

Российская академия наук
Институт восточных рукописей

**Четвертые востоковедные чтения
памяти О. О. Розенберга**

Доклады, статьи, публикации документов

Санкт-Петербург
2011



Мюнстер
Розенберг

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Президиума РАН

Печатается по постановлению Ученого совета ИВР РАН

**Четвертые востоковедные чтения
памяти О. О. Розенберга**

Доклады, статьи, публикации документов

Составители:

доктор исторических наук М. И. Воробьева-Десятовская
доктор философских наук, проф. Е. П. Островская

Редактор: кандидат философских наук Т. В. Ермакова

Рецензенты:

доктор исторических наук, проф. Е. И. Кычанов,
доктор философских наук, проф., академик РАН С. Н. Иконникова

© Институт восточных рукописей РАН, 2011

© Авторы публикаций, 2011

Содержание

М. И. Воробьева-Десятовская, Е. П. Островская. Востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга	7
О. О. Розенберг и Санкт-Петербургская буддологическая школа	13
Т. В. Ермакова. О. О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии	14
Т. В. Ермакова. Концептуальные идеи в трудах А. И. Вострикова, Е. Е. Обермиллера, М. И. Тубянского	27
В. Ю. Климов. Правила, регламентирующие поведение японских адептов буддийской школы «Истинной веры чистой земли» во второй половине XV в.	38
Е. П. Островская. Прологомены к «Абхидхармакоше»: теоретический вклад О.О. Розенберга	56
Е. Ю. Харькова. О трех «великих редакциях» переводов буддийских текстов на тибетский язык	70
С. Х. Шомахмадов. Некоторые наблюдения над текстом неатрибутированной аваданы из коллекции Н. Ф. Петровского	82
История философии и сравнительная культурология	87
М. П. Биткеев. Методология исследования дхарм О. О. Розенберга в контексте учения о причинности и спасении	88
С. Л. Бурмистров. Понятие мистицизма в историографии индийской философии	91
М. И. Воробьева-Десятовская. Космос и развитие буддийской философии	108
С. Т. Махлина. Интерьер традиционного жилища народов Восточной Азии в историко-культурной динамике	114
И. К. Москвина. Государственный контроль перемещения культурных ценностей в странах ЕС и России: опыт культурологической компаративистики	135

Э. Э. Чистякова. Влияние восточной эстетики на европейскую художественную культуру XVIII—XX вв.	143
Религиоведение, социология религии, геополитика	155
А. С. Колесников, Ю. Н. Стрижак. Персоналии диалога культур России и Востока: Э. Э. Ухтомский	156
П. Д. Ленков. К феноменологии Нирваны	168
Е. А. Островская. Транснациональный подход к анализу этнорелигиозных конфликтов (Центральноазиатский узел)	175
Л. Б. Четырова. Роль буддизма в конструировании этничности калмыков и монголов	190
Публикации	199
Т. В. Ермакова. Документы по деятельности акад. Ф. И. Щербатского 1920-х — начала 1930-х гг.	200
С. И. Марахонова. Петроградский дневник япониста С. Г. Елисеева	215
Из чтений прошлых лет	239
М. И. Воробьева-Десятовская. Буддийские рукописные раритеты из Центральной Азии (1900—1910 гг.)	240
Т. В. Ермакова. Институт буддийской культуры АН СССР (1928—1930 гг.)	251
В. Г. Лысенко. О. О. Розенберг как ученик Ф. И. Щербатского	261
В. И. Рудой. Вклад классиков Санкт-Петербургской буддологической школы в теорию источниковедения: подходы, методы, методики	281
В. И. Рудой. Развитие методологии Санкт-Петербургской буддологической школы (1980—2000 гг.)	298
Об авторах	316

М. И. Воробьева-Десятовская, Е. П. Островская

Востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга

Возрождение традиций классического востоковедения и отечественных востоковедных научных школ — приоритетная задача, обозначенная в перспективной программе развития Института восточных рукописей РАН, правопреемника Азиатского музея Императорской Российской Академии Наук.

Одним из направлений реализации этой программы, разработанной директором ИВР РАН доктором исторических наук И. Ф. Поповой, является целенаправленное восстановление преемственности теоретической проблематики и исследовательского опыта санкт-петербургской школы изучения буддийского письменного наследия, основанной классиками отечественной буддологии С. Ф. Ольденбургом (1863—1934) и Ф. И. Щербатским (1866—1942). Ежегодная конференция, учрежденная в 2007 г. в память первого из блистательной плеяды учеников Ф. И. Щербатского — Оттона Оттоновича Розенберга (1888—1919), — плановое мероприятие ИВР РАН, осуществляемое в рамках указанного направления.

Замысел данной конференции и инициатива проведения Первых востоковедных чтений памяти О. О. Розенберга принадлежали В. И. Рудому (1940—2009) — индианисту-санскритологу, выдающемуся российскому исследователю буддийского философского наследия, стимулировавшему развитие теоретических подходов и методологии отечественной буддологической школы.

Вклад О. О. Розенберга долгое время оставался слабо востребованным в российской науке советского периода, а его имя было известным лишь в сравнительно узком кругу исследователей истории традиционных религиозных идеологий стран Азиатско-Тихоокеанского региона. Японец, буддолог широкого профиля, получивший признание за рубежами нашей страны, он пребывал в полузабвении в России, где в 1918 г. опубликовал на русском языке свой лучший труд — фундаментальную монографию «Проблемы буддийской философии». Только в 1991 г. это классическое произведение было переиздано благодаря усилиям московского японоведа-буддолога А. Н. Игнатовича¹.

Причины замалчивания вклада О. О. Розенберга крылись в неясностях его жизненного пути. Известно было, что в 1919 г. О. О. Розенберг, состоявший сотрудником Русского музея, где в то время хранились японские буддийские коллекции, покинул Петроград, но куда именно он отбыл и где окончил свои дни, никто из историков отечественного востоковедения доподлинно не знал. Выдвигались безосновательные версии, будто бы ученый скрылся в Японии, избрав стезю буддийского монашества, или же продолжал заниматься своими исследованиями за границей под вымышленным именем. А поскольку в советский период не было принято популяризировать наследие ученых-эмигрантов, тем более пропавших без вести, об О. О. Розенберге и его теоретическом вкладе в буддологию говорилось лишь в немногих специализированных работах.

¹ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

В настоящее время стало значительно больше известно о биографии этого исключительно одаренного представителя Санкт-Петербургской буддологической школы. Благодаря архивным изысканиям наших коллег из Эстонии, в частности, установлено, что О. О. Розенберг умер в 1919 г. в Таллинне от сердечной недостаточности (осложнения после перенесенной им скарлатины) и похоронен на местном кладбище².

Московским коллегой доктором исторических наук А. А. Вигасиным опубликовано эпистолярное наследие О. О. Розенберга — письма из Японии (где ученый пребывал в командировке) к Ф. И. Щербатскому и родственникам³. Эта публикация проливает свет на обстоятельства, способствовавшие включению О. О. Розенберга в состав исполнителей разработанного Ф. И. Щербатским международного научно-исследовательского проекта по изучению двух китайских, тибетской и неполной уйгурской версий трактата корифея буддийской мыслительной традиции Васубандху (IV–V вв.) «Энциклопедия буддийской канонической философии» («Абхидхармакоша»), санскритский оригинал которого считался до 1935 г. утраченным.

Благодаря архивным изысканиям старшего научного сотрудника ИВР РАН Т. В. Ермаковой и главного научного сотрудника Института философии РАН В. Г. Лысенко изданы неопубликованные статьи О. О. Розенберга.

Ряд уточнений в биографии ученого был внесен совместной поисковой работой Т. В. Ермаковой и американским исследователем Дж. Барлоу⁴, переиздавшим лингвистические труды О. О. Розенберга. Обобщение биографических сведений осуществила В. Г. Лысенко — они представлены в ее докладе «О. О. Розенберг как ученик Ф. И. Щербатского».

Востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга преследуют цель расширения научного дискурса об истории Санкт-Петербургской буддологической школы и продвижения круга ее интересов в смежные области социогуманитарного знания. Поэтому к участию в конференции приглашаются исследователи, работающие над проблемами философской и культурологической компаративистики в парадигматике Восток—Запад, историки культуры, религиоведы и социологи религии, изучающие этнокультурные, этнорелигиозные и геополитические процессы в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. В организации Чтений, проходивших в 2007 и 2008 гг., оказывала финансовую поддержку Русская христианская гуманитарная академия (ректор — Д. К. Бурлака, проректор по научной работе — Д. В. Шмонин). Конференция проводилась на двух базах — ИВР РАН и РХГА, а материалы Чтений публиковались в периодическом научном издании — «Вестнике РХГА».

² Лаэнеметс М. Новые сведения об обстоятельствах смерти О.О. Розенберга // Буддизм России. № 33, 2000, с. 66–71.

³ См.: Вигасин А. А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008.

⁴ См.: Барлоу Дж. Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919), блестящий молодой русский буддолог // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002, с. 464–478.

Четвертая плановая конференция — Чтения-2010 и публикация ее материалов в виде настоящего сборника осуществились при финансовой поддержке Президиума РАН.

В организации Чтений-2010 приняла участие кафедра теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, где благодаря усилиям лидера санкт-петербургской культурологической школы, академика РАЕН С. Н. Иконниковой уже долгие годы ведется подготовка дипломированных специалистов по истории культуры Востока.

Оргкомитет Чтений-2010 функционировал в следующем составе:

научный руководитель — доктор исторических наук М. И. Воробьева-Десятовская, зав. Сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН;

координатор — доктор философских наук, проф. Е. П. Островская, ведущий научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН;

ученый секретарь — кандидат культурологии О. В. Прокуденкова, доцент кафедры теории и истории культуры СПбГУКИ;

шеф-редактор научной документации — кандидат философских наук Т. В. Ермакова, старший научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН.

Чтения-2010 проходили 15–16 ноября на базе ИВР РАН. В конференции участвовали не только академические исследователи и ученые из целого ряда вузов Санкт-Петербурга и Элисты (Калмыкия), но и студенческая молодежь. Были прочитаны 18 докладов и проведена дискуссия, посвященная деятельности санкт-петербургской буддологической школы в 1920-х — начале 1930-х гг.

Сборник докладов, статей и публикаций архивных документов, состоящий из четырех разделов, суммирует итоги Чтений-2010. В разделе «О. О. Розенберг и санкт-петербургская буддологическая школа» представлены материалы, характеризующие теоретическую проблематику санкт-петербургской буддологии в прошлом и настоящем. Вклад О. О. Розенберга в преодоление европоцентризма как антиквированного и контрпродуктивного подхода к изучению культуры Востока и буддийского письменного наследия рассмотрен в статье Т. Е. Ермаковой «О. О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии».

Путь О. О. Розенберга к пониманию китайских версий трактата «Энциклопедия буддийской канонической философии» Васубандху проанализирован в докладе Е. П. Островской «Пролегомены к “Абхидхармакоше”: теоретический вклад О. О. Розенберга».

Направления исследований и достижения в области изучения буддийского письменного наследия, представленные в опубликованных работах учеников Ф.И. Щербатского в советский период, проанализированы в докладе Т. В. Ермаковой «Концептуальные идеи в трудах А. И. Вострикова, Е. Е. Обермиллера, М. И. Тубянского».

В. Ю. Климов, продолжающий как ученый-японист наметенную О. О. Розенбергом линию исследований японской социокультурной формы буддизма, выдвинул в своей статье «Правила, регламентирующие поведение японских адептов буддийской школы “Истиной веры чистой земли” во второй половине XV в.» новую интерпретацию письменных источников, характеризующих социальные и религиозно-нравственные позиции одной из ведущих буддийских школ средневековой Японии.

Заслуживают пристального внимания опубликованные в данном разделе сборника работы учеников В. И. Рудого — Е. Ю. Харьковской и С. Х. Шомахмадова. В статье Е. Ю. Харьковской, ученого-тибетолога «О трех “Великих редакциях” переводов буддийских текстов на тибетский язык» раскрыты исторические этапы рецепции буддизма в Тибете. Анализируя каждый из этапов, Е. Ю. Харькова осветила взгляды на эту проблему буддийского ученого XX в. Муге Самтэна Гьяцо, автора первого в истории тибетского этноса трактата о культуре («Краткий очерк десяти наук»). В статье Е. Ю. Харьковской приводится впервые выполненный ею перевод с тибетского на европейский (русский) язык уникального государственного документа, в котором изложены принятые в средневековом Тибете принципы передачи санскритской буддийской терминологии местными лингвистическими средствами.

В кратком сообщении С. Х. Шомахмадова «Некоторые наблюдения над текстом неатрибутированной аваданы из коллекции Ф. Н. Петровского» высказываются весьма интересные соображения по вопросам жанровой квалификации одной из буддийских палеографических находок, добытых в Центральной Азии, — так называемой «Аваданы о ганди», хранящейся в фондах ИВР РАН. Автором сообщения аргументируется атрибутивная гипотеза С. Ф. Ольденбурга.

В разделе сборника «История философии и сравнительная культурология» размещены шесть докладов, посвященных различным аспектам компаративистики. В сообщении ученого-буддолога из Элисты М. П. Биткеева «Методология исследования дхарм О. О. Розенберга в контексте учения о причинности и спасении» анализируется возможность привлечения европейского историко-философского понятийного аппарата для интерпретации буддийских «сотериологических» концепций.

С. Л. Бурмистров в статье «Понятие мистицизма в историографии индийской философии» проследил основные тенденции в развитии теоретической интерпретации практического (психотехнического) аспекта индийских религиозно-философских систем.

Доклад М. И. Воробьевой-Десятовской «Космос и развитие буддийской философии» посвящен сравнительному анализу космологической проблематики в буддийской мыслительной традиции Индии и Японии. Значительное внимание уделено в докладе философским воззрениям современного общества «Сока Гаккай Интернешнл», доктрина которого базируется на концепциях, зафиксированных в мегатексте «Саддхарма-пундарика-сутра» (I в. до н.э. — I в. н.э.).

Доклад С. Т. Махлиной «Интерьер традиционного жилища народов Восточной Азии в историко-культурной динамике» демонстрирует эстетические и утилитарные константы и инновации в оформлении жилого пространства корейского и японского этносов.

Весьма важная проблема поднята в статье И. К. Москвиной «Государственный контроль перемещения культурных ценностей в странах ЕС и России: опыт культурологической компаративистики». Автор сравнивает юридические квалификации той совокупности культурологических понятий, посредством которой характеризуются историко-культурные раритеты и произведения искусства, перемещаемые из страны в страну с целью выставочной деятельности или купли-продажи.

В докладе Э. Э. Чистяковой «Влияние восточной эстетики на европейскую художественную культуру XVIII–XX вв.» воссоздана диахронная панорама проникновения эстетических образов и художественных идей народов Дальнего и Среднего Востока в страны Западной Европы и Россию.

Раздел «Религиоведение, социология религии, геополитика» представлен четырьмя публикациями, в каждой из которых прослеживается тема буддизма и буддийской культуры. А. С. Колесников и Ю. Н. Стрижак, авторы статьи «Персоналии диалога культур России и Востока: Э. Э. Ухтомский», раскрыли вехи жизненного пути, круг интересов и направления деятельности одного из предтеч евразийства, старшего современника О. О. Розенберга.

В докладе П. Д. Ленкова «К феноменологии Нирваны» рассмотрено введенное германским религиоведом Р. Отто понятие «нуминозное» и проанализирована возможность применения этого теоретического конструкта в буддологии.

Е. А. Островская, автор доклада «Транснациональный подход к анализу этнорелигиозных конфликтов (Центральноазиатский узел)», выдвинула новую социологическую концепцию выявления феномена геополитического соперничества мировых и региональных супердержав в зонах локальных этнических и этнорелигиозных конфликтов. Аналитическим ядром доклада послужили аспекты конфликтного узла в Центральной Азии, известные как «тибетская проблема» и «уйгурский вопрос». Автором показаны история формирования транснациональных коммуникативных сетей тибетского буддизма и уйгурского национализма и их текущая консолидированная конфликтная активность в пространстве глобального публичного дискурса.

Доклад Б. Л. Четыровой «Роль буддизма в конструировании этничности калмыков и монголов» посвящен социологическому анализу функции буддизма как символического ресурса этнической самоидентификации у двух центральноазиатских народов, исторически исповадовавших эту мировую религию. Интерпретируя архивную экспедиционную документацию монголоведа-буддолога А. М. Позднева и данные современных социологических опросов, проведенных в Калмыкии и Монголии, автор показывает, что для калмыков, исторически претерпевших утрату родного языка как основного ресурса конструирования этнич-

ности, именно буддизм в его калмыцкой социокультурной форме выступает доминантой этнической самоидентификации.

В разделе «*Публикации*» размещены архивные документы, демонстрирующие направления научно-организаторской деятельности академика Ф. И. Щербатского в 1920-х — начале 1930-х гг. (публикатор и автор вводной статьи — Т. В. Ермакова), и комментированный петроградский дневник современника О. О. Розенберга ученого-японоведа С. Г. Елисева (публикатор, автор вводной статьи и комментария — С. И. Марахонова). Обе эти публикации, явившиеся результатом архивных изысканий в фондах ИВР РАН, были представлены на Чтениях-2010 в форме стендовых докладов. Отметим, что петроградский дневник С. Г. Елисева, ушедшего в эмиграцию в 1919 г., вызывает интерес в аспекте понимания той драматичной социокультурной ситуации, которая в годы Гражданской войны подтолкнула ряд деятелей отечественной науки к отъезду за рубеж.

Раздел «*Из чтений прошлых лет*» был включен в настоящий сборник согласно решению, принятому на заключительном заседании Чтений-2010. В нем представлены доклады, основанные на изучении источников, характеризующих процесс обогащения фондов Азиатского музея и историю Санкт-Петербургской буддологической школы.

В докладе М. И. Воробьевой-Десятковской, прочитанном в 2009 г., «Буддийские рукописные раритеты из Центральной Азии (1900—1910 гг.)» освещаются наиболее репрезентативные экспедиционные находки и приобретения ученого-путешественника М. М. Березовского, российского консула в Кашгаре Н. Ф. Петровского, академика С. Ф. Ольденбурга, являвшегося не только ученым-буддологом, но и основателем отечественной востоковедной археологической школы.

Прочитанный в том же году доклад Т. В. Ермаковой «Институт буддийской культуры АН СССР (1928—1930 гг.)» раскрывает обстоятельства создания, структуру и программную проблематику первого специализированного буддологического научно-исследовательского учреждения в составе Академии, основанного в конце 1920-х гг. по инициативе С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского и его ученика М. И. Тубянского.

В докладе В. Г. Лысенко, прочитанном в 2007 г., «О. О. Розенберг как ученик Ф. И. Щербатского» выявляются аспекты преемственности исследовательского опыта и теоретических инноваций в научном наследии первого из учеников основателя Санкт-Петербургской буддологической школы.

Доклады В. И. Рудого «Вклад классиков Санкт-Петербургской буддологической школы в теорию источниковедения: подходы, методы, методики» и «Развитие методологии Санкт-Петербургской буддологической школы (1980—2000 гг.)», прочитанные соответственно в 2007 и 2008 гг., показывают, что в основу процесса возрождения традиций и проблематики отечественной школы изучения буддийских письменных памятников были положены ее новаторские идеи в области источниковедения и исследований истории институционализации буддизма в Индии и за ее пределами — в странах Азиатско-Тихоокеанского региона.

**О. О. Розенберг
и Санкт-Петербургская
буддологическая школа**

Т. В. Ермакова

О. О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Там же.

³ Там же, л. 3 об.

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

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

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

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

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

⁴ Там же, л. 4 об.

⁵ Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Там же, л. 22.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ Там же, л. 7.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, л. 9.

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Там же, л. 3.

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

³⁰ Там же, л. 22.

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

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

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

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

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

³³ Там же, с. 46.

³⁴ Там же, с. 47.

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

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

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

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

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

³⁵ Там же.

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

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

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

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

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

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

³⁸ Там же.

³⁹ Там же, с. 86.

⁴⁰ Там же, с. 87.

⁴¹ Там же, с. 93.

Т. В. Ермакова

Концептуальные идеи в трудах А. И. Вострикова, Е. Е. Обермиллера, М. И. Тубянского¹

Развитие методологии специализированного буддологического исследования было связано в ИНБУКе с разработкой двух теоретических проблем: определением репрезентативной источниковой основы для исследования буддийской культуры и выявлением специфически буддийской терминологии в оригинальных палийских и санскритских источниках и переводных — китайских, тибетских, монгольских.

Первая из них получила на материале тибетского письменного наследия полномасштабное (для того времени) освещение в трудах А. И. Вострикова, который работал над вопросом систематизации и жанровой квалификации рукописей и ксилографов из коллекций Азиатского музея. Его теоретическая позиция в решении данной проблемы сложилась еще в начале 1920-х годов под влиянием идеи Ф. И. Щербатского о первостатейной необходимости издания системообразующих, а не случайно оказавшихся в руках исследователя текстов. В пользу этого свидетельствует, в частности, подготовленный А. И. Востриковым в 1923 г. критический обзор «Вклад в библиографию Тибета». Он подчеркивал: «Нередко, — констатировал Востриков, — самая тема исследования, самый объект изучения или перевода обнаруживает еще недостаточное знакомство исследователей со всем богатством наличных материалов в данной области, отсутствие правильной перспективы в деле сравнительной оценки и выбора памятников, достойных опубликования, свидетельствует о затрате сил и труда на опубликование первых попавшихся и далеко не полноценных произведений, которые такой затраты не заслуживают»².

Тема научно обоснованного отбора представительных источников, поднятая в целом ряде работ Ф. И. Щербатского, была раскрыта Востриковым в оценке историко-культурного значения тех коллекций тибетских рукописей и ксилографов, которыми располагали Азиатский музей и ИНБУК. Указывая на пестроту их состава и заведомую неполноту репрезентативности, Востриков выдвинул новаторский тезис о необходимости координации исследовательских усилий, направленных на описание этих коллекций, чтобы в итоге имеющиеся письменные памятники были распределены в соответствии с той системой, которая характеризует «индотибетскую традицию»³.

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

²Востриков А. И. К библиографии тибетской литературы // Библиография Востока. Вып. 2–4 (1933). Л., 1934, с. 20.

³Там же, с. 22.

Он также обосновал новый подход к описанию письменных памятников при составлении справочных библиографий тибетской литературы. Согласно Вострикову, задача библиографического описания должна решаться на основе изучения содержания памятников, так как жанровая квалификация произведений буддийской литературы не может быть адекватно произведена помимо понимания их содержательных функций в культурной традиции⁴. «Каждое новое подробное и точное описание ксилографа и рукописи, — подчеркивал он, — является действительным вкладом в наше познание тибетской библиографии»⁵.

Вслед за Ф. И. Щербатским Востриков указывал, что при отборе текстов для публикации необходимо активно использовать созданные самими носителями буддийской культуры «библиографические и исторические произведения, справочники и каталоги тибетских издательств»⁶. Именно этими принципами руководствовался и он сам в исследованиях, относящихся по времени к 1920 — первой половине 1930-х гг.

Однако полностью теоретический подход и основные методологические положения в изучении тибетских буддийских источников окончательно оформились у Вострикова только к середине 1930-х гг. С докладом на эту тему он выступил на сессии АН СССР в марте 1935 г. Интерес, с которым было воспринято это выступление, побудил ученого к написанию монографии «Тибетская историческая литература», суммирующей результаты его многолетней работы.

Важно подчеркнуть, что к тому времени политико-идеологическая ситуация в сфере управления наукой уже не располагала к выбору объекта исследования, связанного с религией, и поэтому Востриков воздержался от точного поименования темы — «Буддийская историография Тибета», и предложил обозначить ее как «Тибетская историческая литература». На деле же вплоть до XVII в. труды тибетских историографов имели своей целью не беспристрастную хроникальную фиксацию событий, а «историческое» обоснование аутентичности буддийской традиции, функционировавшей в Стране снегов. Раскрывая методом хронирования пути преемственности тибетского буддизма, они доказывали его догматическое и религиозно-дисциплинарное соответствие индийскому прототипу⁷. Необходимость такого доказательства была обусловлена историко-

⁴ Там же, с. 45.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Этот аспект традиционной тибетобуддийской историографической литературы раскрыт в исследованиях Е. А. Островской. См.: Островская-мл. Е. А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете, с. 111–180. Е. А. Островская доказала, что преимущественная религиозно-идеологическая направленность хроник и историографических трактатов выступала причиной наблюдаемых в них рассогласований датировок событий: преднамеренный сдвиг дат нередко производился в целях обоснования догматической чистоты той школьной традиции, к которой принадлежал автор произведения, а соответственно это обстоятельство необходимо учитывать при использовании тибетских историографических произведений как источников в историческом исследовании.

культурными отличиями процесса институционального оформления буддизма в Тибете, где утвердилась иная, нежели в Индии, структура буддийских школ, а тексты тантр и тантрические практики начали распространяться раньше, чем канонические сутры и Виная. Труды историографов были призваны подтвердить, что в Стране снегов проповедь буддизма была начата прославленными индийскими учителями и велась непрерывно и что Тибет является оплотом подлинной, а не ложной Дхармы.

Однако при всей своей религиозно-идеологической тенденциозности, историографические трактаты и хроники содержали объемную фактуру — подробные сведения о крупных буддийских просветителях Индии и Тибета, о процессе перевода санскритских текстов на тибетский язык, о зарождении и функционировании буддийских школ и школьных монастырей в различных районах Тибетского нагорья, о дисциплинарной структуре местных образовательных традиций, о создании местных письменных памятников и формировании регионального корпуса канонических текстов — Ганчжура и Данчжура. А это в свою очередь давало основание для верной оценки репрезентативности и историко-культурной значимости тех тибетских рукописей и ксилографов, которыми располагали фонды Азиатского музея и зарубежных древлехранилищ, и научно обоснованного выбора текстов для издания, перевода и исследования.

По замыслу и общей концепции «Тибетская историческая литература» выполнена в русле концептуальных идей Санкт-Петербургской буддологической школы. Анализируя жанры письменных памятников, Востриков проявил себя глубоким знатоком буддийского культурного наследия Индии и Тибета. Существенно, что ученый впервые произвел теоретическую ревизию произведений, собранных Г. Ц. Цыбиковым и Б. Б. Барадийном в ходе их центральноазиатских экспедиций.

Востриков разработал классификационную схему для систематизации описания тибетской исторической литературы. В соответствии с этой классификацией он выстроил и архитектуру своей монографии: древнейшая историческая литература Тибета; основные разновидности тибетской исторической литературы; историко-библиографическое обозрение буддийских текстов, вошедших в тибетский канонический корпус, историко-географическая литература. Этот труд А. И. Вострикова не утратил своей научной ценности вплоть до настоящего времени и дает полное основание называть его автора классиком отечественной и мировой буддологии и тибетологии.

Немало сделано А. И. Востриковым и в области терминологических исследований санскритских и тибетских трактатов по науке логики. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на результаты этой работы в фундаментальной монографии Ф. И. Щербатского «Буддийская логика». Помимо того, как указывают авторы «Биобиблиографического словаря востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991)» Я. В. Васильков и М. Ю. Смирнова, перу Вострикова принадлежала объемная монография на

английском языке «Логика Васубандху», утраченная в процессе передачи в Индию для публикации⁸. К сожалению, ее следы до сих пор не обнаружены.

Самый молодой ученик Ф. И. Щербатского — Е. Е. Обермиллер внес весьма значительный вклад в разработку проблемы отождествления санскритско-тибетских терминологических соответствий. Во время своих экспедиций 1926—27 гг. в буддийские монастыри Восточной Сибири он в качестве ученика вошел в контакт с носителями традиционной образованности — монахами, преподававшими в местных духовных училищах науку логики и философию Мадхьямики и Виджнянавады (другое название — Йогачара) и праджняпарамитские тексты. Благодаря этому Обермиллер глубоко изучил тибетскую комментаторскую литературу и методы буддийского философского диспута. В работе с носителями культуры он уподоблялся Ф. И. Щербатскому, который во время своей поездки в Индию читал философские трактаты под руководством местных пандитов — традиционных ученых, и в ходе занятий определял предметную область значения буддийской терминологии.

Ф. И. Щербатский утверждал, что по уровню профессиональной подготовки Е. Е. Обермиллер в то время превосходил остальных исследователей тибетского буддизма — и отечественных, и зарубежных. Но ему не суждено было создать крупные труды — хроническое заболевание и ранняя кончина прервали исключительно успешный путь этого высоко одаренного ученого.

Примером творческого применения Е. Е. Обермиллером методологических принципов Санкт-Петербургской буддологической школы служит, в частности, его программная статья «Пути изучения тибетской медицинской литературы», опубликованная посмертно в «Библиографии Востока» (1936).

Обермиллер, анализируя опыт изучения основополагающего медицинского трактата «Чжуд-ши» европейскими исследователями — А. Чома де Кереша, Б. Лауфером и старшими российскими коллегами — П. А. Бадмаевым⁹, А. М. Поздневым, пришел к выводу, что большинство неясностей в выполненных ими переводах этого произведения было обусловлено изолированным его рассмотрением, исключавшим апелляцию к тем источникам, с которыми «Чжуд-ши» образовывал единую систему. Говоря о собственном подходе, Обермиллер подчеркивал: «Первейшей задачей <...> должно быть ознакомление с главнейшими произведениями, с которыми наш трактат находится в непосредственной органической связи. Правильное понимание научной терминологии, правильное истолкование труднейших сюжетов станет возможным только при изучении всей доступной нам литературы. Необходимо помнить, что мы имеем дело не с единичным текстом, а с целой научной системой, для понимания которой мы должны

⁸ Васильков Я. В., Смирнова М. Ю. Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период. СПб., 2003, с. 106.

⁹ См.: Бадмаев П. А. Главное руководство по врачебной науке Тибета «Жуд-ши» в новом переводе П. А. Бадмаева с его введением, разъясняющим основы врачебной науки Тибета. СПб., 1903.

использовать все данные. Только тогда мы получим ясное и правильное представление о данной системе»¹⁰.

Методологическое положение Ф. И. Щербатского о необходимости рассмотрения источника в контекстах синхронного и диахронного срезов культуры Обермиллер последовательно применил к изучению тибетской медицинской литературы. Раскрыв линию исторической преемственности тибетской медицины, восходившей к индийской медицинской традиции, он утверждал, что «это одна школа, одна система»¹¹. И такой вывод был вполне оправдан, так как трактат «Чжуд-ши» представлял собой тибетскую версию санскритского произведения. Наиболее важным источником для изучения санскритской медицинской терминологии Обермиллер считал «Аштанга-хридая-самхиту» Вагбхаты, с текстом которой он ознакомился по бомбейскому изданию памятника. Наличие в составе Данчжура полного перевода этого памятника с санскрита на тибетский язык давало возможность выявления санскрито-тибетских терминологических соответствий, и тем самым открывало перспективу «оперировать с индийской и тибетской литературой как с единым целым»¹².

Отметим, что Е. Е. Обермиллер уже имел серьезнейший опыт определения санскритско-тибетских терминологических параллелей в рамках стержневой проблематики исследований Ф. И. Щербатского — изучения трактатов по науке логики и эпистемологии¹³. Именно поэтому ученый уверенно утверждал, что «пример других отраслей индийской и тибетской научной литературы достаточно ясно показал, насколько важным является наличие одного и того же источника на обоих языках и точное знание эквивалентов»¹⁴.

Е. Е. Обермиллер ввел в фокус исследовательского внимания два наиболее репрезентативных комментария к изучаемому источнику: автокомментарий Вагбхаты — «Аштанга-хридая-вайдурья-бхашья» и трактат «Падартха-чандрика-прабхаша» кашмирского теоретика медицины Чандрананды. Оба они были канонизированы в Тибете и вошли в переводы в состав Данчжура. Относительно релевантности привлечения этих текстов Обермиллер отмечал, что источниковую основу буддологического исследования необходимо комплектовать из памятников, которые функционировали в традиции как единый смыслообразующий комплекс: «коренной» текст (состоящий в данном случае из стихотворных афоризмов — карик), подробные комментарии и субкомментарии, характеризующие школьную традицию в диахронном срезе. Именно таким путем, как показал Обермиллер, выстраивались школьные традиции в математике, грамматике,

¹⁰ Обермиллер Е. Е. Пути изучения тибетской медицинской литературы // Библиография Востока. Вып. 8–9 (1935). М.-Л., 1936, с. 49–50.

¹¹ Там же, с. 50.

¹² Там же, в. 54.

¹³ См.: Obermiller E. E. Indices Verborum Sanskrit-Tibetan to the Nyayabindu of Dharmakirti and the Nyayabindutika of Dharmottara. I–II, 1927, 1929 (BB, v. XXIV, XXV).

поэтике и философии¹⁵. На основе данного подхода, полагал ученый, только и может быть решена задача составления медицинского терминологического словаря, санскритско-тибетского и тибето-санскритского.

Е. Е. Обермиллер продолжил начатую Ф. И. Щербатским критику филологического метода, но уже применительно к изучению медицинских трактатов: «Строго филологический метод, то есть метод дословного перевода, — писал он, — здесь совершенно неприемлем. В данном случае особенно явствует правильность точки зрения акад. Ф. И. Щербатского, который неоднократно подчеркивал, что слова, хотя и заимствованные из обыденного языка, но получившие в известной научной системе положение технических терминов, никоим образом нельзя переводить в их обычном значении. <...> Главное — смысл; буквальное же перевод всегда будет непонятным и создаст совершенно превратное представление об оригинале»¹⁶.

Как исследователь буддизма Обермиллер особенное внимание уделил изучению текстов праджняпарамитского цикла и концепции нирваны — высшей цели религиозной жизни буддиста. Праджняпарамита привлекала его именно потому, что она была включена в тибетскую образовательную традицию в качестве обязательной дисциплины наряду с текстами Винаи, наукой логики, «Абхидхармакошей» Васубандху, философией Мадхьямики и Виджнянавады. В этом направлении Е. Е. Обермиллер вел исследование текста «Абхисама-аламкара» («Украшение [практики] интуитивного постижения») и комментариев к нему.

Что же касается вклада М. И. Тубянского, то на этот вопрос в определенной степени проливает свет Объяснительная записка к проекту учреждения ИНБУКа. Одно из принципиальных положений этого документа — констатация необходимости усиления научных связей европейских и российских ученых-буддологов с их коллегами из стран Азии. Относительно Монголии в документе отмечено, что Монгольской ученый комитет¹⁷ плодотворно работает по сбору памятников буддийского канона¹⁸. С научной командировкой в эту страну и была по преимуществу связана исследовательская работа Тубянского, начатая им в Азиатском Музее.

Отметим, что с аналогичными целями в тот же период другие ученики Ф. И. Щербатского — Е. Е. Обермиллер и А. И. Востриков регулярно выезжали в Восточную Сибирь, где в течение нескольких летних сезонов в непосредственном взаимодействии с буддийскими ученым духовенством осваивали семиозис центральноазиатского буддизма.

¹⁴ Обермиллер Е. Е. Пути изучения тибетской медицинской литературы, с. 54.

¹⁵ См.: там же, с. 56.

¹⁶ Там же, с. 58.

¹⁷ Образован в 1921 году, именовался впоследствии Научно-исследовательский комитет (НИК), прообраз Академии наук МНР (1961).

¹⁸ См.: Ольденбург С. Ф., Щербатской Ф. И., Тубянский М. И. Институт изучения буддийской культуры // Известия АН СССР, 1927, Сер. VI, Т. XXI. № 18, с. 1704.

Поездка М. И. Тубянского в Монголию¹⁹ для изучения центральноазиатской буддийской литературы в 1927 г. была направлена на реализацию одного из аспектов той трансрегиональной научно-исследовательской программы ИНБУКа, которая в обобщенном виде была зафиксирована в его Уставе. Тубянский обосновал актуальность выбора Монголии настоящей необходимостью изучения буддийской культуры Тибета, который в то время был недоступен для посещения: пребывая в Монголии, ближайшей к Тибету стране, можно добыть у местного духовенства сведения о современной тибетской литературе по буддизму и о номенклатуре тех старых тибетских произведений, которые воспроизводятся ксилографическим способом в монастырях Страны снегов. Тубянский полагал важной для науки и другую задачу — ознакомление с составом монастырских библиотек Монголии, которые в то время еще не подвергались обследованию.

В качестве отдельной проблемы его интересовала система буддийского образования в монастырях Улан-Батора — набор преподаваемых дисциплин и методы изложения материала. Он надеялся застать там сохраненной ту религиозно-образовательную систему, которая была создана основателем школы Гелугпа — великим реформатором центральноазиатского буддизма Цзонхавой и утвердилась в Тибете, а затем в Монголии и в Бурятии²⁰.

Предполагалось, что с такими трудоемкими задачами М. И. Тубянский справится в течение одного года. Однако, оказавшись в Монголии, ученый вскоре осознал недостаточность этого срока и начал изыскивать возможность продлить свое пребывание в столице Монголии. Ему удалось получить предложение от Полпредства СССР задержаться в стране для работы в составе Монгольского ученого комитета и для консультирования советских дипломатов по вопросам монголоведения и тибетологии²¹. М. И. Тубянский оставался на этой работе до 1936 г. и за вклад в научно-организационную деятельность Монгольского ученого комитета был награжден Трудовым орденом МНР 1-й степени²².

Направленность буддологических изысканий М. И. Тубянского в улан-баторском монастыре Гандан прослеживается по его обширному письму к Ф. И. Щербатскому, где по сути дела был представлен отчет ученого о проделанной работе²³. Именно на основе этого письма Ф. И. Щербатской в свою очередь подготовил отчетный документ для Комиссии экспедиционных исследований АН СССР²⁴.

¹⁹ См.: Автобиография. — Личное дело Тубянского М. И. СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 3, ед. хр. 610, л. 6.

²⁰ См.: Черновик заявления о целях командировки. — АВ ИВР РАН, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 56, л. 1–2.

²¹ См.: Автобиография, л. 7.

²² См. там же.

²³ См.: Письмо М. И. Тубянского Ф. И. Щербатскому (1928 г.). СПбФ АРАН, ф. 723, оп. 3, ед. хр. 218, л. 19–23.

²⁴ См.: Отчеты Ф. И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии в 1927 г. Публ. Я. В. Василькова / Оrient. Альманах. Вып. 2–3. СПб., 1998, с. 109–111.

Как отмечал Тубянский в этом письме, перед командировкой он надеялся узреть в Монголии ту же самую систему традиционной культуры, которую наблюдали российские исследователи в XIX — начале XX вв. Однако в 1930-е гг. в ходе общественных изменений функционирование буддизма подверглось законодательному реформированию в этой стране. Духовенство и монастыри переживали период утраты прежних политических, идеологических, экономических позиций. Конституцией МНР от 1924 г. и Законом об отделении дел религии от дел государства (1926 г. — первая редакция, 1934 г. — вторая) деятельность монастырей и монашества была подведена под общегосударственную юрисдикцию. Экономическая база существования монашеских общин оказалась уничтоженной двумя законодательными документами: Законом о налогообложении и Законом о наследовании. В Монголии были запрещены любые формы налогообложения населения в пользу монастырей и духовенства и передача им по завещанию какого-либо движимого и недвижимого имущества.

Динамика законодательного регулирования в 1930-е гг. коснулась и вопроса о выборе религиозного иерарха монгольских буддистов: на законодательном уровне были пресечены те мероприятия по отысканию нового кандидата — «перерожденца» (кармического наследника, монг. хубилгана), Гегена IX, в которых по традиции принимал участие Далай-лама, теократический правитель Тибета.

Поскольку улан-батырский монастырь Гандан был признанным центром буддийского образования, М. И. Тубянский стремился реализовать цели своей командировки прежде всего через контакты с его ученым духовенством, занятым в преподавательской деятельности. Однако в изменившихся условиях Гандан, как и другие буддийские монастыри Монголии, сделался не менее недоступным для иностранца, чем тибетские обители. В ситуации законодательного и политико-идеологического давления на буддизм духовенство Гандана пыталось сопротивляться, создавая проблемы новой власти²⁵. Появление русского исследователя, интересующегося вопросами буддийского учения, было воспринято насельниками обители настороженно: Тубянскому предварительно устроили, по его словам, «экзаменовки» в знании различных аспектов буддизма. С этой задачей он в итоге успешно справился и в обмен на получение консультаций по буддийской философии обязался преподавать в монастырском образовательном центре санскрит. Курс занятий он построил по учебнику Г. Бюлера, излагая каждую лекцию на тибетском языке²⁶.

В письме Тубянского говорилось также и о встрече с Зава-Дамдином — видным деятелем буддийской культуры Монголии. Этот факт отражен и в автобиографии Зава-Дамдина, который упомянул об этой встрече, состоявшейся в 1928 г. с целью передачи ему книги от Ф. И. Щербатского²⁷.

²⁵ Письмо М.И. Тубянского Ф. И. Щербатскому (1928), л. 20.

²⁶ См.: там же.

²⁷ См.: Бира Ш. О «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор, 1964, с. 6.

Знание религиозной доктрины и языков буддийского мира способствовали плодотворному взаимодействию Тубянского с образованным духовенством и буддийскими иерархами. Так, Делова-Хутухта упоминает в своих мемуарах о знакомстве с русским человеком по фамилии Тубянский, который часто приходил к нему за консультациями. Он высоко оценивал подготовку М. И. Тубянского в области буддизма и подчеркнул, что они также обсуждали и тему репрессий против буддийского монашества²⁸.

И письмо Тубянского к Щербатскому, и эти краткие свидетельства особо ценны, потому что в них зафиксирована еще продолжавшаяся в 1930-е гг. деятельность монастырей как центров буддийского образования и письменной культуры, несмотря на законодательное регулирование, направленное на разрушение прежнего социорелигиозного уклада и борьбу с идейным влиянием ученого монашества на население страны.

К сожалению, научные труды и подготовительные материалы, о которых М. И. Тубянский упоминал в письме к Ф. И. Щербатскому, по-видимому, безвозвратно утрачены. Обратимся поэтому к немногочисленным работам, которые публиковались исследователем в журнале «Современная Монголия», издававшимся в Улан-Баторе.

М. И. Тубянский был знатоком монгольского письменного наследия, о чем свидетельствует, в частности, подготовленная им обзорная статья «Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода»²⁹. Исследователь отмечал весьма слабую изученность письменных памятников, созданных монгольскими авторами, и подчеркивал, что не только западноевропейские и российские ученые знают о них немного, но и сами носители культуры уже не имеют подобающей эрудиции. На этом фоне Тубянский высоко оценивал деятельность бурятского ученого Ц. Жамцарано, инициировавшего исследования монгольских письменных памятников и формирование коллекции рукописей и старопечатных изданий на базе НИКа.

Признавая главенствующую роль буддийских монастырей в истории культуры Монголии, М. И. Тубянский подчеркивал, что в составе монгольской письменной традиции стволовым элементом являлись именно сочинения на тибетском языке, созданные видными представителями местного ученого духовенства³⁰.

Это системообразующее явление, отмеченное Тубянским, демонстрировало культурно-историческую преемственность в распространении буддизма — связь монгольской культурной традиции и, в частности, традиции мыслительной с индотибетской философской традицией³¹. В русле концептуальных идей, зало-

²⁸ См.: The Deluv Khutagt. Memoirs and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution by O. Lattimore and Fujiko Isono. Wiesbaden, 1982, p. 186.

²⁹ См.: Современная Монголия. № 5(12) 1935, с. 8.

³⁰ См.: там же, с. 9.

³¹ См.: там же, с. 14.

женных в основу программы ИНБУКа, М. И. Тубянский предложил рассматривать историю монгольской литературы в контексте «истории идеологии всего центральноазиатского общества, частью которого была Монголия»³².

М. И. Тубянский совместно со своим единственным учеником С. Ю. Беленьким подготовил статью «К вопросу об изучении тибетской медицины»³³. Обращение ученого к этой проблематике соответствовало программе ИНБУКа. М. И. Тубянский выявил преемственную связь тибетской медицины не только с индийской, но и с китайской, и проанализировал ее как целостный культурный феномен, сложившийся в смысловом поле религиозной идеологии³⁴.

Подводя итог сказанному, отметим, что деятельность ИНБУКа представляла собой институционально оформленный этап функционирования Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школы, совокупно создавшей новаторскую методологию буддологического источниковедения на основе исторического трансрегионального подхода к изучению буддийской культуры стран азиатско-тихоокеанского бассейна.

В качестве самостоятельного академического учреждения существование ИНБУКа регламентировалось первым советским уставом Академии наук, принятым в 1927 г. Этот документ предусматривал широкое развитие такой формы организации научных исследований, как институт, выступающий базовой структурной единицей. Непременный секретарь Академии С. Ф. Ольденбург регулярно изучал зарубежную практику организации науки и выступал в отечественной печати с публикациями, освещающими передовой опыт Германии, Англии, Франции в этой области — работу специализированных научно-исследовательских учреждений. Основание ИНБУКа было важным шагом в направлении освоения этого опыта.

