеризуют собственно психическое.

Из рассмотрения только одного этого матричного списка становится также ясным, что атомизм ньяя-вейшешики — учение об атомарности земли, воды, огня, воздуха и манаса (генерализующей способности психики) — характеризовал не структуру вещества, а стиль мышления, основой которого выступало представление о дискретности¹⁴.

Монографическое описание системы на базе отдельно взятого текста связано с полной реализацией процесса истолкования, включающего наряду с терминологической интерпретацией процедуры реконструкции системы и ее объяснение. Такое описание обладает тем существенным преимуществом, что оно опирается на достаточно надежные и доступные проверке результаты источниковедческого исследования.

Основной порок работ, не проясняющих эксплицитно методологию понимания источника, состоит в самодовлеющем характере априорного мнения исследователя о содержании источника и его жанровой квалификации. Этот порок, как правило, не преодолевается даже привлечением обширной источниковедческой базы вследствие неизбежной мозаичности иллюстрирующего материала¹⁵.

Рассмотрение отдельного текста в качестве синхронной версии системы основано на принципе единства логического и исторического в историко-философском исследовании. Уже в ходе терминологической интерпретации — первой процедуры истолкования — устанавливается предметная область значений

¹⁴ К такому выводу, пользуясь, однако, другим подходом, пришла в своих исследованиях и В. Г. Лысенко.

¹⁵ В первую очередь это относится к в высшей степени умозрительным буддологическим концепциям Х. Дж. Дженнинга и П. Дальке.

ключевых слов (технических терминов) с учетом их функционирования на диахронном срезе.

Воссоздание синхронной версии системы представляет собой вторую процедуру — реконструкцию содержания источника, вводимого в научный оборот. Эта процедура в процессе истолкования необходима именно для того, чтобы воссоздать систему как полиморфную, принципиально не сводимую только к логико-дискурсивному уровню. Поэтому в процессе реконструкции особенно важным становится осмысление структуры текста и принципов целостной его организации.

Как правило, шастра, будучи источником логико-дискурсивного уровня, включает в себя четыре структурные единицы: мангала-шлоку, числовую классификацию терминов, их определения и разъясняющее исследование. В классификации дается изложение терминологического инвентаря, которым оперировала религиозно-философская школа. Раздел определений по своей содержательности обусловлен конкретной целью (прагматикой) текста. Исследованию могут быть подвергнуты все термины или только некоторые из них. Характер исследования специфицирует на синхронном срезе систему, изложенную в тексте.

Необходимо более подробно сказать о роли мангала-шлоки. Эта структурная единица текста зачастую рассматривается источникововедами как дань традиции и в анализе, как правило, не учитывается. Однако тщательное рассмотрение традиционных комментариев позволяет увидеть в мангала-шлоке пропедевтическое предисловие, содержащее наряду с разъяснением предмета, метода и прагматики шастры указание на религиозную направленность и психотехническую обусловленность системы в целом. Иными словами, мангала-шлока как структурная единица текста раскрывает полиморфизм системы.

Процедура реконструкции необходима как этап истолкования, предшествующий объяснению, поскольку под объясняющую концепцию мы подводим не только интерпретацию языка описания, но всю его целостную организацию, зафиксированную в структуре источника¹⁶. На этапе собственно объяснения предварительным условием выступает обоснованный выбор теоретической базы объясняющей концепции.

Источниковедческое исследование индийских классических религиозно-философских систем требует междисциплинарного подхода, включающего как лингвистические и текстологические знания, так и исторические, религиозные и культурологические. Исходные пропорции участия этих дисциплин в процедуре объяснения отчасти задаются уже на стадии терминологической интерпретации. Однако их содержательное соотношение может быть окон-

¹⁶ Применительно к исследованию древнекитайских идеологических текстов принципиальное решение этой проблемы предложено В. С. Спириным. См.: Спирин В. С. Построение древнекитайского текста. М., 1976.

чательно определено только в процессе операциональной разработки объясняющей концепции.

Возникающие на этой стадии работы затруднения, как нам представляется, в значительной степени обусловлены необходимостью «двойной рефлексии»: осмысляя содержание текста, источниковед, будучи носителем иной культуры, должен непрерывно осуществлять рефлексии о своем понимании. В противном случае невозможно сформулировать круг научно обоснованных вопросов, уместных применительно к данному источнику.

Поскольку проблематика психического составляет основу индийских классических даршан, особое внимание следует уделять психологическому аспекту объясняющей концепции. Это позволит отождествить на базе современных социогуманитарных дисциплин те представления о психическом, которые сложились в культуре и теоретической мысли Индии.

Не менее необходимо и комплексное осмысление тех разделов источника, в которых содержатся отдельные мифемы или материал, по видимости сходный с реликтами мифопоэтической традиции. В частности, абхидхармические тексты, будучи теоретическими трактатами, включают также и материал, который либо по формальным признакам, либо по характеру содержания может быть отнесен на поверхностный взгляд к реликтам мифологической традиции. Однако, не отвергая с порога правомерность такой идентификации, следует все же задаться вопросом: если это действительно реликт мифологии, то почему он оказался инкорпорированным в логико-дискурсивный текст?

Для выяснения взаимоотношения такого материала с мифопоэтической традицией было бы целесообразно применить структуралистские методики, поскольку они дают возможность восстановить целостность мифа и соотнесенность его фрагментов. Если же их применение даст отрицательные результаты, то в таком случае можно утверждать, что эти мифемы кодируют тот пласт в тексте, который напрямую соотносится с психотехнической процедурой или с ритуалом. Для объяснения подобного материала необходимо привлечение историко-культурных реликтов другого рода, обслуживавших, однако, в индийской культуре те же цели. Наиболее близкой группой таких источников здесь представляются образцы иконографии: в процессе осмысления их символики и роли в реализации религиозной прагматики возможно правильное отождествление данных мифем, применяя культурологический анализ.

* * *

Подведем итоги изложенному. Современное состояние разработанности методологии в русле санкт-петербургской буддологической школы позволяет утверждать, что в течение 1980–2000 гг. был создан теоретический подход и разработана совокупность методов, позволяющих адекватно вводить в научный оборот буддийские философские источники.

В настоящее время можно с уверенностью утверждать, что индийским религиозно-философским системам свойственно рассмотрение проблемы психического как основного предмета познания. Религиозная прагматика этих систем состояла в практическом преобразовании психики, и поэтому ее наличное эмпирическое состояние было детально концептуализировано в специальном языке.

Таким образом, классические индийские даршаны представляют собою полиморфные идеологические образования, развертывающиеся одновременно на уровнях религиозной доктрины, психотехнической практики и философского дискурса. Этот функциональный полиморфизм не допускает редукции системы только к ее логико-дискурсивному уровню, и данное обстоятельство должно быть учтено в источниковедческих исследованиях.