Устав Академии, принятый в 1930 г., знаменовал собой закат Ольденбургского этапа в развитии отечественного востоковедения. В организационном аспекте этот новый устав проложил тенденцию укрупнения структурных единиц Академии путем слияния ранее созданных учреждений и выведения на передний план той проблематики исследований, которая обеспечивала практические потребности государства. В 1930-е гг. вызрела концепция советской науки, основанной на марксистско-ленинской методологической парадигме и претендовавшей на роль прогрессивной альтернативы по отношению к науке «буржуазной». Для востоковедения это означало отказ от старой «историко-филологической» проблематики и переход к преимущественному изучению социально-классовой структуры восточных обществ и азиатского типа производства, истории крестьянских восстаний и национально-освободительных движений, а в области

³² Там же.

³³ См.: Современная Монголия № 3(10), 1935.

³⁴ См.: Тубянский М. И., Беленький С. Ю. К вопросу об изучении тибетской медицины. // Современная Монголия. № 3(10), 1935, с. 72.

исследования литературы — доминирующую ориентацию на народную (фольклорную) традицию и авторские художественные произведения антиколониальной направленности.

Практическая ликвидация буддологии, осуществившаяся в конце 1930-х гг., была обусловлена борьбой со всеми формами религиозного мировоззрения, проводившейся в тот период в СССР. Несмотря на то, что серия “*Bibliotheca Buddhica*” просуществовала до 1937 г., результаты буддологических исследований Ф. И. Щербатского и Е. Е. Обермиллера публиковались преимущественно за рубежом — в Англии, Голландии и в Индии, на английском языке.

Широкие контакты с буддийским духовенством и зарубежными коллегами-буддологами, практиковавшиеся учеными Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школы, сыграли в 1930-е гг. роковую роль в их личных судьбах, послужив поводом к репрессиям. По причинам, в равной степени далеким и от науки, и от религиозной веры, Санкт-Петербургская буддологическая школа была разгромлена, и изучение буддийской культуры на долгие десятилетия оказалось замороженным в нашей стране.

В. Ю. Климов

**Правила, регламентирующие поведение
японских адептов буддийской школы
«Истинной веры чистой земли»
во второй половине XV в.**

В 9-й день 1-й луны 6-го года эры Кансё:¹寛正 (4 февраля 1465 г.)² в храм Хонгандзи 本願寺 доставили письмо³ из храма Энрякудзи 延暦寺, по содержанию напоминающее ультиматум. Приводим его содержание целиком:

«[Последователи] храма Хонгандзи придерживаются порочного Пути: проповедуют исключительно возгласение (нэмбуцу 念仏), обращенное к Будде Амида. За исключением возгласения нэмбуцу, порочат [всех других] Будд, [их] Законы и монахов, составляющих три сокровища (самбо: 三宝)⁴. В частности, создав самовольно школу «всепроникающего света [Будды Амида]» (無碍光宗 мугэко:сю:), опираясь на людей низкого происхождения — глупых мужчин и женщин, вульгарных молодых людей — ведут проповеди, и из-за этого в деревнях совершают во множестве [дурные] поступки, оскверняющие синтоистских богов и Будд: эти люди, собравшись, создают толпы, сжигают скульптурные изображения Будд и сутры. Кроме того, широко ходят слухи об их дурном поведении и зловердных поступках. Подобная школа в действительности является врагом синтоистских богов и Будд, и нельзя допускать этого с точки зрения правильного Закона [Будды] и интересов государства.

В этой связи когда последователи [нашей школы] из Западной пагоды [храма Энрякудзи]⁵ еще раньше решили разбить и уничтожить храм Хонгандзи, но [не стали этого делать, потому что] при содействии и посредничестве настоятеля храма Сё:рэнъин⁶ (青連院門跡 Сё:рэнъин мондзэки) получили от храма Хонгандзи письменное извинение, и поэтому некоторое время пристально наблюдали за тем, как изменяется ситуация, однако и после этого порок не был искоренен, а так как в последнее время напротив изменилась ситуация к худшему, то на этот раз не может быть прощения.

Поэтому, так как принято коллективное решение разломать и уничтожить храм Хонгандзи, направив [для этой цели] монахов храма [Энрякудзи] и служивых

¹ Долгота звука в японских словах передается двоеточием.

² Даты в скобках даны по григорианскому календарю.

³ В японском тексте значится бином тё:дзё: 蝶状. Он имеет два смысла: 1) циркулярное письмо и 2) письменная жалоба, петиция.

⁴ Самбо: — три сокровища: Будда, Закон Будды (дхарма) и монашеская община (сангха).

⁵ У храма Энрякудзи было три пагоды: Восточная пагода (то:то: 東塔), Западная пагода (西塔 сэйдо:) и пагода Ёкава (横川塔 ёкавато:).

⁶ Храм Хонгандзи административно подчинялся храму Сё:рэнъин, то есть для последнего Хонгандзи был местным храмом (末寺 мацудзи).

синтоистского святилища Гион 祇園社 из числа отверженных (犬神人 инудзинин), настоящим извещаем об этом.

Ответственный за исполнение из обители Западной пагоды (西塔院 Сайдо:ин) — Кэйдзюн 慶純

Кансё: 6-й год, 1-я луна, 8-й день (3 февраля 1465 г.).

[Доставить] настоящее письмо в храм Хонгандзи»⁷.

В письме четко обозначена причина предстоящего нападения на Хонгандзи: его последователи являются «врагами синтоистских богов и Будд», нарушают «правильный Закон Будды и интересы государства». Это выразилось в антиобщественном поведении и прямых насильственных действиях. Основную массу верующих составляют люди низкого происхождения, не отягощенные знаниями и правилами поведения в обществе. Объединила их проповедь Рэннэ 蓮如 (1415—1499), в которой особенно подчеркивалось значение исключительной веры в Будду Амида, который силой Основного обета дарует после смерти Чистую Землю Крайней Радости (гокураку дзё:до 極楽浄土). Адепты храма Хонгандзи обвиняются в том, что создали самовольно «школу всепроникающего света Будды Амида» (мугэко:сю:). Их так называли монахи Энрякудзи, потому что в Хонгандзи основным объектом поклонения (хондзон 本尊) в то время был свиток, на котором было начертано десять иероглифов «Кимё: дзиндзиппо: мугэко: нёрай 婦命尽十方無碍光如来 — Татхагата, излучающий всепроникающий свет [во все] десять направлений». Остальных адептов школы «Истинной Веры Чистой Земли» (дзё:до синсю: 浄土真宗) бонзы из Энрякудзи причисляли к направлению «однаправленной веры» (икко:сю:一向宗). Таким образом, верующие храма Букко:дзи (仏光寺) в Киото и адепты из Такада (Такада-ха 高田派) были свободны от перечисленных в письме обвинений. Иными словами, претензии были предъявлены только к последователям Рэннэ.

10-го дня той же луны (5 февраля 1465 г.) силами примерно 300 человек было совершено нападение на храм Хонгандзи. Среди нападавших были подчинявшиеся храму Энрякудзи возчики (басяку 馬借) из О:цу 大津 и Сакамото 坂本, перевозившие на лошадях рис в Киото, монахи-воины (ямахо:си 山法師, синоним слова со:хэй 僧兵), служители низкого ранга при святилище Гион (они считались отверженными — инудзинин 犬神人) и присоединившиеся дебоширы из числа зевак (ядзиума 野次馬). Немногочисленная охрана храма Хонгандзи, числом больше десяти человек, проявила непростительную беспечность: они спали в полдень, не закрыв даже ворот на засов. Нападающие легко проникли на внутреннюю территорию. Был причинен не очень большой ущерб, это была скорее демонстрация силы. Рэннэ удалось бежать вместе с сыном Ко:ё: 光養⁸ в храм Дзё:хо:дзи 定法寺, подчинявшийся Сё:рэнгын.

⁷ Цит. по кн.: Цудзикава Тацуо 辻川達雄. Рэннэ — Ёсидзакки фукё: (蓮如~吉崎布教 = Рэннэ — Миссионерская деятельность в Ёсидзаки). Токио, 1984, с. 16—17.

⁸ Детское имя пятого сына Высокомудрого Рэннэ. Больше известен под взрослым именем Дзицунё 実如 (1458—1525). Девятый иерарх храма Хонгандзи и школы «Истинной Веры Чистой Земли».

В 3-ю луну 21-го дня (16 апреля 1465 г.) Хонгандзи вновь был атакован и полностью на этот раз разрушен. Бонзы пытались урегулировать конфликт с помощью денег. Они через храм Сё:рэнъин, иерархически подчинявшийся издавна храму Энрякудзи, и Дзё:хо:дзи хотели передать 3000 хики⁹ в качестве отступных (рэйсэн 礼錢). Но духовенство Энрякудзи вовремя не получило об этом, вероятно, информацию, и Хонгандзи в Хигасияма, в восточной части Киото, был полностью уничтожен. Рэннэ стал настоятелем без храма. Только через 15 лет в Ямасина (ныне один из районов Киото) удалось вновь отстроить новый храм Хонгандзи. А до этого момента ему пришлось перебраться в Катада в соседнюю провинцию О:ми, а затем под давлением храма Энрякудзи в провинцию Этидзэн, район Хокурику.

Прежде чем направиться в провинцию Этидзэн, наученный горьким опытом, Рэннэ заранее получил согласие на ведение проповеднической деятельности на новом месте у Асакура, военного губернатора провинции Этидзэн, и Дзинсона, главы храма Кофукудзи в Нара, на территории поместья которого в Ёсидзаки он построил новый храм. Но и там чуть позже он столкнулся с прежними проблемами: действия последователей отличались крайней нетерпимостью, шли вразрез с существующими представлениями и системой ценностей.

Перед Рэннэ стала серьезная проблема ввести систему запретов на антиобщественные действия верующих, не выходя за рамки учения Синрана, чтобы уже на новом месте не вызвать решительных действий со стороны светских властей и влиятельных храмов других школ и направлений. В этой связи требуется рассмотреть, что считается грехом в школе «дзё:до синсю:». Грех в посланиях иерарха чаще всего передается словами «цуми» (罪) или «акуго:» (悪業), соответственно грешник — «акунин» (悪人), или же «цуми-но фукай моно» (罪の深い者), или же «бомпу» (凡夫). Праведника, добродетельного человека чаще передают словами «дзэннин» (善人). В период Нара грешники не имели шансов достичь нирваны, в период Хэйан у них появились шансы быть Спасенными, но, конечно же, праведники прежде всего заслуживали Спасения. В период Камакура по Хо:нэн 法然 (1133—1212) и праведники, и грешники имели равные шансы достичь Чистой Земли, эту мысль позже продолжал и Иппэн 遍 (1239—1289). Но Синран придерживался мнения, что грешники, порочные люди быстрее достигнут рая Будды Амида. В трактате «Таннисё:» («Избранные записи скорбящего об отступничестве») Юйэн-бо воспроизводит слова проповеди Синрана¹⁰:

⁹ 3000 хики 疋 равны 30 каммон 貫文. В старину деньги считали по количеству медных монет (мон 文). Их нанизывали на веревку через отверстие в середине монеты. Тысяча составляла одну связку (каммон).

¹⁰ В.П. Мазурик, переводчик на русский язык «Таннисё», отмечает, что этот знаменитый афоризм в «Хо:нэн сё:нин дэнки» (法然上人伝記 = Жизнеописание Высокомудрого Хонэна; 1237 г.?) принадлежит Высокомудрому Хонэну. Однако, отмечает В.П. Мазурик, в «Кудэнсё:» (口伝鈔 — Выписки из устных наставлений; 1331 г.) Какунё 覚如 (1271—1351), автор выше-названного сочинения, говорит, что эти слова принадлежат Синрану // Буддизм в Японии. М., 1993, с. 507.

«Даже добродетельный человек может достичь рождения в Чистой Земле и уж само-собою — порочный¹¹»¹². Потому что единственное условие Спасения — это искренняя вера в Будду Амида и отказ от сложных практик, принятых в других школах (игё: 易行, а не нангё: 難行). То есть иными словами требовалось отказаться от практик, рассчитанных на рождение в Чистой Земле Своими Силами (дзирики 自力), и придерживаться простой практики, в основе которой лежит вера в Спасение Чужой Силой, Силой Будды Амида (тарики 他力). Поскольку от человека ничего не зависело в период Конца Закона (маппо: 末法), то требовалось отбросить все религиозные представления других школ, все другие практики (нангё: кугё: 難行苦行), что означало в конечном итоге отказ от всего багажа человеческих ценностей: жизненного опыта и накопленных знаний (табун такэн 多聞多見), мудрости и таланта (ю:ти ко:сай 有知高才), порядочности и честности (сё:дзика 正直), милосердия и сострадания (дзихи 慈悲), обходительности (ню:ва 柔和), не обращать внимания на нужду и бедность, богатство и знатность (фу:ки хинкю: 富貴貧窮). Рэннэ следовал в русле учения Синрана: полностью отрицал как необходимое условие рождения в Чистой Земле соблюдение религиозных правил, связанных, так или иначе, с представлениями о грехе и общественной морали, основанной во многом на конфуцианских представлениях. Тем более в период феодальной междоусобицы «сэнгоку-дзидай», когда бесконечная череда предательств и измен подорвала общественную мораль, можно рассчитывать только на силу Великого Обета Будды Амида. Сам Рэннэ с уважением относился к остальным школам и направлениям, о чем говорит в письме от 6-года девиза Буммэй, 7-й луны, 14-го дня (26 августа 1474 г.):

«Итак, учения всех школ разные, но так как все они ведут проповеди [возникшие еще] при жизни Шакия-[муны], то действительно представляют собой замечательный Закон [Будды]. И если человек совершает практику согласно проповедям, то нет сомнений: он обязательно станет Буддой и достигнет Просветления (дзё:буцу токудо: 成佛得道). Однако живые существа [которым выпало жить] в последнюю эпоху (мацудай 末代) располагают самыми ничтожными возможностями (кикон сайрэцу 機根最劣), и люди чрезвычайно ограничены во времени сейчас, чтобы совершить практику, как того требуют проповеди. В таком случае, что касается Основного обета Другой Силы Миды-нёрай, то [он], размышляя над этим на протяжении пяти кальп и совершая практики в течение бесконечного количества кальп, принес слова клятвы, что не перейдет в состояние полного постижения (сё:гаку 正覺) пока живые существа, совершающие зло и не творящие добро, не станут Буддами, ради того, чтобы Спасти их в такие времена и в нынешнем мире. [И он] уже полностью выполнил этот обет и стал Буддой

¹¹ А. А. Накорчевский рассматривает «цуми» (罪 — грех, порок) как нарушение нормы и подробно излагает свою точку зрения относительно понятия «цуми» в синтоизме. См.: Накорчевский А. А. Синто. СПб., 2000, с. 173–179.

¹² Юйэн-бо. Таннисё // Буддизм в Японии, с. 493.

(хотокэ), который всем известен как Амида. Живые существа в нынешние времена, последнюю эпоху, никогда не станут Буддами, если не будут опираться на Основной обет этого Будды и глубоко положатся на Мида...».

В письме без даты (пятая тетрадь¹³) он говорит о том, что будут спасены, прежде всего, грешники (акунин), что за милость Спасения Буддой Амида и днем и ночью нужно только возглашать «Наму Амида-буцу». Почти то же самое он говорит в первом письме пятой тетради: и как бы ни были грехи глубоки и тяжелы — Амида спасет. Если следовать логике, предложенной Рэннэ, то не надо беспокоиться о глубине собственного греха, нужно только искренне, всем сердцем без малейших сомнений положиться на Будду Амида и обязательно родиться в Чистой Земле Крайней Радости, несмотря на все грехи. Спасет грешника чудо Силы Обета Амида. Здесь получает развитие мысль Синрана, что «человек, уповающий на добро, достигнутое своими силами, не может довериться всем сердцем Иной Силе и, значит, не соответствует Изначальному Обету Амида. ... дурной человек, вверивший себя Иной Силе, как раз и обладает истинным залогом возрождения»¹⁴.

Но куда деваются грехи, и почему не стоит беспокоиться о них? Лучший ответ на этот вопрос дает диалог между Рэннэ и его учеником Дзюнсэй из письменного источника «Записи сказанного Высокомудрым Рэннэ» («Рэннэ сё:нин гоитидайки кикигаки»), фрагмент 35.

«Дзюнсэй с почтением сказал высокому мудрому Рэннэ: “В одном Вашем священном послании сказано: “В момент Зачина единого помысла, обращенного к Амиде, уничтожаются все прегрешения, и люди утверждаются в положении непоколебимости”. Однако Вы говорите: “Прегрешения могут быть, пока живешь”. Это отличается от священного послания”. Когда Дзюнсэй это с почтением произнес, Рэннэ ответил: “Слова — “В момент Зачина Единого помысла все грехи исчезают” — означают, когда рождаешься в Чистой Земле силой веры единого помысла в Амида, то грехи не могут помешать. А поскольку это так, то они превращаются в ничто. И пока в этом мире длится жизнь, прегрешения не иссякнут. Дзюнсэй, ты уже достиг просветления, а прегрешения не исчезли? “В момент Зачина единого помысла в Амида грехи исчезают”, — говорится в священном послании. Так изволил сказать. “Дело не столько в том, что у тебя нет грехов, а, сколько в том, обрел ты веру или нет. Исчезли грехи — можешь получить Спасение, не исчезли грехи — можешь получить Спасение. Это по

¹³ Дзицунэ, сын Рэннэ, девятый иерарх школы, из более 220 сохранившихся писем отца отобрал 80, наиболее важные, по его мнению, и переписал их в пять тетрадей (годзэ: о-фуми 五帖御文). Сейчас они рассматриваются последователями как один из священных канонических текстов школы. Первое датируется 1461 г., последнее — 1498 г.

¹⁴ Юйэн-бо. Таннисё // Буддизм в Японии, с. 493.

разумению Мида. Нашему разумению это недоступно. Важно только верить в Амида». Неоднократно он изволил это повторить»¹⁵.

В одном из писем Рэннэ говорит: «Возглашающий нэмбуцу, сев на милосердной молитвы корабль, которым управляет Мида, преодолет море страданий этого мира и достигнет Нирваны Чистой Земли Крайней Радости»¹⁶.

Таким образом, у Рэннэ не было возможности заявить в своей проповеди, что грешники, нарушающие общественные устои и порядки, не могут рассчитывать родиться в Чистой Земле Будды Амида. Более того, исходя из религиозных установок Святого Синрана, Рэннэ говорил, что не надо беспокоиться о глубине собственного греха, истинно верующий получит защиту Амида. Поэтому он разделяет «Закон Будды» (仏法 буппо:) и «Закон Государя» (王法 о:бо:). Оба Закона следует исполнять. Вера не дает основания совершать противоправные действия. По этому поводу в средневековом сочинении «Кантирон» (官知論)¹⁷ говорится следующее: «В общем, Закон Будды и Закон Государя подобны двум колесам колесницы, двум крыльям птицы. На одном колесе далеко не уедешь. На одном крыле не взмыть в небо. Должна быть пара. Обладая Законом Будды, защитим Закон Государя. Обладая Законом Государя, с почтением относимся к Закону Будды. Это — основа безопасности Поднебесной. Это — счастливое предзнаменование, добрый знак плодородия нашей земли. Милость потомкам за накопленную вереницу добрых дел грядет из Веры. Несчастья, вызванные чередой дурных поступков, явятся из Неверия. Дома, в которых чтят Добродетель, растут и крепнут день ото дня подобно траве весенней порой. Врата, которые лелеют Злобу, несут урон от времени, подобного точилу, на котором правят мечи»¹⁸. Восьмой иерарх, в частности, говорил: «Закон Государя предназначен для головы. Закон Будды храни в глубине сознания»¹⁹. В письме от 7-го года эры Буммэй 5-й луны 7-го дня (10 июня 1475 г.) он, обращаясь к последователям, увещевает: «Прежде всего, самое важное в нашем направлении буддизма — это просто утвердиться всей душой в успокоенном сознании Чужой Силы, а также усердно укреплять в вере последователей. В дальнейшем ставьте

¹⁵ Рэннэ сё:нин го-итидай кикигаки (蓮如上人御一代開書 = Записи сказанного высокомурым Рэннэ) // Нихон сисо: тайкэй (日本思想体系 = Серия: мысль Японии). Т. 17. Токио, 1972, с. 119–120; Записи сказанного высокомурым Рэннэ (пер. с японск. В. Ю. Климова) // Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2. СПб., 1993, с. 290.

¹⁶ Касахара Кадазуо. Рэннэ (蓮如 = Рэннэ). Токио, 1997, с. 270

¹⁷ «Кантирон 官知論» являются практически подневными записями противостояния и борьбы между повстанцами движения икко-икки и Тогаси Масатика 富樫政親 (?–1488), военным губернатором провинции Кага. По-видимому, они записаны со слов Тогаси Канти 富樫勸知 (?–?), потомка погибшего полководца. Только первый иероглиф 勸 его имени изменили на 官, и источник, соответственно стал называться «Суждения [господина] Канти». Также он известен и под названием «Хроники [дома] Тогаси» — «Тогаси-ки» 富樫記.

¹⁸ Кантирон (官知論 = Суждения Канти) // Нихон сисо: тайкэй (日本思想体系 = Серия: мысль Японии). Т. 17, с. 272.

¹⁹ Рэннэ сё:нин го-итидай кикигаки. Указ. соч., с. 137.

во главе всего Закон Государя, не выказывайте на поверхности Закон Будды. В миру следует положить в основу человеколюбие и справедливость и не показывать пренебрежительного отношения к другим буддийским школам. В последующем не проявляйте небрежения к синтоистским Пресветлым богам. Когда говорим о воздержании к нечистому, то это касается внутреннего дела Закона Будды, но при общении с Господином (кубо: 公方) и посторонними людьми ни в коем случае нельзя внешне выдавать это своим поведением. Иными словами, это является правилом, установленным нашей школой»²⁰. Для наведения порядка в религиозных общинах²¹ Рэннэ вводит правила (掟 омитэ). Прежде всего, он ограничивает количество паломников, прибывающих в Ёсидзаки с тем, чтобы показать светским властям и иерархам других школ, что предпринимаются все возможные меры по обузданию порой излишне агрессивных действий верующих. Учитывая важность священных посланий, в которых иерарх оглашает по пунктам правила поведения адептов школы в повседневной жизни, представляется необходимым привести перевод этих писем по возможности полностью, без купюр.

«С первой декады четвертой луны 3-го года эры Буммэй²² я без какого бы то ни было плана из провинции Гёсю (Оми — В.К.), уезда Сага, окрестностей храма [Кэнсёдзи] в Оцу, подчиняется он храму Миидэра, отправился путешествовать по различным местам в провинциях Этидзэн и Кага. Тогда в пределах волости Хосороги вышеназванной провинции Этидзэн набрел на место, где ныне мы находимся, оно отличалось чрезвычайной красотой, было прибежищем диких зверей, затем мы расчистили поляну и с 27-го дня 7-й луны, возвели здание, которое по форме отвечало требованиям храма; [с этого времени] так быстро прошли весны и осени трех лет, как будто это было вчера и наступило сегодня. Тем временем сюда стали приходить толпами люди — священнослужители и миряне, мужчины и женщины, но так как это было совершенно бесполезно, то с нынешнего года я решил запретить [самовольно] приходить и уходить. ...я отдал распоряжение не позволять ни в коем случае приходить и собираться сюда людям, которые не стремятся утвердиться в вере возгласения нэмбуцу и достичь рождения в Чистой Земле Крайней Радости. Это единственно потому, что для нас не слава и личная выгода составляют основу, а просто мы жаждем Просветления (бодай 菩提) в последующей жизни [после смерти]. Поэтому прошу всех,

²⁰ Офуми (御文 = Священные послания) // Нихон сисо: тайкэй (日本思想体系 = Серия: мысль Японии). Т. 17, с. 71.

²¹ О религиозных общинах подробнее см.: Климов В.Ю. Религиозная община (ко: 講) буддийской школы «Истинной веры чистой земли» в средневековой Японии // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Выпуск 5. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение 2005—2006. СПб., 2008, с. 89—102.

²² Первая декада 4-й луны 3-го года эры Буммэй приходится на временной промежуток с 21 по 30 апреля 1471 г.

кто эти слова читает и слушает, не искажать их своевольно. С глубоким почтением. Буммэй 5-й год, 9-я луна, ...день²³» (Письмо 8-е, тетрадь 1-я)²⁴.

Но этого оказалось недостаточно. Уже через два месяца, после 9-й луны 5-го года эры Буммэй (сентябрь-октябрь 1473 г.), ему пришлось вновь обратиться к верующим с более жестким обращением, в котором он определил 11 пунктов. Запрещалось выступать с критикой других школ и направлений, навязчиво пропагандировать преимущества школы «Истинной Веры Чистой Земли», отрицать значимость светских властей и этого мира. Угроза ответных мер вынудила Рэннэ в 5-м году Буммэй, 11-ю луну²⁵ написать такое послание, где четко разделяет проблему религиозного Спасения и нарушение правил религиозной общины. Письмо написано на камбуне, то есть на китайском языке. До того времени Рэннэ писал обращения на понятном для верующих японском языке с ограниченным использованием иероглифов. Создается впечатление, что, посылая это письмо адептам школы, он стремился, прежде всего, продемонстрировать власть предержавшим, что им предпринимаются все возможные меры по сдерживанию радикально настроенных своих последователей.

«Правила.

Подробные указания всенепременных запретов последователей школы Истинной Веры (真宗 синсю):

[1] не должны презирать всех [синтоистских] богов, а также всех Будд и бодхисаттв,

[2] никоим образом не должны порочить все Законы и все школы,

[3] не должны мешать другим школам поведением нашей школы,

[4] относительно поста. Хотя по Закону Будды [он] не установлен, но, учитывая мнение других школ, [его] неукоснительно следует соблюдать,

[5] в настоящей школе не должны своевольно по своему усмотрению восхвалять Закон Будды мудрыми изречениями, не доставшимися [нам] в наследство [от Святого Синрана],

[6] лица, возглашающие нэмбуцу, никоим образом не должны презирать власть сюго и дзито,

[7] по своему невежеству и ошибочным представлениям о других школах своевольно без стеснения не должны восхвалять обряды нашей школы,

[8] в самом еще не укрепилась вера — поэтому не должен превозносить веру Врат Закона со слов [других] людей,

[9] во время сбора [общины] для возглашения нэмбуцу не следует есть рыбу и птицу,

²³ 9-я луна 5-го года эры Буммэй приходится на период времени с 22 сентября по 21 октября 1473 г. по григорианскому календарю.

²⁴ Рэннэ фумисю: 蓮如文集 = Собрание священных посланий Рэннэ, сост. Касахара Кадзуо 笠原一男. Токио, 1985, с. 64–66.

²⁵ 11-я луна 5-го года эры Буммэй приходится на временной промежуток с 20 ноября по 19 декабря 1473 г. по григорианскому календарю.

[10] в дни сбора [общины] не должны пить сакэ и топить [в нем] свое сознание, [11] среди людей, возглашающих нэмбуцу, азартные игры находятся под запретом. Кто нарушит эти правила из одиннадцати вышеприведенных пунктов — будет всенепременно изгнан из общины верующих. Пусть будет все по правилам.

Буммэй 5-й год, 11-я луна, [...] день»²⁶.

По истечении нескольких месяцев в 6-м году эры Буммэй, 1-й луны, 11-го дня (28 января 1474 г.) (тетрадь 2-я, письмо 3-е) Рэннэ вынужден еще раз обратиться к этой проблеме, пытаясь сбить накал страстей:

«В школе, которую основал и распространял Святой [Синран] наметились отклонения от Пути Спасения, которому [он] всех наставлял. Поэтому с настоящего времени, начиная с бонз, ответственных за возведение нашего храма, и кончая другими [священнослужителями], которые читают только один свиток «Святого Учения», [все] паломники, собирающиеся [в Ёсидзаки], а также все те, кто хочет быть названным последователем наших Врат [Закона], должны хорошо понять три следующих положения (санкадзэ:-но хэммоку 三ヶ条の篇目) и следовать отныне им.

[1] Не возводите хулы на все [другие] Законы и все [другие] школы.

[2] Не принижайте всех [синтоистских] богов, всех [других] Будд и бодхисаттв.

[3] Обретите веру и достигните рождения в Обещанной Земле.

Тем, кто не будет выполнять эти вышеперечисленные три пункта, кто не будет держать их глубоко в сердце, кто не возьмет их за основу [своей жизни], запрещается появляться в нашем храме (то:дзан 当山). Я оставил цветущую столицу в середине лета (в 5-ю луна — В.К.) 3-го года Буммэй²⁷ и в последнюю декаду 7-й луны того же года²⁸ сплел из травы хижину на диком месте, продуваемом ветрами, на этой горе. И нет другой причины, что [я] пребываю здесь уже четыре года и выдерживаю все тяготы до сегодняшнего дня и этого часа, кроме как привести к одинаковому пониманию успокоенного сознания (андзин 安心) еще не укрепившихся в вере нашего направления людей в провинциях [земли] Хокуруку, руководствуясь этими тремя положениями. Поэтому если мы все будем руководствоваться этими положениями, будем их уважать, то это будет отвечать [моим] подлинным намерениям, ради которых я в самом деле оставался в провинции Этидзэн [все] эти годы и месяцы.

²⁶ Цит. по кн.: Касахара Кадзуо 笠原一男. Синсю:-ни окэру итан-но кэйфу (真宗における異端の系譜 = Генеалогия ересей в школе Истинной веры). Токио, 1962, с. 83–84; Рэннэ фумисю: 蓮如文集 = Собрание священных посланий Рэннэ, сост. Касахара Кадзуо 笠原一男, с. 76–79.

²⁷ 5-я луна 3-го года эры Буммэй приходится на временной промежуток с 20 мая по 18 июня 1471 г.

²⁸ 7-я луна 3-го года эры Буммэй приходится на временной промежуток с 18 июля по 15 августа 1471 г. по григорианскому календарю.

— Относительно синтоистских богов (симмэй 神明). [Будды и бодхисаттвы], испытывая жалость к живым существам, у которых нет веры и которые [неизбежно] попадут в ад, ради того, чтобы хоть каким-то образом спасти их, являются [к ним] на время богами; [то есть] являются богами ради того, чтобы, наконец, ввести [их] в Закон Будды, прибегая к самым ничтожным связям [в прошлых жизнях], пользуясь искусными приемами (хо:бэн 方便). Поэтому если живые существа настоящего времени положатся на Мида, укрепившись в вере, будут произносить возгласения нэмбуцу, и их рождение в Чистой Земле будет предопределено, то все синтоистские божества возрадутся, считая [это] как раз своими намерениями, и обязательно защитят подвижников возгласения (нэмбуцу-но гё:дзя 念仏の行者). Вследствие этого даже если в частности не поклоняемся синтоистским богам, но полагаемся только на одного Будду Мида, то поскольку они все включены [в него], по этой причине, особенно не полагаясь на них, мы верим в них.

— Последователи нашего направления не должны возводить хулу на все [другие] Законы [и] все [другие] школы. Так как все они получили Учение от Шакья-муньи при его жизни, и если следовать им, то будет явлена божественная милость. Однако в последнюю эпоху (мацудай 末代) люди, ведущие как мы с тобой мирскую жизнь, не в силах постичь Учения других школ, [предлагающие] Святой Путь [Спасения для мудрых], поэтому мы просто не можем положиться на них и довериться им.

— Относительно всех Будд и бодхисаттв. Поскольку они представляют собой частное проявление Мида-нёрай (Мида-нёрай-но фундзин 弥陀如来の分身), поскольку [Он] является изначальным Буддой и изначальным наставником (хонси хонбуцу 本師本仏) для всех Будд десяти направлений, по этой причине если мы вверим себя единому Будде Амида, то, иными словами, вверим себя всем Буддам и бодхисаттвам, поэтому все Будды и бодхисаттвы до единого вмещаются в одном теле Амида... Написал это в 11-й день первой луны 6-го года Буммэй, года лошади (28 января 1474 г.)²⁹.

Но действия адептов школы, несмотря на уговоры Рэннэ, принимали все более агрессивный характер. Иерарху через год придется еще раз обратиться к верующим с письменным обращением, где он формулирует правила, состоящие из десяти пунктов. Письмо было написано в 7-й год Буммэй, 5-ю луну, 7-й день (10 июня 1475 г.). Как раз на него чаще всего ссылались отечественные ученые при исследовании народного движения, известного под названием «икко-икки».

«Итак, с первой декады 5-й луны³⁰ после того, как я уже покинул Минами

²⁹ Рэннэ фумисю: (蓮如文集 = Собрание священных посланий Рэннэ), сост. Касахара Кадзуо 笠原一男, с. 99–104.

³⁰ В тексте 5-я луна передана биномом «тю:ка 仲夏» — первое значение «середина лета». Здесь же используется во втором значении: пятая луна по лунно-солнечному календарю. Этот промежуток времени по григорианскому календарю приходится с 4 июня по 2 июля 1475 г.

бэссё в [селении] Оцу Тикамацу, уезд Сига, провинция Го:сю:³¹, как-то по наитию³² обосновался на горе Ёсидзаки, всецело посвятил себя распространению Закона Будды и выражению признательной благодарности Будде. В частности, и священнослужителей и мирян, и мужчин и женщин, по нерадивости не укрепившихся в вере — всех и повсюду обучал успокоенному сознанию Чужой Силы Основного Обета [Будды Амида] с надеждой, что [они] родятся [после смерти] в настоящей Обещанной Земле. Однако за эти четыре — пять лет не прекращалась в этой провинции междоусобная война³³; к тому же воины провинции Касю³⁴: то и дело возводили на наш храм³⁵ напраслину; дни и ночи напролет на протяжении этих четырех-пяти лет был озабочен только принятием [ответных] мер. А ведь наш храм основан только для того, чтобы достичь рождения [после смерти], и совершать ради этого практику возгласения Его Имени (нэмбуцу 念仏). Из-за какого такого греха воины провинции Касю: необоснованно начали подготовку к нападению на наш храм. Поскольку это совершенно несправедливо, то обитатели [Ёсидзаки], объединившись, на протяжении всех этих трех — четырех лет только и делали, что готовились к отражению нападения. Но это совершенно не отвечает основной сути Закона Будды. Из-за этого день за днем, ночь за ночью все больше тяготились жизнью в нашем храме. В конце концов, отныне я озабочен только одним желанием — возносить возгласение (нэмбуцу). И по этой причине определяю для последователей [нашей школы] правила³⁶ в десяти статьях. И отныне, твердо им следуя, следует полностью отдаваться практике нэмбуцу.

[1] Нельзя пренебрежительно относиться к сонму [синтоистских] богов и множеству Будд и бодхисаттв.

[2] В миру всецело подчиняться Закону Государя, а внутренне следовать Закону Будды.

[3] Пребывая в провинции, совершенно недопустимо пренебрежительно относиться к военному губернатору (сюго) и поместному чиновнику (дзито:).

[4] Как только глубоко познаешь суть успокоенного сознания нашего направления буддизма, так сразу же обеспечишь себе рождение в Обещанной Земле.

³¹ Го:сю: 江州 — другое название провинции О:ми 近江. (江州志賀郡大津近松ノ南別所).

³² Раннѐ отнюдь не «по наитию» выбрал место в Ёсидзаки. Была проделана большая предварительная работа.

³³ Во время смуты годов О:нин (1467–1477) дом Тогаси 富樫, под чьим управлением находилась провинция Кага, раскололся на две враждующие группировки, во главе которых стояли братья Масатика 正親 и Ко:тиё 幸千代. В конце концов, победил Тогаси Масатика, привлечший на свою сторону верующих школы Истинной Веры Чистой Земли (дзэ:до синсо:).

³⁴ Касю: 加州 одно из названий провинции Кага 加賀.

³⁵ В тексте значит слово гора (яма 山) как синоним слова храм.

³⁶ Словом правила переведен здесь иероглифический бинном хэммоку 篇目, является синонимом более распространенного в средние века слова окитэ 掟. Оно фигурирует в этом послании, но написано в тексте катаканой オキテ, а не иероглифом.

[5] Раз уж определился в вере, то постоянно в благодарность Будде [Амида] за это, должен возносит Его Имя.

[6] Те, кто овладел верой в Чужую Силу, должен всенепременно и других людей привести к этой вере.

[7] Бонзы, обязательно сами, укрепившись в успокоенном сознании, также должны с предупредительной любезностью последователей во всех местах привести к вере.

[8] Нельзя по своему разумению использовать определения и термины, которые не употребляются в нашем направлении буддизма, так как это исказит Учение Закона.

[9] Решительно должны положить конец, пусть даже и очень правильным, но занудно-докучливым поучениям о Законе Будды.

[10] Относя себя к верующим нашего направления, непозволительно намеренно демонстрировать другим людям свою принадлежность к нему и выставлять в неприглядном свете нашу школу.

Отныне должны твердо соблюдать вышеуказанные правила из десяти статей. Прежде всего, самое важное в нашем направлении буддизма — это просто утвердиться всей душой в успокоенном сознании Чужой Силы, а также усердно укреплять в вере последователей. В дальнейшем ставьте во главе всего Закон Государя, не выказывайте на поверхности Закон Будды. А в миру следует положить в основу человеколюбие и справедливость и не показывать пренебрежительного отношения к другим буддийским школам. В последующем не проявляйте небрежения к синтоистским Пресветлым богам. Когда говорим о воздержании к нечистому, то это касается внутреннего дела Закона Будды, но при общении с Господином (кубо: 公方) и посторонними людьми ни в коем случае нельзя внешне выдавать это своим поведением. Иными словами, это является правилом, установленным нашей школой. И, тем не менее, как только вняв проповедям об Основном Обете, единым помыслом обретешь веру в Чужую Силу, и сразу же предопределится твое рождение [в Чистой Земле], и если в этот момент жизнь закончится, то как есть родишься в Обещанной Земле. Ну а если жизнь продлится, то, естественно, в благодарность за милость Будды произнесешь неисчислимое множество раз Его Имя. Должен принять это во внимание. Да пусть будет так, как определено настоящими правилами.

Буммэй 7-й год, 5-я луна, 7-й день (10 июня 1475 г.)»³⁷.

До сих пор в отечественном японоведении рассматривались только правила из десяти пунктов. Н.А. Иофан назвала их «Десятью статьями Хонгандзи». Ее перевод цитировался позже практически всеми японистами, занимавшимися этой темой. Так, Иофан, ссылаясь на японского историка Касахара Кадзуо, пишет:

³⁷ Офуми (御文 = Священные послания) // Нихон сисо: тайкэй (日本思想体系 = Серия: мысль Японии). Т. 17. / Рэннэ. Икко:-икки (蓮如 一向一揆 = Рэннэ и движение «икко:-икки»), с. 69–71.

«Целый ряд выступлений икко икки проходил под лозунгом “В стране не должно быть больше сюго и дзито!” Это требование, в частности, зафиксировано в статье 3 “Десяти статей Хонгандзи”. Отражая политические претензии секты икко, оно содействовало ее популярности среди крестьян»³⁸. Настоящее утверждение не находит подтверждения в письменных источниках. Более того, смысл третьей статьи прямо противоположен: «Пребывая в провинции, ни в коем случае нельзя проявлять неуважения к сюго и дзито»³⁹ (国ニアリテハ守護・地頭方ニヨイテハ、サラニ如在アルベカラザルヨシノ事). То есть, в своей провинции ты должен уважать светские власти. Нет здесь призыва к свержению светских феодалов, но зато есть недопонимание текста. Иероглиф «куни 国» означает в данном случае провинцию, а не страну. А перед «арубэкарадзару», стоит «нэдзай», и в этом случае лучше перевести целиком фразу «Сара-ни нэдзай арубэкарадзару» — «ни в коем случае нельзя проявлять неуважение». В пояснениях к тексту источника японские исследователи указывают, что фразу «サラニ如在アルベカラザル» следует понимать как: «決して疎略にしてはならない — **ни в коем случае нельзя проявлять неуважения**»⁴⁰. А.А. Искендеров пишет в монографическом исследовании, что ««Десять статей Хонгандзи»... служили своего рода программой восстаний, проходивших под религиозными лозунгами секты Икко»⁴¹. Никак не могли служить эти правила, изложенные в десяти параграфах Высокомудрым Рэннэ в послании к верующим от 7-го года эры Буммэй 5-й луны 7-го дня (10 июня 1475 г.), «программой восстаний», хотя бы только потому, что он призывал последователей к сдержанности и повиновению властям. В отечественной литературе очень часто упоминают эти правила как «Десять статей Хонгандзи», хотя они были написаны в храме Ёсидзаки гобо: в провинции Этидзэн, а не в храме Хонгандзи, который в то время еще не был восстановлен. Тогда было бы уместнее говорить о «Десяти статьях Ёсидзаки гобо:».

Прошло чуть больше двух месяцев, и иерарх вынужден был снова обратиться к верующим с посланием. Правила из 6 пунктов изложены в 10-м письме третьей тетради от 7-го года Буммэй, 7-й луны, 15-го дня (16 августа 1475 г.). Рэннэ не только декларирует эти правила, но и дает объяснение необходимости безусловного их выполнения. Содержание послания заслуживает того, чтобы привести его без купюр:

«Итак, все последователи нашего направления должны хорошо знать суть нижеследующих шести пунктов, глубоко в сердце верить в Закон Будды, но

³⁸ Иофан Н. А. Феодалные войны и народные движения в Японии в середине XVI в. // Краткие сообщения института Народов Азии. 64. История стран Дальнего Востока. М., 1963, с. 104.

³⁹ Офуми (御文 = Священные послания) // Нихон сисо: тайкэй (日本思想体系 = Серия: [философская] мысль Японии). Т. 17. / Рэннэ. Икко:-икки (蓮如 一向一揆 = Рэннэ и движение «икко:-икки»), с. 70.

⁴⁰ Там же, с. 70.

⁴¹ Искендеров А. А. Тоётоми Хидэёси. М., 1984, с. 360.

вести себя так, чтобы внешне этого никак не проявлять. Но в последнее время люди, возглашающие нэмбуцу в наших традициях, намеренно демонстрируют [последователям] других школ принадлежность к нашему направлению; это — непростительная ошибка. В конечном счете, отныне должны, следуя этим предписаниям, совершенствоваться в Законе Будды. Те же, кто будут нарушать эти правила, не смогут больше пребывать среди последователей [нашего направления].

[1] Не должны пренебрежительно относиться к синтоистским святилищам;

[2] Не должны пренебрежительно относиться ко всем Буддам и бодхиствам, а также ко всем храмам;

[3] Не должны возводить хулы на все школы и все Законы;

[4] Не должны пренебрежительно относиться к военным губернаторам (сюго) и поместным представителям военного правительства (дзито);

[5] Поскольку Закон Будды в провинции (Этидзэн — В.К.) искажается, то должны обратиться к правильному Учению;

[6] Глубоко в сердце должны утвердить веру в Другую Силу согласно традиции нашего направления.

Относительно первого пункта. Все синтоистские божества есть измененный образ (хэнкэ 變化) изначального состояния (хондзи 本地) в виде Будд и бодхисаттв, но когда они увидели живые существа в их мире, то подумали, что [людям] немного трудно приблизиться к Буддам и бодхисаттвам, поэтому, на время явившись богами, чтобы завязать отношения с живыми существами и, используя силу [богов], в конце концов, ввели [людей] в Закон Будды. Это же можно сказать другими словами: «в начале [Будды и бодхисаттвы], когда завязываются отношения, умеряют блеск и смешиваются с пылью, а в конце, когда живые существа извлекают из этого пользу, проходят восемь фаз⁴² и, преодолев Путь, становятся Буддами (дзэ:до:成道)⁴³». Поэтому синтоистские божества обязательно будут считать тех людей, которые верят в Закон Будды, которые произносят возглашение, живыми существами нынешнего мира, полностью отвечающими их собственным намерениям. По этой причине если обратимся к милосердному Обету (хиган 悲願) одного Будды Амида, то хотя и не поклоняемся и не верим, в частности, богам, но в вере в Амида точно так же содержится сознание, верующее и в богов.

Относительно второго пункта. Поскольку все Будды и бодхисаттвы есть изначальное состояние (хондзи 本地) синтоистских божеств, и если живые существа настоящего времени верят в Амида-нэрай и произносят возглашение, то все Будды

⁴² Восемь фаз (хассо: 八相) — восемь ступеней жизни: 1) сошествие Будды или бодхисаттвы с небес Тушиты, 2) вхождение в чрево матери, 3) рождение, 4) отказ суетного мира, 5) победа над дьяволами, 6) достижение Просветления, 7) проповедь Закона, 8) вхождение в Нирвану.

⁴³ Эту цитату можно интерпретировать следующим образом: «Будды и бодхисаттвы, умерев блеск, стали синтоистскими богами, смешавшись с суетой и прахом нашего мира, завязали отношения с живыми существами, став людьми, достигнув Просветления, дали живым существам благодать Будды (рияку 利益).

и бодхисаттвы будут считать это собственным заветным желанием, потому что [живые существа] верят в Амида-нёрай, который является их собственным первоначальником (хонси 本師); по этой причине хотя и не верим особенно во всех [остальных] Будд, но так как верим в одного Будду Амида, то [в этой вере] содержится сознание, которое верит во все Будды и бодхисаттвы без исключения; по этой причине должны знать, что если просто всем сердцем верить свою судьбу исключительно Амида-нёрай, то вся мудрость и все благодеяния всех Будд сосредоточатся в одном Мида.

Относительно третьего пункта. Возводить хулу на все [другие] школы и все [другие]. Законы — большая ошибка. Причина ее объяснялась уже в трех сутрах школы Чистой Земли⁴⁴. Ученые мужи из всех [других] школ также не должны излишне возводить хулу на подвижников возглашения. Обязателен принцип: [последователи] и нашей школы и других школ взаимно друг друга браня, не смогут избежать наказания за этот проступок.

Относительно четвертого пункта. В отношении военных губернаторов (сюго 守護) и поместных представителей военного правительства (дзито: 地頭) должны исправно поставлять годовую ренту (нэнгу 年貢) и обложения, идущие на содержание чиновников (сёто: 所當), которые соответственно имеют свои пределы; в остальном же должны тщательно соблюдать принципы человеколюбия и справедливости (дзинги 仁義)⁴⁵.

Относительно пятого пункта. Интерпретация Закона Будды, получившая распространение в провинции [Этидзэн — В.К.], не является правильным Учением нашей школы и представляет собой искаженное толкование. В конечном счете, отныне должны, выслушав истинное, настоящее, правильное Учение нашего направления, изменить греховное сознание, укоренившееся в последнее время, на добродетельное.

Относительно шестого пункта. Настоящие подвижники возглашения знают, что подлинные намерения школы Истинной веры заключаются в том, чтобы хорошо знать правильное Учение, установленное Основателем нашей школы Святым Синраном, и хотя они совершают грехи и не творят добра, но рождаются в Чистой Земле Крайней Радости. Кстати, основная суть правильного Учения успокоенного сознания нашего течения заключается в том, что мы без каких-либо усилий со своей стороны положимся всем сердцем исключительно на Амида-нёрай, что мы осознаем Его непостижимость (фукасиги 不可思議), хотя мы сами ничтожные люди, несущие в себе только грех (акуго: 惡業) и заблуждения (бонно: 煩惱), но именно таких никчемных людей и призвана спасти сила Обета [Будды] Мида; а когда у нас не будет и одной мысли сомнения и наше сознание станет твердым, то Мида всенепременно испустит лучи света, для которых не существует помех, и возьмет нас к себе. И те, кто таким образом утвердился в вере, все без

⁴⁴ Три сутры школы «Истинной Веры Чистой Земли» — «Мурё:дзюкё:» 無量壽經 («Сутра бесконечной жизни»), «Кан мурё:дзюкё:» 觀無量壽經 («Сутра о созерцании бодхисаттвы по имени Неизмеримая Жизнь») и «Амидакё:» 阿彌陀經 («Сутра о [Будде] Амида»).

⁴⁵ Конфуцианские принципы морали.

исключения, десять человек из десяти, рождаются в Обещанной Земле. Иными словами, речь идет о людях, которые утвердились в вере в Другую Силу. Сверх того, еще должны осознать, что [рождение в Чистой Земле происходит благодаря] всеохватывающей милости действительно милосердного Амида-нёрай, и чтобы выразить благодарность за эту милость Будды, мы должны просто только повторять — спим ли, бодрствуем ли — «Наму Амида буцу». Поэтому помимо этого чего еще не хватает для жизни после смерти (госё:後生)? Но [некоторые] вводят людей в заблуждение, распространяя дурные Учения (эсэбо:мон えせ法門), которые не передавались по наследству, более того загрязняют Учение нашей школы. Действительно разве не может вызывать горечь это? Должны хорошенько задуматься над этим.

С глубоким почтением.

Буммэй 7-й год, 7-я луна, 15-й день (16 августа 1475 г.)⁴⁶.

В первом из приведенных писем, написанное в 9-ю луну 5-го года эры Буммэй (день не указан) (сентябрь—октябрь 1473 г.), Рэннэ стремится ограничить количество паломников, посещающих Ёсидзаки, и ввести запрет на самовольное паломничество. Во втором из приведенных писем от 11-й луны 5-го года эры Буммэй (без указания дня) (ноябрь—декабрь 1473 г.) иерарх без пространной аргументации, в лапидарной форме устанавливает правила (садамэ 定) из 11 пунктов. Послание заканчивается словами: 右此十一ヶ条、於背此法制之儀者、堅衆中可退出者也。仍て制法状如件 — Кто нарушит эти правила из одиннадцати вышеприведенных пунктов — будет всенепременно изгнан из общины верующих. Пусть будет все по правилам». Итак, в приведенном тексте несколько синонимических японских слов переведены на русский язык как «правила», а именно «садамэ 法制 — правило, постановление», «хо:сэй 定 — законодательство; законодательные правила, предписания» и, наконец, «хо:сэйдзэ 法制状 — законодательный акт, предписание в письменной форме». И по лексике, и по формулировкам, и по тому, что послание написано на камбуне, видно, что документ имеет официальный характер и тем самым отличается от других посланий, отмеченных печатью доверительного общения, открытой беседы с верующими. В третьем письме, написанном в 11-й день 1-й луны 6-го года эры Буммэй (28 января 1474 г.), говорится о правилах, сформулированных в трех пунктах (санкадзё: -но хэммоку 三ヶ条の篇目). Рэннэ предпочел употребить термин «хэммоку 篇目», имеющий значение «статьи, пункты, закон, постановления, правила». Иерарх все внимание верующих сосредоточил на неукоснительном исполнении трех пунктов правил: В первой статье иерарх требует от верующих не проявлять враждебности и пренебрежительного отношения к другим буддийским школам. Во второй статье говорится об уважительном отношении к синтоистским богам, ко всем Буддам и бодхисаттвам. В третьей статье Рэннэ убеждает адептов, что, обретя истинную веру, адепт обеспечивает себе рождение в «Чистой Земле Крайней Радости»

⁴⁶ Рэннэ фумисию: (蓮如文集 = Собрание священных посланий Рэннэ, сост. Касахара Кадзуо 笠原一男), с. 156–162.

Будды Амида. Таким образом, обретение истинной веры является залогом уважительного отношения ко всем остальным буддийским школам и синтоистским богам, ибо, оскорбляя их, наносишь оскорбление самому Будде Амида. Тем самым лишаешь себя возможности родиться в Земле Будды Амида. В четвертом письме, в котором речь идет о правилах поведения, от 7-го дня 5-й луны 7-го года эры Буммэй (10 июня 1475 г.) Рэннэ формулирует нормы поведения верующих в 10 статьях. Основной упор делается на 1) нельзя проявлять враждебности к синтоистским богам, Буддам и Бодхисаттвам, 2) следует исполнять все распоряжения военного правительства и 3) распоряжения, приказы, исходящие от военных губернаторов (сюго) и поместных чиновников военного правительства (дзито:) не подлежат обсуждению. Принадлежность к школе «Истинной Веры Чистой Земли» не дает основания отказываться платить налоги, подати и отбывать трудовые повинности. Иными словами, Рэннэ не выдвигал никаких революционных лозунгов и не призывал к неповиновению светским властям. Наоборот, этими правилами он стремился сдерживать последователей от действий, ведущих к разрушению существовавших социальных отношений. Перед перечислением 10 статей иерарх пишет: «コノユエニ、門徒中面々ニオヒテ十ノ篇目ヲサダム。И по этой причине определяю для последователей [нашей школы] правила в десяти статьях». После перечисления 10 статей следует фраза: «右コノ十箇条ノ篇目ヲモテ、自今已後ニオヒテハ、カタクコノ旨ヲマモルベキナリ。Отныне должны твердо соблюдать вышеуказанные правила из десяти статей». И далее уже в самом тексте он использует термин «окитэ Оките»: «コレスナハチ当宗ニサダムルトコロノオкитеコレナリ».

Иными словами, это является правилом, установленным нашей школой». И заканчивается это письмо практически устоявшимся оборотом: «仍所定如件。Да пусть будет так, как определено настоящими правилами». То есть, на примере этого письма можно утверждать, что Рэннэ для обозначения слова «правила» использует в своих письмах как синонимы такие термины, как: «хэммоку 篇目», «окитэ Оките» и «садамэ 定». В пятом по счету письме, в котором иерарх устанавливает нормы поведения верующих в миру, от 15-го дня 7-й луны 7-го года Буммэй (16 августа 1475 г.) повторяются в шести статьях все те же положения: нельзя с пренебрежением относиться к синтоистским богам, Буддам и бодхисаттвам других школ, возводить на них хулу, разрушать культовые сооружения, а также предписывается выполнять все распоряжения военных губернаторов провинций и поместных чиновников. Рэннэ вводит новый бином иероглифов «даймоку 題目» для обозначения слова «предписания». Касахара Кадзуо, наиболее авторитетный исследователь по данной теме, считает его синонимом слова «окитэ 掟 — правила»⁴⁷. По-видимому, введение этих правил было малоэффективным. Последние установления из шести статей были объявлены Рэннэ 15-м днем 7-й луны 7-го года эры Буммэй (16 августа 1475 г.) всего лишь через

⁴⁷ Рэннэ фумсию: (蓮如文集 = Собрание священных посланий Рэннэ, сост. Касахара Кадзуо 笠原一男), с. 156.

практически два месяца после установления норм поведения из десяти статей 7-го дня 5-й луны 7-го года эры Буммэй (10 июня 1475 г.). Вероятно, события развивались столь стремительно, что Рэннэ уже не мог эффективно воздействовать на умы верующих. Первое же письмо, которым вводились ограничения на посещение храма в Ёсидзаки, датируется 9-й луной 5-го года эры Буммэй (сентябрем-октябрем 1473 г.). С 1467 г. началась смута годов О:нин, переросшая в междоусобную войну, длившуюся практически сто лет. Формально продолжало существовать центральное военное правительство, власть которого порой не распространялась даже на столицу Киото. И авторитет иерарха, его правила не могли уже остановить адептов от участия в междоусобицах.

Интересно отметить, что Рэннэ взял на вооружение концепцию «хондзи суйдзяку 本地垂迹», по которой местные синтоистские божества были объявлены проявлением (суйдзяку) изначальной сущности Будд и бодхисаттв. Иерарх слегка изменил акценты, объявив, что все остальные Будды и бодхисаттвы, а также местные боги — суть проявление Амида. Вайнштайн⁴⁸ отмечает, что Рэннэ таким образом возвращается к позиции Дзонкаку 存覚 (1290—1373), по мнению которого Амида включает всех остальных богов, Будд и бодхисаттв. Восьмой иерарх, объявив, что все Будды, бодхисаттвы и боги «заключены в шести письменных знаках «Наму Амида буцу» «南無阿弥陀仏», пытается внушить верующим, что, оскорбляя синтоистские божества или других Будд, тем самым наносишь оскорбление самому Амида, тем самым проявляешь отсутствие веры в него и, как следствие, лишаешь себя возможности достичь рождения в Чистой Земли Крайней Радости. Не имея возможности удержать адептов от насилия, развивая тему греха, Рэннэ прибег к подобной аргументации, не нарушая Учение Синрана. Таким образом, он стремился снять все возможные обвинения и упреки в свой адрес со стороны власть предержащих и иерархов других школ. Но здесь же следует отметить, что религиозное восприятие простых адептов не всегда отвечала желаниям Рэннэ. По-видимому, на обыденное сознание верующих оказывала серьезное влияние стремительная девальвация устоявшихся моральных ценностей в конце XV — начале XVI вв. Это находит подтверждение в устойчивом существовании ересей, искажений, несмотря на тщетные попытки иерарха искоренить их. Остается последнее средство — система прямых запретов, к которым прибегали и светские и духовные власти в критические моменты истории.

Правила, изложенные в письмах, коррелируются с правилами сельских общин⁴⁹ (惣村の掟 со:сон-но окитэ), с правилами свободных городов, а также с установления «кабэгаки» князей сэнгоку-даймё конца XV—XVI в. В них фиксируются нормы поведения верующих по отношению к другим школам и учениям, к представителям светской власти в центре и на местах, они несут на себе печать того времени и являются его продуктом.

⁴⁸ Weinstein, Stanley. Rennyō and the Shinshū revival. // Japan in the Muromachi age. Berkley, London. 1977, p. 331–359.

⁴⁹ Подробнее см.: Климов В. Ю. Сельская община в средневековой Японии // Кюнеровские чтения (2001–2004). СПб., 2005, с. 82–93.

Е. П. Островская

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

Выход в свет в 1918 г. монографии О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» на русском языке, а в 1924 — в переводе на немецкий ознаменовал собой новый этап в изучении буддийской мыслительной традиции и культуры в целом. В этой работе ученик Ф. И. Щербатского сформулировал сумму теоретических положений: о первостепенной значимости философских трактатов для научного понимания религиозной доктрины буддизма и интерпретации явлений буддийской культуры, об отличии историко-культурного генезиса и структуры буддийской философской проблематики от европейской, об ограниченности компаративного историко-философского подхода к истолкованию и переводу буддийского понятийно-терминологического аппарата, а кроме того компактно изложил содержание «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, преимущественно опираясь на китайские источники.

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

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

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

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

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

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

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

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

Изучение трактата Васубандху в буддийских семинариях, отмечал Розенберг, сводится к спешному прочтыванию учебных пособий, в которых подробно изложены темы, не требующие углубленных разъяснений, а нуждающиеся в таковых освещены крайне поверхностно или вовсе опущены.

Мотив разочарования резко звучит и в его письме к матери, Августе Розенберг, от 16/3.10.1912 г. Ученый с горечью сетует на обилие прочитанных им «маленьких книжонок» по «Абхидхармакоше», похожих на упрощенные статьи в энциклопедических словарях. Весьма критически он высказывается и о японских буддологах, на компетентные консультации которых рассчитывал, отправляясь в командировку Икеда, по его словам, устранился от контакта, Ни не способен читать «Абхидхармакошу» в переводах на китайский язык, Кимура Гайкен, известный своей философской ученостью, хотя и прочел трактат, но ничего толком не запомнил, Ватанабэ Кайкёку, славившийся своими познаниями в санскрите, увлечен проблемами социальной политики и не имеет времени для научных занятий. Об Огихаре Урае, считавшимся лучшим местным знатоком буддийского письменного наследия и являвшимся автором ряда статей в единственном японском философском словаре, у Розенберга столь же нелестное мнение — «не особенно осведомлен».

Подытоживая негативные впечатления, Розенберг писал: «Это и есть прославленная ученость японцев в философской области — так как если эти господа несведущи, то в Японии вовсе не может быть сведущих. С точки зрения истории они очень хорошо информированы относительно их собственных сект, оперируют числом лет и т. д., и т. п., но содержание, поскольку речь идет о философском знании, в полном небрежении. О философии Васубандху нет ни одного японского труда, так же как и о других системах — о датах же составления отдельных произведений большая литература! Японцы явно не в состоянии усвоить абстрактное мышление, и потому у них нет к этому никакого интереса. Их философский язык и способы выражения неопределенны, двусмысленны, неясны и часто по-детски безыскусны»⁶.

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

⁵ Там же, с. 458.

⁶ Там же, с. 455–456.

Розенберга в бесперспективности поиска компетентных консультантов: «Огихара, главный специалист, совершенно несведущ. Он был не в состоянии объяснить фразы, которые сам же написал. И так как Такакусу в своих работах ссылается на Огихару, можно сделать вывод, как мало знает и сам Такакусу»⁷.

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

На первых порах у Розенберга возникла иллюзия легкого постижения избранных источников. В порыве творческого энтузиазма двадцатичетырехлетний исследователь писал своему научному руководителю: «...усердно прошу Вас дать возможность и мне участвовать в этой работе, если она уже началась; а если это пока только предположение, то оставить Абхидхармакошу за мною — через год у меня, наверно, будет весь хотя бы предварительный перевод основного текста, и труд Яшомитры, кажется, надеюсь, будет доступным для меня. — Напишите, пожалуйста, подробно об этом издании — и как бы достать список текста Яшомитры»⁸.

Едва ли в то время Розенберг мог в реальном объеме вообразить себе труд, за выполнение которого обязывался взяться. Во всяком случае каких-либо переводов «Абхидхармакоши» или комментария Яшомитры из-под его пера так и не появилось. Не реализовал Розенберг и большую часть проектных заданий, выделенных ему Ф. И. Щербатским.

Однако он первоначально надеялся добиться намеченной цели и сменил тему диссертационного исследования, полностью сосредоточившись на теоретическом аспекте изучения трактата Васубандху. «Все принципиальные загадки Кусярона (Абхидхармакоши, — авт.), — писал он отцу 23/10.01.1913 г., — уже разрешены и без помощи японских текстов. Эта часть принадлежит только мне одному — роли поменялись, и я теперь объясняю философские выражения проф. Огихаре и Анесаки, а они на все только отвечают «да». Итак, окончательный перевод — дело только времени. Если мое понимание будет всесторонне обосновано, то почти все существующие работы по буддизма нужно будет заново пересмотреть, так как благодаря китайским (и тибетским) переводам утраченная санскритская литература буддистов с содержательной стороны будет открыта вновь. Это значит, что там, где санскритологи долгие годы располагали только фрагментами, большей частью, в виде цитат в трудах противников буддизма в Индии, теперь будут в наличии обширные оригинальные труды с еще более

⁷ Там же, с. 457.

⁸ Там же, с. 464–465.

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

В апреле 1913 г. Розенберг уже разработал собственную теоретическую интерпретацию понятия «абхидхарма». Об этом свидетельствует его письмо к родителям, где он разъясняет смысл названия трактата Васубандху — «Абхидхармакоша», переведенное им как «Сосуд Абхидхармы» или «Учебник». Розенберг писал: «Сама «абхидхарма» не значит «философия». Но сочинения по абхидхарме — то, что мы называем философскими, то есть систематические и несистематические, но всегда теоретические и схоластические, рассуждения о метафизических, логических и эпистемологических проблемах»¹⁰. Двумя месяцами раньше он полагал, будто китайские переводы «Абхидхармакоши» вполне «можно интерпретировать как собственно китайские тексты»¹¹, теперь же у него появилось иное, более глубокое понимание источников: «...если, действительно, знаешь китайский и философское содержание, все же еще не всегда можешь понять эту литературу, так как по языку она не чисто китайская — в большей части вовсе нет, — а санскритская с китайскими словами, почему даже лучший знаток китайского языка совершенно безоружен перед многими текстами. Так как это переводы, то по содержанию там все указывает на Индию: имена, понятия, полемика — все индийское и предполагает знание индийских языков, культуры, истории»¹².

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

Взялся Розенберг и за чтение вышедшей в свет монографии Ямаками «Системы буддийской мысли», но книга вызвала у него резкое отторжение. В письме к Ф. И. Щербатскому от 07.11.1913 г. он подверг уничтожающей критике ее автора: «Он основных текстов или не читал вовсе, или очень плохо знает по-китайски. <...> Хуже всего, что он свои догадки и выдумки приводит как подлинные определения, цитаты из Коши и др. сочинений, но не указывает даже точно данных текстов. Возмутительно, что он не упоминает трудов своего учителя Каджикава и др. японских ученых, у которых он заимствовал, иногда почти буквально перевел, то, что в его книге правильно»¹³. В том же критическом тоне

⁹ Там же, с. 479.

¹⁰ Там же, с. 481.

¹¹ Там же, с. 479.

¹² Там же, с. 482.

¹³ Там же, с. 488.

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

На просьбу учителя переслать готовые переводы из «Абхидхармакоши» для публикации в серии “*Bibliotheca Buddhica*” Розенберг уже не торопился отвечать согласием, ссылаясь на то обстоятельство, что перевод китайской версии трактата выполняет Л. де ла Валле Пуссен. А когда получил от Щербатского перевод третьей главы «Абхидхармакоши» — «Учение о мире», выполненный этим корифеем франко-бельгийской буддологической школы с тибетского языка, все же счел необходимым оповестить учителя о несовершенстве этой работы и выразил готовность взяться за переводы первой и четвертой глав трактата на немецкий язык¹⁵.

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

По мере погружения в изучение источников молодой ученый наконец осознал, что посвятить диссертацию «Абхидхармакоше» было бы для него, япониста, ошибочным шагом. Он решил вернуться к исходной диссертационной теме — истории восточного буддизма, поскольку «переводы сочинений Васубандху не имеют никакого отношения к Японии»¹⁷. Но все же он наметил использовать при написании очерка догматики китайско-японского буддизма результаты своей исследовательской работы над «Абхидхармакошей». До осени 1915 г. Розенберг надеялся справиться с изложением трех аспектов темы: «1) внешняя история восточного буддизма, 2) материалы к истории буддийской литературы, 3) догматическая метафизика позднейших махаянистических систем»¹⁸.

Так выглядит событийная канва научных поисков, приведших О. О. Розенберга к созданию «Проблем буддийской философии» — книги, которая по своей сути представляет не результаты перевода и исследования «Энциклопедии Абхидхармы», а пролегомены к этому сложнейшему трактату. О монографии Розенберга лучше всего сказать словами С. Ф. Ольденбурга, адресованными истории российской науки: «...смелые начинания, глубокие мысли, ...широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове...»¹⁹.

¹⁴ Там же, с. 485.

¹⁵ Там же, с. 490.

¹⁶ Там же, с. 491.

¹⁷ Там же, с. 490.

¹⁸ Там же, с. 493.

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

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

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

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

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

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

²¹ Оба они были впервые опубликованы в Токио. См.: Arrangement of Chinese Characters according to an alphabetical system with Japanese Dictionary of eight thousand characters and List of twenty two thousand characters by O. Rosenberg. Tokio, 1916; A survey of Buddhist Terms and Names, arranged according to Radical with Japanese Reading and Sanskrit Equivalents, supplemented by addition of Terms and Names, relating to Shinto and Japanese History. Tokio, 1919.

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

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

Автор «Проблем буддийской философии» акцентировал опасность поиска компаративных параллелей, поскольку в 1900-е гг. в большинстве таких исследований не ставился вопрос о типологических различиях южноазиатской и европейской мыслительных парадигм, не учитывался специфический генезис философской проблематики в буддизме. «Что касается плана систематического изложения, — писал он, апеллируя к задачам историко-философского анализа, — то наиболее целесообразным является сохранение системы буддийских авторов; отнюдь не следует стремиться к изложениям системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы. По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации»²³.

В чем же именно состояло предложение Розенберга переводить и анализировать буддийские философские трактаты на «простом языке, избегая специальных терминов», характерных для европейской философии? Разумеется, будучи фундаментально образованным исследователем, он вовсе не являлся обскурантом, Розенберг хорошо представлял себе семантические резервы европейского понятийно-терминологического аппарата и необходимость их использования для передачи южноазиатской философской терминологии в переводе. Его идея о «простом языке» состояла в том, чтобы предостеречь интерпретаторов буддийской философии от ее научно неоправданной идентификации с какой-либо одной из школ в истории европейской мысли и использования специфической школьной терминологии в качестве эквивалентов буддийского лексикона.

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

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

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

ку школьного концептуального мышления. Соответственно любые попытки внесистемного раскрытия отдельных аспектов буддийской философской проблематики на основе их иллюзорного сходства с теми или иными концепциями Канта, Юма, Рассела или какого-либо иного европейского мыслителя имели нулевой результат для понимания путей развития теоретического мышления в южноазиатском культурно-цивилизационном очаге.

Как буддолог-источниковед и знаток буддийской культуры, О. О. Розенберг отчетливо видел также и ошибочность попыток перевода на европейские языки тех оригинальных понятий, которые маркируют собой типологические различия культур Европы и Южной Азии. Следуя методологическому принципу Ф. И. Щербатского, он рассматривал концептуально-понятийный инструментарий буддийской мысли в системном контексте культуры древней и раннесредневековой Индии. В своей монографии Розенберг доказал, что буддизм и буддийская философия могли быть адекватно поняты лишь в сопоставлении и сравнении с ортодоксальным брахманизмом (индуизмом) и его философским наследием. Религиозно-ценностная аксиоматика буддизма («четыре Благородные истины») сложилась как альтернатива брахманизму, но при этом буддизм оперировал теми же самыми, что и брахманизм, идеологемами — сансара (круговорот повторных индивидуальных существований), нирвана (покой сознания), мокша (освобождение от сансары), духкха (страдание), атман («личность», субстанциальное Я), карма (действие, порождающее трансцендентное следствие в новом индивидуальном существовании), дхарма (свойство, несущее признак кармической упорядоченности индивидуального существования). Эти базовые идеологемы, обозначенные санскритскими терминами, не могли обрести адекватных вербальных эквивалентов в европейских языках, так как фиксировали системную специфику южноазиатской культурной традиции.

О. О. Розенберг, предлагая оставлять всю эту оригинальную терминологию без перевода, отнюдь не призывал тем самым капитулировать перед мнимой непознаваемостью индийской духовности. Он лишь указывал на необходимость ввести в европейский историко-философский лексикон ряд санскритских терминов, чтобы закрепить в научном дискурсе обозначения безаналоговых индийских смыслообразующих идей.

В «Проблемах буддийской философии» была поставлен весьма важный культурологический вопрос о соотношении популярного (народного) буддизма в его многообразных живых региональных традициях с рафинированной философской рефлексией, воплотившейся в шастрах — теоретических трактатах. Ученый подчеркивал, что оба эти пласта буддийской культуры базируются на единой религиозно-ценностной аксиоматике, но представляют собой различные уровни функционирования традиции. Согласно Розенбергу, ключом к научному пониманию тех форм буддизма, которые функционируют в Тибете, Китае, Японии, не могут выступать наблюдения местных ритуальных практик и знакомство с созданной в этих странах литературой нравственно-назидательного

характера. Чтобы понять живой народный буддизм в его этнокультурном многообразии, необходимо исследовать процесс перевода трактатов постканонической Абхидхармы на местные языки, так как в этом процессе и был исторически оформлен тот специфический буддийский лексикон, который характеризует системную специфику местной формы буддизма.

О. О. Розенберг вовсе не считал на манер многих западноевропейских буддологов того времени Палийский канон универсальным источником для научной реконструкции некоего эталонного образца древнего и якобы «истинного», «неискаженного» буддизма. Изучение палийского свода канонических текстов представляло, как он справедливо подчеркивал, интерес только в связи с исследованием буддизма на Цейлоне, в Бирме и других странах Юго-Восточной Азии. На Дальнем Востоке и в Центральной Азии получила распространение санскритская Трипитака и постканонические произведения: махаянские сутры, тексты Праджняпарамитского цикла и трактаты по Абхидхарме, переведенные на китайский и тибетский языки и породившие обширную и разветвленную местную комментаторскую традицию.

На исторических примерах Китая и Японии Розенберг глубоко понимал, что за пределами Индии номенклатура буддийских школ была иной, нежели на родине буддизма. Исследуя японский буддизм, он вскрыл историко-культурные причины такого отличия, приведшего к появлению школьных традиций, не имевших прототипа в Индии. Констатируя этот аспект культурной истории буддизма, О. О. Розенберг вслед за Ф. И. Щербатским подчеркивал методологическую значимость изучения региональных сводов канонизированных текстов — в первую очередь их состава, более обширного по сравнению с Трипитакой.

Относительно буддийского философского наследия Индии О. О. Розенберг сделал очень важный вывод на основе ознакомления с двумя китайскими переводами «Абхидхармакоши» и комментариями к ней и с текстами махаянского направления. Он показал, что концепции, изложенные Васубандху, послужили основой развития не только философии так называемой Северной Хинаяны, но и философской проблематики в Махаяне. В данном аспекте изучение «Энциклопедии Абхидхармы» квалифицировалось О. О. Розенбергом как необходимое условие для понимания истории буддийской мысли в Индии, Китае и Тибете, поскольку именно в трактате Васубандху были систематически проанализированы темы, представленные в Трипитаке, и их концептуальные разработки в постканонической традиции.

Розенберг уделил внимание критике современных ему европоцентристских воззрений на буддийскую мысль как метафизически бессодержательную. Эта ошибочная точка зрения обуславливалась стремлением извлекать философское содержание буддизма из проповедей Будды, а не из теоретических трактатов и базировалась на поверхностном понимании сюжетов палийских сутр. В этом произведении как раз и были представлены метафизические вопросы, оставленные Буддой без ответа.

Сюжет сутры вроде бы действительно свидетельствует о безразличии основоположника буддизма к философскому познанию. Одержимый метафизическим любопытством ученик Малункья задает Будде Шакьямуни 14 вопросов, но Учитель молчаливо отвергает их, не желая рассуждать о том, конечен мир или бесконечен, и о прочих подобных проблемах. А затем он напоминает обескураженному Малункье, что тот вступал в общину учеников не ради удовлетворения пустопорожного интереса, а с целью избавиться от страдания. Подчеркивая в этой связи неуместность заданных учеником вопросов, Будда приводит в пример тяжело раненного стрелой глупца, который, прежде чем допустить к себе врача, жаждет узнать, кем была пущена стрела и из какого материала она изготовлена.

О. О. Розенберг, анализируя сформулированные в сутре метафизические вопросы, показывает, что в буддийской философии данная проблематика была глубоко разработана, но обнаруживается она не в сутрах, а в трактатах, где представлены фрагменты дискуссий буддийских мыслителей с представителями брахманистского направления²⁴. Отметим, что отказ Шакьямуни отвечать на вопросы тупого и ленивого Малункьи объясняется в пятом разделе «Абхидхармакоши» — «Учении об аффектах» с предельной ясностью: теоретическое разъяснение надлежит давать лишь тому, кто погружен в углубленное изучение Дхармы — слушание, аналитическое размышление и практику созерцания, уничтожающую аффекты и освобождающую сознание от оков сансары. А тому, кто намерен скользить ленивой мыслью по поверхности слов или ввязываться в спор, не имея должных познаний, лучшим ответом будет молчание²⁵.

О. О. Розенберг отчетливо очертил предмет буддийской философии, состоящей не в конструировании онтологии, а в анализе психики, предпринимаемом ради «постижения чего-либо более реального и возвышенного, чем земная жизнь»²⁶. В терминологии своего времени он отметил, что именно в истории индийской мысли на передний план был поставлен вопрос о практическом пути к «истинно-реальному» как о «спасении» от превратностей существования и о состояниях «спасшегося»: «Окончательная цель жизни — спасение; этический и религиозный опыт, как, например, мистическое созерцание, соблюдение заповедей, аскез и т. п., составляют путь к конечной цели; а психофизиологический анализ устанавливает элементы, с которых нужно начинать при философских рассуждениях и которые являются материалом, непосредственно данным в опыте»²⁷.

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

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

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

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

²⁷ Там же.

расчленение жертвенного животного и последующее символическое его оживление. О. О. Розенберг полагал, что именно к этой практике восходит та санскритская терминология, которая позднее использовалась брахманами-философами для теоретического анализа состава связи тела и психики.

Буддизм, по мысли Розенберга, сохранил и брахманский «физиологический» подход к этой проблеме, и прежнюю терминологию, но подверг и то и другое реинтерпретации. От материальных частей, наблюдаемых в телах животных и человека, ранние буддийские теоретики, полагал он, перешли к рассмотрению внешних и внутренних «источников сознания» — объектов чувственного восприятия (цвета и формы, звука, запаха, вкуса, осязаемого) и способностей, связанных с органами чувств (зрения, слуха, обоняния, вкусового ощущения, осязания) Они показали, что «источники сознания» служат его опорами в моментальном «схватывании» и обобщении перцептивных данных.

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

Розенберг выдвинул эвристичную для того времени интерпретацию центрального для буддийской философии понятия «дхарма» и посвятил в своей монографии анализу его семантики специальный раздел²⁹. Он выявил круг тех значений, которые функционировали в индийских трактатах по науке логики, и специальное религиозное содержание термина «дхарма» — «Учение Будды».

Подчеркивая, что еще Максом Мюллером этот термин интерпретировался применительно к буддизму как «элемент» потока психической жизни, О. О. Розенберг констатировал, что более строгое определение его значения возможно только на основе изучения первого раздела «Абхидхармакоши». Апеллируя к этому источнику, он истолковал «дхарму» в качестве единицы потока «психофизиологической» жизни, недоступной внешнему наблюдению. Следует подчеркнуть, что данное толкование соответствовало подходу к проблеме психики в концепции И. И. Лапшина, впервые поставившего в русле русского академического неокантианства вопрос о рациональном доказательстве чужой одушевленности.

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

²⁸ Там же, с. 90.

²⁹ См.: там же, с. 97–105.

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

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

Позднее, в период раннего средневековья, утверждал Розенберг, буддийская эпистемология оснащается детализированным учением о праманах — двух источниках истинного знания: восприятию и умозаключению. На этом этапе религиозная компонента буддийской эпистемологии уже присутствует лишь контекстуально. Но смысл и задачи развития науки логики в русле буддизма остаются прежними и сводятся в своем практическом пределе к защите Учения Будды в борьбе с идейными оппонентами на публичных диспутальных площадках.

Типологические особенности буддийской теории познания непосредственно увязываются в монографии Розенберга с моментальным характером протекания психических процессов — с «теорией мгновенности»³⁰. «В человеческой личности, — отмечал он, — с ее представлениями как предметов внешнего, так и явлений внутреннего мира, оказывается, нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то *закономерным образом* (курсив Розенберга, — авт.); в результате получается сложное явление — «человек, видящий предмет и переживающий психическую жизнь», а не человек и предметы отдельно»³¹.

И в этой именно связи он прослеживал различия между буддийскими школами, дискутировавшими о проблеме реальности дхарм³². Позиции школ распределялись на основе содержательного решения вопроса — существуют ли дхармы реально или же они есть только номинальные элементы, сконструированные в аналитическом познании психики?

Позднее, когда О. О. Розенберг уже ушел из жизни, данный вывод из его исследований «Абхидхармакоши» был учтен Ф. И. Щербатским в рассмотрении

³⁰ См.: там же, с. 90–91.

³¹ Там же, с. 91.

³² Там же, с. 92.

учения о дхармах как той центральной концепции буддийской философии, которая служит фундаментом теории «спасения» — вступления в Нирвану.

В теории дхарм О. О. Розенберг сумел раскрыть систему смысловых связей, структурирующих буддийский философский дискурс. Вступление в Нирвану как высшая религиозная ценность и цель буддийской аскезы есть прекращение «причинно-обусловленного» блуждания сознания в мире страдания — сансаре. Условия и причины, провоцирующие «возникновение» — повторное индивидуальное существование, полагал он, сводятся в конечном итоге к познавательной проблеме — неведению, в котором пребывает «волнующееся» сознание. Одержимое жаждой чувственного опыта — влечением к наслаждению объектами привязанности, оно стремится к повторным существованиям. Гносеологически ложная уверенность в реальности субстанциального «Я», указывал Розенберг, служит порождающей причиной «волнения». Следуя своей идее передавать буддийскую терминологию «простым языком», он избрал слово «волнение» в качестве эквивалента санскритских терминов «клеша» и «анушая».

«Не следует думать, — писал О. О. Розенберг, — что достижение Нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, волнение безначально, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено. Современные работы, европейские и японские, иногда вносят понятие греховности в толкование волнения («анушая» или «клеша»); но такое понимание волнения не соответствует метафизическому значению этих терминов в философских трактатах, где речь идет не о наших грехах и пороках, а о волнении метафизического характера, проявляющемся (...), главным образом, в виде так называемых страстей и пороков, почему и практическая проповедь бывает направлена против дурных качеств человеческого характера. В метафизической системе достоинство того или другого элемента оценивается не с точки зрения его эмпирического нравственного значения, а лишь с точки зрения конечного покоя и в зависимости от того, благоприятно ли оно для достижения его или нет»³³.

Из этой пространной цитаты очевидно, что О. О. Розенберг, пользуясь китайскими переводами «Абхидхармакоши» и комментариями последователей Сюаньцзана, не понимал исходной семантики понятий «клеша» и «анушая», связанной не только с волнением, но и с мучением и загрязнением. В санскритском оригинале оба эти понятия характеризуют индивидуальную психику в аспекте предрасположенности к безнравственным — «неблагим» (санскр. акусала) действиям. И поэтому теория клеша и анушая выступает в философии Абхидхармы обоснованием пути к просветлению.

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

В «Проблемах буддийской философии» ни концептуализация воздержания от безнравственности, ни теория аскетических практик не получили глубокого освещения. А между тем, только полнота анализа философского содержания «Энциклопедии Абхидхармы» позволяет понять, что речь идет не о некоем метафизическом «волнении», а об аффектации сознания — аффективных предрасположенностях психики, взрывных аффектах и состояниях аффективной одержимости, мотивирующих действия, которые несовместимы с приверженностью к буддийским ценностям и закономерно именуется «грехом» (санскр. папа).

И тем не менее теоретические прологомены к «Абхидхармакоше», созданные О. О. Розенбергом, явились выдающимся научным прорывом в области буддологического источниковедения. Его книга послужила для Ф.И. Щербатского импульсом к написанию малообъемных программных монографий — «Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» (1923) и «Концепция буддийской Нирваны» (1927) на английском языке. Обе они наряду с немецким переводом «Проблем буддийской философии»³⁴ получили международное признание и привлекли внимание буддологического сообщества к «Энциклопедии Абхидхармы» как сокровищнице буддийского теоретического умозрения.

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

Е. Ю. Харькова

О трех «великих редакциях» переводов буддийских текстов на тибетский язык

Изучение истории перевода буддийских канонических и постканонических сочинений с санскрита на тибетский язык, их последующей селекции, редакции и кодификации представляет серьезную и далеко не полностью решенную проблему. Наряду с учеными-буддологами ее исследуют традиционные буддийские историографы, реконструирующие этапы развития родной культуры. Настоящее сообщение посвящено рассмотрению воззрений на данную проблему буддийского ученого-просветителя XX в., основоположника учения об истории тибетской культуры Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993).

Традиционные историки буддийской культуры Тибета утверждают, что подготовка к переводу с санскрита первых буддийских текстов началась сразу же, как только Тонми Самбхота разработал новую систему письма. Первоначально была обеспечена организация приезда индийских учителей для обучения тибетских переводчиков. Вся эта работа финансировалась царем Сонцен Гампо и его женами — китайской и непальской принцессами. Согласно сочинению Муге Самтэна Гьяцо «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете»¹, «приезд индийского ачарьи Кусары финансировала непальская супруга царя Тицюн (Bal bza' Khri btsun), вместе с ним в качестве переводчика работал Тонми Самбхота; приезд брахмана Шанкары финансировал сам царь, в качестве переводчика с ним работал Дхармакоша; приезд китайского ученого финансировала китайская супруга царя Кончжо (rGya bza' Kong Jo), в качестве переводчиков при нем выступали лично Кончжо и Лхалун Дорже Пэл; ученых из Непала и Кашмира финансировала непальская супруга царя Тицюн, переводчиками же были лично Тицюн и Тонми Самбхота»².

В тибетских хрониках и историографических трактатах, созданных до XVII в., встречаются упоминания о том, что главным основанием для начала переводческой деятельности послужило стремление к консолидации государства и к утверждению престижа Тибета в кругу сопредельных стран, а не желание ввести новое учение³. Первыми текстами, записанными тибетским письмом, были царские послания, указы и другие административные документы. После смерти

¹ Bod du rig gnas dar tshul mdo bsdu bshad pa. См.: rJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung-'bum (Собрание сочинений Муге Самтэна Гьяцо). mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Zi ling, 1997, т. 3, с. 384–458. Далее название приводится в сокращении — BRD.

² BRD, с. 390.

³ См. цитату из «Общего обзора наук» (*Shes bya spyi'i khog dbug*) Суркхарвы Лодоя Гьялпо (XVI в.), приведенную Муге Самтэном в сочинении «Зерцало блаженства». Bod kyi lo rgyus kun dga'i me long [«История Тибета “Зерцало блаженства”»]. Собрание сочинений Муге Самтэна Гьяцо, т. 3, с. 34.

царя Сонцэн Гампо (около 650 г.) было создано первое сообщество писцов-летописцев (тиб. *yig tshang*) по модели китайского. Таким путем было положено начало фиксации событий тибетской истории, о которых мы можем судить благодаря копиям дворцовых хроник, сделанным для тибетской администрации в Дуньхуане.

В «Кратком очерке истории распространения традиционных наук в Тибете» Муге Самтэн пишет: «Великий царь Сонцэн возвел множество храмов, а затем приказал перевести на тибетский язык все буддийские тексты и книги по другим областям знания, привезенные первым переводчиком-лоцавой Тонми Самбхотой. [С этой целью] индийские ученые ачарья Кусара, Брахман Шанкара, ачарья Личжин, непальский ученый Шиламанджу, Кашмирские ученые-ачарьи Танута и Гханута и китайский учитель Хошан Махадэва были приглашены в Тибет в разные периоды времени. Среди тибетских переводчиков были Тонми Самбхота и его ученики Дхармакоша, Алока и Еше Пэл <...> По приказу царя ачарья Кусара перевел Абхидарма-питаку, непальские и [кашмирские] ученые перевели Сутра-питаку и Буддхааватамсаку⁴ и цикл тантр Авалокитешвары. Брахман Шанкара перевел Виная-питаку и раздел Крия-тантра»⁵.

Далее из текста мы узнаем, что, согласно приказу царя, Тонми открыл ковчег, называемый «Тайная святыня» (*gNyan ro gsang ba*), взял тексты «Сто заповедей религиозного поведения» (*sPang skong phyag rgya ba*), «Карандавьюха-сутра» (*Avalokiteśvara-gūṇa-kārandavyūha-sūtra*), Чинтамани-дхарани и дхарани, извлеченные из текстов сутр, и перевел их на тибетский язык. Муге Самтэн указывает, что текст «Ста заповедей», который имеется в Дэргеском издании Ганчжура (том 'Ya', № 1), — это перевод Тонми Самбхоты, и это указано в каталоге (*карчге*). Также, согласно тибетским историческим источникам, Тонми перевел «Ратнамегха-сутру» (*dKon mchog sprin*) и «Стотысячную Праджняпарамиту» (*Śatasahasrika-prajñāparamita*).

Итак, Муге Самтэн, основываясь на материалах *чойчжунов*, утверждает, что уже на самом раннем этапе переводческая деятельность имела совершенно определенную направленность. Во-первых, переводились тексты из всех трех разделов Трипитаки; во-вторых, особое внимание уделялось циклу текстов, связанных с бодхисаттвой Авалокитешварой; в-третьих, переводились дхарани и тексты класса крия-тантры. В дальнейшем эти старейшие переводы претерпели несколько редакций, каждая из которых имеет свою историю.

В историческом сочинении «Зерцало блаженства» Муге Самтэн приводит сведения об основных попытках создания официального, унифицированного языка переводов (тиб. *bkas bcad*), следуя грамматической *шастре* нартанского ученого Чомдэн Ригпэ-Рэлти (вторая половина XIII — начало XIV вв.) под

⁴ В тексте — Phal chen; санскр. Buddha-Avatamsaka-nāma-mahavaipulya-sutra, тиб. Sangs rgyas phal ro che zhes pa. Сутра, включающая сто тысяч шлок и сто глав, входит в Ганчжур.

⁵ BRD, с. 389–390.

названием «Цветок, украшающий речь» (*sMra ba rgyan gyi me tog*) и хронологической таблице *bsTan rtsis lhag bsam rab dkar*. Муге Самтэн говорит о трех кампаниях по редактированию старых переводов, приведению их в соответствие с новыми принципами перевода и по унификации терминологии. Осуществление подобных мероприятий в общегосударственном масштабе было связано с осознанием существования разных стилей речи, развитием диалектов тибетского языка, а также с языковым разнообразием первоисточников — буддийские тексты переводились с языков Индии, Китая, Непала, Сахора (Бенгалии), Хотана и Тасига (Персии) ⁶.

Таких редакций переводов буддийских текстов и соответствующих им реформ в области языка было три ⁷. Первая проводилась во времена царя Сонцэн Гампо и была связана с введением письменности и первыми попытками переводов буддийских текстов.

Вторая явилась одним из самых крупных культурных событий во время правления царя Тицуг Дэцэна Рэлпачена (817—838), и в ней большую роль играло участие трех тибетских переводчиков — Кава Пэлцэга, Чогро Луи Гьялцэна и Шан Ешедэ.

Третья реформа происходила во времена царя Еше вё под руководством переводчика Ринчен Санпо (958—1055).

Тексты в этих трех редакциях и сам язык переводов существенно различались между собой. Переводы буддийских сочинений подвергались многократным редакциям и в дальнейшем. Муге Самтэн отмечает, что большинство переводов, входящих в корпус тибетского канона в наши дни, — «это, скорее всего, не только не переводы эпохи царя Сонцэна, но даже и не те, что были сделаны в “первоначальный” и “поздний” периоды распространения Учения. Книги пропадали или уничтожались в результате действий царя Ландармы, а многие из тех, что уцелели, разошлись [по стране], и ни одного экземпляра не удалось обнаружить, о чем свидетельствуют *карчаги* Ганчжура и Данчжура» ⁸.

Вторая реформа языка, или «большая редакция», была исключительно важной для последующего развития переводческой деятельности, и ей Муге Самтэн уделил особое внимание в BRD. В начале IX в., в год лошади, — как предположил Дж. Туччи, в 814 г. — по приказу царя Тидэсонцэна, отца Рэлпачена ⁹, группа индийских и тибетских ученых начала работу над созданием нового свода правил

⁶ Snellgrove D. Indo-Tibetan Buddhism. Boston, 1987, p. 400, n. 40.

⁷ Во Введении к третьему выпуску словаря «Источник Мудрецов» (раздел «Тантра») В. Н. Пупышев приводит следующую периодизацию этапов перевода буддийских текстов с санскрита на тибетский язык: первоначальный этап (VII в.), второй этап (VII—IX вв.), третий этап (IX в.). Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма (*Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*). Тантра (вып. 3) / Подготовка текста, пер. и прим. В. Н. Пупышева. Улан-Удэ, 1978, с. 17.

⁸ BRD, с. 392.

⁹ См. Tucci G. The Tombs of the Tibetan Kings. Serie Orientale Roma. Roma, 1950, p. 14.

перевода с санскрита на тибетский язык. Осуществились попытки усовершенствовать технику перевода и выработать единый подход к переводу буддийской терминологии. Одновременно с переводом новых текстов были собраны и отредактированы переводы, выполненные ранее. Затем их названия свели в каталог (*карчаг*) и провели сквозную нумерацию всех переведенных книг. До наших дней дошел один из ранних каталогов (начала IX в.) — *карчаг* Дэнкарма, еще два ранних *карчага*, известных из документов, — Пантанма и Чимпума — по сей день не обнаружены. Ранние *карчаги* были прообразом тибетского Ганчжура и Данчжура, поскольку в них уже прослеживалась тенденция к систематизации текстов: шастры шли после Слова Будды, а тексты внутри раздела Слова Будды следовали в порядке Сутра, Тантра, Виная¹⁰.

В BRD Муге Самтэн особенно подробно излагает обстоятельства этой второй по счету реформы языка. В ходе реформы царь Рэлпачен издал три указа, касающихся переводов: указ о новых нормах языка; указ, запрещающий переводить любые другие тексты Винаи, кроме тех, что принадлежат традиции *муласарвастивада* (*gZhi thams cad yod par smra ba'i sde pa bdun*); указ, запрещающий переводить тексты Тайной Мантры класса «материнских тантр».

Одним из достижений тибетских буддийских ученых этого времени было создание великого лексикографического труда — санскритско-тибетского словаря «Махавьютпатти», основанного на предварительном исследовании этимологии и функционирования буддийских терминов в индийских сочинениях. Муге Самтэн пишет: «Когда лоцавы и пандиты вносили изменения в язык, они составили три варианта — большой, средний и малый — [санскритско-тибетского словаря] *Bye brag rtog byed* [*Maḥāvūtpatti*]. Большой и средний варианты — *sGra sbyor bam gnyū* — вошли в Дэргеский Данчжур (том 'Со', раздел "разные тексты")»¹¹. В своем каталоге Данчжура Кордые предполагает, что существовало три варианта этого словаря, восстанавливая их санскритские названия, — *Maḥāvūtpatti*, *Madhyavūtpatti*, или *Vaco-vūtpatti*, и *Ksudravūtpatti*. (*Vūtpatti* — существительное женского рода, означающее «источник», «деривация», «этимология»). Название работы говорит о типе исследования, проведенном при составлении словаря.

Первым исследователем «Махавьютпатти» был Александр Чома дэ Кёрёш, который в 1830-х гг. приступил к изучению этого памятника в Калькутте. Он основывался на тексте, содержащемся в одном из доступных ему изданий Тэнгьюра из Ладака, где словарь находился в разделе *mDo*, том 'Go' (ff. 223—337). Полное название словаря в этом издании — «Большое исследование [этимологии], осуществленное многими переводчиками и учеными» (*Lo ran tang ros mdzad pa'i bye brag tu rtogs byed chen po*). Словарь не был издан при жизни

¹⁰ Harrison, Paul. A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur // Tibetan Literature: Studies in Genre. NY, 1996, p. 73.

¹¹ BRD, с. 410.

Чома дэ Кёрёша. Подготовленная им рукопись вышла в свет только в 1910 г.¹² Таким образом, публикация санскритской терминологии «Махавьютпатти», осуществленная И. П. Минаевым в 1887 г.¹³, опередила выход в свет работы Чома дэ Кёрёша. Публикация Минаева основывалась на рукописи из коллекции библиотеки Санкт-Петербургского университета, которая включала четыре языковые версии словарного состава — санскритскую, тибетскую, китайскую и монгольскую.

Следующее издание «Махавьютпатти» осуществил Кёдзабуро Сакаки в 1916 г.¹⁴ А через два десятка лет, в 1936 г., тибетский индекс к «Махавьютпатти» с санскритскими параллелями был издан Нисио Кё¹⁵. На рубеже 1980—1990-х гг. вышли в свет в Японии два выпуска критического издания словаря: Ishihama Y. and Fukuda Y. A New Critical Edition of the Mahāvīyutpatti: Sanskrit-Tibetan Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology. *Studia Tibetica* 16. Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries. Vol. 1. Tokyo, 1989 и Ishikawa M. A Critical Edition of the Sgra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvīyutpatti. *Studia Tibetica* 18. Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries. Vol. 2. Tokyo, 1990.

Предисловие к sGra sbyor bam gnyis (досл. «Двухязычный словарь в двух томах»), в котором рассказано, как составлялся словарь, частично переведено Альфонсой Феррари в ее исследовании, посвященном «Архавинишчае»¹⁶, и полностью переведено на немецкий язык норвежским ученым Нильсом Симонссоном в его докторской диссертации «Методы работы тибетских переводчиков»¹⁷. Муге Самтэн включил текст предисловия в сочинение «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете». Поскольку данное предисловие представляет существенный буддологический интерес, ниже приводится выполненный нами его полный перевод на русский язык.

«В год лошади царь Тидэсонцэн (здесь допущена ошибка: правильно Тидцугдэцэн)¹⁸ пребывал во дворце Вёнчандо (’Op sang rdo, другое написание — ’U shang rdo) в Ки. Он подчинил главнокомандующего [войска] Томэ (sTod sMad) и всех разбойников. Посланник от гарлоков почтительно склонился

¹² Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary Being an Edition and Translation of the Mahāvīyutpatti by Alexander Csoma de Cōrös. *Memoirs of the Royal Asiatic Society of Bengal*. Vol. IV. No 1. Calcutta, 1910.

¹³ Минаев И.П. Буддизм: Исследования и материалы. СПб., 1887.

¹⁴ Sakaki, Kyōzaburō. *Honyaku myōgi taishū / Mahāvīyutpatti*, 1916.

¹⁵ Kyō, Nishio. *Tibetan index to the Mahāvīyutpatti with Sanskrit Equivalents*. Kyoto, 1936.

¹⁶ Ferrari A. *Arthaviniścaya*. Roma, 1944, p. 538–542.

¹⁷ Simonsson N. *Indotibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer*. Uppsala, 1957, s. 238–263 (перевод и комментарий текста).

¹⁸ В круглых скобках даны примечания Муге Самтэна.

перед царем. Главные министры Шан Тисур Рамша и Манчже Лхавё и другие, завоевав столицы многих государств, поднесли царю много верблюдов, коней и коровьего масла. Каждому из главных министров и прочих [сановников] царь пожаловал богатые дары. В это время западные ученые ачарья Джинамитра, Сурендра-бодхи, Шилендрабодхи, Данашила, Бодхимитра, а также тибетские ученые Ратнаракишта, Дхарматашила, опытные ученые-лоцавы Джнянасена, Джаяракишта, Манджушириварма, Ратнендрашила и другие перевели с языка Индии на тибетский [тексты] из [собраний] Большой и Малой Колесницы, и, строго закрепив за ними их названия, записали в каталог.

Царь издал указ никогда не изменять эту традицию перевода и переводить так, чтобы [переведенный текст] могли изучать все. Ранее, во времена правления Сына Богов [Тисон Дэцэна], Ачарья Бодхисаттва [Шантаракишта], Еше Ванпо [Джнянендра], Шан Гьялньен Ньясан, Лён Тишер Саниши (это, вероятно, тоже ошибка в написании: сына министра Тишера звали Саништа; считается, что Саниши — имя китайского юноши), лоцава Джнянадэвакоша, Чеки Дуг, брахман Ананта нашли тибетские эквиваленты для слов языка Дхармы, который прежде не был известен в Тибете, и [буддийские термины] стали намного более понятными. Однако некоторые из них не согласовались с оригиналами буддийских текстов и традицией вьякараны. Их нельзя было оставлять в прежнем переводе, и [новая коллегия переводчиков] внесла соответствующие исправления. [Перевод текстов] дополнили приложением из самых важных терминов, согласовав это с тем, как эти термины использовались в текстах Большой и Малой Колесниц, как их употребляли древние ученые Нагарджуна и Васубандху, и что следует из грамматической традиции вьякараны.

Редко встречающиеся словосочетания разложили на составляющие их части и, снабдив аргументированным объяснением, записали в книгу. Одиночные термины, которые трудно было [однозначно] объяснить, передавались фонетически, для них находили звуковые соответствия и строго фиксировали. Некоторые слова переводились по смыслу, для них находили смысловые соответствия и строго фиксировали. Затем в присутствии царя вновь собралась коллегия ученых, возглавляемая достопочтенным Пэлки-Ёнтэном и достопочтенным Тинэдзином. После того, как они доложили царю и ассамблее министров [о результатах своей работы], и были окончательно приняты методы перевода текстов Дхармы и тибетский перевод санскритских терминов, царь издал следующий указ:

По поводу норм перевода благородной Дхармы повелеваю:

Нельзя отступать от смысла [оригинала], и в то же время язык тибетского перевода должен быть как можно более совершенным. Переводя тексты Учения, порядок слов, принятый в санскрите, можно оставить неизменным, если точно передается смысл. От порядка слов [оригинала] отступают,

если при этом перевод хорош и понятен; в стихотворном тексте шлока должна содержать четыре или шесть строк, и лишь в пределах одной шлоки строки могут меняться местами, но смысл следует передавать как можно более точно. В прозаическом тексте при изменении порядка слов смысл [переводимой] фразы должен как можно лучше сочетаться со словами и смыслом предшествующей.

Когда встречаются слова, которые одинаковы по звучанию, но означают разные понятия, тибетский перевод должно подбирать в соответствии с тем, что стоит до и после данного слова. Например, слог «гау» в слове «гаутамья» может означать «слово», «сторона», «земля», «свет», «бриллиант», «бык», «высшее рождение» и многое другое. Слово «каушика», например, может иметь следующие значения: «трава куша», «ученый», «тот, кто любит лотос», «сова», «обладающий сокровищицей» и т. д. Если подобные [многозначные] санскритские выражения найти и перевести, получится много перечней разных [по значению слов], но в каждом из переводов [слова, входящие] в такой перечень, нельзя использовать бессистемно.

В случаях, когда нет веских оснований для того, чтобы [для термина] создавать особый тибетский эквивалент, не переводить, а оставлять его на санскрите. Если встречается слово обычного, общего значения, не следует ограничиваться одним переводом, можно переводить в соответствии с общим смыслом.

Когда переводятся названия стран, животных, цветов, растений и т. д., могут получиться переводы, вводящие в заблуждение, лексически неудачные или вызывающие сомнение в том, согласуются ли они с переведенным ранее. [Чтобы этого не происходило], в начале [словосочетания] следует поставить слово «страна», «цветок» и т. д., а сразу же после него добавить имя собственное, которое можно оставить без перевода на санскрите.

Если переводить числительные в соответствии с нормами санскрита, то могут иметь место такие выражения, как «двенадцать с половиной сотен гелонов». Их можно переводить, как это принято в тибетском — то есть как произведение — «1250 гелонов», поскольку не будет искажен смысл, и язык перевода будет хорош [по стилю].

Когда встречаются санскритские [префиксы], подчеркивающие и усиливающие значение слов, подобно тибетским частицам, такие как пари-, сам- и упа-, они должны переводиться в соответствии с их значениями и присоединяться к словам согласно морфологическому составу оригинала, например, «полностью» (yong su); «действительный», «совершенный» (yang dag ra); «близкий», «почти» (nye ba). В случаях, когда в словах не прослеживается дополнительного значения, к составу слова не следует ничего добавлять и переводить нужно в соответствии со смыслом.

Что касается слов, входящих в перечни [категорий], то если они не объяснены, то должны переводиться в соответствии с их общепринятым

употреблением в тибетском языке с помощью наиболее подходящих слов. Если они объяснены, то переводить нужно в соответствии с сопровождающим их [разъяснением].

Что касается иерархии таких слов, как будда, бодхисаттва, шравака и тому подобных, которые выделены в особый список, то слово будда должно использоваться в переводе только с почтительными формами, другие же — со средним, не столь возвышенным, слоем лексики.

Переводить следует в соответствии с традицией, установленной в высочайшем присутствии Сына Богов [Тисон Дэцэна] собранием ученых и лоцав, которые перевели на тибетский «Дхарма Кёнчогтин» [Ratnamegha-sutra] и «Ланкаватара-сутру». Никто не имеет права отступить от этих норм, установленных царским приказом, и самостоятельно создавать новые тибетские переводы для слов, которые уже были переведены. Если же переводчикам или проповедникам будет необходимо самим создать новые тибетские соответствия слов, они не должны делать этого, полагаясь на себя: следует обосновать [перевод] тем, что эти слова произошли из писания Дхармы и традиции языка и исследовать, что относится к Учению. Затем переводчики должны явиться в специальную Комиссию Переводов Учения Победоносного и представить [свои переводы] ученым редакторам. После того, как перевод будет выслушан, его по приказу царя должны внести в словарь [переведенных слов].

Тантры Тайной Мантры правительство должно сделать секретными: их не следует проповедовать и разъяснять тем, кто еще не стал подходящим сосудом. Так как до сих пор их переводили и практиковали, не понимая их тайного языка, то следовали им буквально, и появилось множество ложных практик. Те из тантр Тайной Мантры, которые уже собраны и переведены на тибетский язык, могут быть дарованы только ламой — наставником по тантре, те же мантры, что еще не были переведены, запрещается собирать и переводить.

Из слов, перевод которых ранее не был утвержден и зафиксирован, прежде всего должны быть присоединены к прочим и разъяснены те, что произошли из текстов Большой и Малой Колесниц и грамматической традиции [санскрита]¹⁹.

Принцип организации лексического материала, который сгруппирован в «Махавьюпатти» по тематическим разделам, и в дальнейшем использовался в тибетской и монгольской лексикографии.

В X—XIII вв., в период возрождения буддизма после гонений Ландармы, фигура переводчика становится в тибетской культуре столь же значимой и почитаемой, сколь и фигура буддийского великого аскета — махасиддха. Такой высо-

¹⁹ BRD, с. 410—415.

кий статус переводческой деятельности объясняется тем, что проблема догматической чистоты тибетской формы буддизма отождествлялась с вопросом об аутентичности языка переводов буддийских текстов. Соответственно ученый лоцава был необходимым и ключевым звеном в обеспечении качества переводных текстов.

В рассматриваемый период теория и практика традиционной науки о языке (*sgra rig pa*), одной из «пяти больших» наук, и ее вспомогательных дисциплин переходят на качественно новый уровень. Муге Самтэн, как и другие тибетские историографы, отводит большое место описанию практического аспекта науки о языке — характеристике переводческой деятельности, выдающихся переводчиков, их школ и линий учительской преемственности.

Расширение переводческой деятельности было связано с именем прославленного переводчика Ринчен Санпо (958—1055), создателя новой переводческой школы. Согласно BRD, «Ринчен Санпо трижды был в Кашмире, получил наставления от 75-ти пандитов и изучил множество книг по *лакшанаяне* и *мантраяне*. Достигнув большой учености, он перевел множество сутр и тантр. Все переводы тантрийских текстов, сделанные начиная с этого времени, называются “Новые тантры” (*gSang ngag gsar ma*)<...> Если дать оценку деятельности этого великого лоцавы в целом, то он сделал больше всех других»²⁰.

Согласно сочинению «Неисчерпаемый источник общего блага»²¹, третья «великая редакция» переводов, начавшаяся под руководством Ринчен Санпо, отличалась существенной растянутостью во времени. Ссылаясь на грамматическую шастру Чомдэн Ригпэ Рэлти «Цветок, украшающий речь» (*sMra ba'i rgyan gyi me tog*), Муге Самтэн указывает, что третью редакцию начал Ринчен Санпо, а завершили учитель Чомдэн Ригпэ Рэлти, лоцава Гелон Чойчже, то есть она продолжалась до середины XIII в.²²

Другой особенностью третьей редакции явилась ревизия старых переводов тантр, приведшая к обновлению переводов большинства текстов. Потребность в обновлении переводов обуславливалась не столько проблемой унификации терминологии, сколько распространением искаженных тантрийских практик. Подлинные тексты оказались во множестве утраченными, а, кроме того, из Индии пришли и лжеучителя, проповедовавшие в Тибете ложные учения. Как утверждают тибетские историографы, размах проповеди ложных учений был настолько велик, что угрожал стабильности государства. Ринчен Санпо и члены его школы сделали важный шаг к адекватной классификации тантр и пониманию содержания тантрических текстов.

²⁰ BRD, с. 428.

²¹ *Spyi nor phun tshogs* [«Неисчерпаемый источник общего блага»]. Собрание сочинений Муге Самтэна Гьяцо, т. 3, с. 816—859.

²² *Spyi nor phun tshogs*, т. 3, с. 836.

Приход в Тибет прославленного учителя Атиши дал новый импульс переводческой деятельности и изучению десяти традиционных наук. Муге Самтэн обращает внимание на универсальность знаний Атиши, сочинения которого характеризуются разнообразием тематики и жанров. Среди его произведений в BRD упомянут медицинский трактат *sMan dpyad 'Tsho ba'i snying bo*, сочинение по геомантии *Sa dpyad las nam 'byed*, наставительный текст для благого правителя «Вималаратналекха» (*Dri ma med pa'i phrin yig*), составленный Атишей на пути в Тибет и адресованный непальскому царю Наяпале (Нирапале). Этот дидактический памятник сохранился лишь в переводе на тибетский язык, включенном в состав Данчжура²³. Сочинения Атиши «Бодхипатхапрадипа» и «Мадхьямака-упадеша-нама» положили начало тибетской комментаторской традиции теории пути Махаяны, пути, на котором в дальнейшем особый акцент делал Цонкхава.

Благодаря просветительской деятельности Атиши осуществились переводы многих фундаментальных буддийских текстов. Среди переводчиков, принадлежавших кругу Атиши, числились Тагчжор Шейраб, Нагцо лоцава, Шакья-вё, Йолчаг Дорже Ванчуг и Гело. Строгими последователями Атиши являлись Домтонпа Гьялвэ Чжуннэ, основатель монастыря Радэн, Кутон Цондуй Юндун, Гой Куппа Лхэцэ и Ог Лэгпе Шейраб, основатель монастыря Санпу, и его племянник — прославленный переводчик Ог Лодэн Шейраб. Эти буддийские ученые и так называемые «трое братьев школы Кадам» — Потова Ринченсэл (1027—1105), Ченава Цюлтимбар (1033—1103) и Пучунва Шонну Гьялцэн (1031—1106) — стояли у истоков формирования школьной традиции Кадам.

Еще один важный этап в истории переводческой деятельности и десяти традиционных наук, описанный в BRD, связан с прибытием в Тибет великого кашмирского пандиты Шакьяшрибхадры (1127—1225), последнего настоятеля Викрамашила-вихары, покинувшего обитель незадолго до ее гибели в 1203 г. Согласно Муге Самтэну, «Шакьяшрибхадра прибыл в сопровождении девяти младших переводчиков, среди которых были Вибхутичандра, Данашила, непальские ученые Самгхашри и Сугаташри. Вибхути и Данашила оставались в Тибете в течение долгого времени. Овладев тибетским языком, они стали переводить самостоятельно»²⁴.

Именно школа Шакьяшрибхадры оказала мощное влияние на Сакья Пандиту (1182—1251), который более чем кто-либо иной из его современников способствовал распространению традиционных наук и стал первым в Тибете теоретиком научного познания. Среди сочинений Сакья Пандиты, посвященных вопросам науки о языке и связанных с нею «малых наук», в BRD упомянуты «Собрание

²³ Жанр буддийских дидактических посланий восходит к Нагарджуне, который считается автором сочинений «Сухрил-лекха» и «Ратна-авали раджа-парикатха». См.: Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990, с. 91—106.

²⁴ BRD, с. 438.

мудрых изречений Сакья Пандиты» (*Sa skya legs bshad*), «Введение в грамматику» (*sGra-'jug*), «Краткое руководство по грамматике» (*sGra nye bar bsDus pa*), «Маленький цветок метрики» (*sDeb sbyor me tog chung ro* — трактат по санскритской просодии, в основе которой лежит сочинение по метрике Ратнакарашанти), *Tshig gter* (лексикографическая работа, основанная на санскритском словаре «Амаракоша»), «Шастра по музыке» *Rol mo'i bstan bcos* — трактат по теории музыки, пения и метрики), шастра по поэтике «Украшение уст ученых» (*sNyen ngag mkhas pa'i kha rgyan*), сочинение по театральному искусству (*Zlog gar rab dga'i 'jug pa*), шастры по изобразительному искусству и техническим наукам (*sKu zgugs kyi bstan bcos*, *bZo'i bStan bcos*).

Особое место в творчестве ученого занимает трактат «Введение в науку» (*Mkhas pa rnam s'jug pa*)²⁵, где были впервые сформулированы три области деятельности буддийского ученого — проповедь, искусство диспута, создание сочинений (тиб. 'chad rtsod rtsom gsum), приведена классификация «пяти больших» и «пяти малых» наук и посвященных им трактатов (шастр). «Введение в науку» явилось первым руководством для тех, кто избрал для себя путь ученого. Концепция Сакья Пандиты положила начало систематическому подходу к изучению «пяти больших» и «пяти малых» наук в рамках монастырской образовательной программы.

В XIII в. работали еще несколько выдающихся переводчиков, известных своими познаниями в области санскрита, грамматики, поэтики и других наук. О них в BRD сказано: «Шон-лоцава Дорже Гьялцэн в течение пяти лет изучал “пять малых” наук в Непале под руководством пандита Махендрабхадры и особенно тщательно — грамматику. Пригласив в [Тибет] пандита Лакшашри, вместе с ним перевел “Зерцало поэзии” [Дандина] (*sNyen ngag Me long*), сочинения “Бодхисаттва-аваданакалпалата” (*dPag bsam 'khri shing*) [Кшемендры], “Нагананда-натака” (*kLu kun tu dga ba'i zlo gar*) [Шрихаршадэвы], “Локешвара-шатака-стотра” (*bsTod pa brGya ba*) [Ваджрадэвы], а также “Калачакра-тантру” с важнейшими комментариями»²⁶. Переводческая и редакторская деятельность Шон-лоцавы способствовала рецепции «десяти наук» в Тибете. Его младший брат Шон Лодой Тэнпа также работал как переводчик и редактор.

²⁵ Это сочинение Сакья Пандиты входит в Сакья Кабум. Текст опубликован: *Sa skya pa'i bka' 'bum*. Vols 1–15 (Ka–Ba) / Pandita Kun dga rgyal mtshan gyi bka' 'bum (Tha). No 6, f. 163–224a. Токуо: The Toyo Bunko, 1968.

²⁶ BRD, с. 440.

²⁷ Процесс составления сводов тибетобуддийского канона и разные издания Ганчжура и Данчжура проанализировала Т. М. Маланова. См.: Маланова Т. М. Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. См. также: Островская Е. А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете (Глава II. Институциональное оформление школ тибетского буддизма). СПб., 2008, с. 97–170.

Итак, согласно Чомдэн Ригпе-Рэлти, в середине XIII в. закончилась третья «великая редакция» переводов и реформа языка, начатая Ринчен Санпо. За это время вновь переведенные и отредактированные тексты собирались и систематизировались учеными-*питакадхарами* в монастырях Шалу и Нартан. Каталоги (*карчаги*) собранных рукописей образовали основу ранних рукописных сводов тибетского канона. В кадампинском монастыре Нартан составлением канонических сводов занимались ученые Чомдэн Ригпе-Рэлти, его ученик Цюнпа Чжампэян, ученик двух первых Уйпа Лосэл и другие²⁷. В дальнейшем систематизацию Нартанского свода, редакцию текстов, составление карчага осуществил Будон. Его знаменитый *Чойчжун* (1322) можно рассматривать как итог этой работы. Подчеркнем, что парадигма «пяти больших» и «пяти малых» наук в то время уже прочно укоренилась на тибетской этнокультурной почве, о чем свидетельствует состав тибетского Данчжура. В Нартанском издании Данчжура сначала следуют шастры «пяти больших наук», начиная с *адхьатмавидьи*, затем идут шастры «малых наук».

Три «великие редакции» переводов, три реформы языка выступили культурно-историческими стадиями в процессе совершенствования методов и понятийно-терминологического аппарата перевода буддийских канонических и постканонических произведений, созданных за пределами Тибета. Вторая редакция, продолжавшаяся несколько десятилетий, послужила основой для формирования норм классического тибетского языка. Один из ее выдающихся результатов — создание фундаментального лексикографического труда «Махавьютпатти». Третья редакция завершилась кодификацией тибетобуддийского канона. Развитие практического аспекта науки о языке способствовало достижению адекватного понимания оригинальных буддийских текстов, письменно зафиксированных на языках Индии, прежде всего на санскрите. Тибетский язык благодаря этому превратился в один из базовых языков буддийской культуры.

С. Х. Шомахмадов

Некоторые наблюдения над текстом неатрибутированной аваданы из коллекции Н. Ф. Петровского

В отделе рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (правопреемника Азиатского музея), хранится в составе коллекции Н. Ф. Петровского под шифром SI 2085 рукопись, доставленная из Хотана и до сих пор не обретшая окончательной буддологической атрибуции. Под руководством М. И. Воробьевой-Десятовской я работаю над изучением этого текста и хочу поделиться с коллегами своими наблюдениями.

Рукопись выполнена на светло-коричневой плотной центральноазиатской бумаге, текст нанесен черной тушью с двух сторон по пять строк с каждой. Почерк — уставный, письмо — вертикальный центральноазиатский брахми, язык — санскрит. На обратной стороне первого листа имеются шесть строк скорописного брахми плохой сохранности.

По характеристикам бумаги и палеографии рукопись можно датировать V—VII вв. Текст неполный: имеется начало произведения, о чем свидетельствует наличие вводного слова ‘сиддхам’, открывающего многие центральноазиатские рукописи, но название не сохранилось.

Впервые факсимиле рукописи, транслитерация и перевод текста, условно атрибутированного как «Авадана о ганди», были опубликованы во втором выпуске «Письменных памятников индийской письменности из Центральной Азии»¹. В предисловии к изданию сказано, что С. Ф. Ольденбург, просмотрев рукопись, написал на оборточной бумаге манускрипта: «Авадана или джатака о ганди».

Содержание рукописи сводится к следующему. Прибыв в город Шравасты, Бхагаван Будда Шакьямуни направился к дому девушки-прачки, которая, однако, по причине своей крайней бедности не могла достойно принять столь дорогого гостя. Она впала в состояние горестного иступления и, схватив нож, хотела покончить жизнь самоубийством. Но в тот же миг ей явилось божество, которое и наделило бедную прачку всем необходимым для достойной встречи Шакьямуни — богатой одеждой и роскошным угощением.

Оказав гостю подобающий прием, девушка спросила Будду о кармических причинах своей бедности. Шакьямуни поведал ей, что нынешнее и все предыдущие рождения в бедности — это следствие недостойного деяния, каким был отказ подать милостыню странствующему монаху. Но отныне, добавил Бхагаван,

¹ Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 2 / Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г. М. Бонгард-Левина, М. И. Воробьевой-Десятовской и Э. Н. Тёмкина (Памятники письменности Востока, LXXIII, 2; Bibliotheca Buddhica, XXXIV). М., 1990.

ее пребывание в бедности заканчивается: она умрет через шесть дней и затем обретет новое рождение в благородной семье правителя Магадхи — Аджитасены.

Вернувшись к своим ученикам, Будда преподал им проповедь о звуках гонга, которые отныне должны всегда напоминать об этом случае.

По прошествии шести дней девушка-прачка умерла. А когда настало время ее нового рождения в семье правителя Магадхи, туда направился ученик Будды — Нандимитра. Он погрузился в глубокое созерцание и в этом состоянии продемонстрировал Аджитасене сверхъестественные (риддхические) способности, именуемые ‘викирина’ («разделение»), расчленив собственное тело, но оставаясь при этом живым. Поразившись увиденным, Аджитасена решил сделаться последователем Будды, передал бразды правления старшему сыну и удалился от дел.

На этом текст рукописи обрывается.

Существует ряд трудов, где рукопись SI P/63 (SI 2085) атрибутирована как «Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяна-сутра»² (далее — «Аджитасена-вьякарана»)³, относящаяся к раннемахаянским текстам. Аргументы в пользу такой атрибуции представлены под сайте Гёттингенского университета — GRETIL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia), где та же рукопись идентифицирована японским буддологом Ф. Еномото как «Аджитасена-вьякарана»⁴.

В «Аджитасена-вьякаране» воспроизводится сюжет о прачке, но Шакьямуни предсказывает ей обретение состояния будды (*buddhava*). Сутра характеризуется соединением идей стхавиравады (идеал архатства — достижения личной нирваны) и махаяны (возможность обретения окончательного освобождения женщиной). Это и позволяет рассматривать «Аджитасена-вьякарану» как «протомахаянскую» сутру, то есть произведение, принадлежащее традиции школы махасангхика⁵.

Хотанская рукопись «Аджитасена-вьякарана» из коллекции Н. Ф. Петровского уникальна во многих отношениях. В частности, на оборотной стороне первого листа начертана защитительная формула — дхарани. К сожалению, она

² См.: Schopen G. Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: more collected papers. Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2005, p. 184.

³ «Аджитасена-вьякарана», записанная на центральноазиатском брахми, была найдена в Гилгите примерно в то же время, что и рукопись из коллекции Н.Ф. Петровского — в конце XIX в.

⁴ Ajitasenavyakarana. Based on the ed. by N. Dutt in // Gilgit Manuscripts, vol. I, Srinagar, 1939, p. 103–136. 2nd ed. Delhi, 1984. // GRETIL — Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia. URL: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskrt/4_rellit/buddh/ajitsvyr.txt (дата обращения: 15.06.2010).

⁵ См.: Williams P. Mahāyāna Buddhism: the doctrinal foundation. London, 1989, p. 26–33.

плохо сохранилась, что весьма затрудняет прочтение. Предположительно, зачин дхарани располагался в нижней части лицевой стороны первого листа, но ввиду того, что края рукописи повреждены, доказательно установить это не представляется возможным.

Отмечу, что в гилгитской «Аджитасена-вьякаране» сюжет о бедной девушке-прачке, пожелавшей свести счеты с жизнью из-за невозможности оказать достойное гостеприимство Шакьямуни, воспроизводится, но вариативно. Учитель Дхармы предсказывает, что в новом рождении она обретет «буддство», то есть свойство принадлежности к духовному семейству (готре) будд и Бодхисаттв. На этом основании исследователи атрибутируют «Аджитасена-вьякарану» как протомахаянскую сутру, то есть как произведение, созданное в традиции школы махасангика⁶. Мне, однако, представляется, что данный текст следовало бы скорее связывать с мировоззренческими влияниями гилгитской редакции «Лотосовой сутры», в которой проводится идея «буддства» как пути, потенциально открытого для каждого человеческого существа. А в хотанской рукописи из коллекции Н. Ф. Петровского эта идея не прослеживается.

Зададимся вопросом — почему С. Ф. Ольденбург, открыватель и глубокий знаток многих буддийских текстов из Центральной Азии, отождествил хотанскую рукопись из коллекции Н. Ф. Петровского в жанровом отношении как буддийскую авадану, т.е. повествование о достойных деяниях добродетельных буддистов? Для ответа на него необходимо, думается, рассмотреть, во-первых, термины, которыми обозначается в хотанской и гилгитской рукописи центральный персонаж нарратива — девушка-прачка. В обоих текстах используются для этого два термина: “*nagaravalambika dārika*” и “*nagarabalaṃbika dārika*”, что исключает возможность ошибки переписчика. Термин “*valambika*” указывает на ремесло девушки-горожанки — «прачка». А термин “*balambika*” имеет в своей словарной лексикографии семантику «та, которой поклоняются как матери». В этой связи следует подчеркнуть, что в буддийской канонической концепции архатства, раскрытой, в частности, в четвертом разделе «Абхидхармакоши» Васубандху — «Учение о карме» («Карма-нирдеша»), именно *архату*, то есть женщина или девушка, вступившая в прижизненную нирвану, квалифицируется в качестве «достойной поклонения как мать». Исходя из этого, можно утверждать, что городская девушка-прачка предстает и в хотанском, и в гилгитском повествованиях именно тем персонажем, который совершает героическое деяние во имя веры и обретает тем самым благу карму.

Во-вторых, задумаемся, в чем же именно состоит это героическое деяние бедной девушки-прачки? Только в одном — она была готова поразить себя ножом, чтобы прекратить собственное столь жалкое существование, что крайняя бедность не позволяла ей оказать Шакьямуни должный прием. В тот момент

⁶ См.: Williams P. Mahayana Buddhism: the doctrinal foundation. London, 1989, p. 26–23.

девушка-прачка полностью отрешилась от привязанности к миру и жизни, которую она оказалось готовой бросить, подобно дару, к ногам Будды.

Иными словами, героиня повествования одновременно уподобилась и архати, свободной от мирских пут, и Бодхисаттве, практикующему парамиту «запредельная щедрость». И именно поэтому Будда пожелал, чтобы звук гонга напоминал людям об этом героическом деянии.

Таким образом, текст хотанской рукописи из коллекции Н. Ф. Петровского был вполне обоснованно атрибутирован С. Ф. Ольденбургом как принадлежащий к жанру «авадана». Предположительно можно говорить и о том, что «Авадана о ганди» является каноническим произведением, входившим в состав Виная-питаки как дидактический образец соблюдения религиозной дисциплины — почитания Учителя. Таковы результаты моих первичных наблюдений над текстом, осуществленных в процессе его транслитерирования.

**История философии
и сравнительная культурология**

М. П. Биткеев

Методология исследования дхарм О. О. Розенберга в контексте учения о причинности и спасении

Все самые наиболее употребляемые значения термина «дхарма» исследованы в работе О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии». Среди них хотелось бы выделить категоризацию в плане сопоставления «сущность—явление». «Японские буддисты иногда, рассуждая о древних школах буддизма, называют их учением о «проявлениях» и учением о «сущностях», имея в виду проявление и сущность «дхарм», или «носителей»¹. Но при этом нужно сделать оговорку, поскольку в буддизме совершенно неприменимо противопоставление носителя как, скажем, индуистского атмана, и его многочисленных феноменальных свойств. В противовес этой позиции выдвигается концепция тождества носителя и качества в том смысле, что качество строго отнесено именно к той, а не иной дхарме. Как отмечают Т. В. Ермакова, Е. П. Островская, В. И. Рудой в работе «Классическая буддийская философия»: «Долгое время в буддологической литературе существовала традиция передачи термина *дхарма* словом «элемент». Такую передачу можно признать относительно удовлетворительной в том смысле, что она подразумевает неотрывность качества от своего носителя»². Аналогично этому и в теории кармы содержится мысль о том, что позитивная кармическая причина (семя) всегда влечет за собой только позитивное следствие (плод), негативная — негативное и нейтральная — нейтральное. Каков же тогда смысл различения сущности и проявления?»

«Сущность каждой дхармы, — пишет О. О. Розенберг, — трансцендентна, непознаваема; только “признаки”, или проявления, дхарм образуют поток сознательной жизни; таким образом, элементы, на которые разлагается поток сознания, не являются дхармами, а “проявлениями дхарм” (“дхармалакшана”), однако ради краткости часто употребляется термин “дхарма” вместо выражения “проявление дхармы”; в таком случае «дхарму» можно передавать прямо словом “элемент”»³. Поскольку один момент изолированно нельзя воспринять (разве что в йогическом созерцании), но лишь цепь моментов, то мы имеем дело с феноменами, а не с ноуменом как истинно-сущим напрямую. Поэтому «ежемоментное рождение-исчезновение дхарм, в сущности, не что иное, как эмпирическое бытие, которое сводится к цепи мимолетных комбинаций, составляющих сознательную

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991, с. 97.

² Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999, с. 39.

³ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991, с. 99.

личность»⁴. Здесь под сознательной личностью подразумевается и бессознательная сторона, поскольку в буддизме явно выраженного противопоставления этих понятий нет. Личность, согласно буддийскому Учению, представляет собой сменяющиеся конфигурации положенных причинностью дхарм (причинно-обусловленных). В известной степени эта картина напоминает фрейдовские психические комплексы, каждый из которых стремится стать главным я. Буддизм идет дальше: отрицается самость и этих комплексов, которые объявляются причинно-обусловленными агрегатами. Причем Прасангика отрицает самость и у дхарм. Теперь, что когда обнаружена нереальность прежнего субстанциального субъекта, остается открытым вопрос: как же существует личность? «Кроме самих элементов и их взаимоотношений, то есть самого факта их сплетенности, необходимо иметь в виду еще один элемент, обуславливающий способ их сплетения; от этого элемента зависит характер личности и характер переживаемого ею внешнего мира. Этот организующий элемент, или формирующая сила, буддистами называется «карма»; сущность ее сводится на психический элемент, на активность сознания. Различия так называемых материальных миров, переживаемых сознательными существами, объясняются действием силы «кармы», располагающей элементы, комбинация которых составляет данную личность вместе с переживаемым ею материальным миром»⁵. Под активностью сознания, под «продуктивным воображением» (в фихтеанском понимании) О. О. Розенберг подразумевал такой фактор, как «четана». С ней связаны санскарны. А. М. Пятигорский отмечает: «санскарны не имеют (как, строго говоря, и дхармы) своего содержания. Например, они связывают в мысли один момент мысли с другим, одну мысль с другой; в речи — один звук с другим, одно слово с другим, одну фразу с другой; в жизни — один поступок с другим, одно состояние организма с другим, детство с юностью, юность со старостью, данную жизнь со следующей в циклах перерождений. Без них все феномены могли бы возникать только отдельно, то есть не могли бы возникать»⁶. Если дискретность позволяет преодолеть ложное единство я, то санскарны как факторы кармы демонстрируют связь этих дискреций между собой на относительном уровне.

Если попытаться сконструировать картину в целом, то прояснена более или менее лишь одна сторона — взаимозависимая причинность, или, говоря языком Гегеля, положенность. А в данном случае речь идет о положенности двойственным основанием, неведением. Но есть ли в таком случае свобода? «Среди элементов и их носителей упоминается один, который в метафизике и в теории спасения занимает первое место, — это элемент “успокоения”, “покоя”, то есть нирвана. Так как конечной целью бытия является достижение состояния вечного покоя,

⁴ Там же, с. 121.

⁵ Там же, с. 107.

⁶ Пятигорский А. М. Лекции по буддийской философии // <http://psylib.kiev.ua/>.

то этот элемент среди всех дхарм является лучшей, “дхарма” *par excellence*, а поэтому “дхарма” иногда является синонимом “нирваны”⁷. Данная дхарма относится к разряду причинно-необусловленных. Но, как это ни парадоксально, для ее реализации нужно создать причины и подготовить условия (неомраченная, или неколебимая, карма). Одним из таких условий является поворот сознания от эмпирического цепляния за основание к постижению взаимозависимости и пустотности. Сначала постигается двойственное, взаимозависимое основание, поскольку, как афористично говорил Нагарджуна, кто не признает двойственности, тот ее тем самым утверждает. Затем — недвойственность, в которой она исчезает, возникнув когда-то из нее же.

Для того чтобы эмпирическое сознание постигло свое трансцендентальное основание, полагающее его, необходимо изменить форму синтеза. Вместо абстрактно-всеобщей формы (паракальпиты) все рассматривается сквозь концепцию взаимозависимости. В европейской традиции своего рода аналогом является конкретно-всеобщая форма у Гегеля, раскрывающая противоречивость основания, выдвигание на первый план то одной стороны его, то другой при различных условиях, взаимопереход одного в другое. Наконец, здесь каждое единичное существует не как абстрактно-единичное, а как положенный и предполагающий всю взаимозависимость момент. В нем присутствует и осуществляет себя общее (взаимозависимость), оно как особенное детерминировано им, но будучи его моментом, влияет (формально, подчиняясь двойственности; реально — преодолевая ее, ибо в сансаре есть Нирвана), на нее. Освобождаясь от сансары, каждое существо оказывает воздействие на всю взаимозависимость. Концептуальной формой, позволяющей историку философии реконструировать и осмыслить переход от взаимозависимости к пустоте (согласно Прасангике), является символ в учении позднего Ф. В. Й. Шеллинга. Это единство высшей бесформности Абсолюта, из коей возникают все формы. Таким образом, на Абсолютном уровне согласно высшим школам — Читтаматре и Мадхьямике — дхармы исчезают. Но для понимания взаимозависимого происхождения такое рассмотрение необходимо.

⁷ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991, с. 99.

С. Л. Бурмистров

Понятие мистицизма в историографии индийской философии

«Мистицизм» — понятие, которому придаются в разных текстах весьма отличные друг от друга значения — от практики измененных состояний сознания, предназначенных для установления прямого контакта с божеством, до веры в духов и возможность общения с ними при помощи тех или иных посредников. В обыденном и нерerefлектируемом понимании этого слова бросаются в глаза, однако, две примечательных особенности: 1) мистицизм всегда предполагает уверенность в возможности произвольного, по собственному желанию, изменения состояния своего сознания так, чтобы оно вышло из повседневного режима работы; и 2) мистицизм предполагает *общение*, и не столь важно, с кем конкретно оно будет осуществляться — с духами умерших, с персонажами мифологии или непосредственно с Богом: главное — что партнер по коммуникации в мистическом «общении» — существо из «иного мира», который невозможно воспринять в «нормальном» состоянии сознания. Отсюда следует, что мистицизм предполагает получение информации из источников, лежащих за пределами обыденного опыта, и базируется на, как правило, невербализованном постулате о том, что реальность не ограничивается тем миром, который доступен человеку в повседневных состояниях сознания.

Оставляя за скобками исключительно сложный вопрос о границах между обыденными и измененными состояниями сознания, требующий отдельного специального исследования, зададимся вопросом более простым и узким: как отражались представления о мистическом в историографии философии? Можно заметить, что в конце XIX — начале XX вв. представления о познаваемости мира и вера в способность разума доставлять нам истинные знания о реальности были серьезно поколеблены. Критика классической рациональности, нашедшей свое полное воплощение в философии позитивизма, выразилась не только в философии Ницше и Шопенгауэра, но и в обостренном интересе западного мира к иным культурам, в которых человек Запада надеялся найти ответы на те вопросы, ответов на которые не находил в своей родной культуре. Все это, естественно, вызвало интерес, в частности, к Индии и индийской философии, в которой европейские романтики видели противовес западному рационализму. Естественно, это не могло не сказаться и на историографии индийской философии, в которой разные авторы искали ответов на вопросы, которые ставила перед ними их собственная культура. В связи с этим интерес представляют прежде всего индийские историки индийской философии — по их взглядам можно увидеть, насколько затронута была Индия культурным влиянием Запада, что взяли современные индийцы из древнего наследия и как его реинтерпретировали. Еще важнее то, что по ним можно увидеть, какие культурные процессы были специфическими

только для Индии (или, соответственно, Запада), а какие захватывали собой обе культуры и имеют поэтому, возможно, универсальное значение. Учитывая сказанное, мы ставим перед собой в этой статье следующие вопросы. 1) Что такое вообще мистицизм в понимании индийских историков философии? Какие определения они давали ему? 2) Какие течения индийской философии они причисляли к мистическим? Находили ли они какие-то различия между ними? 3) Как менялось со временем понимание мистицизма в историографии индийской философии и о каких процессах в культуре это свидетельствует?

Один из первых историков индийской философии Сарвепалли Радхакришнан отмечает, что «преобладающей особенностью индийского духа, наложившего отпечаток на всю культуру Индии и определившего направление ее мысли, является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт — основа богатой истории культуры Индии. Это мистицизм, но не потому, что обращаются к действию какой-либо мистической силы, а потому, что проповедуют дисциплинированность человеческой природы, приводящей к осознанию духовного. [...] Вечное бытие бога — это всепроникающий фактор индийской жизни»¹. В этом, прямо скажем, довольно-таки неясном пассаже, тем не менее, обращает на себя внимание, что именно «спиритуалистический опыт», а не какой-либо другой, Радхакришнан полагает одной из основных черт индийской культуры. В чем суть этого опыта, до известной степени позволяет понять краткий фрагмент одной из речей Радхакришнана, в которой он утверждает содержательное единство всякого религиозного опыта. Все религиозные деятели всех религий и всех направлений внутри любой религии, полагает он, были открыты, в конечном счете, постижению одного, единого Бога, превыше всех богов, образов и понятий, которого невозможно познать, а можно лишь пережить. «Такова высшая форма религии — практика присутствия Бога (the practice of the presence of God)»². Иными словами, религиозный опыт для Радхакришнана — это опыт в первую очередь психотехнический, и психотехника, с его точки зрения, представляет собой основу не только религиозной жизни Индии, но и ее культуры вообще.

Однако такова не только индийская культура. Если смысл любой религии — ощущение присутствия Бога и общения с ним, а центром всякой культуры является религия, то мистична, в конечном счете, и любая культура. Человеческая деятельность вся, таким образом, оказывается связана с идеей божества. Именно в забвении этого факта видит Радхакришнан главную беду современного западного общества. Так, в психоанализе Бог интерпретируется исключительно как функция бессознательного, а мистические переживания — как патологические проявления извращенной психики («the projections of the morbid cravings of the psychologically perverted», — прямо пишет Радхакришнан)³. Естественно, такая установка

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. СПб., 1994, т. 1, с. 28.

² Radhakrishnan S. Religion and its place in human life // Radhakrishnan S. Occasional speeches and writings. Delhi: Ministry of broadcasting and information, 1956, p. 197.

³ Radhakrishnan S. An idealist view of life. L., 1947, p. 32.

делает человека глухим к огромному и исключительно важному пласту собственных переживаний. В принципе, можно было бы продолжить за Радхакришнана, что интерпретация религиозных переживаний как психотической или невротической симптоматики с точки зрения самого же психоанализа представляет собой рационализацию (в строго психоаналитическом смысле — как такое искажающее истолкование неприятных для индивида мыслей, эмоций и стремлений, которое позволяет представить их как внутренне приемлемые). Даже с позиций самого же психоанализа — просто для того, чтобы видеть свою психику такой, какая она есть, — надо уметь смотреть в лицо своим религиозным переживаниям и принимать их именно как такие, а не как болезненную симптоматику.

Вполне ясно Радхакришнан выражает свою позицию в статье «Дух в человеке» (1952), в которой утверждает, что «Бог — это вневременной дух, пытающийся осуществить вневременные ценности в плоскости времени»⁴. Иными словами, сама история творится божеством для того, чтобы осуществить в этом мире те архетипы, те идеи (в платоновском смысле), которые вне времени существуют в «ином мире», Бог же выступает активным началом в этом процессе. Из текстов самого Радхакришнана неясно, какими он видел отношения между Богом и этими вневременными ценностями — является ли он их творцом или они существуют независимо от божества, — но в любом случае ценности понимаются индийским философом как пассивный материал или, лучше сказать, *замысел*, который божество как активное начало осуществляет в мире и, возможно, как мир.

В этом ключе интерпретируется им и история индийской философии. «Спиритуализм» понимается Радхакришнаном как система интуиций и практик, темой которых является единое божество, одушевляющее мир своей творческой деятельностью, человек же в ней участвует как передаточное звено или «голос» божества. Естественно, что интуиции единого начала мира Радхакришнан находит и в истории индийской философии.

Эти интуиции он находит уже в гимнах Вед, хотя здесь он, надо признать, осторожен. «Некоторые (курсив мой, — С. Б.) гимны Ригведы, — пишет он, — характеризуются монотеизмом. Несомненно, что на отдельных богов иногда смотрели как на различные названия и выражения Всеобщего бога. Но, — оговаривается он, — этот монотеизм не похож на резко выраженный монотеизм современного мира»⁵. К сожалению, он не уточняет, чем именно различаются эти варианты монотеизма, однако в подтверждение своих слов ссылается на гимн из Ригведы — RV I 164, стих 46 которого гласит:

Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют,

А оно, божественное, — птица Гарутмант.

*Что есть одно, вдохновенные называют многими способами*⁶.

⁴ Radhakrishnan S. The spirit in man // Contemporary Indian philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead. 2nd ed. L., 1952, p. 496.

⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1, с. 54.

⁶ Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999, с. 205.

Иными словами, то, что Радхакришнан называет ведическим монотеизмом, в действительности представляет собой совершенно иное явление — генотеизм, при котором одной и той же мифологической фигуре даются разные имена и она отождествляется с другими образами мифологии.

Примечательно в концепции Радхакришнана, что «философские тенденции» ведической эпохи он описывает как по преимуществу рациональные: «Гимны носят философский характер постольку, поскольку они пытаются объяснить тайны мира не с помощью некоего сверхчеловеческого проникновения или сверхъестественного откровения, но светом одного лишь разума. [...] Эти поэтические души просто созерцали красоты неба и чудеса земли, облегчая свои музыкальные души от их бремени сочинением гимнов»⁷. Ведические гимны для него — проявления скорее рациональной и художественной сторон личности, чем стороны религиозно-практической. Примечательно, что Радхакришнан ничего не говорит о ведической ритуалистике, которая, как показывают уже современные ему историки (например, С. Дасгупта, к которому мы еще вернемся), составляла самую суть ведической религии.

Собственно, имеет значение уже то, что Радхакришнан (как и многие другие исследователи — Дасгупта, Хириянна и др.) начинает историю индийской философии именно с Вед, хотя в действительности они представляют собой собрание религиозных гимнов, в которых философское умозрение можно найти лишь при достаточно вольном обращении с текстом. Точно так же он причисляет именно к философии тексты Упанишад, находя, что «в некоторых гимнах отчетливо сформулирована концепция единой центральной силы»⁸. При этом и здесь не идет речи о ритуалистике, и, больше того, Радхакришнан полагает, что «строгий ритуал брахманизма, дававший мало утешения слабому сердцу человека, был поколеблен в упанишадах»⁹. Иначе говоря, он прочитывает Упанишады именно как *тексты*, которые можно читать примерно так же, как мы читаем Гегеля или того же Радхакришнана, и привычным для нас способом получать информацию, и не принимает во внимание чисто ритуалистический аспект Упанишад — текстов, которые приобретают смысл лишь в контексте известных обрядов (как было показано В. С. Семенцовым).

Так же рационалистичен он и в интерпретации буддизма, который, полагает он, имел целью восстановить чисто рационалистическую нравственность, искаженную естественной склонностью человека к политеизму, примитивными и жестокими обрядами, доставшимися индийцам от аборигенного населения Индостана, и заостренной ведийской ритуалистикой.

Казалось бы, в этой картине истории индийской философии мало места мистицизму. Но специфика взглядов Радхакришнана состоит в том, что сам

⁷ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1, с. 55–56.

⁸ Там же, с. 121.

⁹ Там же, с. 126.

мистицизм (или «спиритуализм», как он его называет) понимается им как явление столь же рациональное, как религиозная вера или нравственность. Целью психотехники является, по существу, не кардинальное изменение сознания, а, упрощенно говоря, его *прояснение*, которое только и позволит человеку услышать в собственной душе голос божества. Это своеобразный просветительский мистицизм, в котором ведущим компонентом личности является разум, не нуждающийся ни в какой сущностной трансформации. Мистицизм здесь представляет собой систему сугубо интеллектуальных практик, позволяющих воспринимать мир и себя самого рационально и столь же рационально действовать — с учетом того, что сам ты являешься «голосом» Бога в сотворенном мире. Строго говоря, от мистицизма остается здесь только стремление к непосредственному переживанию общения с божеством, но довольно частое в определениях мистицизма представление о невыразимости этого опыта в словах отсутствует — более того, общение с Богом лишь тогда и имеет смысл, когда его *можно* выразить в словах и передать человечеству. При такой интерпретации отношений человека и Бога сама философия оказывается мистической в основе своей, ибо смыслом ее становится разъяснение мистических озарений религиозных гениев. «Когда мысль продумывает себя до конца, она становится религией, благодаря тому, что живет и подвергается проверке посредством высшего испытания жизнью. Философская отрасль знания в то же самое время представляет собой осуществление религиозного признания»¹⁰. Философия и религия в концепции Радхакришнана выступают как разные уровни знания божества: религиозные прозрения — это базовый, содержательный аспект «божественного знания», философские же построения — это формальный или, если угодно, риторический аспект, ценность которого в том, что он дает возможность передать это знание даже человеку, не имеющему и, возможно, вовсе неспособному иметь религиозный опыт. Эти особенности интерпретации мистического опыта в концепции Радхакришнана связаны с пониманием им философии как средства регулирования практической жизни. «Функцией философии является регулирование жизни и руководство в действии. Философия сидит за рулем и управляет нашими действиями через изменения и случайности в жизни. Когда философия жизненна, она не может быть отделена от жизни людей»¹¹.

В современной западной философии религии, при всем разнообразии понимания термина «мистицизм», общим все же остается представление о мистическом опыте как об опыте непосредственного присутствия Бога или общения с ним, выходящем за пределы разума (таково, например, определение, данное Эвелин Андерхилл)¹². Как видим, Радхакришнан интерпретирует понятие мистического несколько иначе. Ближе к западным определениям мистицизма находятся

¹⁰ Там же, т. 2, с. 717.

¹¹ Там же.

¹² Fanning S. Mystics of the Christian tradition. L.-N.Y., 2001, p. 2.

воззрения другого крупного историка индийской философии — Сурендранатха Дасгупты, автора самого объемного и фундаментального труда на эту тему — «A history of Indian philosophy» (1922–1955). Дасгупта подчеркивает в первую очередь ограниченность разума, который неспособен охватить все аспекты реальности, связав их в единую картину мира. Выход дает мистическое знание, которое не только полнее охватывает реальность, но и принимает во внимание ее ценностные моменты (spiritual values, spiritual ideals), которые не учитываются обычным разумом, направленным на поиск объективных закономерностей¹³. Ограниченность рационального познания мира, таким образом, видится Дасгупте в том, что оно принимает во внимание объекты, объективные особенности мира, но неспособно принять во внимание сам субъект, который остается для разума «слепым пятном»: самого себя *именно как субъекта* включить в картину мира субъект не в состоянии, и самое большее, что он может сделать здесь, — это включить себя в картину мира *лишь в качестве объекта*, что, безусловно, в какой-то (порой — весьма значительной) мере искажает его представления о мире. Однако и Дасгупта, подобно Радхакришнану, отмечает прежде всего *практический* аспект мистицизма, представляющего собой «духовное постижение целей и проблем жизни, гораздо более существенное и полное, чем это может просто разум»¹⁴.

Дасгупта в процитированной книге формулирует внятное определение мистицизма, отмечая при этом, что оно шире, чем принятые в западном религиоведении дефиниции. «Я определяю мистицизм как теорию, доктрину или взгляд, согласно которому разум неспособен открыть и понять природу высшей истины, какова бы ни была ее суть, но допускает возможность постичь ее некоторыми другими способами»¹⁵. Оставляя пока в стороне вопрос о том, что такое «высшая истина», отметим, что Дасгупта не ограничивает обыденный разум в вопросах, касающихся познания повседневной реальности, и указывает лишь, что те стороны реальности, с которыми человек в нормальном состоянии не имеет дела, разуму недоступны.

Достойно внимания, что в этом отношении выводы Дасгупты вполне сходятся с представлениями современной эволюционной эпистемологии. Как отмечает биолог и философ Герхард Фолмер, человеческие познавательные структуры обусловлены тем, что человеку как представителю вида *Homo sapiens* приходится существовать в среде с определенными закономерностями, с определенными особенностями, которые имеют прямое отношение к выживанию вида, и поэтому все познавательные структуры — органы чувств, особенности процессов обработки чувственной информации в мозге, прогнозирование и т. п. — детерминированы необходимостью адаптироваться к физическому миру и тем самым

¹³ Dasgupta S.N. Hindu mysticism. Chicago, 1927, p. xi.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, p. 17.

выжить. Понятно, что организмы, обитающие в существенно иной, чем наша, среде (скажем, глубоководные рыбы), живут, образно говоря, в совершенно ином мире. Если бы можно было представить себе вид разумных живых существ, живущих в квантовом мире, то их когнитивные структуры радикально отличались бы от наших не только в отношении органов чувств, но и в способах обработки информации мозгом. Наш разум предназначен для выживания в мире, где размеры и масса объектов лежат в определенном, пусть и сравнительно широком, диапазоне, где господствуют излучения определенных частот, и в ином мире привычные формы мышления оказываются бессильными¹⁶.

Однако Дасгупта имеет в виду не только естественные ограничения, налагаемые на разум спецификой реальности, но и те особенности работы сознания, которые связаны с самим режимом его функционирования. Если для Радхакришнана истинная реальность может быть познана рационально, для чего необходимо очищение сознания от всевозможных предрассудков, суеверий и т. п. (установка, повторим, вполне просветительская), то Дасгупта, напротив, пытается показать, что обыденная рациональность ограничена и должна быть расширена посредством психотехнических практик. Во всех таких практиках — в христианстве, исламе, индуистском бхакти и других — акцент делается не на познании в строгом смысле слова, а на общем изменении психики, предполагающем моральное совершенство, самоотверженность, сосредоточенность на божестве. «Не может быть истинного мистицизма без действительного нравственного величия»¹⁷. Именно эти цели, по мнению Дасгупты, ставились в индийской философии с самого ее начала — с Ригведы.

Дасгупта, в отличие от Радхакришнана, говорит о преимущественно практическом и даже, можно сказать, техническом характере ведийской религиозности. «Жертва не предлагалась богу для того, чтобы почтить его или получить от него благополучие на земле и блаженство на небесах, — эти результаты прямо порождались самим жертвоприношением, благодаря точному исполнению сложных и связанных друг с другом церемоний, которые составляли жертвоприношение. Хотя в каждом жертвоприношении призывались и получали приношение определенные божества, боги сами были лишь инструментами совершения ритуала и выполнения мистических церемоний, составляющих его»¹⁸. Иными словами, для Радхакришнана боги Ригведы были личностями, с которыми человек общался, которых благодарил за благополучие и от которых мог ожидать помощи в трудностях; для Дасгупты же эти боги были только частями и необходимыми элементами ритуала, сами по себе не представляя, в общем, большой ценности. Ключевым моментом ритуалистики Ригведы была *ṛta*, поддержание которой было высшим — более того, единственным — долгом жреца и человека, заказываю-

¹⁶ Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 2002.

¹⁷ Dasgupta S.N. Hindu mysticism. P. viii.

¹⁸ Dasgupta S.N. A history of Indian philosophy. In 5 vols. Vol. 1. Cambridge, 1951, p. 22.

щего жертвоприношение¹⁹. Дасгупта ничего не говорит о монотеизме, подчеркивая, что даже сам этот термин следует применять здесь с большой осторожностью, помня о чисто ритуалистической функции образов богов. Сама терминология еще не была в Ведах абстрактной: *ātman* означал еще просто жизненное дыхание, а сущностью, душой человека он стал лишь потом²⁰; равно и под словом «*Brahman*» понимали еще гимн или магическую формулу, и основой мира он стал значительно позднее. Самая ранняя идеология ведической эпохи предполагает чисто прагматические отношения между человеком и богами, и это видно по содержанию гимнов, в которых основной чертой является их чисто материальный, посюсторонний характер, стремление к благополучию на земле, а не к спасению на небесах²¹. Больше того, мы не находим в ведических текстах даже четких признаков учения о бессмертии души в том смысле этого слова, который вкладывается в него сейчас²². Только в Упанишадах, говорит Дасгупта, можно увидеть зарождение таких представлений — больше того, они, по мнению индийского историка, составляют специфическую особенность мировоззрения Упанишад, отличающую их от предшествующих интеллектуальных традиций, причем это не индивидуальное бессмертие, не надежда на некое существование отдельной личности после смерти физического тела, а, скорее, поиск «высшего Я» или Брахмана²³.

Тот же самый мистицизм Дасгупта прослеживает в индийской философии и далее. Глубоко мистичен, с его точки зрения, буддизм, в котором нирвана понимается как не просто угасание желаний, но как «мудрость превыше интеллекта» (*supra-intellectual wisdom*), достижимая посредством йогической практики²⁴, причем нельзя не отметить, что и буддизм, равно как и идеологию Вед и Упанишад, Дасгупта полагает практической *par excellence*. В одной из буддийских сутр Благословенный говорит ученикам, что знание, которое он передает им, так же мало в сравнении со всем знанием, которым он владеет, как мал пучок листьев в его руке в сравнении со множеством всех листьев на дереве, — просто все остальное, не передаваемое им знание не ведет к нирване. Задача адепта здесь, как и в индуизме, — обрести освобождение, так что и в учении Будды практические цели значительно важнее какого бы то ни было абстрактного познания. Для Дасгупты, в отличие от западных исследователей буддизма, эпистемологический момент понятия нирваны (или Пробуждения) не так важен, как чисто религиозный. Говоря о нирване, он подчеркивает, что невозможно сказать, что

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, p. 26.

²¹ de Mora J.M. On Death and other subjects in the R̥gveda // Sanskrit and world culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit conference of the International Association of Sanskrit studies. Weimar, may 23–30, 1979, p. 467.

²² Tola F. Muerte e inmortalidad en el Rig Veda y en el Atharva Veda. Buenos Aires, 1977, p. 368.

²³ Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 37–38.

²⁴ Ibidem, p. 91.

это такое, в терминах человеческого опыта — можно утверждать лишь, что нирвана есть прекращение всех страданий, что это состояние, в котором исчезли все «мирские», доступные обычному человеку переживания²⁵, так что о ней, по существу, вообще невозможно говорить. Но говорить все же приходится, так как человеку следует объяснить, чем она отличается от привычного для него сансарического бытия и почему к этому состоянию следует стремиться, и в текстах, в которых речь идет о нирване, Дасгупта, исследуя их, выделяет в первую очередь мистический момент: нирвана не является состоянием полного угасания всякого опыта, всяких переживаний, ибо в этом случае она просто не стоила бы того, чтобы к ней стремиться, так что во многих текстах она описывается все-таки как высшее блаженство²⁶, но в действительности она превосходит всякие возможности любого человеческого языка, поэтому содержание ее не может быть адекватно передано — ее можно только пережить. Более точно ее можно понять, если проанализировать одно из важнейших понятий буддийской философии — *yathābhūtam*, «истинная реальность». Это высший теоретико-познавательный идеал буддизма, естественно, тесно связанный с религиозной проблематикой. Мы можем увидеть вещи такими, каковы они на самом деле (*yathābhūtarśana*), только если преодолеем собственный эгоцентризм — точнее, сумеем посмотреть на реальность с внесубъективной точки зрения, не зависящей от конкретных особенностей данного субъекта, что требует прежде всего освобождения сознания от аффектов²⁷. Истинное знание выступает здесь не просто средством обретения нирваны — оно есть эпистемологический аспект нирваны, ибо Пробуждение (*Bodhi*) — это состояние, главный предикат которого есть знание истинной реальности (*yathābhūtam*)²⁸. В буддизме, как и в других даршанах, истинное знание — это высшая ценность и лучшее, чего может достичь живое существо, только в буддизме суть *yathābhūtam* состоит в знании о несуществовании субстанциальной души и о том, что все сущее есть лишь мельтешение мгновенно-преходящих дхарм. Дасгупта же, напротив, видит в буддизме, как и в других философских системах, прежде всего практическое руководство к жизни — но жизни не обыденной, а «высшей», причастной к той самой *yathābhūtam*, о которой говорят буддийские тексты.

Важно здесь, что Дасгупта в основе мистицизма видит определенный *опыт*, переживание, радикально выводящее субъекта за пределы привычных режимов функционирования мозга (если выражаться в терминах психологии), нацеленных на ориентацию индивида в мире и его выживание. Как показали исследования К. Прибрама, информация, поступающая к органам чувств, прежде чем достичь

²⁵ Dasgupta S.N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 109.

²⁶ Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 89.

²⁷ Островская-мл. Е.А. Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993, с. 402.

²⁸ Ōai æā, p. 406.

мозга, подвергается глубокой трансформации: входящая информация в известной степени противоречит той, что уже хранится в памяти, и в результате мы воспринимаем не то, что действительно имеется в настоящий момент, а, скорее, сочетание информации о реальности с нашими ожиданиями, переживаниями и т. п.²⁹ Переход мозга к иным режимам работы, не нацеленным непосредственно на выживание, естественно, изменяет восприятие субъектом и внешнего мира, и самого себя. Тем не менее, этот субъект остается все же самим собой, и это Дасгупта подчеркивает, говоря об ограниченности разума: тот режим работы мозга, который обычно называется рациональным, — далеко не единственный среди нормальных (непатологических) режимов функционирования. Больше того, этот опыт, согласно Дасгупте, лежит в основе всей человеческой психики, всего «обыденного» сознания³⁰. А так как вся философия, по мнению индийского философа, прямо или косвенно базируется на опыте³¹, то и она оказывается мистической в своей основе.

Как видим, понятие мистицизма в историографии индийской философии играло в первой половине XX века весьма значительную роль. У Дасгупты индийская философия прямо интерпретируется как мистическая — как толкование и перевод на обычный, повседневный язык интуитивных прозрений ведийских *риши*, — а все системы индийской философии в той или иной степени связаны с идеологией Вед и ключевым для нее понятием — *Brahman*. Индийская философия в его концепции оказывается одним большим комментарием на Веде и Упанишады, и различия между разными *даршанами* состоят лишь в степени адекватности толкования, в близости данной *даршаны* к истинному понятию о Брахмане. В этом смысле Дасгупта — истинный последователь веданты, для которого именно Веде и то знание, которое содержится в них, является знанием как таковым. Радхакришнан стоит дальше от этой ведантистской ортодоксии: его — с его рационалистическом толкованием религиозного опыта, с акцентом на этический аспект идеологии Вед и Упанишад — можно назвать скорее сторонником идеологии Просвещения. Дасгупта же, хотя и испытал как философ сильное влияние западной философии³², в вопросе о сущности индийской философской мысли остается на неоведантистских позициях: для него основой историко-философского процесса является Брахман, к познанию которого устремлены в той или иной степени все философские системы.

Невозможно не заметить, однако, насколько радикально меняется восприятие самими индийцами собственной философской традиции после Второй Мировой войны. Представление о мистической или религиозной природе индийской фило-

²⁹ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005, с. 397.

³⁰ Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 39.

³¹ Dasgupta S.N. Philosophy of dependent emergence // Contemporary Indian philosophy. London, 1952, p. 255.

³² Бурмистров С.Л. Философия Сурендранатха Дасгупты. СПб., 2010.

софии, конечно, сохраняются, но противовесом им оказываются взгляды на нее как на вполне рациональное социальное предприятие, деятельность которого в гораздо большей степени связана с практикой диспута, требующей тонкой логики и навыков аргументации. Уже в 1962 г. индийский историк философии А. Ч. Дас в небольшой книжке «Исследования философии» критически рассматривает расхожие и ставшие чуть ли не общим местом в компаративных исследованиях представления об индийской культуре: интуитивизм, практическая ориентация философии, интерес философов к «иному миру» и пренебрежение к проблемам повседневной жизни. На самом деле, говорит Дас, мнение о мистическом *par excellence* характере индийской философии обязано своим существованием элементарной путанице — неумению отличить мистические переживания и их описание от философии в собственном смысле слова, требующей рационального анализа опыта и апелляции лишь к общезначимому опыту; известно, что, по правилам философского диспута в Индии апелляция к собственному йогическому опыту не допускалась как аргумент в споре. Больше того, грубую ошибку совершают историки, отсчитывая индийскую философию от Вед и Упанишад: эти тексты являются философскими не в большей мере, чем, скажем, скандинавские мифы. В самом лучшем случае их можно причислить к *предфилософии*, но никак не к философии в собственном смысле слова. Другую ошибку совершают индийские историки философии — а следом за ними подчас и западные, — уделяя особенное внимание веданте, полагая ее «осью» индийской философской мысли и интерпретируя даже сравнительно далекие от нее в концептуальном отношении системы в ведантистском ключе. В действительности это лишь одна из возможных интерпретаций, причем, естественно, весьма тенденциозная. Равно ошибочно полагать индийскую философию интуитивной по своей сути. Интуитивизм был характерен для западной философской мысли ничуть не меньше — достаточно вспомнить неоплатонизм, гностицизм или (из современных систем) учение Анри Бергсона. Точно так же и чисто рациональные формы мышления занимали в индийской философии не меньшее место, чем на Западе. Утверждение же о «практическом» характере индийской философии, высказывавшееся очень многими индийскими мыслителями, Дас полагает не просто ложным, а вообще бессмысленным: непонятно, что означает слово «practical» применительно к индийской философии³³. Естественно, ни о каком «мистицизме» в таком контексте говорить невозможно. Дас, конечно, не отрицает существования мистических идей и течений в индийской культуре — он лишь отрицает их влияние на философию, резервируя за ними место среди религиозных движений.

Весьма критически относился к пониманию индийской философии как «мистической» и другой крупный мыслитель — философ и логик Бимал Кришна Матилал. Индийскую философию нельзя, с его точки зрения, воспринимать как мистическую и неотделимую от религии — это попросту противоречит фактам:

³³ Das A.C. Studies in philosophy. Calcutta, 1962, p. 55 — 63.

например, значительной роли чисто логического дискурса в философских текстах³⁴. Собственно, уже Ф. И. Щербатской основательно исследовал значение логики в становлении индийской философской мысли, так что после его работ невозможно считать индийскую философию мистической, религиозной и т. п. У Матилала такой интерес к логической проблематике был связан, видимо, не в последнюю очередь с его подготовкой в западных университетах и, в частности, личным знакомством с такими выдающимися философами-аналитиками, как П. Стросон и М. Даммит. Обращает на себя внимание в его взглядах и такой момент: в понятии мистицизма он подчеркивает момент невыразимости, невербализуемости мистического опыта, отмечая, что следует различать невыразимость самого переживания и невербализуемость его содержания³⁵. В самом деле, насколько мы можем выразить в слове, например, сущность Брахмана? Ранние неоведантисты даже, по всей видимости, вопроса такого перед собой не ставили: очевидно, что полностью воплотить Речь в слове невозможно — можно лишь приближаться к пониманию Речи. Тем более они не анализируют само мистическое переживание. Матилал же задается вопросом о его природе, приходя к выводу, во-первых, о его эмоциональной природе³⁶, а во-вторых, о его принципиальной вербализуемости (иначе, собственно, мистик никогда не смог бы даже приблизительно описать свои переживания).

Действительно, мистический опыт играет определенную роль в индийской философии. Так, например, в мадхьямике истинная реальность (*bhūta-tathatā*) описывается как лежащая вне понятийного мышления. «Не схватываемая понятийно, не имеющая различных значений — вот что свойственно высшей реальности», — пишет Нагарджуна в «Мула-мадхьямика-карике», а в автокомментарии к ней разъясняет: «Поскольку ее (высшую реальность) нельзя облечь в понятия, постольку она не проявляется через многообразные проявления. Поскольку она не проявляется, постольку умиротворена. Поскольку умиротворена, постольку не имеет различных значений. Поскольку не имеет различных значений, постольку она вне сферы понятийного мышления, постольку она не обусловлена другим»³⁷. Ссылаясь на этот фрагмент из главного произведения Нагарджуны и анализируя тексты другого видного представителя мадхьямики — Чандракирти, Матилал подчеркивает, что мистический опыт для этих авторов — вне речи (санскр. *avaca, anaṅśara*)³⁸. Иными словами, о нем невозможно говорить прямо, он поддается только косвенному или апофатическому описанию. Естественно,

³⁴ Matilal B. K. Epistemology, logic and grammar in Indian philosophical analysis. Hague, 1971, p. 11ff.

³⁵ Matilal B. K. Mysticism and reality: ineffability // Journal of Indian philosophy, 1975, № 3, p. 219.

³⁶ Ibidem, p. 224.

³⁷ Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности. М., 2006, с. 357–358.

³⁸ Matilal B. K. Mysticism and reality, p. 234.

буддизмом мистическая традиция в Индии не ограничивается — она прослеживается во всех направлениях веданты и, например, в таком малоизученном, но, тем не менее, весьма примечательном тексте, как «Йога-васиштха». Но во всех этих направлениях прослеживается одна общая черта: везде Абсолют понимается как *avasa*, как не подлежащий никакому словесному описанию. Любые формы дискурса о Брахмане или нирване суть только игра, сами по себе они не имеют объективной ценности; ценность их в другом — они ведут к сотериологической цели, или, иначе говоря, их ценность имеет прагматический характер.

Отсюда следует еще более радикальный вывод: индийская философия никогда не была «отрицанием мира», как о ней часто говорили в начале XX в. Утверждения об Абсолюте как единственно истинной реальности и о ложности феноменального мира имели чисто сотериологический характер, они были призваны не описать мир (и тем более — Абсолют) таким, какой он есть, а направить сознание адепта на определенные религиозные цели. Ценность утверждений древнеиндийских философов о нереальности феноменального мира Матилал сравнивает с ценностью самогипноза при невыносимой боли, когда у человека нет доступа к лекарствам: тогда остается только убедить самого себя, что на самом деле никакой боли нет³⁹. Но при этом Матилал предлагает смотреть на индийскую философию шире, не оценивая ее с позиций веданты и не считая, что освобождение (*mokṣa*) было единственной или хотя бы главной целью всех индийских философских систем.

Эту особенность индийского философского дискурса подмечает и еще один современный историк — Джитендранатх Моханти. В одной из своих крупных работ он указывает, что в индийской философской традиции высказывание не воспринималось как нечто, что выражает собой *опыт* — оно способно выразить лишь *мысль*, которая с прямым опытом связана лишь опосредованно⁴⁰. В индийской философской мысли проводилось четкое различие между мыслью, с одной стороны, и опытом, эмоциональными переживаниями и т. п. — с другой; это последнее обозначалось словом *rasa* и относилось к сфере эстетики. Достоинно внимания, кстати, что здесь Моханти фактически соглашается с Матилалом в вопросе об эмоциональной природе не только художественного, но и мистического переживания. Но далее он ставит еще более радикальный вопрос: насколько вообще можно говорить о наличии мистического опыта не только у индийских философов, но и у религиозных деятелей? В самом деле, если высказывания не выражают ни непосредственный опыт, ни эмоции (хотя, безусловно, опыт и эмоции могут быть стимулами для появления мысли и осуществления высказывания), то человек, говорящий о мистическом опыте, совершенно не обязательно

³⁹ Ibidem, p. 250.

⁴⁰ Mohanty J. Reason and tradition in Indian thought: An essay on the nature of Indian philosophical thinking. Oxford, 1992, p. 257–258.

должен иметь его сам. «Те или иные переживания — вовсе не то, что выражено высказываниями текстов»⁴¹. Больше того, само существование огромной сокровищницы текстов давало индийским мистикам богатейший, но все же ограниченный и строго определенный набор языковых и стилистических средств построения дискурса о мистическом опыте и указания целей религиозной практики⁴². Иначе говоря, Моханти фактически ставит вопрос так: был ли мистический опыт индийских *риши* действительно их собственным опытом? Индийский философ склоняется скорее к отрицательному ответу на этот вопрос, ибо тексты давали индийским мистикам не только средства выражения своего опыта, но и цели, к которым следовало стремиться, и средства, которые следовало использовать для их достижения. Иначе говоря, тексты давали определенное видение мира, концептуальную сетку, из которой можно было бы вырваться лишь при наличии радикально иной культурной традиции.

Мысль Моханти радикальна: тексты *шрути* автономны по отношению к любому индивидуальному опыту, будь то опыт их создателей или адептов, изучающих их, и не выражают никакие индивидуальные человеческие переживания; для их понимания нет никакой необходимости принимать во внимание мистический или какой-либо другой опыт их авторов, и тексты можно понять исключительно из них самих⁴³. Таким образом, мистицизм и само понятие «мистического», по сути, элиминируются из словаря историка философии — гораздо важнее чисто логическая сторона индийской философии. Сам Моханти искренне удивляется тому обстоятельству, что привычные клише — «духовность», «мистичность», «интуитивизм» индийской философии — господствовали в историко-философской мысли не только на Западе, но и в самой Индии вплоть до самого последнего времени⁴⁴. Он крайне скептичен по отношению ко всем возможным стереотипам, касающимся как индийской философии, так и западной: мнение о примате логического мышления в западной философии и интуиции — в индийской основывается на элементарном неумении различать интеллект и интуицию и на неадекватном с философской точки зрения переводе санскритского термина *svayamprākāśatā*, который обычно переводится как «самоочевидность» в смысле интуитивного постижения; однако этот термин в индийских философских текстах спокойно применяется, например, к познанию посредством логического вывода, в котором, конечно, нет места никакой интуиции⁴⁵.

Аналогичных взглядов придерживается Моханти и в других текстах: так, например, в небольшой работе «Классическая индийская философия» он ничего не говорит об интуитивном познании или мистическом опыте, зато целая большая

⁴¹ Ibidem, p. 281.

⁴² Ibidem, p. 281–282.

⁴³ Ibidem, p. 282.

⁴⁴ Ibidem, p. 290.

⁴⁵ Ibidem, p. 292–296.

глава посвящена у него анализу эпистемологических теорий в древнеиндийских даршанах⁴⁶, причем никаких мистических переживаний как средства познания он в индийской философии не находит.

Самое время поставить вопрос: отчего так происходит? По каким причинам произошло такое изменение в историко-философском дискурсе современной Индии и о каких процессах в индийской культуре оно свидетельствует? На наш взгляд, тот факт, что индийские историки первой половины XX в. делали такой акцент на мистическом опыте, на прямом общении с божеством, может быть объяснен влиянием европейского романтизма, которое, в свою очередь, стало возможным благодаря изменению социальной структуры индийского общества — распаду кастовой системы и росту индивидуализма. Западные романтики, знакомство которых с индийской культурой было, естественно, более чем поверхностным, полагали, что в основе индийской религиозности лежит стремление личности вернуться к единению с неким высшим началом (Богом, Природой и т. п.). Индийские философы XIX в. восприняли этот взгляд и сами стали рассматривать собственную культуру через призму романтической философии⁴⁷. Здесь важно, что одним из ключевых моментов философии романтизма является коллизия «личность — масса», примеров проявления которой можно найти множество, в том числе и в нашей литературе (Пушкин, Грибоедов, Лермонтов). Философия романтизма — это философия личности, выделяющейся из социальной среды и, больше того, противопоставляющей себя ей. В культуре Запада эти процессы происходили в XVIII в., Индия несколько отстала от него — здесь индивидуация как социальный феномен стала определяющим фактором культурной жизни только во второй половине XIX в. В новейшей индийской философии внимание все больше стало обращаться к проблемам и жизни отдельного человека со всеми ее трудностями, в результате чего даже идея вечного страдания, выход из которого можно найти лишь в религиозном успокоении и бесстрастии, приняла весьма специфический оттенок страдания индивидуального и даже в какой-то мере экзистенциального. Например, в романе современного писателя Хумаюна Кабира «Люди и реки» человеческая жизнь описывается фаталистической метафорой речных струй: жизнь — поток, несущий человека по своей прихоти, а человек бессилен на него повлиять и может только терпеливо ждать, когда волны выбросят его на песок, где он обретет, наконец, весьма относительный покой⁴⁸. Человек выступает здесь как пассивное начало, жертва самых различных внешних воздействий и факторов — от природных до глобально-политических. Но как было бы возможно такое отношение к человеку и такое восприятие его личности в культуре, в которой сама ценность индивида и необходимость активно добиваться самостоятельности были бы чем-то немис-

⁴⁶ Mohanty J. Classical Indian philosophy. Lanham etc., 2000, p. 11–38.

⁴⁷ История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 4. М., 1987, с. 380.

⁴⁸ Ruben W. Humayun Kabirs Roman "Männer und Flüsse" (1945). Berlin, 1959, S. 31.

лимым и не укладывающимся ни в какие рамки традиционного мышления? Сама постановка вопроса об активности индивида и указание на то, что в действительности он инертен и лишь пассивно претерпевает то, что с ним случается, возможны только тогда, когда самоочевидным требованием, предъявляемым к человеку, становится деятельность, активная позиция и в социальном плане, и в политическом, и в религиозном.

Неоведантистский романтизм Дасгупты, Раджу, Радхакришнана интересен тем, что в нем человек понимается как отдельный, самостоятельный индивид, а не просто часть социальной системы, но этот индивид все же связан с неким Целым — с Брахманом, проявлением воли которого он является и голос которого он должен слушать. Образ Брахмана, собственно, заменяет здесь образ Природы европейского романтизма, и как западные романтики говорили о необходимости возвращения к Природе, так и неоведантисты — о возвращении к Брахману и единении с ним. С этой точки зрения вполне понятна роль мистицизма в неоведантистском историко-философском дискурсе. Американский философ-романтик Ральф Эмерсон говорил об *Over-Soul*, «Сверхдуше», веления которой мы должны слышать, причем для каждого человека «Сверхдуша» приготовила свою особенную роль, которую он и должен выполнять максимально честно и полно. Проблема лишь в том, чтобы уметь услышать голос «Сверхдуши» в собственной душе. Эмерсоновский принцип «*Rely on thyself!*» («Полагайся на себя!») значит в этом контексте требование выполнять свою и только свою роль во Вселенной, а значит, и знать, в чем она состоит. Мистицизм у Эмерсона — это требование учиться слышать голос «Сверхдуши». У индийских же историков-неоведантистов это умение слышать в своей душе голос Брахмана, так что и вся история индийской философии прочитывается ими через эту призму, так что вся история индийской философской мысли предстает у них как процесс слушания и проговаривания Речи (у раннего ведантиста Бхартрихари Брахман прямо отождествлялся с Речью, которую слушают и проговаривают для обычных людей ведийские *риши*).

После Второй Мировой войны и обретения независимости ситуация кардинально меняется: освобождение из пут сансары перестает рассматриваться как высшая цель индийской философии, и в философской мысли Индии начинают искать логические достижения, эпистемологические концепции, религиозные же аспекты отходят на второй план. Иными словами, индийская философия самими же индийцами перестает считаться *par excellence* религиозной. Отсюда и изменение оценки мистических переживаний в историко-философском дискурсе: они переходят в область скорее религиоведения и истории религии, теряя в глазах историков философское значение. Безусловно, не последнюю роль в этом процессе сыграли социально-экономические и политические изменения — независимость, упразднение *de jure* кастовой системы (которая, впрочем, никуда *de facto* не делась и продолжает оказывать влияние на индийский социум), экономическое развитие и т. п., — однако здесь нельзя совершать ошибку «короткого

замыкания» — напрямую связывать культурные и социально-экономические процессы, игнорируя поле культурного производства⁴⁹. В действительности, на наш взгляд, такое изменение установок связано с общим падением роли религии в обществе второй половины XX в. Секуляризация шла в XX в. не только на Западе, но и в других культурных регионах, да и сейчас, несмотря на общемировой религиозный ренессанс, общество остается по-прежнему в значительной мере секулярным (причем интересно, что степень социально-экономического развития общества обратно пропорциональна значению религии в нем). Естественно, что такая установка вызвала пересмотр и принципов историографии. Ранее логическая проблематика либо вовсе игнорировалась, либо в лучшем случае воспринималась как маргинальная, теперь же она выступает на равных с религиозной мыслью или даже имеет приоритет перед ней. По существу, то, что происходит в историографии индийской философии в наше время, можно назвать *демифологизацией*, причем развенчиваются мифы не только о «мистическом» характере индийской философии, но и о сугубом рационализме западной.

Во многом это связано также, видимо, и с изменением восприятия Запада индийскими интеллектуалами. Индийская культура воспринимается уже на равных с западной (и в этом, отметим, есть немалая заслуга неоведантистов начала XX в., показавших ложность европоцентристских установок!), поэтому нет нужды искать в ней что-то, чего недостает Западу, а в философии, следовательно, можно искать те формы мышления, которые характерны для любой философии вообще — логику, эпистемологию, метафизику и т. д. Воспринимать индийскую философию как «мистическую», способную своим мистицизмом дополнить рациональность западной, уже нет необходимости.

⁴⁹ Бурдые П. Объективировать объективирующего субъекта / Пер. с франц. Н.А. Шматко. — http://bourdieu.narod.ru/choses_dites/PBchoses_dites24.htm, 15.04.2006.

М. И. Воробьева-Десятовская

Космос и развитие буддийской философии

Геологическое время появления планеты Земля удалено от нас, как полагают ученые-естественники, на 4,5 миллиарда лет¹. Разумеется, такое измерение весьма приблизительно, но наука развивается быстро и, возможно, вскоре удастся определить хронологию Земли более точно. Мы смотрим на небо и видим Солнце, Луну и планеты, местоположение которых уже точно известно астрономам. Открытие не известных ранее планет идет почти непрерывно. Благодаря какой силе и в какое время от Солнца отделился край и через огромный промежуток времени начал остывать, не получая подпитки от могучего светила? Ученые определили, что первоначально основу отделившейся части составляли Уран и Торий. По мере остывания они превратились в свинец. Застывание лавы продолжалось не менее, чем 3,5 миллиарда лет. Метеоритный дождь падал на поверхность застывающей лавы. Существует несколько гипотез, откуда же все-таки взялась вода. Очевидно, это произошло около ста миллиардов лет тому назад, водяной пар попал на поверхность Земли из космоса и был занесён астероидами и кометами. Вода соединилась с углекислым газом, и образовался небесный свод.

Мы не будем останавливаться на истории становления универсума — на оледенении, потеплении, на слиянии отдельных островков суши в Родению и затем на разделении Родения на те части суши, которые теперь называются континентами. Важно другое: процесс становления универсума идет непрерывно. Мы являемся свидетелями того, как земная кора под нашими ногами продолжает подниматься и опускаться. Мы следим за извержением вулканов. Мы видим, как горные цепи всё еще поднимаются. Территории ряда стран (например, Исландии) расширяются благодаря отступлению морей и возникновению гранитов. Все чаще звучат предположения о том, что наша планета — живое существо и в ее ядре протекает некое подобие сознательной жизни. Все настойчивее люди задаются вопросом — какую роль играет сознание в становлении универсума?

Интересовались этим и буддийские философы. Остановимся на некоторых гипотезах, высказанных ими. Наиболее полно учение о космосе было сформулировано и изложено индийским мыслителем Васубандху (IV—V вв.) в его трактате «Абхидхармакоша-бхашья» (автокомментарии к «Абхидхармакоше»), который наши ученые Е. П. Островская и В. И. Рудой (1940—2009) впервые в мире перевели на европейский (русский) язык с санскритского оригинала. Сочинение Васубандху по праву считается энциклопедией буддизма, хотя его автор претендовал лишь на энциклопедическое изложение канонической философии. В своей работе он опирался на две буддийские школы — саутрантиков и сарвастивадинов (другое название — вайбхашики). Школы эти, согласно индийской традиции,

¹ Hazen R. How Old is Earth, and how Do We Know? // Evolution: Education and Outreach. Vol. 3, № 2 (June 2010), p. 198—205.

считаются хинаянскими, но их философское содержание в изложении Васубандху кажется значительно более близким к Экаяне — учению, объединившему хинаянское и махаянское направления и знаменовавшему собой переход к более высокому уровню мировоззренческого обобщения буддийских идей. В главе III «Абхидхармакоши» — «Учение о мире» («Лока-нирдеша») — «содержится полное изложение буддийской космологии, основанное на идее неизменной соотношенности сознания и космических сфер его существования»². Васубандху, как и другие буддийские теоретики, исходил в концептуализации космогенеза из канонического тезиса о сознании как центральном факторе, обуславливающем структуру и динамику космических процессов.

Мы не даром попытались вспомнить сначала строение земного шара, ядро которого вызывает все геологические изменения на поверхности Земли — на суше и на дне морей. Нам представляется допустимым говорить о параллелизме роли земного ядра и человеческого мозга как субстрата психической жизни. Человеческое тело — это не более чем внешняя оболочка, вместилище психической жизни, ибо человек, у которого отключился мозг и не работает сознание, — это всего лишь пустой мешок. Смерть мозга оставляет человечеству пустую оболочку, которая некогда была живым существом. А сознание уходит в Ноосферу и сливается с космосом.

Мы называем сознание индивидуальным только потому, что каждый человек в своем мышлении постигает все-таки не объекты внешнего мира, а те ментальные отпечатки внешней реальности, которые создаются в его психике благодаря восприятию и сохраняются в памяти. Буддийские мыслители именовали эти отпечатки санскритским термином «аламба» (ментальный объект) в противовес объектам внешнего мира — «васту». Именно ментальные объекты, окрашенные аффективными факторами восприятия, и вызывают привязанность живого существа к индивидуальному бытию, повторяющемуся в круговороте рождений — сансары.

Абхидхармическая традиция различает три сферы космоса, в которых возможно повторное существование индивидуального сознания. Рождение в каждой из них определяется кармой. Учение о карме было воспринято буддизмом из древних упанишад, но не все школы современного буддизма признают карму, о чем мы скажем далее. Сферы космоса — чувственный мир, мир форм и мир не-форм — обусловлены в своем бытии состояниями сознания их обитателей. Люди, обитающие в чувственном мире, совершают те или иные действия под влиянием аффектов (санскр. клеша), то есть неведения об истинной природе реальности. Именно аффекты, препятствующие восприятию реальности таковой, какова она есть, являются корнем сансары — непрерывно повторяющейся программы индивидуального существования, в котором неизбежна смерть телесной оболочки, то есть страдание. А сознание, выступая центральным фактором существования, уходит, влекомое кармой (благой или неблагоприятной), к новым формам рождения в космических сферах.

² Островская Е. П., Рудой В. И. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру. СПб., 2009, с. 45–46.

Васубандху, рассматривая возможные формы рождения, перечисляет классы живых существ в канонической последовательности: обитатели ада («нараки»), голодные духи («преты»), животные, люди, боги (небожители чувственного мира). Выше чувственного мира в буддийском универсуме расположена вторая космическая сфера — мир форм, в котором обитают небожители, свободные от привязанности к пище — ее вкусу и запаху. Индивидуальное сознание может обрести эту форму существования только в силу благой кармы. Но и в мире форм оно не свободно от привязанности к индивидуальному бытию, так как на каждом из 17-ти ярусов этой космической сферы небожители пребывают в различных по степени наслаждения состояниях созерцания (санскр. дхьяна, кит. чань, яп. дзен). А коль скоро сохраняется влечение сознания к повторению индивидуального бытия, то после смерти тела в мире форм сознание снова получает телесную оболочку — человеческую. В буддизме принято считать, что человеческая форма существования — самая лучшая, поскольку лишь человек способен очистить сознание от аффектов — победить неведение и никогда не рождаться в мире, где неизбежно зло смерти. Иными словами, избрав буддизм в качестве собственного мировоззрения, человек в отличие от других живых существ может преодолеть жажду индивидуального бытия (санскр. атма-бхава).

Только человек способен узреть истинную реальность — единство сознания, иллюзорность личного Я, отождествляющего себя с телом, чувствованиями, понятийной стихией языка, обусловленностями пережитого опыта, то есть стать Буддой — Просветленным. Обретя Просветление — практически постигнув единство, целостность и неумираемость сознания, человек приобретает новое качество — становится «Так уходящим» (санскр. Татхагата), то есть навсегда покидающим круговорот рождений. И поэтому буддийские мыслители утверждают, что незримая, но абсолютно реальная Община Просветленных и есть та реальность, в которой следует искать прибежище от страдания смерти и прочих невзгод, сопровождающих индивидуальное существование.

Практика буддийской йоги, изложенная Васубандху в Главе VI «Абхидхарма-коши» — «Арья-пудгала-нирдеша» («Учение о пути Благородной личности»), разворачивалась в два этапа: интуитивное постижение (санскр. абхисама) учения Будды — четырех благородных истин и йогическое созерцание (санскр. бхавана). Оба они имели целью уничтожение аффектов. Постижение истин давало знание об иллюзорности личного Я и освобождало от привязанности к этой ложной идее, а практика созерцания позволяла йогину проникнуть на каждый из ярусов мира форм (санскр. рупа-лока) и мира не-форм (санскр. арупья-лока), где отсутствуют условия для актуализации аффектов.

Внешняя космическая сфера — мир не-форм (арупья-лока) характеризовалась школой сарвастивадинов как «тончайший вид материи, порожденный сознанием и обуславливающий процесс созревания кармического следствия»³.

³ Е. П. Островская, В. И. Рудой. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру, с. 127.

Ярусы этой сферы условно именовались «бесконечное пространство», «бесконечное сознание», «ничто» и «вершина бытия». Сознание, обретающее индивидуальную форму рождения в мире не-форм, опирается лишь на психическую способность, называемую «дживитендриа» (букв. жизнеспособность). Вступление в Нирвану предполагало окончательный отрыв сознания от привязанности к «вершине бытия» и его полный переход в состояние освобождения от пребывания в индивидуальном («рожденном») существовании. Но что же в таком случае есть космос, если Будда, пребывающий в Нирване, оторван от него?

Развитие буддийской философии в Индии и за ее пределами привело к разработке учения о тождестве космоса и «тела Будды» — о том, что Будда присутствует в каждом живом существе, ибо сознание едино по своей природе.

Буддизм распространился сначала в Китае, затем в Центральной Азии и Корее. Из Кореи он в VI–VII вв. проник в Японию, где стал основой одного из главных направлений культуры. В Японии буддийская философия дала новые ростки: возникло несколько школ, которые вплоть до настоящего времени продолжают занимать важное место в развитии философского мышления. Их цель — приблизить человечество к тому периоду, когда в каждом из людей проявится изначально свойственная сознанию природа Будды, то есть искра Просветления.

Главное место в развитии японского буддизма занимает текст «Саддхармапундарика-сутра», или «Лотосовая Сутра», созданная в Индии предположительно в I в. до н.э. — I в. н.э. За пределами Индии «Лотосовая сутра» получила известность в различных редакциях. Помимо той, которая возникла в Индии и Непале и стала называться индо-непальской⁴, появились центральноазиатская (другое наименование — Кашгарская, хотя ее исследование показало, что она была переписана в Хотане)⁵ и гильгитская⁶ редакции.

Самый полный текст сутры — 399 листов рукописи хранится в Санкт-Петербурге, в составе коллекции Н. Ф. Петровского. Всего в этой редакции было, предположительно, 411 листов, из которых 12 до сих пор не найдены.

Японские ученые считают, что «Лотосовая Сутра» прошла три периода, в результате чего и видоизменялись ее редакции: Начальный, Средний и Последний дни Дхармы (то есть учения Будды). Начальный, или Первый, день наступил сразу после ухода Шакьямуни в Паринирвану. Средний день пришел, когда Дхарма стала ослабевать и количество ее последователей уменьшилось. Буддой Последнего дня Закона явился Ничирен Дайшонин (род. в 1222 г.), который впервые разъяснил японцам смысл «Лотосовой Сутры».

⁴ Это первая изданная редакция была подготовлена Г. Керном и Бунью Нандзе и опубликована в Санкт-Петербурге в 1912 г. в серии “Bibliotheca Buddhica”, Т. X.

⁵ Toda Hirofumi. Saddharmapundarika Sutra. Central Asian Manuscripts. Romanized Text. Kyoiku Shuppan Center. 1983.

⁶ Saddharmapundarika manuscripts found in Gilgit. (Groups B and C.) Ed. Shoko Watanabe. Tokyo. 1972–1975.

Ничирен был крупным философом, изучавшим связь сознания с космосом. Созданное им учение породило самостоятельную школу, названную его именем. Ничирен внес много нового в буддийскую философию, но не все из разработанных им концепций дошли до настоящего времени. Тем не менее, до сих пор востребована главная его идея — в «Лотосовой сутре» Ничирен усматривал «ключ к достижению наивысшего состояния жизни — состояния просветления»⁷.

Продолжатели этой идеи, японские философы утверждают: телесная форма — материальная основа жизни, поскольку именно она наполнена основным содержанием, характеризующим живое существо. В этом отношении японские философы недалеко ушли от индийских абхидхармистов, которые трактовали сознание как центральный фактор существования. Благодаря телесной форме, утверждают японские мыслители, осуществляется контакт сознания с внешним миром. Гармоничное согласование потока элементов психосоматической жизни разрушается, сознание отделяется и вступает в контакт с космосом без посредства тела. В этом японские философы согласны с абхидхармистами.

В свое время Ничирен уделил особое внимание комментированию второй главы «Лотосовой Сутры» — «Главные средства достижения истины». С целью наглядного разъяснения он начертал космограмму — мандалу, которая объемлет собой все феномены и все явления. На мандале начертана японская транскрипция санскритского слова «намо», означающего акт почитания. Его произнесение предваряет практику созерцания — возгласяя это слово, преданный буддист посвящает свою жизнь Будде и Дхарме.

Китайский ученый Тянь-тай положил мандалу Ничирена в основу собственной философской доктрины «Три тысячи состояний и Десять Миров в каждый момент жизни».

Копии мандалы, начертанной Ничиреном, имеются в доме каждого буддиста, практикующего сосредоточение сознания. Созерцая мандалу, он мысленно проходит три тысячи состояний и посещает Десять Миров, то есть оказывается в космосе. Изображение Десяти миров символизирует Общину Просветленных, в которой первые места занимают ученики Будды Шакьямуни — Шарипутра, Махакашьяпа, Маудгальяна и др. В центре находятся Солнце и Луна, а также Бог Шести Небес — Чакраварти-раджа, вселенский правитель, вращающий золотое колесо справедливости. Он символизирует мир Человечности или Доброты.

Остальные обитатели космоса — голодные духи, демоны, асуры — представляют мир Гнева. Среди них находится и Девадатта, пытавшийся некогда убить Будду Шакьямуни. Десять Миров представлены как Бодхисаттвами, так и воплощениями зла, символизирующими страдания жизни и смерти, ибо к Нирване можно прийти только путем осознания тотальности страдания в сансаре.

⁷ Дайсаку Икеда. Сокровенный Закон жизни и смерти. СПб., 2003, с. 44.

Необходимо остановиться на одной из японских буддийских школ, которая обладает рядом особенностей, отличающих ее от других направлений в современном буддизме. Это светская школа «Сока Гаккай Интернэшнл» — «Международное общество созидания духовных ценностей». Главными ее отличиями выступают отказ от учения о карме и отвержение монашества. Руководитель этой школы, которая распространила свое влияние на десятки восточных и западных стран, — проф. Дайсаку Икеда, почетный доктор многих университетов и член ряда национальных академий наук. Дайсаку Икеда считает, что именно монашество, не свободное от корысти и бесполезное по сути, мешает последователям Дхармы во всем мире объединиться. Изучение текста «Лотосовой Сутры», которым руководил Дайсаку Икеда, основано на философской доктрине Ничерена.

Важной стороной «Лотосовой Сутры» является учение о помощи, всегда исходящей от Будды. В проповеди из пятнадцатой главы повествуется, как Будда Шакьямуни и его ближайшие ученики и сподвижники, поднявшись в небо, обсуждают судьбы Дхармы и присутствующих. Будды утверждают, что он спасет каждого, и говорит о том, что человечество бессмертно. Даже такие великие грешники, как царь Аджаташатру, погубивший своего брата Бимбисару, или Девадатта, не раз покушавшийся на жизнь Шакьямуни, превратятся в будд и вознесутся в благие космические сферы. Их путь в космос будет сопровождаться вступлением в Нирвану.

Нужно отметить, что в Индии, в горах, окружающих ее, в пещерах, обнаруживаются ссохнувшиеся тела — оболочки тех, кто «Так ушел» из сансары. В связи с подобными находками и вспоминается указанный сюжет из «Лотосовой сутры». В беседе, которую Будда вел со своими учениками, поднявшись в небо, он каждому из них предсказал время, когда их сознание будет готово и они станут Бодхисаттвами, а затем вступят в Нирвану, чтобы навсегда уйти в космос.

Созерцание, практика буддийской йоги, избавляющая от аффектов, играют важную роль и в современном японском буддизме. Но еще большая роль предназначается делу помощи страждущим, несчастным, оказавшимся в беде. Школа «Сока-Гаккай» славится проявлением добра, стремлением сделать жизнь своих последователей обеспеченной и спокойной. Экаяна — учение Будды Шакьямуни, открытое в «Лотосовой Сутре», утверждает вечность жизни.

В шестнадцатой главе «Лотосовой Сутры» Шакьямуни утверждает, что жизнь Татхагаты безгранична: ее невозможно измерить, ибо у нее нет ни начала, ни конца. Он конкретизирует свои слова в рассказе о собственной жизни, превращая абстрактный философский тезис в живую ткань человеческой биографии.

Но не пришло ли к своему закату учение «Лотосовой сутры» — ведь уже исчерпался Последний день Дхармы? Обратившись к толкованию «Лотосовой Сутры», преподанному Дайсаку Икедой, мы приходим к заключению, что начался новый космический цикл и эпоха Икеды сделалась Первым днем Дхармы в этом цикле.

С. Т. Махлина

Интерьер традиционного жилища народов Восточной Азии в историко-культурной динамике

Жилище — одна из форм защиты человека от действия внешней природы. Возникает на самых ранних ступенях хозяйственной деятельности. Исходная форма — естественные укрытия, прибежища от непогоды — пещеры и навесы скал в горах, кустарник, большие дупла и раскидистые ветви на высоких и толстых деревьях. Такие виды жилья, созданные природой, послужили для человека образцом всех его построек. Зависели они от географического расположения или, точнее, природных условий обитания. Здесь надо иметь в виду, что географическая среда, климат, ландшафт многое определяют в становлении типа жилища. Климат определяет состояние ресурсов земли, внешний облик региона, флору и фауну, степень присутствия человека, особенности и формы его жизнедеятельности. Ландшафт определяет местность, в которой живет человек — на берегу озера, реки или моря, на склоне горы, в ущелье или степи, в открытом пространстве или в лесу, посреди болот или пустыни, влияя на миропонимание человека. Характер местности влияет на формирование национально-этнических особенностей, характер и мышление народа, влияя на адаптивно-адаптирующую функцию, приспособлявая окружающую природу к человеку и прежде всего человека к природе. Это очень хорошо показал Г. Д. Гачев¹. В географической детерминации важными становятся и природные условия жизни — отсутствие или наличие хорошей охоты или богатого съестными припасами леса, наличие или отсутствие соответствующего сырья для изготовления укрытий от дождя, ветра или снега, также становятся определяющими в становлении типа жилья.

Столь же значительными оказываются погодные условия и своеобразные явления природы — стабильность или изменчивость погоды, многообразие или относительное однообразие погодных явлений, особенности их очередности, частоты, силы воздействия на человека. Так, частые дожди или их отсутствие, сильные холодные или теплые ветры, бури или штормы, тропические ливни, безусловно, влияют на то, каким будет жилище.

Таким же важным фактором, определяющим жилище, является своеобразие природных явлений, стихии природы. Живет ли человек у постоянно дымящегося вулкана или в долине гейзеров, где бушуют самумы, или длинная полярная ночь с северным сиянием сменяется незаходящим солнцем... это обусловит формирование определенного жилища. Наконец, природные достопримечательности, существующие в той или иной местности, живописные бухты и фиорды на побережье, выветрившиеся пещеры в горах...

¹ Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-психо-логос. М., 1995.

Еще на ранней стадии развития человека особенности деятельности и культуры отразились в первых его сооружениях — шалашах, пещерах, землянках (по сути являвшихся теми же пещерами в равнинной местности). Уже в те времена можно проследить зоны деятельности на неразделенной площади дома наших далеких предков: очаг — «кухня», место вокруг него — «столовая-гостиная», лежанка — «спальня» и т. п. Одной из первых форм жилища стал ветровой заслон, до сих пор распространенное австралийское традиционное жилище. Далее появляются шалаш, который развивается в лесных районах, и куполообразная хижина — в степных и полупустынных районах. В лесостепи, в африканских саваннах развивается тип цилиндро-конической хижины с вертикальной круглой стеной, покрытой конической крышей (таким, например, является африканское традиционное жилище). В северных районах появляется чум или индейский типи. В степных районах жаркого и умеренного пояса появляется юрта. Прямоугольные жилища получили особое развитие в земледельческих районах. Они — разнообразной формы в Западной Африке, в Меланезии, Индонезии, Индокитае. Особую линию развития такие жилища получили в северной холодно-умеренной зоне, где они связаны с землянкой. Впоследствии, с поднятием потолка-крыши жилища над землей, возникают стены — сначала из бревен, а потом из досок. Особую линию развития представляют жилища, возникшие из пещер. Камень имитируется глиной — возникают среднеазиатские города и кишлаки в Средней и Передней Азии, Сев. Африке, на Кавказе, в Крыму, в Западном и Центральном Китае, на плоскогорьях Центральной и Южной Америки. Наиболее древними жилища такого типа были в древнем Египте, Месопотамии, древней Персии, в древних культурах Китая, Анау и Триполья. Особый путь развития — свайные жилища, восходящие к жилищам на деревьях. В античности основными материалами для постройки жилья служили камень, дерево, глина. Первые жилища были круглой, овальной формы. Потом они стали четырехугольными. Постепенно жилища превращаются в сложный комплекс. С расслоением общества типы жилища получают отличие — от дворцов до хижин.

В эпоху Средневековья это расслоение продолжается: появляются замки феодалов и крестьянское жилище, городской дом ремесленника и купца, монастырь. Преобразование средневекового феодального городского жилища в эпоху становления и развития капитализма диктовалось развитием техники и новыми социальными условиями. Сначала преобладали небольшие дома и особняки в 2—3 этажа. Рабочие жили в избах в селе или на окраинах города, снимая койку, угол или комнату. Потом им стали строить отдельные коттеджи. Со второй половины XIX в. появляются многоэтажные дома, имеющие водоснабжение, затем они газифицируются, наполняются электрооборудованием и т. п. удобствами. Но социальное расслоение продолжается вплоть до нашего времени. Народное жилище вобрало в себя опыт поколений, отвечая культурным стереотипам быта.

XX век все элементы жилища стал интенсивно динамизировать. В середине века появляются принципы «Clip-on» (обобщенное понятие присоединения, приставки на зажиме, родственного общеизвестному термину «клипсы») и «Plug-in» (штепсельное присоединение, когда к особому гнезду, обеспечивающему подключение к системам энерговодоснабжения и др.). В книге А. Рябушина² выделены основные нововведения в принципах формирования жилища, которые появились в проектах архитекторов 60–70-х гг. Помимо Clip-on и Plug-in, Рябушин выделяет принцип метаболизма. Метаболизм представляет собой кратковременный цикл количественных изменений, приводящий к метаморфозу, и завершение кратковременного цикла качественным скачком. В книге также дается описание передвижного жилища, получившего распространение в XX в. — жилища в автомобиле, мобильных поселков и так называемого «моментального города». Основные цели этих проектов — вызвать у человека сильные положительные эмоции, воздействуя непосредственно на его органы чувств физическими, химическими и психическими средствами, доступными современной технике. Учитывая необходимость экономить площадь для жилища в те годы в нашей стране, универсальные блоки могли кухню превратить в кабинет, затем освобождая место для спальни или приема гостей с танцами. Понятно, что такая мечта была характерна для человека, живущего в комнате скромных размеров в коммунальной квартире.

Особой спецификой, исходя из отмеченных закономерностей, обладают традиционные жилища Восточной Азии. Этот обширный район охватывает Китайскую Народную Республику, Японию, Корейскую Народно-Демократическую Республику, Корейскую Республику и Монгольскую Республику. Разнообразие типов жилища у народов Восточной Азии связано с особенностями хозяйственно-культурных типов жизнедеятельности, с образом жизни. У земледельцев, ведущих оседлый образ жизни, сложились постоянные, долговременные жилища. У кочевников-скотоводов преобладают разборные и переносные жилища. На конструкцию дома и традиционный набор его строительных элементов влияют также, как уже указывалось, помимо специфики хозяйственного уклада, характеристики естественно-природной среды.

Особенность, отличающая жилища большинства народов Восточной Азии, — каркасно-столбовая конструкция, когда основная тяжесть кровли ложится на каркас из столбов и балочных перекрытий, стены же не несут нагрузки и вообще могут отсутствовать, — характерна для китайцев, корейцев, японцев, тайских и мон-кхмерских народов. У уйгуров Синьцзяна, тибетцев и ицзу — дома с несущими стенами, возводимыми из сырцового камня или тесаного камня.

У сельскохозяйственных народов Восточной Азии жилища дифференцируются в зависимости от уровня пола над поверхностью земли. У ручных земледельцев умеренного пояса сначала были распространены полуземлянки, на смену которым

² Рябушин А. Футурология жилища. 60–70-е годы. М., 1973.

пришли наземные жилища. У земледельцев же теплого пояса преобладали свайные постройки с полом, приподнятым над землей. Это диктовалось влажным климатом и обилием ядовитых пресмыкающихся.

Расположение и наличие очага — также один из важных элементов для классификации восточно-азиатского жилища. В свайных домах теплого пояса очаг служит только для приготовления пищи. Как правило, огонь разводят в плоском ящике, наполненном землей. В наземных домах южных китайцев и японцев в холодное время года пользуются переносными жаровнями, постоянный очаг же отсутствует. У северных китайцев и корейцев получили распространение специально отапливаемые лежанки.

Что касается переносных жилищ кочевников-скотоводов, то их конструкция менялась. Сначала это были шалаши, остов которых сооружался из ветвей ивы. Сверху такие шалаши покрывались войлоком. Потом, примерно в середине I тыс. н. э. появилась юрта. «Основным типом жилища кочевников-скотоводов высокогорий является шатер из кошмы или грубой шерстяной ткани (чаще всего — черного цвета), натягиваемый на каркас из жердей»³. Следует отметить, что в особенностях конструкции жилища видны взаимовлияния народов. Так, под влиянием китайцев, многие тайские народы перешли от свайных к наземным жилищам. В свою очередь китайцы юга страны стали использовать расщепленный бамбук. Кан (специально отапливаемая лежанка) был заимствован китайцами у тунгусо-манчжурских народов в X—XII вв.

Деревенское крестьянское жилище в северном Китае представляло собой приземистый глинобитный дом с соломенной крышей. К нему пристраивались пристройки для домашних животных. Дома обычно не ограждались. Рядом с домом возвышалась куча сухого гаоляна для топлива и как корм для скота. Внутреннее устройство дома очень простое. В оконные рамы вставлялась бумага. Поэтому при сильных порывах ветра она разрывалась, и повсюду зияли щели. Пол был земляным, вдоль стен было устроено глиняное спальное ложе (кан). На ночь кан застилали войлоком или циновкой, на которых спали. Укрывались толстым ватным одеялом. Днем это ложе использовалось как сиденье. Здесь же принимали гостей, беседовали с друзьями, жена шила. Прямо при входе в китайский дом находилась кухня, к которой примыкали одна или две комнаты. В углу этой кухни находилась небольшая печь, где в котле готовилась пища. Печь соединялась с дымоходом, проходившим под полом комнат.

На юге Китая крестьянский дом строился из бамбука. Из бамбука делались и предметы домашнего обихода: кровати, столы, стулья, кушетки, этажерки, и шторы, занавески, коромысла, и веники, веера, зонты и т. п.⁴

Первое совместное имущество молодых — подушка, постельные принадлежности. Обязательным считалось наличие ваз, ибо ваза для цветов символизирует

³ Этнология. Учебник для высших заведений. М., 1994, с. 144.

⁴ См.: Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. М., 1987, с. 319—320.

мир. Столь же необходимым в семье считалось зеркало, являвшееся знаком супружеских отношений. Если кто-нибудь из супругов умирал, говорили: «Зеркало разбилось». Чайник, чашки также входили в круг предметов первой необходимости для молодой семьи, так как повседневным напитком и обязательным видом угощения считался чай⁵.

У состоятельных китайцев в прихожей обязательно был большой черный гроб (гробы), репрезентирующий состоятельность хозяина.

В отличие от китайского традиционного жилища — корейские традиционные дома каркасной конструкции, несущую основу которых составляла система из поддерживающих массивную крышу столбов и связывающих их балок. Расстояние между столбами равнялось примерно 6 чхонкам, или 1,7—1,8 м. Прямоугольное пространство, с четырех сторон окруженное столбами, составляло меру жилой площади. Ее название — пхён. Эта традиционная мера жилой площади в Корее составляет 3, 3025 кв. м. Традиционный крестьянский дом — 2—3-комнатный, глинобитно-деревянный, отапливается углем или деревом. Ондоля — старинная система отопления с подогревом полов. Они подогреваются проложенными под ними дымоходами. (В России эта система известна под китайским названием «кан».) Эта система достаточно громоздкая и сложная в эксплуатации, так что в современных домах требует дополнительных усилий горожанина. В Сеуле до сих пор осталось несколько районов традиционных жилых домов. Традиционная корейская мебель изготовлялась из дерева, обильно украшаясь латунными деталями, выполнявшими как конструктивную, так декоративную роль. Но нередко изделия встречались из меди, бронзы, железа, олова. Из металлов делали ручки, замки, украшения замочных скважин и типичные для корейской мебели накладки на углы. Украшалась мебель резьбой, инкрустацией костью и перламутром. Нередко изображались каллиграфические надписи. Излюбленной темой украшений было изображение 10 предметов, символизовавших долголетие. Ими были солнце, луна, речной поток, облака. Также в символы долголетия включались растения и животные — сосна, бамбук, черепаха, журавль, олень. В эти 10 знаков включалось и мифическое растение. Оно считалось травой вечной молодости, называемой пуллоххо. Чаще других использовались изображения оленя, сосны, журавля.

Мебель, предназначенная для хранения одежды и документов, была многообразной. Это были шкафы, сундуки и комоды. Шкафы были разных типов, например, многоуровневый шкаф чжан и шкаф ыйгоричжань. Последний был в человеческий рост, по конструкции приближающийся к знакомым нам двусторонним шкафам. В нем хранилась одежда, которую в данное время года не носили. Сундуки также были нескольких типов: сундук нонь (такие сундуки устанавливались один на другой в два или три ряда) и сундук для постельных принадлежностей пантачжи. В него убирали на день белье. Комоды для хранения документов

⁵ Там же, с. 332, 363.

мунгап были высотой 25–30 см, представляя собой невысокий шкаф с расположенными в ряд 1–3 вертикальными секциями, каждая из которых имела двухстворчатую, или реже, одностворчатую дверь. В них могли находиться и многочисленные выдвигаемые ящички. Поверхность мунгап использовали и как письменные столы, работая за ними, сидя на полу. Книжные шкафы напоминали вертикальные шкафы для одежды. Кроме того, были распространены и этажерки, квадратные и высокие — 160–180 см. Так как и ели, сидя на полу, то и обеденные столы были низкими. В богатых домах каждый сидел за отдельным столиком. Их много разновидностей (до 60), но чаще всего они прямоугольные, на четырех ножках. Такими же низенькими были и письменные столы. Спали на полу — на тонком жестком одеяле, покрытом матрасом-простыней, голову клали на жесткую подушку прямоугольной или цилиндрической формы. Обязательный предмет убранства — ширма. Каждый тип ширм использовался в определенных помещениях. В кабинетах ставились ширмы с рисунками на темы древнекитайских бронзовых изделий и книг. У изголовья женщины, не рожавшей сыновей, ставились ширмы с изображениями детей и их игр. В комнате престарелых родителей — с «десятью символами долголетия». Украшением служил и сусок (камень долголетия). Это живописной формы кусок скалы или природного камня на деревянной подставке, высотой от 20 до 40 см. Кроме того, в Корее в глубокой древности научились выращивать карликовые деревья. У нас широко распространено ошибочное мнение, что это лишь японская традиция. Стены оклеивались обоями, даже в самых бедных домах. Оклеивался обоями и потолок жилых комнат. Двери были сдвигающимися, как и окна. Так как в Корее повышенное стремление к чистоте, а также преобладание в одежде белого цвета, здесь и теперь, и в старину часто стирали. Традиционный корейский уют представлял собой небольшую, но массивную чугунную сковородку с деревянной ручкой. В нее накладывались тлеющие угли. Использовался также для более тщательной глажки маленький утюжок на длинной ручке, разогревавшийся в жаровне.

Современное корейское жилище носит синкретический характер. Правда, дома традиционной конструкции сохранились лишь в деревнях. Но в укладе жизни корейского жилища сохранились традиционные черты, особенно это проявляется в интерьере. Наиболее полно традиционная специфика отразилась на системе отопления, которая оказывает огромное влияние на быт обитателей жилища. Однако современные западные влияния, несомненно, отразились как на внешнем облике, так и на внутренних особенностях корейского жилища. В современной Корее жилые дома можно подразделить на четыре основных типа. Если на Западе идеальное жилье должно находиться в доме в пригороде, то в Корее считается престижным жить в центре города. Практически все корейские жилые здания отличаются большим количеством подземных помещений, в которых располагаются автостоянки, магазины, чайные, рестораны, различные предприятия бытового обслуживания.

Первый тип — апахты. Апахты — это многоквартирные жилые дома современного типа, 10–20-этажные, строившиеся с 1960-х до конца 1980-х гг. В то время не было еще автомобильного бума, поэтому в этих домах поначалу не было автостоянок. Но постепенно их стали располагать в подвальных помещениях, и они считаются неотъемлемой частью квартиры. Располагаются они отдельными микрорайонами. Жить в них считается весьма престижно. Однако вначале, когда начали строить многоэтажные дома, они не вызывали энтузиазма у жителей. Многие считали лифты излишней роскошью. Жить на непривычной высоте было страшно. При этом нельзя было использовать двор дома. Однако вскоре выяснились удобства этих квартир. В каждом таком доме дежурит охранник. На ночь ворота и калитка закрываются, что делает такое жилище безопаснее. У дома обязательно располагается детская площадка с горками, турниками, шведскими стенками. Для присущей корейцам заботе о детях это также привлекательная сторона таких домов. Надо помнить, что корейцы — горожане в первом поколении. Поэтому в пригородах, где нет такой скученности, рядом с домом устраиваются огородики, где выращиваются всякие приправы. Общая площадь квартиры апахты колеблется от 15 до 40 пхён, в среднем квартира 100 кв. м. Надо учитывать, что в эту площадь входят кухня, прихожая, санузел и подземный гараж, так что практически квартира оказывается 50–60 кв. м. В последнее время строят более скромные квартиры. Планировка этих квартир напоминает американские стандарты: большая комната-холл (по-корейски она называется «большая комната» — «косиль») и несколько (от двух до пяти) спален — 6–12 кв.м. Входная дверь всегда одинарная, металлическая. Открывается в большую комнату-холл («косиль»), в углу которой обычно находится кухня. В 60-е годы она была отгорожена, часто находилась непосредственно у входа, рядом с санузлом. В некоторых больших современных квартирах делаются отдельные помещения для кухонь. Рядом с входной дверью на полу имеется неглубокая выемка — 30–40 см размером, предназначенная для уличной обуви хозяев и гостей. Называется она «место для обуви» — по-корейски — «синбальчжан». В доме ходят босиком. Спальни меблируются скромно. В некоторых из них может находиться кровать, но спят обычно на полу. Потолок в таких квартирах, соответствуя традиции, низкий — не выше 2,2 м. Неотъемлемой частью квартиры является балкон или лоджия, обычно остекленная. Кроме того, в квартире обязательно есть «комната многоцелевого назначения» площадью 3–5 кв. м, используемая как кладовка.

Второй тип домов — ёнрип. Они представляют собой те же апахты, но малоэтажные — не превышают 5 этажей, и если в апахты огромное число квартир, то в ёнрип — не более 20. Их начали строить в 1970-е годы. Прототипом таких домов были американские «row houses» и «town houses», однако с существенными отличиями. Если в американском доме каждая квартира расположена на нескольких этажах, то в ёнрип (в переводе означает «в ряд стоящие») квартиры ничем не отличаются от апахты. Но, как и дома, так и квартиры в них значительно скромнее, представляя собой как бы неполноценные апахты. Подвидом таких домов

являются билла (от агл. villa). Это дорогие комфортабельные ёнрип для богатых даже и очень богатых людей и котируются выше, чем апахты.

Третий тип — таседэ чутхэк. Это многосемейные сравнительно небольшие дома, представляя собой подвид ёнрип. В них всего 2—3 этажа, одна лестница, 2—5 квартир, не считая хозяйской. Оборудование, площадь — все скромнее, чем в ёнрип.

Четвертый тип — индивидуальный дом. Они делятся на два типа: традиционного характера и европейского. Большинство представителей средних городских слоев живет в домах европейского типа. Дом европейского типа имеет каменные или кирпичные стены, традиционный — с несущей конструкцией из деревянных балок. Однако дома европейского типа отапливаются, как правило, ондалем. Планировка в них западного типа. Меблировка соответственно корейской традиции скудна, с преобладанием низкой мебели и раздвижными окнами и внутренними дверями. В них есть ванные, чего в традиционном доме не было. Первый европейский дом был построен в Корее в 1884 г., но вплоть до 1910 г. он рассчитан был только для иностранцев. Корейская элита обставляла в конце XIX в. несколько комнат в европейском стиле. Но в конце 50-х годов XX в. стали появляться в корейских городах дома европейского типа. Скорее даже не европейского, а американского. Вот почему современный корейский дом мало отличается от дома в Калифорнии или Индиане. Дома эти, как правило, окружены высоким глухим забором, но у некоторых домов фасады выходят на улицу. Крыши сеульских домов обычно плоские и активно используются их обитателями — здесь хранят продукты, сушат белье, устраивают небольшие склады и разбивают миниатюрные садики.

Обстановка в корейском доме нехитрая. Основные предметы — обеденный стол, стулья, шкафы. Стулья и кресла проникли в Корею из Китая, но в традиционном быту не получили распространения, хотя кабинеты снабжались письменными столами, стульями, креслами, оставаясь принадлежностью интерьера на китайский лад. До сих пор корейцы дома предпочитают располагаться на полу. В доме побогаче в холле могут быть диваны, кресла, другая европейская мебель. В бедных домах может не быть ни стульев, ни стола. В кухонное оборудование входят — газовая или электрическая плита, холодильник, микроволновая печь. Помимо общеевропейских предметов, здесь рисоварки, контейнер для сухого риса и т. п. Меблировка зависит от типа отопления. Если в доме есть паровое или водяное отопление, то меблировка приближается к интерьеру европейского типа. Ондоля диктует традиционное оформление интерьера. Сегодня существует много конструкций отапливаемого пола — водяных, паровых, электрических. Искони в корейском доме было мало мебели, и вся жизнь его обитателей проходила на полу. Из-за этого используются низкие столики 30—60 см высотой, часто из дорогих сортов дерева с инкрустацией перламутром. В современном интерьере они могут служить подставкой для ваз. Традиционное их назначение — функциональное — за ними читают или пишут, сидя на полу, на них расставляют закуску, фрукты или напитки для гостей. Иногда они играют роль подносов с

ножками в соответствии с традицией. Зимой сидят, как правило, не прямо на полу, обогреваемом ондодем, а на жестких подушках (70 x 70 см), называемых пансон. Пол в современном доме покрывается линолеумом. В большинстве своем он желтого цвета, имитируя ту промасленную бумагу, которой покрывались традиционные полы корейских домов. Поверх линолеума стелют циновки. Сидят, сложив ноги «по-турецки». Ладони кладутся на колени. Женщины сидят справа от старшего, мужчины — слева. В официальной обстановке не садятся до тех пор, пока старший этого не разрешит. Многие из мебели традиционного быта ушло в прошлое. Практически исчезли из употребления сундуки нонь и пантачжи. Преобладающими стали высокие шкафы, в старые времена не очень распространенные. Но мунгап, комоды для бумаг, и этажерки сохранились, несмотря на то, что работают за европейскими столами, сидя на стульях. Все виды мебели продолжают украшать традиционными орнаментами, даже те, которые пришли с Запада — «стенки», высокие письменные и обеденные столы. Кровати европейского типа лишь в последнее время становятся популярными, особенно среди молодежи, хотя основная масса населения по-прежнему спит на полу. Правда, сейчас даже в традиционной постели стали использовать пододеяльники и простыни. Освещение электрическое, предпочтение отдается лампам дневного света. Корейцы не любят полумрака, поэтому здесь мало настольных или настенных ламп. Книг, как правило, мало, зато много разнообразной аппаратуры. Слушание музыки — наиболее любимое времяпрепровождение во всех слоях общества. На стенах квартир зажиточных горожан могут висеть картины, но масляная живопись популярна среди представителей элитарных слоев, зато широко распространены традиционные вышивки шелком. Так как в Корее много христиан, то в их домах висят иконы или, чаще, переписанные каллиграфическим почерком цитаты из Священного писания на корейском или древнекитайском языках. В квартирах корейцев много цветов, но, как правило, они собраны в европейские букеты, ибо искусство аранжировки цветов, в отличие от Японии, не получило здесь особого развития. Много в домах корейцев фотографий в вычурных рамках. Остаются от прошлого в современных интерьерах ширмы, сусок, карликовые деревья. В очень многих домах есть аквариумы с декоративными рыбками. Окна, как и в старину, сдвигающиеся. В большинстве они имеют три рамы, в одну из которых вставляют мелкую металлическую сетку, предохраняющую от насекомых, во вторую — оконное стекло, в третью — матовое стекло, оберегающее от нескромных взглядов. Но двери теперь делают по-европейски.

Характерная принадлежность корейского быта, как и тысячелетия назад, — веер для обеспечения температурного комфорта. Веера распространены двух типов — более древние, по форме напоминающие большие листья деревьев, и складывающиеся, хорошо известные в Европе начиная с XVII—XVIII вв., когда они были ввезены из стран Дальнего Востока.

Характерная черта корейского дома — исключительная чистота, что связано с тем, что сидят и спят на полу. Корейцы не являются любителями ванн, поэтому

в домах чаще встречаются душ, санузлы в своем большинстве совмещенные. Унитаз был привезен в Корею с Запада, первые туалеты в домах появились после 1941 г. Они двух типов — японские и американские. Особая характерность корейского речевого обихода — отсутствие табуирования лексики, связанной с туалетом и естественными потребностями, поэтому в них часто находятся сакральные предметы — цитаты из Нового завета могут быть вывешены над писсуаром или на дверях туалетных кабинок. В ванных комнатах часто находится и стиральная машина. В апахты встречается для нее отдельная комната. Так как стиральная машина относительно дешева, то почти в каждой городской семье она встречается. Широко распространены теперь современные электрические утюги. После Второй мировой войны почти в каждой семье была швейная машинка. Теперь они почти исчезли. Предпочтение отдается готовой одежде, т. к. вырос материальный достаток. Принадлежность любого дома — телефон — появилась в Корее в 1896 г.⁶

В Монголии жилые строения возникли в седой древности. Так как монгольские племена вели кочевой образ жизни, они жили «куреньями» (хурээ), кольцом, куда бы племя ни переехало. Этому способствовало основное жилище монголов-гэр. Такое жилище было широко распространено среди тюрко- и монголоязычных племен. Это были юрты, кибитки. Куренная структура сохранилась вплоть до XX в., став основой градостроительства монголов. Несколько юрт объединялись в кочевой стан, насчитывая иногда до тысячи юрт-айналов (семей). Французский путешественник Вильгельм Рубрук, побывавший в Монголии в 1253 г., писал, что «дом они ставят на колесах. Бревнами дома служат плетеные прутья, сходящиеся кверху, из которых поднимается ввысь шейка... и покрывают белым войлоком, чаще пропитывают также войлок известкой, порошком из костей, чтобы сверкал он ярче, а иногда около шейки берут черный войлок, украшают красивой, разнообразной живописью. Перед входом вешают войлок, разнообразный от пестроты тканей и сшивают цветной войлок, составляя виноградные лозы и деревья, птиц и зверей»⁷. Ширина между колес повозки такой юрты достигала 6 м, тянули такую повозку-юрту 22 быка. Повозки были разными. Кроме вышеописанной, была другого типа. Она называется мухлаг-тэрег. Представляла собой квадратные крытые повозки с дверью. Для ее перевозки запрягали верблюдов. Богатый монгол имел от 100 до 200 таких повозок. Каждой из 26 супруг Бату-хана принадлежала такая повозка-юрта, богато и красочно украшенная, и практически представляла собой дворец. Кроме обычных юрт, пользовались юртами-ставками больших размеров, вмещавших тысячи людей.

Монгольская юрта — порождение многовековой практики кочевников. Она легка в переноске, быстро разбирается и собирается. Зимой в ней тепло — летом — прохладно. В ней, как правило, нет ничего лишнего. Она отличается

⁶ См. подробнее: Ланьков А. Н. Корея: будни и праздники. М., 1987, с. 103–130.

⁷ Цит. по кн.: Цултэм Н. Архитектура Монголии. Улан-Батор, 1988.

особой простотой и мобильностью для перекочевков. Вес средней юрты равен 300 кг. Деревянные части составляют треть всего веса. Служат они примерно 10–15 лет. Войлочные кошмы — 3–4 года. Наиболее древние изображения монгольского жилища выбиты на скалах и в настоящее время известны в нескольких аймаках — среди петроглифов Гобиалтайского аймака в Цаган-голе (ущелье в отрогах Монгольского Алтая). На них даже показана извилистая струйка дыма. Монгольская юрта сконструирована из складных решетчатых стенок, длинных жердей-уни, верхнего обода-тооно, двери-хаалга, которые собираются, скрепляются, потом покрываются войлоком, материей и обтягиваются волосяными веревками. От числа ханов зависит размер юрты. В самой маленькой четырех-ханной юрте семья помещается с трудом, поэтому более распространены шести-ханнные и восьми-ханнные юрты. При установке эти ханы скрепляются друг с другом сыромятными ремешками. При этом оставляется проем для входа, который всегда обращен на юг. Этим отличаются монгольские юрты от тюркских, которые чаще всего направлены на восток. Старинная монгольская юрта имела войлочную дверь. Современная оснащена богато расписанной орнаментом деревянной дверью, которая открывается наружу. Монах Иакинф Бичурин в своих записках о Монголии описывал войлочную дверь, представлявшую собой обшитый, простеганный шерстяными нитками войлок. Верхние концы такой двери были привязаны к крыше. Открывалась она простым отбрасыванием войлока наверх. До сих пор оленеводы пользуются простейшим видом юрт — урц (ураса, чум). У бурят такая юрта называется «бухэг». В такой юрте головки жердей связываются в пучок. Концы этих жердей расставляют и снаружи покрывают шкурами, войлоком. После того, как установлен каркас, сооружается остов крыши: к ханам, к тем местам, где перекрещиваются косые жерди решеток, привязывают длинные деревянные шесты. Другой конец шеста закрепляется в отверстии дымового круга — тооно. Иногда для устойчивости его ставят на две вертикальные подпорки. Для того чтобы юрту покрыть войлоком, его сначала закрепляют на деревянных решетчатых стенках — ханах. Потом туго обтягивают юрту белой тканью и закрепляют шерстяной веревкой. Дымовое кольцо закрывается специальным войлоком. Три его угла накрепко прикреплены к юрте. Четвертый угол оставляют свободным и к нему привязывается длинная веревка, с помощью которой закрывают и открывают дымовое отверстие. Таким образом решаются сразу две задачи: освещение и проветривание: круглое отверстие пропускает свет сверху, освещая центральную часть юрты — столик и очаг. Хозяйственная кухонная часть и кровати остаются в тени. Другой поток света попадает в юрту через открытую дверь. Летом в жаркие часы открывают низ юрты, подняв войлок и ткань⁸. Интерьеры таких юрт следующие: самая почетная сторона — северная. Она находится напротив входа, так как монголы ставят юрту дверью к югу. Тем самым солнечные лучи, попадая через верхнее отверстие, определяют суточное

⁸ Новгородова Э. А. В стране петроглифов и эдельвейсов. М., 1982, с. 15–16.

время в соответствии с имеющим здесь распространение 12-летним циклом лунного календаря. Таким образом, ровно в полдень дневной свет падает на самый центр северной части юрты. Левая половина юрты — женская, (здесь, как правило, за задернутым пологом можно видеть грудных младенцев); правая — мужская. Вдоль стены полукругом ставят сундуки, ларцы, кровати и другие предметы обихода. Гостям отводится место на мужской половине. В центре под тоном располагается очаг. Слева от него располагается кухонная утварь, ведра, посуда, вправо от котла — молочные угощения, бурдюк с кумысом, конская упряжь, принадлежности для скотоводческого хозяйства. Круглая форма юрты позволяет максимально использовать площадь. В больших по размеру юртах ставят добавочные вертикальные опоры для поддержания купола. Называются они «багана». К юрте иногда пристраиваются навесы, тамбуры, предохраняющие от стужи и сильных ветров. Иногда две юрты закрепляют между собой. В убранстве всех типов юрт использовались символические орнаменты, аллегорические изображения зверей, животных, которые наносились по цвету на шелк, парчу, войлок, кожу. Кроме того, использовались аппликации на покрывалах, радуя глаз многоцветьем и продуманностью взаимодействия элементов. Кондуйский дворец XIV в. — пример того, что монгольские ханы имели на территории страны несколько оседлых резиденций наряду с кочевыми. У Чингис-хана такие резиденции располагались в бассейнах рек Толы, Селенги, Хануя, Идэра. У реки Керулен, в урочище Дэлюн-болдок находился дворец «Аургын ордон». Кроме этого имелись сезонные резиденции. С XVII в. в строительстве городов преобладает архитектура юрты, несмотря на то, что здесь мы все же видим смешение тибетского, китайского и монгольского стилей. Основой все же был монгольский стиль.

Для жилища использовались и используются помимо юрт, палатки-майхан. Это своего рода шатры, которые собираются из двух стоек и одной перекладины, на них натягивается покрытие, концы которого растягиваются и прибиваются снаружи кольщиками.

Постепенно изменились особенности строительства юрты, ибо изменились условия жизни. Оседлость не требует разборки и переноски юрт. Поэтому их стали ставить на специальных фундаментах или сваях. Для строительства стали использовать бревна, кирпичи, форма приобрела не только круглый, но и квадратный, многогранный вид. Высота пятистенной юрты достигает 2 м, диаметр — 20—25 м. Для такого сооружения требуется крыша большего размера. Раньше юрту собирали из жердей-уней и остова, в летнее время покрывали материей, в зимнее — войлоком. Впоследствии войлок заменили деревом. Покрывать юрту стали толстыми досками и листовым железом. В срубе чуть выше стен на солнечной стороне стали делать ставни для окон. Однако жилищные сооружения унаследовали и широко используют в планировке традиционную монгольскую систему — Хурээ. В XX в. жилища стали преобразовываться под влиянием новых веяний, связанных с политическими и экономическими изменениями. Появился классический европейский стиль (примерно в 40-х гг.

XX в.). Были решены вопросы водопроводной системы, отопления, канализации и т. п.

Особые сейсмические условия, жаркий и влажный климат способствовали созданию рациональной строительной системы жилища японского традиционного дома. Главный строительный материал — дерево. Строительная система — каркасная, стены не имеют функций опоры, пол высоко поднят над землей, крыша покатая, с широким свесом. Вынос крыши и расположение дома подчинены такому расчету, чтобы предохранить дом от дождя и жаркого солнца и в то же время максимально использовать тепло прямых лучей низкого осеннего и зимнего солнца, когда в японском доме, практически не отапливаемом, бывает довольно холодно. Эта схема применялась и для дворца, и для буддийского храма, и для жилого дома, и для чайного домика. Эти каркасно-столбовая или каркасно-свайная конструкции, увенчанные тяжелой, далеко выступающей крышей, когда плоскости стен не выполняют несущих функций, сохранились до сего времени. Характерное свойство японского зодчества — обязательная увязка здания с окружающим ландшафтом. Поэтому возникли в позднем средневековье во дворах домов или даже на подоконнике карликовые сады, где «идеальный ландшафт» представлен миниатюрными деталями — маленький холмик представляет собой высокую гору, искусственный прудик — море и т. п.

Сложился традиционный японский интерьер на основе народного крестьянского жилища. Эти элементы были переработаны в господском слое, но определили конструктивные основы даже самых парадных комнат, сформировав эталонный интерьер. Конечно, никогда он не воплощается полностью, но все же ему следуют.

Основной материал эталонного интерьера — полированное некрашеное дерево и бумага. Стабильная часть, определяющая интерьер, — пол. Его сплошь покрывают татами, которые плотно прилегают друг к другу. Татами — это толстые маты из рисовой соломы. Они имеют строго определенный размер — 6 футов 3 дюйма в длину и вдвое меньше в ширину. Сверху они обшиваются зеленоватой гладкой соломой травы «игуса», которую разводят на специальных плантациях. По краям татами обшиты полоской ткани. Под татами находится решетчатая основа пола. При уборке татами приподнимают и стряхивают пыль под них. Два раза в год татами снимают, выносят на улицу, проветривают, выколачивают, выгребают скопившийся в основе пола сор. Поверхность татами поддерживается постоянно в чистоте. Покрытый «татами» пол разделен на несколько участков деревянными брусьями, которые заглаживаются вровень с «татами». Им соответствуют такие же брусья в потолке. По пазам этих брусьев движутся «фусума». Это деревянные рамы, оклеенные с двух сторон плотным картоном. Вместо ручек в картон врезаются металлические углубления — «хикитэ». Так как потолок часто бывает выше, чем «фусума», которая имеет стандартную высоту, просвет между верхним брусом и потолком заполняется ажурной перегородкой «рамма».

По периферии пола проходят пазы, и им соответствуют такие же пазы в потолке. По этим пазам передвигаются раздвижные клетчатые рамы — «сёдзи». Они делаются из легких планок и с внешней стороны оклеены полупрозрачной бумагой. Их можно сдвинуть в одну сторону, а если приподнять — вынуть совсем. Ручек у «сёдзи» нет. Их берут за одну из толстых планок. Для того чтобы взяться снаружи за эти рамки, участок рамы оклеивают не с внешней стороны, а с внутренней. За пазами для «сёдзи» имеется более широкий паз для деревянных дощатых щитов «амадо», которые задвигаются на ночь или в дождливую или холодную погоду. «Сёдзи» заходят друг за друга — каждая из них имеет свой отдельный паз. «Амадо» же расположены в одном пазу и стыкуются впритык. При полном закрытии крайняя «амадо» запирается деревянным замком-засовом. Чтобы раздвинуть «амадо», крайний щит нужно вынуть из пазов и убрать в специальный ящик, встроенный в конце стены и выступающий над ее плоскостью. Между «сёдзи» и «амадо» находится веранда. Она неширока и пол ее сделан из деревянных брусьев.

Торцовая стена делается не раздвижной, а глухой. У нее устраиваются полки-шкафы «осиирэ», задвигаемые такими же «фусума», что и в комнате. Мебели почти нет, а постельные принадлежности и утварь убираются в шкафы. В отличие от европейского жилища, разделенного на комнаты, имеющие определенное функциональное назначение, японское жилище может быть разделено по различным планировочным вариантам несколько раз в день. Можно превратить жилище в одну залу, или разделить на небольшие комнаты. В жаркие дни можно полностью открыть дом, за исключением глухой торцовой стены.

Эстетически нейтральный, сдержанный по цвету, геометризованный фон интерьера делает помещенный в него объемный предмет четко воспринимаемым и приобретающим поэтому весомый характер. На ночь кладут спальный матрац, во время еды ставят стол, который потом убирают в хранилище. В мебелировке кровать почти не встречается, даже сейчас. Едят, сидя на полу перед очень низким столиком. Так что пол служит основным местом отправления бытовых функций. Сидят либо на циновках, либо на ватных или плетенных из соломы или травы подушках «дзабутон», подогнув под себя ноги. Толстые ватные спальные матрацы расстилаются на полу. Покрываются ватными почти квадратными одеялами «футон». Под голову подкладывают маленькую подушечку. В старину под голову подкладывалась деревянная лакированная подставка с мягким валиком. Теперь она употребляется женщинами, носящими старинную прическу.

Идеальный интерьер был доступен для воплощения только богатым слоям. Для идеального интерьера обязателен открывающийся из комнаты вид на сад. Характерной и центральной деталью интерьера является «токонома». Это ниша, где располагают изысканные украшения — свиток с живописью, вазу с цветами. Рядом может быть другая ниша с z-образно расположенными полками на разных уровнях, на которые ставятся художественные предметы. Другой церемониально-парадный элемент японского интерьера — это буддийский алтарь «буцудан»,

помещаемый у стены. Кроме того, в интерьер входит также недвижимое окно «сеиндзукури», предназначенное для чтения с хорошим освещением.

Пол в ванной — дощатый, в уборной — дощатый или циновочный. Старинная уборная в крестьянском жилище находилась под одной крышей и на одном уровне с жилыми помещениями. Старинная японская ванна очень своеобразна. Это большая бочка, в боковой части которой помещается вертикальная труба. В топку под ней накладываются горячие угли. Таким образом вода нагревается, как в самоваре.купаются японцы в очень горячей воде. В деревнях ванну принимают по старшинству — сначала глава семьи, потом все остальные. Гостю отдается первенство. Перед ванной тщательно моются с мылом. Для умывания используется подвесной умывальник.

Печей в традиционном японском жилище, за исключением поселений на Хоккайдо, нет. Обогреваются в зимнее время переносными жаровнями «хибати» из металла, глины или фарфора, которые наполняют углями. На Хоккайдо и на севере Хонсю употребляют железные печи-временки. Широко распространен врезанный в пол очаг «ирори», похожий на глинобитные очаги свайных жилищ Юго-Восточной Азии. Но если там они топят дровами и над ними вешается экран-искрогаситель, то «ирори» топят древесным углем и искр не дает, но экран («хидана») над ним все же вешается и используется, как и в свайных домах, для вяления продуктов. Очень небольшие «хибати» в фаянсовом футляре — «анка» помещались под одеяло для обогрева постели. Существуют также карманные жаровни «кайро», размером с портсигар. В них горит сигарета из угольной пыли в бумажной обертке. «Кайро» совместимы только с национальным костюмом, в котором они закладываются в рукава или за пояс. В настоящее время выходят из употребления. Традиционный вид обогревательного приема — «котацу». Это углубленный, врезанный в пол очаг, подобный «ирори». Над ним ставится подобие столика, который накрывается большим ватным одеялом. Члены семьи садятся вокруг него, спрятав ноги под одеяло или даже спустив их в углубление очага и укутавшись одеялом по пояс. Кроме врезанных в пол «хорикотацу» или «кири-котацу», употребляются еще «оки-котацу». Это обычные «хибати», которые ставят на пол, но над ним помещают столик, как и над «кири-котацу». Верхняя поверхность столика «котацу» обычно не сплошная, а рейчатая. Во время еды или работы поверх одеяла кладут гладкую квадратную доску. Во многом такое устройство напоминает среднеазиатский «сандал». А. С. Арутюнов такое подобие объясняет частичным сходством природных условий (Япония находится на одних широтах с Афганистаном, Сирией, Тунисом, Южной Туркменией и Турцией). Кроме того, развитием контактов, начавшимся еще в IV—V вв.⁹

⁹ Арутюнов С. А. Современный быт японцев. М., 1968, с. 94—95.

После революции 1868 г., открывшей путь к европеизации японской жизни, долгое время в строительстве общественных зданий господствовали европейские стили. Сейчас разрабатывают здания, отвечающие современным требованиям. Но дом, как правило, представляет собой синтез традиций разных эпох и районов Японии. С другой стороны, строятся железобетонные здания, но и в них используются мотивы традиционного японского искусства.

На современном этапе в японском жилище наблюдается проникновение черт западного и японского происхождения, транскультурные тенденции в современном интерьере прослеживаются особенно отчетливо. В зданиях первого типа, по преимуществу делового характера, используются некоторые мотивы и принципы японского национального зодчества, но они носят формально-стилизационный характер. Они располагаются в деловых кварталах.

Вторую группу составляют дома, выходящие на транспортные магистрали городов. Конструктивно они близки традиционному японскому жилищу. Они имеют деревянно-каркасную конструкцию, в два этажа. В отличие от традиционного японского жилища, в них нет элемента свайности, так как в первом, нижнем этаже размещается лавка, так что пол там по уровню продолжает плоскость тротуара. Верхний этаж, как правило, жилой. Интерьер же делается преимущественно в японском стиле или смешанном, хотя снаружи дом выглядит как западный — и по структуре крыши, и по обмазке стен. В этих зданиях нет прозрачных рам «сёдзи». В нижних этажах двери застеклены, но приближаются они к типу западных дверей. Крыша в таких домах не из черепицы, а покрыта кровельным железом. Но на скатах делаются рельефные утолщения, имитирующие рельефный шов. Население этих домов — мелкая буржуазия — хозяева мастерских и лавочек. Часть жилых помещений сдается трудящимся. Промежуточный тип между первой и второй группой зданий занимают так называемые «апато» — (от апартаментов). Они многоэтажны, как здания первой группы, конструкции их приближены также к этому типу зданий, но внешнее архитектурное оформление имеет черты второго типа — окна и двери носят традиционный характер. Апато делятся на две категории. Это либо отдельные здания, состоящие из очень благоустроенных квартир, как правило, они достаточно дороги. Вторая категория — «данти» — стандартные дома, построенные с максимальной экономией средств. Как правило, они располагаются в обширных районах новостроек. Дорогие апато (мансион) заселяет буржуазия и зажиточная интеллигенция — артисты, писатели, адвокаты. В данти живут служащая интеллигенция и высокооплачиваемые рабочие. По данным С. А. Арутюнова, собранным в 1966 г., вопрос о предоставлении квартир в данти решается жеребьевкой¹⁰.

Третью группу зданий составляют строения внутриквартальных проездов. Они полностью сохраняют японский архитектурный стиль. Наиболее типичный

¹⁰ Там же, с. 74.

дом этой группы — легкое каркасное сооружение, иногда без фундамента. Столбы каркаса не врываются в землю, а ставятся на плоские камни — базы. Это предохраняет их от подгнивания. Нижний венец каркаса дома и балки, на которые настилают пол, устраивают на полметра—метр выше земли. Таким образом, жилище приобретает черты свайных тропических построек. Крыша — двускатная или четырехскатная, покрывается черепицей. Свес крыши делают широким, выступающим на метр от стены. Это защищает комнаты от дождя и солнца. Торцовые стены неподвижные. Остальные, особенно если они обращены на юг — состоят из сёдзи — легких раздвижных рам, оклеенных прозрачной бумагой. Они скользят по верхним и нижним пазам. Дома эти в плане имеют прямоугольную форму, невелики по размерам — 20–25 кв. м. Такие дома могут быть очень дорогими — заселяют их представители средней и крупной буржуазии. Они, как правило, построены по индивидуальным проектам. Но много таких домов, использующих старый жилой фонд, которые заселяют представители мелкой буржуазии. Собственниками их могут быть трудящиеся из числа коренного населения, которые сдают их семьям рабочих и низкооплачиваемой интеллигенции.

Еще один тип городского жилища — «нагая» — для рабочих. Их строили в 1940–1950-х гг. Они сохранились и по сей день, представляя собой длинную постройку, разделенную на квартирки из двух-трех и даже одной комнатки. Самые дешевые — одноэтажные, двухэтажные дороже.

Естественно, что предпочтение японцы отдают домам третьего типа, сохраняющим традиционные представления. «Высшие слои общества стремятся создать для себя особые условия, окружить свой быт аксессуарами, недоступными большинству населения. На раннем этапе соприкосновения общества с культурой Запада это выглядело как быстрые темпы и гипертрофированные размеры модернизации — те же, скажем, знаменитые 300 «кадиллаков» короля Сауда и не меньших размеров «конюшни» правителя Кувейта. В последующий период получила распространение консервация дорогостоящих аксессуаров прежнего быта. Например, японский национальный дом, недоступный сейчас даже средним слоям, превращается, особенно если учесть цены на землю, в дорогое украшение быта высших слоев»¹¹. Однако со временем эта тенденция получает все более широкое распространение. Если в конце 50-х гг. такие дома были единичными, то уже к середине 60-х гг. их строительство стало массовым.

Для архитектуры и убранства японского дома характерны простота и экономия. Японцы не окрашивают свои дома снаружи. Поэтому вскоре деревянные части становятся серыми, отчего они имеют унылый колорит. Внутренние деревянные части полируют. Дерево приобретает коричнево-золотистый оттенок. Облик интерьера от этого приобретает спокойный и мягкий вид. Кухня находится

¹¹ Там же, с. 77.

под одной крышей с жилыми комнатами, но пол в ней, как правило, расположен ниже уровня пола жилых комнат. Делают его дощатым.

Очень близки по типу третьей группы дома в сельской местности. Они отличаются лишь разнообразием размеров и толстыми соломенными крышами с подстриженным краем. Однако в тех районах, где часты сильные ветры, крыши делают из дранки, которая балластируется камнями и бревнами или покрывают кровельным железом (как, например, на Хоккайдо).

Японские поселения на Хоккайдо представляют собой отдельные хутора, похожие на американские фермы. Их отличают высокие железные крыши, мансарды, рядом находятся хлева и силосные башни. Внутри жилого дома сохраняется традиционная японская обстановка. Правда, открытый очаг здесь часто заменяется печкой-временкой. В большинстве японских зажиточных усадеб во дворе или по его периметру располагают подсобные помещения — сараи, хлев, ток для сушки и обмолота зерна. Там же находится «кура» — двухэтажная постройка с почти глухими стенами — каменными или глинобитными. «Кура» служит кладовой для запасной утвари. В то же время она предохраняет ее от пожаров. В отдельной пристройке часто помещается ванна. Понятно, что усадьбы бедняков не имеют надворных построек.

В японском доме большое значение имеет расположение тех или иных элементов и деталей обстановки в зависимости от стран света. Румбы старинного японского компаса имеют знаковое значение, связанное со стихиями и животными. Север обозначает воду и в то же время им олицетворяется крыса. Восток ассоциируется с деревом. И он же обозначает следующих животных: быка, тигра и зайца. Юг — это огонь. Животные этой стороны света — дракон, змея, лошадь. Запад — металл и овца, обезьяна, птица, затем собака и кабан. С этими знаками всегда соотносывали строительство. Но в современном индустриальном строительстве такой возможности нет. Когда же строят индивидуальный дом, то обязательно учитывают рекомендации гадателей.

В интерьерах, как правило, преобладают традиционные черты, несмотря на обилие предметов, связанных с техническим прогрессом. Это и использование новых материалов (пластик, стекло), нового оборудования, бытовой техники. Но все это приспособляется к традиционному стилю. В большинстве японских современных жилищ можно встретить и «сёдзи», и «фусума», и «рама» и «токонома». Но во многих современных домах пространство со всех сторон замкнуто стенами. Тогда окно конструктивно напоминает «сёдзи». Внутреннее пространство имеет постоянные перегородки, при которых «фусума» или их модернизированные аналоги выполняют роль простых межкомнатных дверей. Современный интерьер фактически не бывает таким пустым и просторным, каким он должен быть по эталону. Не всегда постель убирается на день. Обеденный столик «цукуэ» в промежутке между трапезами ставится у стены на бок. Он сейчас более массивный, чем традиционные низенькие индивидуальные столики для каждого человека «дзэн», употреблявшиеся в хорошем обществе.

Если раньше писали пером, сидя на полу, у «сеиндзукури», то теперь пользуются современными письменными принадлежностями. Для работы с ними требуются стулья и высокие столы. Эти предметы мебели, хотя бы складные, имеются во многих домах, даже в деревне. В более зажиточных семьях таких предметов уже много. Это приводит к тому, что площадь пола, покрытая «татами», сокращается. Расширяется площадь голого деревянного пола или покрытого линолеумом. Если для европейца существует один тип поверхности — земля и пол жилища, по которым ходят в обуви, то японец уже различает три типа поверхности: нечистую, получистую и чистую. Нечистой поверхностью являются земля и паркет. По ним ходят в обуви. Получистая поверхность — полированный пол, ковер, по которым ходят только в домашней обуви, но не сидят. Чистая поверхность — циновки, на которых можно сидеть, лежать, а ходить можно только в носках (реже — босиком). В уборной пользуются деревянными сандалиями, стоящими там, так как пол там считается нечистой поверхностью. Японская специфика в этом отношении состоит в том, что он должен быть на том же уровне чистоты, на котором поддерживается поверхность мебели в европейском жилище — столов, сидений, полок.

В современном доме помещения ванной, хотя бы и японской, снабжены зеркалом, дополнительными кранами с раковиной. Уровень помещения ниже жилого, но выше земли. Рядом делается небольшой предбанник с решетчатым полом и полками для белья. Разделяют эти помещения фанерные двери типа «сёдзи».

В целом изменения в интерьере японского дома происходят под влиянием конструктивных приемов, свойственных западному интерьеру. Входят в быт письменный стол и стул, не свойственные традиционному японскому интерьеру. В современных квартирах пищу принимают на кухне. В больших квартирах нередко в гостиной стоят музыкальные инструменты, сервант, здесь принимают гостей, что не принято из-за невозможности достойно оказать гостю внимание в традиционном интерьере. Поэтому чаще гостей приглашают в ресторан. Налицо взаимодействие разных тенденций в современном японском интерьере.

Особое место в бытовой культуре японцев занимают чайные домики. Чайный домик — место, называемое в Японии *тясицу*, для особого ритуала в Японии — *тя-но-ю*. Обычно термин этот переводят как чайная церемония. Эта церемония представляла собой встречу хозяина и одного или нескольких гостей (не более пяти) для совместного чаепития. Но эта обыденная бытовая процедура была превращена в канонизированное действие, разворачивавшееся во времени и происходившее в специально организованной среде, архитектурное пространство которого было обставлено специальными художественно-пластическими предметами.

Впервые чайный напиток стали употреблять в Китае в эпоху Тан (VII—IX вв.). Первоначально его применяли в медицинских целях. Питье чая постепенно становится более распространенным (эпоха Сун), особенно в среде дзэн-буддистов. Священник Эйсай, вернувшись из Китая в Японию в 1194 г. и

основавший здесь одну из школ дзэн-буддизма, стал выращивать при монастыре чай для религиозного ритуала. Постепенно питье чая распространилось сначала в дзэнские монастыри, а затем и за их пределы, ибо постоянно упоминалось о пользе чая для здоровья. Питье чая стало любимым времяпрепровождением самурайской аристократии, среди которой такие чаепития длились с утра до вечера. Мастер чая (тядзин) должен был быть человеком широко образованным, представляя собой особый тип средневекового, как бы у нас сказали, «интеллекта», хорошо подготовленного во всех областях художественного творчества, но при этом не обязательно происходившего из высокого рода. Родоначальником чайной церемонии в новом виде, мало имевшей общие черты с придворной игрой в чай, которой он посвятил всю жизнь, считается Мурата Сюко, или Дзюко (1422—1502). Этот чайный ритуал имел глубокие духовные основы, соответствовавшие дзэнским концепциям жизни и внутреннего совершенствования. Вскоре созданная им чайная церемония получила широкое распространение по всей стране. Постепенно последователи Дзюко совершенствовали чайную церемонию. В XVI в. специально для чайной церемонии стали возводить чайные домики (тясицу), которые не предназначались для жилья. Чайный домик по виду напоминал уютный отшельника или рыбацкий домик из простых и обычных материалов — дерево, бамбук, солома, глина. Он ориентировался по странам света, как правило, окружался хотя бы небольшим садом, скрытым от глаз за изгородью, что способствовало его уединенности. Постепенно сложился тип тясицу — чайного домика, в котором ранней формой была веранда, от которой впоследствии отказались. Ее заменила скамья в саду. Перед входом в дом появилась специальная подвесная полка, где оставляли мечи (прежде их клали у входа на веранде). Вход в чайную комнату делают все ниже — Сэн-но Рикю (1521—1591), который формализовал чайную церемонию, имевшую собственную эстетическую программу, устроил квадратный проем около 60 см для того, чтобы каждый, независимо от ранга, должен был нагнуться, чтобы перешагнуть порог, тем самым демонстрируя равенство в этой церемонии. По конструкции чайный домик повторял традиционное японское жилище. В интерьере сохранялись два основных элемента, характерных для жилых покоев военного сословия: ниша (токонома) и покрытый татами пол. Размер чайного домика был 4,5 татами. В квадратном углублении пола (величиной в 0,5 татами) помещался очаг, который употреблялся в зимнее время. Высота потолка равнялась длине татами, но в разных частях комнаты была различной: самый низкий потолок располагался над местом хозяина. Стены, потолок делались из дерева, иногда окрашивались, иногда покрывались узорчатыми плетеными панелями из бамбука и тростника. В самых первых чайных домиках окон не было, со временем они появились. Их форме и величине придавалось большое значение. Так как человек сидел на полу, то окна располагались так, чтобы освещать пространство над полом. Иногда окна предусматривались для чайной церемонии, проводимой ночью или на рассвете — тогда они делались в крыше, давая верхний свет. Два основных центра формировали

пространство интерьера чайного домика: токонома (вертикальная поверхность) и очаг (горизонтальная поверхность). Токонома располагалась прямо против входа для гостей. Расположенные в ней ваза с цветком или свиток были знаком церемонии, определяя ее основные идеи. Постепенно эволюция ритуала разделяется на два направления: одно продолжало все традиции оформившегося стиля, второе представляло собой изысканное и рафинированное времяпрепровождение элиты общества. Правила проведения церемонии варьировались в зависимости от времени года и времени суток. За полчаса до назначенного часа гости должны были собраться и ждать на специальной скамье. Церемония начиналась с входа гостей в чайный сад, где, в молчании проследовав через него, гости мыли руки и полоскали рот у сосуда с водой (в зимнее время — теплой, в жаркий период — холодной). Если церемония была назначена в темное время суток, хозяин выносил светильник. Затем гости входили в чайный домик, оставляя обувь у входа. Последний гость с легким стуком задвигал дверь, тем самым оповещая хозяина, что все уже пришли. После этого хозяин появлялся перед гостями из подсобной комнаты (мидзуя). Гости рассаживались на татами лицом к хозяину. Главный гость располагался у ниши, где должна была быть картина или стоять ваза с цветком и курильница с благовониями. Разведение очага могло происходить при гостях или до их прибытия. Затем хозяин начинал вносить в строгой очередности необходимую утварь — сосуд с чистой водой, чашку, веничек, ложку, чайницу и сосуд для использованной воды и бамбуковый ковш. Сама церемония зависела от того, какой именно тип будет проводиться: кой-тя (густой чай) или усу-тя (жидкий чай). Когда чаепитие кончалось, начиналось время любования утварью и возможна была беседа, хотя важнее считалось достижение внутреннего контакта участников. Чайная церемония представляла собой претворение четырех принципов: гармонии, почтения, чистоты и тишины. Каждый из них мог быть истолкован и в философском смысле, и в практическом.

В России в конце XIX в. чайные дома считались домами терпимости в Китае и Японии, что соответствовало действительности, ибо постепенно средневековый ритуал вульгаризировался, и вместо гейш, которые присутствовали на чайных церемониях, в них стали прислуживать ойран, крестьянские девушки из бедных семей¹².

Сегодня, в XXI в., все традиционные отличия начинают сглаживаться. Во всех странах, о которых шла речь, преобладают современные принципы строительства, нивелирующие особенности жилища. Однако в интерьере продолжают сохраняться те этнические отличия, которые сформировались на протяжении длительного времени. Транскультурные тенденции обогащают выразительные особенности искусства интерьера и способствуют углублению и усложнению его национальных особенностей.

¹² Николаева Н. С. Художественная культура Японии XVI столетия. М, 1986, с. 55–106.

И. К. Москвина

Государственный контроль перемещения культурных ценностей в странах ЕС и России: опыт культурологической компаративистики

Международное сотрудничество в области оборота культурных ценностей — важнейший аспект диалога культур Востока и Запада. Выставки, аукционы, концертная деятельность являются эффективным средством коммуникативного взаимодействия государств, организаций, частных лиц. Непосредственное познание инокультурных ценностей позволяет создать ту основу взаимопонимания, которая сближает народы.

Проекты в области культурного сотрудничества включают в себя, как правило, необходимость перемещения культурных ценностей (художественных произведений, архивных материалов, историко-культурных артефактов) через границы. Государства, в том числе и члены Европейского Союза, тем или иным образом законодательно регламентируют и регулируют этот процесс.

На рубеже XX и XXI вв. в условиях глобализации и размывания национальных границ культуры особую актуальность приобретает проблема сохранения культурной идентичности. Ценности родной культуры играют существенную роль в процессе национальной самоидентификации. Их утрата в результате небрежного отношения, обветшания и разрушения, криминальных посягательств, бесконтрольного вывоза за пределы страны имеет необратимые негативные последствия для национальной культуры и духовной жизни людей.

В современном международном праве насчитывается около 100 юридических актов универсального и регионального характера, регламентирующих отношения субъектов международного права в сфере выявления, сохранения, охраны, изучения и популяризации объектов культурного наследия (достояния). В числе этих документов имеются нормативно-правовые акты, регулирующие оборот культурных ценностей. Наряду с этим, в национальных законодательствах отражены различия в подходе к контролю государства за оборотом культурных ценностей. И в каждом государстве выработано собственное определение понятия «культурные ценности». К этому следует добавить, что в одной и той же стране в различных отраслях права могут применяться разные определения.

В ситуации перемещения культурных ценностей перемещающая сторона и органы государственного контроля за их оборотом сталкиваются с множеством проблем, обусловленных объективными трудностями в идентификации перемещаемых объектов в качестве культурных ценностей. Причинами таких затруднений выступают разночтения в различных нормативно-правовых документах, отсутствие в них унифицированных определений и классификаций, а так же сложность выявления квалификационных признаков, соотносимых с понятием «культурная ценность».

Ценности — важнейшие компоненты человеческой культуры наряду с нормами и идеалами. Мир ценностей сложен и трудноописуем, поскольку ценности разнообразны и неоднородны. В аксиологии предложены различные варианты их классификации. Так, в трудах отечественного философа и культуролога М. С. Кагана мир ценностей представлен как система, в которой ценности разных видов находятся в исторически обусловленных структурных отношениях. Выделяя художественные, экзистенциальные (составляющие смысл жизни), нравственные, правовые, политические, религиозные и эстетические ценности, Каган рассматривает их на разных уровнях (социально-групповом, межличностном, индивидуальном) с учетом существующих между ними интегративных связей. Понятие «культурная ценность» предполагает наиболее высокий уровень обобщения: являясь универсальным, оно включает в свой объем культурное наследие как аксиологическое достояние народов.

Раскрывая смысл понятия «культурные ценности», необходимо соотнести его содержание с представлением об общечеловеческих ценностях, то есть тех, что признаются таковыми наибольшим числом людей в различные времена, в разных странах и культурах. К ним относится фундаментальная триада общечеловеческих ценностей: истина, добро, красота. Сюда же входят устойчивые нормы нравственности, заключенные в мировых религиях (любовь и уважение к ближнему, честность, милосердие, мудрость и т. п.), а также основные права человека. Если говорить о материальных формах воплощения общечеловеческих ценностей, то это — шедевры искусства и выдающиеся памятники мировой культуры.

Овеществленные ценности культуры зачастую обозначают понятием *культурный артефакт*. В различных документах, конвенциях мы встречаем такие понятия, как «предметы, имеющие особую ценность», «предметы исторического, художественного и археологического достояния народов РФ», «памятники истории и культуры», «культурное наследие».

Под термином «культурное наследие» (Cultural Heritage), обобщенно говоря, подразумеваются наиболее значительные памятники истории и культуры. Уже в начале XX в. в Гаагской конвенции (1908) прослеживается представление о культурных ценностях национальных государств как неотъемлемой части единого мирового культурного наследия, а также требование выработки общих законодательных принципов его защиты. Это требование в дальнейшем было сформулировано Н. К. Рерихом в знаменитом «Пакте культуры». Н. К. Рерих выдвинул идею о совокупности культурных ценностей как достояния всего человечества. В 1935 г. в Вашингтоне состоялась посвященная Пакту Рериха конференция, в работе которой приняли участие официальные представители различных государств, но начавшаяся в 1939 г. Вторая мировая война помешала проведению дальнейшей работы в данном направлении. Особо ценным представляется то, что в Пакте Рериха культурные ценности трактуются в самом широком смысле. Термин «всемирное наследие» (World Heritage) занимает высшую ступеньку в иерархии. Им маркируются только те культурные ценности, которые

необходимо сохранять и оберегать в течение неограниченного времени, так как они оказываются востребованными всегда.

Понятие «памятник культуры», по мнению академика Д. С. Лихачева, является расширительным. Оно вобрало в свой объем не только конкретное значение «монумент», но и все, что свидетельствует об исторической памяти народа: летописи, произведения искусства, архитектурные сооружения, старинные усадьбы, парки, народное творчество. Множество «созданий, обязанных своим существованием культурной деятельности человека (коллекция как единое целое, образованная личностью собирателя)»¹ и т. д.

Наряду с понятием «cultural property (дословно: культурная собственность) — das Kulturgut — biens culturels», переводимым на русский язык в зависимости от контекста словами «культурные ценности» или «культурное достояние», применяется в большинстве международно-правовых актов универсального и регионального характера и термин «cultural heritage — das Kulturerbe — patrimoine culturel» — культурное наследие.

Определения понятий, закрепленных в различных международных и отечественных конвенциях, нормативно-правовых актах, прошли путь значительной эволюции и изменений. Они отражают те проблемы, которые были актуальными для охраны и юридической защиты культурных ценностей в тот или иной исторической ситуации. Понятие «культурное наследие», которое фигурирует в отдельных документах ЮНЕСКО, как правило, соответствует понятию «культурные ценности». Так же, как «культурные ценности», оно применяется к недвижимым и к движимым объектам.

Однако и недвижимые культурные ценности не только в области археологии, но в целом ряде других случаев могут стать объектом международного оборота, то есть перейти из категории недвижимых в категорию движимых вещей. Достаточно вспомнить такие классические примеры, как вывоз скульптур Парфенона из Греции, буддийских росписей из Центральной Азии, продажа фресок и кража мозаик².

Несмотря на универсальность понятия «культурная ценность», в каждой международной конвенции оно имеет свое определение, сформулированное «для целей данной конвенции» или данного правового акта.

Впервые на юридическом уровне определение «культурная ценность» было введено в Гагской конвенции 1954 г. о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта. Включение такого определения в текст Конвенции явилась одним из ее достоинств, благодаря чему указанное понятие было введено в международную терминологию. В ст. 1 Конвенции дается следующее определение: «культурными ценностями считаются *независимо от их происхождения и владельца*: ценности движимые или недвижимые, которые имеют большое

¹ Лихачев Д. С. Русская культура. СПб., 2000, с. 197.

² Богуславский М. М. Культурные ценности в международном обороте. М., 2005, с. 18.

значение для культурного наследия каждого народа, такие как памятники архитектуры, искусства или истории, религиозные или светские, археологические месторасположения, архитектурные ансамбли, которые в качестве таковых представляют исторический или художественный интерес, произведения искусства, рукописи, книги, другие предметы художественного, исторического или археологического значения, а также научные коллекции или важные коллекции книг, архивных материалов или репродукций ценностей, указанных выше»³.

Наряду с Конвенцией 1954 г. широкое определение понятия «культурная ценность» было дано в Рекомендации ЮНЕСКО 1964 г. о мерах, направленных на запрещение и предупреждение незаконного вывоза, ввоза и передачи права собственности на культурные ценности. Точки зрения обеих конвенций одинаковы, а культурные ценности рассматриваются как «движимые или недвижимые, которые имеют большое значение для культурного наследия...»⁴.

Несомненный интерес для формирования категорий движимых культурных ценностей имеет Рекомендация ЮНЕСКО об охране движимых культурных ценностей, принятая Генеральной конференцией ЮНЕСКО на ее двадцатой сессии 28 ноября 1978 г.⁵ Она расширила понятие «движимые культурные ценности», подчеркнув, что к движимым культурным ценностям относятся все движимые ценности, которые являются выражением или свидетельством творчества человека или эволюции природы и которые имеют ценность с археологической, исторической, художественной, научной или технической точек зрения.

Существующие в настоящее время в международных конвенциях и в законодательствах национальных государств разночтения относительно порядка идентификации объектов в качестве культурных ценностей обусловлены рядом объективных факторов. Так, обобщенное понятие «культурная ценность» в том варианте, как оно существует в настоящее время, сложилось на прецедентной основе и отвечало конкретным «вызовам» времени. Далее, оно в большинстве случаев конкретизировано в перечнях признаков, характеризующих феномен «культурная ценность». Данные списки имеют тенденцию к все более подробному расширению и детальному толкованию феномена, а также к включению все новых позиций. Например, Рекомендация об охране и сохранении движущихся изображений 1980 г. дополнила и конкретизировала список движимых разновидностей культурных ценностей, введя в юридический лексикон новый термин «*движущиеся изображения*».

«Неуловимость» феномена культурной ценности для языка законов обусловлена тем, что ценности по самой своей сути духовны и восходят к общему идеальному источнику. Их многообразие порождено сложными культурными контекстами, в которых реализуется этот идеальный аспект бытия ценностей.

³ Международные нормативные акты ЮНЕСКО. М., 1993, с. 282.

⁴ Свод нормативных актов ЮНЕСКО. М., 1991, с. 319–322.

⁵ Там же, с. 368–376.

Единство идеального и конкретного историко-культурного аспектов ценностей не укладывается в жесткие рамки сухих юридических норм. Поэтому в международных конвенциях был применен расширительный подход. Он соединил представление об универсальном и конкретном в отнесении артефакта к разряду культурных ценностей. В Рекомендации об охране культурного наследия в национальном плане 1972 г. в Преамбуле указывается, что «каждый предмет культурного и природного наследия является уникальным» и «каждая страна, на территории которой находятся предметы культурного и природного наследия, обязана сохранить эту часть наследия человечества и обеспечить ее передачу будущим поколениям».

Таким образом, несмотря на явную непоследовательность подхода в определении культурного наследия в Рекомендации 1972 г. «пообъектный» состав культурного наследия следует считать практически ничем не ограниченным. Он распространяется как на недвижимые, так и на движимые объекты. Это расширяет границы представлений о бесконечном многообразии культурных ценностей. Но одновременно усложняет данные рекомендации в их практическом применении, в частности, когда речь идет о порядке перемещения культурных ценностей из одной страны в другую, что связано с оформлением идентификационных документов.

Складывается парадоксальная ситуация — при подобном подходе сложно найти критерии того, что же является несомненной ценностью для государства и общества. Что же должно находиться под особым контролем и попечением государства? А что может быть беспрепятственно вывезено, продано, приобретено в частное владение с целью навсегда покинуть данную страну? Для преодоления этого противоречия в разных странах создаются специальные списки и реестры.

В последние годы в ряде международных актов стал появляться новый термин — “cultural patrimony”, который по смыслу имеет значение как исключительно «культурное достояние», классифицируемое таковым государством происхождения и поэтому не подлежащее экспорту из страны. Именно в таком значении это понятие применено, в частности, в Хартии Курмайор, принятой международной рабочей группой по инициативе Отделения по предупреждению преступности и уголовной юстиции представительства ООН в Вене, Международного научного и профессионального консультативного комитета (ISPAC), а также ЮНЕСКО в Вале-Д’Аоста (Италия) в июне 1992 г.

В частности, из Российской Федерации запрещены к вывозу движимые предметы, представляющие историческую, художественную, научную или иную культурную ценность и отнесенные к особо ценным объектам культурного наследия народов России независимо от времени их создания; движимые предметы, независимо от времени их создания, охраняемые государством и внесенные в охранные списки и реестры; культурные ценности, постоянно хранящиеся в государственных и муниципальных музеях, архивах, библиотеках, других

государственных хранилищах культурных ценностей; культурные ценности, созданные более столетия назад, если иное не предусмотрено законом. В отношении временного вывоза (для экспонирования на выставках, реставрации и проч.) существуют особые правила оформления. Так, разрешение на временный вывоз предметов, отнесенных к особо ценным объектам культурного наследия народов Российской Федерации, заверяется лично Президентом либо главой Правительства РФ.

Перед тем, как покупать и тем более вывозить произведения искусства, имеет смысл заглянуть в реестры ценностей национального значения, не подлежащих вывозу. Такие реестры есть в большинстве стран. Если реестра нет, то государство устанавливает критерии оценки произведения, в соответствии с которыми проводится его экспертиза. Ее осуществляют аккредитованные эксперты, а само разрешение на вывоз выдает государственный орган. Обычно такие разрешения выдаются в форме лицензии. Она подтверждает, что объект был изучен специалистами, которые дали согласие на его вывоз в другую страну. Если объект не нуждается в лицензии, это подтверждается сертификатом. Совершенно очевидно, что, несмотря на ряд общих положений, национальные законодательства различаются.

Французский менталитет со времен Наполеона I выражает стремление к четкой регламентации всего и вся. Французы — люди, обладающие глубоким уважением к писаным и неписаным правилам и нормам. Они стремятся к четкости и объективности, в том числе и в определении критериев культурных ценностей. Во Франции на первом месте — стоимость артефакта, который необходимо соотносить с понятием культурной ценности. Она подробно градуирована и является важнейшим индикатором ценности антикварного предмета, архивного документа, произведения искусства. За ним следует возраст — старше 50, либо 100 лет. Таким образом, оценка значимости культурных ценностей четко привязана к денежному эквиваленту. Следует отметить, что подобный подход закреплен и в Директиве ЕЭС № 3911/92 Совета Европейских сообществ от 09.12.1992 «О вывозе культурных ценностей» (в редакции Директивы (ЕС) № 2469/96 Совета Европейского Союза от 16.12.1996).

В Приложении к данной Директиве выделяется несколько категорий денежного эквивалента культурных ценностей. Самую дорогостоящую группу составляют картины (категория — 3) от 150 000 экю и выше. Подчеркнем, что данная Директива впервые в международно-правовой практике содержит четкие временные рамки. Принятая исходя из конкретных задач контроля над перемещением культурных ценностей через границы Европейского Союза, она отражает необходимость их особой охраны в торговле с третьими странами.

При этом, не вдаваясь в анализ международно-правового характера этого источника, необходимо заметить, что, принимая данную Директиву, Совет Европейского Союза исходит из утверждения неотъемлемого права государств-участников определять — какие предметы являются национальным культурным

достоянием. Так, во французском законодательстве критерий ценности произведения искусства (живописи) обозначает его особую ценность для государства и общества — это возраст (старше 50 лет) и стоимость (более 150 тысяч евро). Для картин, оцененных в меньшую сумму либо моложе 50 лет, не требуется особого разрешения на вывоз. Для акварели, гуаши, пастели — не более 30 тыс. Их владельцы могут свободно покинуть страну вместе с произведениями искусства, переезжая, например, на жительство в третьи страны.

Французские специалисты объясняют подобную практику особенностями культурной политики своей страны. Франция заинтересована в продвижении своего искусства во всем мире. Определенные сложности существуют, когда предмет и по времени своего создания, и по стоимости не укладывается в установленные лимиты. Однако для французов определяющую роль все же играет стоимость, а не возраст, а потому, если картина создана в 1920-х гг., а цена ее не превышает 150 тыс. евро, то на ее вывоз требуется только документ, аргументирующий цену произведения.

В этом контексте интересно отметить отношение французов к архивам — питаемый ими бесконечный пиетет к документу как историческому источнику, культурной ценности, но одновременно и как свидетельству закона и порядка. Любой архив, даже частный, оцененный более чем в 300 евро, требует специального разрешения на вывоз. Эта колоссальная разница в денежном эквиваленте стоимости произведений искусства и документов чрезвычайно показательна. Возможно, истоки подобного трепетного отношения к архивам восходят к драматическим страницам французской истории. Жертвой вандализма Великой французской революции стали богатейшие хранилища документов, которые напоминали революционерам о наследии феодальной Франции. Историк Де-Лабурд описывал в ярких красках этот вандализм, когда толпа принялась разрушать архивы и сжигать старые хартии. Но французская прагматическая ментальность и практицизм победили революционный нигилизм. Для обеспечения выпущенных государственных ассигнаций, гарантированных продаж конфискованных земель, потребовалось восстановить документы. Республиканское правительство начало восстанавливать архивы. Наполеон имел подлинную страсть к регламентации и к архивам. Он лелеял грандиозный план создания общеевропейского центрального архива. Для этого из всех завоеванных стран свозились в Париж различные документы: в 1810 г. началась перевозка архивов из Италии, Германии, Голландии. Однако после 1814 г. многие документы были возвращены обратно. Наполеон стремился сделать Францию средоточием истории всего мира, что и породило традицию централизации исторических архивов.

Сопоставляя стоимостные критерии искусства и архивных документов во французских нормативно-правовых актах, мы видим несомненный приоритет документа в качестве национальной культурной ценности.

Взвешенная культурная политика, учитывающая интересы общества, личности, государства нашла свою реализацию во Франции и в новых аукционных правилах. По этим правилам, принятым в 2000 г., государство имеет право окончательной покупки по завершению торгов. Таким образом, государство, не ущемляя правил состязательной аукционной торговли, оставляет за собой приоритетное право приобретения культурных ценностей, не ограничивая одновременно свободы художественно-антикварного рынка.

Характерным для Франции является также сочетание свободы и ответственности в деятельности экспертного сообщества аукционистов. Эксперты, оценивающие произведения искусства при свободной аукционной продаже, а также осуществляющие юридическое сопровождение сделки, представляют сообщество квалифицированных специалистов (зачастую это две разные специальности). Высокая степень безопасности сделок гарантирована законодательством: для проведения торгов необходимо иметь специальный диплом аукционера, на каждый объект торгов распространяется 10-летняя гарантия подлинности. По закону эксперт отвечает за поставленную им на документе оценку в течение 30 лет.

Отношение Франции к проблеме контроля оборота культурных ценностей является отражением национальной культурной политики и национального менталитета. Франции удалось найти баланс между политикой по сохранению национального достояния и продвижением французской культуры во всем мире. Государство и общество выступают союзниками в этом сложном вопросе. С одной стороны, государство осуществляет жесткий контроль за всеми сферами деятельности по обороту культурных ценностей, с другой — есть свободный рынок антиквариата и произведений современного искусства. В отличие от российских нормативно-правовых актов во Франции существуют четкие критерии отнесения артефактов к категории культурной ценности.

«Франция обладает огромным опытом в области управления культурным наследием, она не боится брать инициативу и получает немало запросов от иностранных партнеров», — отмечал в одном из своих выступлений Алан Марино (Alain Marinos), главный директор Генеральной дирекции по культурному наследию.

Культурная политика Франции, в том числе и в сфере оборота культурных ценностей, является весьма успешной. Она служит упрочению национального самосознания и укреплению сплоченности нации, является важным фактором сохранения национальной самобытности. В этом отношении Франция может служить примером для других стран, заботящихся об укреплении своей национальной и культурной самоидентификации, в том числе и для России.

Э. Э. Чистякова

Влияние восточной эстетики на европейскую художественную культуру XVIII—XX вв.

Развитие европейской культуры трудно представить вне изучения ее многочисленных культурных взаимодействий. Взаимодействие с Востоком — одна из устойчивых доминант в художественной культуре Европы. Интерес европейцев к Востоку, возникнув в средние века благодаря рассказам путешественников и купцов об их удивительных приключениях, уже никогда не угасал. И в настоящее время восточное влияние на европейскую культуру не исчерпано: эстетические ценности Востока стали неотъемлемым компонентом формирования европейского эстетического вкуса.

Восток для средневековых европейцев был воплощением образа идеальной страны, экзотической, далекой, живущей по другим законам и фантастически богатой. Рассказы о таинственной стране воспламеняли воображение, вызывали восторг у монархов и жгучий интерес у истинных ценителей красоты. Проникновение восточных эстетических ценностей в европейские страны имело разнообразные формы претворения в художественной культуре. Путешествия по Индии, Марокко, Египту, древней библейской и исламским территориям обогащали эстетический кругозор европейцев.

Но широкое освоение богатого художественного наследия Востока с его поэзией, музыкой, бытом, декоративно-прикладным искусством началось благодаря торговле с европейскими колониями на Востоке. Не случайно тон в этом процессе задавали страны с богатой колониальной историей, которые открыли возможность приобщения к новым культурным явлениям и способствовали развитию нового вкуса.

В 1600 г. английская королева Елизавета I пожаловала британской Ост-Индской компании хартию, гарантирующую монополию на торговлю с Индией и странами Дальнего Востока. Это событие закрепило первенство Великобритании в распространении восточного, в частности, китайского стиля. Торговля с Индией повлияла на вкусы зажиточных слоев населения Великобритании и других стран европейского континента в отношении пищи, напитков, предметов декоративно-прикладного искусства.

Другая великая морская держава — Голландия соперничала с англичанами в торговле с Востоком. Основанная в 1602 г. голландская Ост-Индская компания установила торговые отношения с Японией, в течение XVII и XVIII вв. оставаясь в Европе почти единственным поставщиком японских изделий из лака и фарфора.

Интенсивную торговлю с Востоком вели также Испания и Португалия, доставляя в Европу на своих галеонах и каракках большое количество подлинных произведений восточного искусства и полностью удовлетворяя растущий потребительский спрос.

Огромные партии восточных товаров доставлялись торговыми компаниями, но также большую роль в распространении восточных изделий играла и индивидуальная торговая активность. По разрешению торговых компаний все члены корабельных команд — от капитана до рядового матроса могли привозить на продажу шелк, обои, веера и опахала, поделки из лака и серебра, золота и слоновой кости. Восточные товары становились объектами жадного интереса и охоты. Пристани и склады европейских морских держав были переполнены восточными товарами. Открытый Марией Медичи магазин восточных товаров прямо в галерее Лувра, восточный магазин на Риджент-стрит и магазин японских товаров на улице Риволи явились показателями начавшейся «моды на восточное», желая приобщиться к идеям, ставшим популярными и уже овладевшими обществом под влиянием увиденного и прочитанного.

С конца XVII в. в Европе получил широкое распространение стиль «шинуазри» (фр. *chinoiserie* — мода на предметы дальневосточного искусства), а также стилизация архитектуры, интерьеров и предметов декоративно-прикладного искусства в «китайском вкусе». Следует отметить роль европейских монархов в распространении нового модного влияния. Так, увлеченный Востоком двор Людовика XIV — европейский эталон роскоши и вкуса, несмотря на раздающиеся голоса протеста, способствовал утверждению китайской эстетики. Первое в китайском стиле европейское здание — Трианонский дворец в Версале — не было ни долговечным, ни по-настоящему китайским, но имело оригинальное решение декора в виде китайских ваз на балюстрадах, сине-белой мебели, сине-белой фаянсовой плитки в оформлении крыши, что свидетельствовало об обращении к китайской стилистике как аллегории могущества и богатства.

Ввиду множества мелких германских королевских дворов, увлеченных восточной эстетикой, увеличивалось количество коронованных особ, вкусы которых распространялись на новые регионы по мере международного расширения матримониальных связей германских королевских фамилий. Фантазия и энергия принцев и принцесс способствовали созданию в Европе значительных художественных образцов восточного стиля. Китайский чайный домик в Сан-Суси, сооруженный в середине XVIII в. для Фридриха Великого, — один из самых известных примеров. Расселившиеся по Европе братья и сестры Фридриха, вдохновленные его примером, строили китайские павильоны в собственных садах и парках. Август II Сильный еще в начале XVIII в. «пробовал силы» в возведении построек в восточном стиле (сначала «японский дворец», а затем индийский увеселительный замок в Пильнице и китайские комнаты в садовых и парковых павильонах).

Постепенно происходило распространение восточных влияний и в скандинавских странах, где правили немецкие князья. По семейным каналам восточная мода быстро вместе с германскими принцессами добралась и до Санкт-Петербурга. Царицы — этнические немки прививали русскому дворянству наряду с другими более известными увлечениями и вкус к шинуазри.

Можно сказать, что европейское увлечение Востоком для русской культуры стало соблазном, которого она не смогла избежать. Тем не менее, и раньше «восточная тема» уже присутствовала в русской культуре. Д. Сарабьянов отмечает, что уже храм Покрова на Рву на Красной площади в Москве (собор Василия Блаженного), созданный в 1554–1560 гг., при безусловном наличии готических и ренессансных черт в наружном убранстве обнаруживает доминирование сказочной красоты с восточным привкусом.

Для русских образ Востока совпадал с некоей ориентальной фантазией, реализующейся в общих принципах пестроты, орнаментальности, причудливого ритма, свободной стихийности¹. Кроме того, влечение к восточной культуре в России подогревалось событиями во внешней политике. Русско-турецкие войны, покорение Кавказа также оставили след в русском интерьере, до наших дней сохранив моду на оттоманки, кавказские ковры, восточные диваны, курительные комнаты с коллекциями оружия. Чесменский дворец, Бахчисарайский дворец в Крыму, турецкий «Киоск» в Царском Селе свидетельствовали о влиянии турецкой эстетики.

Восхитительные образцы шинуазри в России — Китайский кабинет во дворце Монплеизр, Китайский дворец в Ораниенбауме, Китайская беседка в Царском Селе. При проектировании построек для увеселительного сада в Екатерингофе архитектор О.-Р. Монферран обратился к различным, в том числе и китайским мотивам. Для изготовления мебели образцами служили подлинные восточные предметы, на основе которых создавались точные копии и стилизаторские изделия.

Владельцы мастерских выписывали проекты из-за границы, пользовались эскизами, публикующимися на страницах специальных художественных журналов. В 1783 г. было закончено оформление Китайского зала Большого Царско-сельского дворца по проекту Ч. Камерона. Использование дворцовой коллекции фарфоровых и краснолаковых изделий, а также подлинные китайские шелка и расписные лаковые панели, которыми декорировались стены, стали продолжением обязательной традиции, сложившейся в русских дворцах с петровских времен. Работы Ч. Камерона в китайском стиле заслужили высокой оценки, что В. Н. Талепоровский объяснял как результат недопущения вульгарности, свидетельство глубокого и искреннего понимания восточной эстетики и введения в интерьер подлинных фрагментов. «Изучая Китай не по европейским повторам, а по подлинным произведениям лаковой живописи, изделиям из фарфора и слоновой кости, Камерон стоит перед нами цельной, законченной фигурой художника-артиста, блестящего энциклопедиста, художника», который «творил, не беря готовых голых форм китайской архитектуры, а претворял их в общую концепцию своего представления о Китае», «в своей концепции Камерон превращал китайские формы в европейские, а свои, европейские формы, переносил в

¹ Сарабьянов Д. В. Россия и Запад. Историко-художественные связи XVIII — начала XX века. М., 2003, с. 32.

обстановку Китая, «не архитектурную форму он переносит зрителю, а вводит самого зрителя в Пекин»².

Для оформления в стилистике шинуазри Китайского зала архитектор спланировал гарнитуры мебели и каминный экран, обитые китайскими шелками. Мебель для Китайского зала была совершенно оригинальным творением Камерона, что свидетельствовало о богатой фантазии зодчего. Активное использование цвета как своеобразное напоминание о традиционной китайской лаковой мебели позволяло мебели, созданной Камероном, вполне вписываться в европейскую классическую традицию, однако, отличаясь особой выразительностью и полифоничностью в использовании цвета и материалов.

По поручению Екатерины II был создан Китайский дворец в Ораниенбауме, получивший название «Собственного дома императрицы», или «Уединения» (архитектор А. Ринальди). Одна из комнат дворца — Стеклярусный кабинет — явилась уникальным образцом техники декора шинуазри. Три стены кабинета были украшены китайскими панелями, расписанными Ж. Пильманом, выдающимся французским мастером фантазий на тему Востока.

Увлечение восточным искусством, обозначившееся еще во времена Петра Первого и сохранившееся позже, способствовало украшению в восточной стилистике и других русских императорских и великокняжеских дворцов. Иллюзия хрупкого фарфора с тонкой росписью, подражание китайскому искусству пейзажами, драконами, павлинами и фигурами людей под зонтиками, экзотические, наполненные восточными раритетами комнаты при Екатерине II появились не только в пригородных резиденциях, но и в Зимнем дворце. В четырех комнатах юго-восточной части дворца были собраны восточные редкости, и комнаты стали называться «китайскими». П. Б. Шереметев отмечал «пребогатое убранство и много особенно китайских вещей», коллекции китайской бронзы, фарфоров, лаков, стеклярусные обои и лаковую мебель.

Безграничное увлечение императрицы Востоком привело к появлению у почитательницы *jardin anglo-chinois* желания разбить парк вокруг ее Летнего Дворца в Царском Селе. Благодаря стараниям приглашенного англичанина Джона Буша в нем появились китайская деревня с яркими и пестрыми домами, украшенными китайскими мотивами, драконами, свешивающимися с крыш.

Шинуазри, утвердившись в Европе, имел чрезвычайный успех в России. Веера деревянные, лакированные оправы, бумажные экраны, расписанные гуашью, зонтики можно было купить в знаменитом петербургском магазине “Alexandre” на Невском, магазине “Moret” на Кузнецком мосту в Москве. Китайская рисовая пудра, штофные ткани с китайскими мотивами, китайские лаковые панно, шелковые веера, китайские безделушки, лакированные этажерки, ландшафтный дизайн, — все это свидетельствовало об интересе к культуре Поднебесной.

² Талепоровский В. Н. Чарльз Камерон. М., 1939, с 73.

Принятие новой моды в Европе и России средним классом расширило сферу применения восточной эстетики и способствовало еще большему размаху восточного влияния. В моду входили увеселения на восточный манер, восточные костюмы на маскарадах, вечера за книжкой о путешествиях по экзотическим странам. Женщины совершенствовались в вышивании шелком, ремесленные мастера черпали вдохновение, изучая гравюры-иллюстрации в путевых заметках. Над «модой на восточное» подшучивали, но ее принимали. Восток осваивался лингвистами-переводчиками и предпринимателями, учеными и путешественниками.

Тем не менее, Восток чаще оставался в восприятии европейцев условно целостным культурным миром, экзотическим и сказочно богатым. Потому они редко определяли конкретную страну — изготовителя восточного изделия. Главным для них оставалось обладание предметами иной, полной чудес жизни. В условиях быстро растущего спроса на товары Востока европейские мастера наладили производство собственной продукции в восточном стиле. Голландцы опережали в производстве лаковых изделий. В подражание китайскому фарфору, ввозившемуся голландской Ост-Индской компанией, появляется Делфтский фарфор, расписанный «под Китай». В Германии основывается фарфоровая фабрика в Мейсене. Восточные шелка и ситцы, составившие конкуренцию европейской парче и шерсти, способствовали производству европейских аналогов. Под влиянием Востока английские вышивальщицы создавали рисунки по китайским образцам или «индийской моде», и вскоре покрывала и драпировки в восточном стиле появлялись в покоях королевской семьи. В шпалерах, всегда пользовавшихся популярностью, изображали сцены из жизни экзотического Востока. Несмотря на то, что восточные изделия оставались символом роскоши и вкуса, выпуск аналоговой продукции рос, при этом ее часто принимали за аутентичную. «Европейские мастера, подражая восточным мастерам, — отмечал в этой связи Д. Джекобсон, — с истинным артистизмом воплощали в своих изделиях собственное видение восточного искусства», то есть создавали тем самым так называемый «ориентальный» стиль³.

Открытие японских портов для мировой торговли спровоцировало бум увлечения японской культурой, загадочной и долгое время недоступной. Еще не были известны европейцам шедевры японской литературы («Повести о Гэндзи» Мураками Сикибу, «Записки у изголовья» Сей-Сенагон), а мода на Японию уже процветала благодаря декоративному искусству, известному по трехтомному изданию «Le Japon Artistique» собирателя раритетов Бинга. В его антикварном магазине можно было найти японские веера, статуэтки нэцкэ, чашечки из фарфора «яичная скорлупа».

Французский денди, граф Роббер де Монтестье, представитель французского аристократического рода серьезно занимался изучением японского искусства,

³ Джекобсон Д. Китайский стиль. М., 2005, с. 156.

коллекционировал японские лаковые шкафы, керамику, фарфор, какемоно (японские настенные картинки, выполненные на полотне, шелке, бумаге, которые сворачивались в свитки). Японский стиль его апартаментов, окруженных настоящим садом камней с карликовыми соснами, выписанный из Японии садовник, «японские» чаепития, ставшие изысканным ритуалом, во время которого рассуждали о марках японского фарфора и гравюрах Хокусая, — один из примеров серьезного увлечения Японией. Граф Монтескье приобщил к своему увлечению Э. Галле, присылая ему рисунки японских цветов и настоящие водяные лилии для эскизов, — Галле стал изготавливать вазы, орнаментированные японскими мотивами.

В это же время Д. Уистлер создал коллекцию дальневосточных вещей и написал под влиянием японского искусства «Княжну Фарфоровой страны» и другие работы, П. О. Ренуар — «Портрет мадам Шарпантье» в японской обстановке ее дома, П. Лоти — в жанре восточной экзотики «Госпожу Хризантем». Творцы французской художественной культуры и литературы — от Бодлера до Моне и Дега способствовали тому, что япономания приняла массовый характер. Банкиры и дамы полусвета скупали бамбуковую мебель и статуэтки Будды, были заимствованы типы японской планировки садов и парков, создавались сентиментальные романы о гейшах, путевые заметки о жизни и нравах японцев, коллекции японского декоративно-прикладного искусства.

«Японизм» утвердился в интерьере, надолго гарантируя моду на японский фарфор, японские ширмы, коллекции кукол, японские циновки и даже японских собачек. Этот феномен стал доказательством того, что и в XIX в. восточное влияние не исчерпало себя. Чтобы вдохнуть новую жизнь в европейский дизайн, его творцы искали инокультурные эстетические идеи и обращали свои взоры уже не к Китаю, а к Японии. «Японизм» открыл свежую страницу в европейской эстетике XIX в.

«Историю японского стиля, — отмечал Д. Джекобсон, — можно рассматривать как шинуазри в миниатюре»⁴. Декоративность шинуазри, его пластичность позволяли воплотить в жизнь любую фантазию. Эпоха барокко использовала его блеск, роскошь, экстравагантность. В эпоху рококо шинуазри занял уже место важного конструктивного элемента, став выразителем вкусов любителей роскоши и утонченности. Альтернативный симметрии, прямым линиям, он воспринимался как антитеза официальности и пафосу классицизма.

Мода на китайский стиль сохранялась и позднее там, где было необходимо создать атмосферу беспечности, экстравагантности. В «японизме» открылись свежесть, простота, новая выразительность, созвучная времени и поискам нового художественного языка в конце XIX в. В то время как шинуазри развивался под покровительством меценатов и затронул главным образом декоративно-

⁴ Джекобсон Д. Китайский стиль, с. 214.

прикладное искусство, распространению японского стиля способствовали сами японцы, и характерным примером его влияния стала живопись.

Мода на восточный стиль сохраняла позиции весь XIX в. и шагнула в XX. Эстетические поиски нового столетия нередко приводили к использованию восточной эстетики — в тканях, обоях, мебели, и в уже иной исторической обстановке снова прорезались восточные мотивы. Многие фарфоровые фабрики и мануфактуры выживали за счет непрекращающейся популярности «индианских» цветов, сине-белой столовой посуды. Д. Джекобсон констатировал особенности восприятия восточной эстетики в этот период: «Экзотика Востока притягивала души, склонные к мечтательности, а для эстетов, трепещущих перед лицом промышленной эры и теряющих почву под ногами при столкновении с ее крайними проявлениями, уже в новейшее время страна Востока стала означать последнее пристанище от уродливых явлений эпохи и оплот мирного уюта»⁵.

Восточный стиль проявлял себя в местах массовых гуляний и развлечений. Музейные залы, театры, кинотеатры, гостиницы и даже круизные лайнеры охотно использовали элементы восточного стиля в начале XX в. Часто это объяснялось способностью ориентального стиля транслировать зрителю ощущение причастности богатству и сказочному миру фантазий. Широкий интерес к восточной культуре в России в этот период проявился в огромном количестве восточных интерьеров, вобравших в себя ориентальные черты. Гостиные и музыкальные салоны, курительные комнаты и дачные веранды, кабинеты и будуары напоминали восточные гаремы, ханские шатры, японские чайные дома. Генеральские дачи и заурядные съемные квартиры, мещанские интерьеры и аристократические салоны заполнялись японской скульптурой и фарфоровыми тарелочками, коврами ручной работы и восточными пуфиками, пальмами в высоких жардиньерках и вазами с сухим ковылем и павлиньими перьями⁶. Это было причудливым соединением массовой моды и глубокого личного интереса, обывательских вкусовых предпочтений и специальных научных знаний, тонкой эстетической игры и китча.

Мода на восточную эстетику получила дополнительный стимул в 1909 г., когда С. Дягилев впервые привез русский балет в Париж. В годы, предшествующие Первой мировой войне, экзотическое богатство костюмов и декораций развернуло поиски художников и декораторов в сторону Востока.

Восточная тема явилась «величайшими чарами» для создателей Русских сезонов. Именно в театральных работах можно было с особой полнотой синтезировать свойственное времени увлечение Востоком с использованием богатейшего арсенала знаний культуры и искусства. В сюите «Шехеразада» Н. Римский-Корсаков и сценограф — признанный мастер восточных фантазий Л. Бакст оживили сказочный, волнующий мир Востока. Подлинным откровением для любителей театра стала и декорация к «Половецким пляскам» в постановке

⁵ Джекобсон Д. Китайский стиль, с. 178.

⁶ Васильев А. Русский интерьер в старинных фотографиях. М., 2008, с. 368–390.

оперы Бородина «Князь Игорь», созданная Н. К. Рерихом. Восток, сложный и многоликий, предстал зрителям в балете А. Балакирева «Тамар» с декорациями Л. Бакста и хореографией М. Фокина, в хореографических эскизах «Восточное», оформленных К. Коровиным, Л. Бакстом, опере-балете Римского-Корсакова «Золотой Петушок», поставленной М. Фокиным, оформленной Н. Гончаровой. Ориентализм прослеживается во всех областях искусства 1900-х гг., массового и высокого. И это влияло на культурные интересы публики, оказавшейся особенно восприимчивой к восточной экзотике декораций и музыкальных решений.

Во времена, когда реклама делала свои первые шаги, Русские балеты Дягилева, пользовавшиеся огромной популярностью в той социальной среде, где формировались вкусы публики, влияли на моду, искусство, развлечения. Несмотря на уже существовавший в Европе интерес к восточной культуре, «повальное увлечение «восточным» колоритом и костюмами» началось после первых показов дягилевских балетов. Почти в одночасье богатый цветом и чувством стиль приобрел статус товара в сфере моды и декоративного искусства. «Вкус к восточному искусству пришел в Париж как товар, импортированный из России посредством балета, музыки и декораций, — комментировал художественный обозреватель газеты «Фигаро», — русские артисты действовали как посредники между нами и Востоком, и они наделили нас даже большим вкусом к восточному колориту, чем к своему собственному искусству»⁷. Одновременно и публика, представленная богатыми, влиятельными, известными, талантливыми людьми, влияла на репертуарную политику Дягилева. От Русских сезонов требовали на первых порах русской экзотики, и находили ее в огненной стремительности и яркой вакханалии красок и танцевальных движений.

Имевшие большой успех новые балетные спектакли в полной мере раскрыли талант создателей, продемонстрировавших не просто устойчивое влечение к восточной культуре, но и колоссальные знания быта, танцев, атмосферы восточной жизни. Декорации, выполненные Л. Бакстом к «Шехеразаде», произвели фурор, а эскизы к ним были приобретены Музеем декоративных искусств. Французская пресса не скупилась на выражение восторга по их поводу, отмечая «необыкновенную силу и богатство цвета», «изысканным образом соединенные краски декораций и костюмов». Работа художника для балета «Клеопатра» стала настоящим откровением для этнографов, что и отметил император Вильгельм, заявивший, что Бакст «заставит немецких ученых учиться в Русском балете». Между тем, Л. Бакст проделал огромную предварительную работу по изучению восточного искусства, что в соединении с творческой фантазией позволило ему впоследствии использовать в эскизах к балетам различные элементы иранских миниатюр, одновременно вспоминать об Индии, гравюрах японских художников и следовать уже сложившемуся некоему представлению о сказочном Востоке в духе «Тысячи и одной ночи».

⁷ Цит. по кн.: Гарфола Л. Русский балет Дягилева. Пермь, 2009, с. 294.

Этому предшествовало путешествие художника в конце века по Северной Африке, что обозначило начало увлечения Ближним Востоком, колыбелью ориентализма. Затем последовало знакомство с арабской и турецкими культурами, оставившее неизгладимые впечатления. Таким образом, в основе бакстовского воображения лежал интеллектуальный акт, заключающийся в исторической реконструкции времени и места⁸. Задолго до работы у Дягилева Л. Бакст применил свои энциклопедические знания об искусстве Востока при создании постановок для Императорского театра: костюмы для «Саломеи» в исполнении Иды Рубинштейн были созданы в восточном духе, предвосхищая экзотику «Клеопатры» и «Шехеразады», «Тамар» и «Легенды об Иосифе». Как отмечал Ч. Майер, в основе этих постановок лежали глубокие знания из разных сфер художественной культуры, обогащенные личными наблюдениями.

Декорации и костюмы восточных балетов Русских сезонов были оценены не только с чисто художественной стороны, но и с точки зрения новых театральных принципов. Чарующая новизна спектаклей особенно остро чувствовалась в декорациях и костюмах, созданных настоящими большими художниками, а не ремесленниками-декораторами. Если ранее постановки были, по словам С. Лифаря, «прекрасной иллюзией, за поисками которой зритель, не находящий красоты в жизни, идет в театр», то в новых спектаклях волновала исключительная щедрость художественного оформления, делавшего фантазию реальностью. Рабы в топазах и изумрудах, большой лазурный ковер, усыпанный розами («Клеопатра»), вдохновенный танцевально-живописный пляс («Половецкие пляски»), роскошный гарем шаха («Шехеразада») — все это было «револьверным выстрелом в зеркало среди вялой изнеженности и картонных трюкажей»⁹. Летописец русского балета В. Светлов отмечал также нарушение танцевальных традиций и крушение балетных канонов в новых постановках, что делало Русские балеты «интереснейшей по заданию экскурсией в область археологии, иконографии и этнографической пляски».

Экзотика составила одно из направлений раннего творчества М. Фокина. Углубленное погружение в историю было для хореографа Русских балетов инновационным актом, шагом вперед и способом увидеть нечто радикально новое. Огромное влияние на формирование его художественных впечатлений оказали живопись, музыка и, конечно, путешествия. В вагоне третьего класса он объездил Крым, Кавказ, побережье Каспийского моря, и позже образы Востока запечатлелись в его хореографии.

С самого начала хореографической карьеры работы М. Фокина были наполнены острым чувством истории. Он был убежден, что сюжет, период и стиль в балете должны соответствовать времени и месту сценического действия, что

⁸ Подробнее см. Неклюдова М.Г. Традиции и новаторство в русском искусстве конца XIX — начала XX века. М., 1991, с. 253.

⁹ Лифарь С. Дягилев и с Дягилевым. М., 2005, с. 253.

акту творчества должны сопутствовать эмпирические наблюдения и исследования, что выразительность рождается из соответствия изображения и реальности. Под лозунгом историзма хореограф-реформатор начал наступление на условности классической эстетики балета. Дело в том, что к рубежу веков характерные танцы представляли собой воспроизведение национальных стереотипов, свойственных восприятию европейцев. Фокин восстановил жизнеспособность различных «диалектов» танца, создал новую форму, не зависящую от академической традиции и связанную с живыми национальными и этническими стилями танца. Молодой хореограф работал над балетами, как этнограф, применяя натуралистические методы изучения жизни народов, вел специальные исследования, разыскивал в библиотеках следы исчезнувших цивилизаций. «В ходе постановки, — свидетельствовал С. Лифарь, — Фокин погрузился в изучение Древнего Египта и в свободное время забегал в Эрмитаж, где окружал себя посвященными Египту книгами. На постановку танца со змеей его вдохновила репродукция, найденная во время блужданий по музею»¹⁰. Восточные декорации, восточные танцы, восточные сюжеты позволили хореографу рассказать о событиях, очевидцем которых он был. Фокин приветствовал борьбу старого и нового, ибо революция многое разрушила, но многое и создала. Смерть Амуна в ходе жестокой оргии в «Клеопатре» и разгул, предшествующий финальной трагедии в «Шехеразаде», стали не только «одними из кровавейших эпизодов, когда-либо показанных на сцене», но и прототипом бешеной толпы, «пароксизмом самой революции»¹¹.

Зрители Дягилева приходили в восторг от экзотических картин «восточных» балетов, их восхищали внешнее изобилие и роскошные костюмы. Однако броские эффекты соответствовали вкусам парижской публики, ее экстравагантности и заносчивости. Безусловно, стремление потрафить вкусам зрителей позволило антрепренеру нового типа придать жанру, обладавшему строго определенным набором эстетических возможностей, формулу коммерческого успеха. Еще в самом начале своего пути С. Дягилев говорил о желании «открыть Россию миру», но при этом он ни в коем случае не хотел, чтобы «Россию считали экзотической страной, не дающей любопытным взорам Запада ничего, кроме живописного базара»¹². Но западная публика, которая требовала от дягилевской антрепризы восточных изысков, незаметно сместила эстетические акценты в репертуаре труппы, что сузило в итоге ее художественные перспективы.

Высказанный представительницей художественного авангарда Н. Гончаровой призыв ориентироваться только на Восток и его эстетику, был не оправдан и лишь подтверждал сложность тех процессов в развитии искусства, которые свя-

¹⁰ Лифарь С. Дягилев и с Дягилевым, с. 32.

¹¹ См.: Гарафола Л. Русский балет Дягилева, с. 42.

¹² Лифарь С. Дягилев и с Дягилевым, с. 248.

заны с синтезом культурных традиций¹³. «Восточная тема» в русской художественной культуре не осталась на статусе лишь эстетического приема, заслуживающего критики как следствие однобокости художественного восприятия и мышления. Через восточную эстетику русским художникам открывался путь к самовыражению, стихийности, ломке межкультурных барьеров, чего требовали душевные состояния, настроения, творческая воля на переломе исторических эпох. Претворение восточных традиций в эстетике русской художественной культуры способствовало созданию выдающихся произведений, свидетельствующих о ее открытости миру.

Несмотря на капризы моды, восточный стиль остается актуальным, хотя и не всегда узнаваемым в облике современных социокультурных моделей повседневности. «Потягивая чай из сине-белой чашечки, — отмечает Джекобсон, — выбирая для занавесок узор из цветущих пионов и слив, пряча телевизоры за лакированной ширмой, мы неосознанно действуем как его верные наследники, страстные поклонники искусства, в течение столетий приводившего Запад в восторг и увлекавшего художников и ремесленников»¹⁴. «Восточный стиль» — явление западное, следствие европейского восприятия Востока и фантазий о сказочных странах.

Экзотический Восток стал в своей эстетике неотъемлемым и устойчивым элементом европейской культуры, в том числе русской. Пути восточного влияния были разнообразными, но независимо от способов своего проникновения и претворения в художественной культуре Европы XVIII—XX вв. восточная эстетика всегда привлекала европейцев контрастами своих смысловых доминант — созерцательной гармонией с природой, неги и жизнерадостной чувственности, аскетизма, роскоши, экстравагантности.

¹³ См.: Неклюдова М. Г. Традиции и новаторство в русском искусстве конца XIX — начала XX века, с. 253.

¹⁴ Джекобсон Д. Китайский стиль, с. 7.

**Религиоведение,
социология религии,
геополитика**

А. С. Колесников, Ю. Н. Стрижак

Персоналии диалога культур России и Востока: Э. Э. Ухтомский

Проблема диалога культур находит оригинальное выражение во взглядах малоизученного, но интересного русского мыслителя Эспера Эсперовича Ухтомского (1861—1921) — дипломата, путешественника, своеобразного религиоведа конца XIX — начала XX вв. Ухтомский отразил особенности интеллектуальной атмосферы той эпохи — интерес к Востоку, к Азии, попытки сравнения культур России, Востока и Запада, религий — буддизма, индуизма, конфуцианства и православия, размышлений о месте и роли России по отношению к этим двум великим культурным регионам, поиски выхода из европоцентристской парадигмы. Одним из самых болезненных для него вопросов был вопрос о «вселенской миссии» России и русской культуры по отношению к другим культурам мира, и прежде всего для Китая, Монголии и Тибета, и эта миссия понималась им как взаимное проникновение с культурой Востока. В отличие от многих современников, Ухтомский был настроен скорее почвеннически и подчеркивал то, что русская культура никогда не будет принята Западом на равных, хотя и не отрицал множество благ, которые можно заимствовать из западной культуры. Главное при этом — правильно использовать их. Хотя его трудно отнести определенно к какому-то конкретному направлению в философии, он, безусловно, не западник, но и не славянофил. Он воспринимает Россию как одну из множества культур, самобытную, но ничем принципиально среди них не выделяющуюся. Невозможность полноценного принятия Западом русской культуры связана, по-видимому, с тем, что Россия находится на стыке двух миров и включает в себя не только обширные территории с населением, принадлежащим к восточной культуре и цивилизации, но и значительную инокультурную компоненту. Проблемой же для России является то, что она идентифицирует себя по преимуществу с западной культурой, и это затрудняет для нее принятие своей восточной составляющей. Можно в этом найти некоторое влияние философии В. С. Соловьева, учеником которого был Э. Э. Ухтомский: впрочем, в отличие от Соловьева, Ухтомский в вопросе о диалоге культур ориентировался не столько на христианские ценности, сколько на принцип взаимного уважения и взаимопроникновения культур.

Проблема диалога культур в контексте понимания «другого» в то время, как и сейчас, актуальна остротой различных межрегиональных и межнациональных конфликтов, ибо взаимодействие культур и их диалог — это наиболее благоприятная основа для развития межэтнических, межнациональных отношений, необходимая для разрешения противоречий и конфликтных ситуаций современного мира. Понятие диалога в данном случае выступает и применяется в качестве способа «цивилизованного сосуществования» культур, искусств и различных школ гуманитарного взаимопонимания и взаимодействия различных народов, сообществ и культур.

Особое место в проблеме диалога культур занимает диалог Востока и Запада. Р. Генон считал, что «до тех пор, пока на Западе существовали традиционные цивилизации, для противостояния Востока и Запада не было оснований. Противостояние имеет место лишь в случае современного Запада, поскольку речь идет, скорее, о противоположности двух типов сознания, нежели двух более или менее определенных географических реальностей»¹. П. Чаадаев отмечал, что географическое положение России таково, что «раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим — на Германию, мы бы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы — воображение и разум»². Несомненно, «обсуждение российского развития всегда начинается с определения места России между Востоком и Западом»³.

Вопрос о месте и роли России во всемирной истории, специфике ее собственной истории и культуры, о своеобразии ее государственности, политической истории страны и народа пытаются выяснить, обращаясь к старой философско-исторической схеме Восток-Запад. Как бы при этом ни понимались исходные понятия — элементы этой классической схемы, Россию считают либо принадлежащей Западу или Востоку, либо имеющей собственную специфику, а поэтому не совпадающей ни с Западом, ни с Востоком. В последнем случае возможно несколько самостоятельных позиций. Г. В. Плеханов считал, что Россия как бы колеблется между Западом и Востоком; Н. А. Бердяев объявлял её великим Востоко-Западом или Западо-Востоком; молодой Вл. Соловьев предсказывал ей великую роль в объединении Запада и Востока на основе истинного христианства; позже он рассматривал ее как такую «третью силу», которая прямо не зависит ни от Востока, ни от Запада, образуя особый евразийский мир, вполне сопоставимый с первыми двумя, хотя своеобразный и неповторимый. Таких позиций сейчас более десятка⁴.

Вот почему является весьма важным изучение взглядов мыслителей, занимавшихся данным вопросом и мало исследованных. Среди них особое место принадлежит князю Э. Э. Ухтомскому — философствующему ориенталисту, коллекционеру, дипломату, писателю, поэту, редактору-издателю газеты «Санкт-Петербургские ведомости» (1896—1917). Ему принадлежат труды, присущие историкам и этнографам, в которых постоянно присутствует философская составляющая⁵. Насыщенная событиями жизнь напрямую вовлекла его в грандиозное

¹ Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991, с. 152.

² Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х тт. Серия: Памятники философской мысли. М., 1991, с. 146.

³ Федотова В. Г. Судьба России в зеркале методологии. М., 1997, с. 52.

⁴ Ерыгин А. Н. Восток. Запад. Россия. Ростов-на-Дону, 1993.

⁵ Полонская Л. Р. Между Сциллой и Харибдой (Проблема Россия — Восток — Запад во второй половине XIX в. К. Леонтьев, Э. Ухтомский, Вл. Соловьев) // Московское востоковедение. Очерки, исследования, разработки. Памяти Н. А. Иванова. М., 1997, с. 271—285.

столкновение культур, он был современником русско-японской войны и боксерского восстания в Китае. В это время Россия упрочила свое положение на Востоке, заключив договоры с Китаем о дальневосточных землях, которые практически без изменений остались и в наши времена. Эспер Эсперович видел, как развивались взаимоотношения между китайским народом его культурой и европейскими захватчиками — носителями европейской культуры, и как Россия была принята теми и другими. У князя был свой взгляд на положение своей страны и на пути ее развития в контексте Запада и Востока. И жаль, что Э. Э. Ухтомский в наши дни редко упоминается даже в специальной литературе, а его труды незаслуженно забыты.

Э. Э. Ухтомский — представитель древнего княжеского рода Ухтомских, ветви дома Рюриковичей, включающей в число предков по женской линии Юрия Долгорукого и хана Батая. Его отец, Эспер Алексеевич (1834 или 1832—1885)⁶, мать — Дженни Алексеевна (урожденная Грейг, 1835—1870)⁷. Эспер Эсперович окончил гимназию при историко-филологическом институте (1880) и историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Занимался изучением философии и славянской филологии сначала у М. И. Владиславлева, а затем у В.С. Соловьева, с которым у него сложились дружеские и творческие связи.⁸ Стихи он начал писать еще в отрочестве, но в печати первая поэтическая работа Эспера Эсперовича (посвященная 100-летию В. А. Жуковского) появилась в аксаковской газете «Русь» при содействии Соловьева. В конце жизни Эспер Эсперович вспоминал, что Соловьев пытался составить ему протекцию

⁶ Морской офицер, участник обороны Севастополя, кругосветного плавания на корвете «Витязь» и похода И. С. Унковского на фрегате «Аскольд» в Нагасаки, капитан 1 ранга (1870), с 1881 помощник морского агента в Австрии и Италии, один из основателей Товарищества Русского Восточного пароходства, осуществлявшего рейсы в Индию и Китай.

⁷ Была внучкой адмирала эпохи Екатерины II, героя Чесменского сражения С. К. Грейга.

⁸ Межуев Б. Вл. С. Соловьев и петербургское общество 1890-х годов. К предьстории «имперского либерализма». На сайте Русский архипелаг: Межуев Борис. Моделирование понятия «национальный интерес». На примере дальневосточной политики России конца XIX — начала XX века. Русский архипелаг. — http://ru.wikipedia.org/wiki/Э.Э.Ухтомский#cite_note-1.

Предположительно в январе 1881 г. Соловьев познакомил Э. Э. Ухтомского с графиней С. А. Толстой, вдовой поэта и писателя А. К. Толстого (1817—1875) и с С.П. Хитрово. Он собирался отвести его и к Достоевскому, но тот умер как раз накануне того дня, когда должен был состояться этот визит.

У Э. Э. Ухтомского была на Васильевском острове маленькая студенческая квартира. Сюда собирались товарищи-студенты, приезжал и Соловьев, который оставался иногда за полночь. Собирались не больше 15—20 человек. Кроме студентов университета, бывали и студенты привилегированных высших учебных заведений Петербурга: Пажеского корпуса, Александровского лицея, Училища правоведения. Разговоров на политические темы не велось. Своих философских воззрений Соловьев тоже не развивал, говорил то с одним гостем, то с другим, о чем придется.

при университете и «одобрял» его стихи⁹. В 1884 г. Эспер Эсперович, написав выпускную работу о свободе воли, получил степень кандидата и серебряную медаль.

После сближения в 1884 г. с плодовитым писателем, консервативным публицистом и редактором газеты «Гражданин» князем В. П. Мещерским Ухтомский сделался завсегдаем его «поэтических сред»¹⁰. Вл. Соловьев называл Мещерского «Содома князь и гражданин Гоморры», имея в виду особенности его личности. Вплоть до своей смерти Достоевский, бывший краткое время редактором «Гражданина», по-прежнему оставался желанным гостем на «средах» у князя. Министр путей сообщения А.К. Кривошеин, члены Государственного совета петербургский градоначальник П.А. Грессер и управляющий Дворянским и Крестьянским банками А. А. Голенищев-Кутузов. Все эти государственные деятели, так или иначе обязанные Мещерскому своей карьерой, собирались по средам на квартире Мещерского для беседований, и эти собрания князь самодовольно называл «форумом».

Вскоре после окончания университета Ухтомский по протекции своего университетского знакомого графа А.Ф. Гейдена (1859—1919)¹¹ поступил в Департамент духовных дел иностранных исповеданий. На службе он выполнял поручения, связанные в основном с организацией дипломатических встреч представителей восточных держав с высокопоставленными российскими чиновниками и самим императором.

Еще в студенческие годы он начал серьезно интересоваться буддизмом и Востоком. Составленная им в это время библиография работ по истории, религии, культуре и искусству народов Центральной, Южной Азии и Дальнего Востока охватывает почти всю специальную литературу по этим вопросам, существующую в то время (ЦГИА, Ф. 1072, оп. 2 № 215, 1, № 1).

Востоковедные интересы Ухтомского не остались незамеченными начальством, и ввиду его занятий буддизмом ему было поручено «практически ознакомиться с племенами, эту веру в наших пределах исповедующими». Именно так в 1886 г. и началось его непосредственное соприкосновение с Дальним Востоком (Забайкалье, Приамурье, Монголия, Китай). (Рукописный отдел Института русской литературы. Ед. хр. 88366, 31 № 333, л. 3).

Поездки оказались весьма плодотворными. Он собирает данные о быте бурят, легенды, объяснения по поводу символики и назначения предметов культа. Особое внимание Ухтомский уделяет случаям насильственного крещения бурят —

⁹ Современники невысоко оценивали качество стихов Э. Э. Ухтомского. Так, А. Н. Апухтин говорил, что однажды князь принес ему стихи, «в которых я сделал открытие, что их с одинаковым успехом можно читать и сверху и снизу». Однако в 1902 г. вышел сборник стихов Эспера Эсперовича «Из прошлого», а в 1913 г. была произведена допечатка нового расширенного издания.

¹⁰ См.: Карцов А. С. Русский консерватизм второй половины XIX — начала XX века (князь В. П. Мещерский). СПб., 2004.

¹¹ Сколько известно, он до конца своих дней оставался верен памяти Вл. Соловьева. Э. Э. Ухтомский познакомился с Соловьевым у графа А. Ф. Гейдена в конце 1880 г.

ламаистов и других фактам произвола местных властей. Все собранные сведения сведены в 1115 рукописных страниц большого формата (ЦГИА ф. 821, оп. 133, ед. хр. 422). В 1886—1890 гг. посетил буддийские монастыри Забайкалья, проехал Монголию от Кяхты до Великой стены, был в ламаистских святилищах Пекина (От калмыцкой степи до Бухары. С. 20)¹².

Во время своих командировок Ухтомский собирал предметы восточного искусства, которые в дальнейшем оказались в составе фондов РЭМ, МАЭ и Эрмитажа. Особенно значительна его коллекция по ламаизму (около 3,5 тыс. предметов), хранящаяся в Эрмитаже¹³. Ухтомского можно назвать одним из практических знатоков буддийской традиции в России своего времени. В 1900 г. в обобщающем труде немецкого ученого Альберта Грюнведеля по буддизму в Тибете и Монголии¹⁴ впервые были использованы материалы коллекций Ухтомского, а сам он написал вводную статью.

Наиболее известный эпизод творческой биографии Ухтомского — кругосветное путешествие с наследником престола Николаем Александровичем в 1891 г. С. М. Волконский (1860—1937) сообщал, что в составе экспедиции обязательно должен был находиться человек, «который бы мог служить путеводчиком и впоследствии составить описание путешествия». Мать Волконского через свою тетку княгиню Елену Павловну Кочубей, в то время бывшую обергофмейстериней при императрице Марии Феодоровне, обратила внимание на востоковедные интересы Ухтомского. Поездка длилась 9,5 месяцев — Николай со свитой посетил Египет, Индию, Китай, Японию, некоторые страны Юго-Восточной Азии и вернулся в Санкт-Петербург через Владивосток, Забайкалье и Сибирь. Написанная Ухтомским книга поставила его в центр общественного внимания и сделала его имя известным по всей России.

Книга Э. Э. Ухтомского, по словам Волконского, «громоздкая, тип русского “роскошного издания”: огромный формат, лоснящаяся бумага, тисненый коленкорный переплет и безвкусные иллюстрации Каразина» — вышла в трех томах

¹² Ухтомский Э. Э.: 1) Из прошлого, СПб., 1902; 2) Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб., 1904. — 129 стр. (книга, в частности, обнаруженная в Яснополянской Библиотеке Л. Н. Толстого); 3) От Калмыцкой степи до Бухары. СПб., 1891; 4) О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб., 1892. — 48 с. 5) К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. СПб., 1900. — 87 с. 6); Из китайских писем. СПб., 1901. — 31 с. 7) Из путевых заметок и воспоминаний. СПб., 1904. 8) Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению. СПб., 1904. — 28 с. 9) В туманах седой старины. К варяжскому вопросу. Англо-русская связь в дальние века. СПб., 1907. — 41 с. См. также: Коробов В. Б. Дальневосточные экспедиции князя Э. Э. Ухтомского и тантрийские мистерии ni-kha-yung-sle'i man-su-ro-bha — <http://www.russianresources.lt/dictant/Materials/Esper.html>

¹³ Леонов Г. А. Э. Э. Ухтомский. К истории ламаистского собрания Государственного Эрмитажа // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Отв. ред. Р. Е. Пубаев. Новосибирск, 1985, с. 101—116.

¹⁴ Gruenwedel A. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Leipzig, 1900.

в 1893—1897 гг.¹⁵ Это было первое такого рода и такого объема популярное издание по культуре зарубежного и русского Востока на русском языке. Она была переведена на английский, немецкий и французские языки. Зарубежные исследователи и специалисты оценили ее по достоинству. Ее даже выдавали в качестве награды за успехи в учебе в учебных заведениях России. После возвращения Э. Э. Ухтомский был избран действительным членом Русского географического общества. Это была прогрессивная научная организация, с ней он активно сотрудничал, вошел в круг профессиональных востоковедов, что имело огромное значение в последние годы его жизни. В дальнейшем его постоянно привлекают в качестве консультанта к решению внешнеполитических проблем России на Дальнем Востоке и вопросов, связанных с национальной политикой правительства в восточных районах страны.

В пути у наследника установились доверительные отношения с Э. Э. Ухтомским, не прекращавшиеся и в первые годы царствования Николая II. Вероятно, именно за свои историографические заслуги Ухтомский получил чин камер-юнкера (1896) и право аренды ведущей столичной газеты — «Санкт-Петербургские ведомости» (с 01.01.1896).

С конца 1890-х гг. до 1905 г. князь Ухтомский возглавлял Русско-китайский банк и правление Маньчжурской железной дороги. С 1896 по февраль 1917 гг. был редактором-издателем «Санкт-Петербургских ведомостей». Свою известность использовал для пропаганды и реализации своих востокофильских взглядов. Он всю жизнь стремился к улучшению положения местных жителей. Неоднократно обращался к Николаю II с просьбами принять бурятскую и калмыцкую депутации с петициями; поддерживал немногочисленных представителей национальной интеллигенции, пытался привлечь внимание царя к неудовлетворительному положению в сфере образования и здравоохранения на национальных окраинах, горячо защищал начала законности и гуманности, высказывался против административного произвола, отстаивал веротерпимость и местное самоуправление. Газете реформистские и либеральные настроения редактора стоили ряда предостережений и запретов на розничную продажу до трех месяцев, особенно во времена министра внутренних дел В. К. Плеве.

Санкт-Петербургские ведомости под руководством Ухтомского стали важнейшим печатным органом, ориентирующимся на линию Витте (российской либеральной бюрократии). Здесь в 1890-х и в 1900-х гг. активно печатались друзья Соловьева — Д. Н. Цертелев и С. Н. Трубецкой. В 1903—1904 гг. редактором «Санкт-Петербургских ведомостей» являлся А. А. Столыпин. В газете Ухтомского Вл. Соловьев выступил 18 ноября 1896 г. с программной статьей «Мир Востока и Запада», наиболее четко отражавшей его «либерально-имперские» воззрения тех лет.

¹⁵ Ухтомский Э. Э. Путешествие на Восток его императорского высочества государя наследника цесаревича. Т. I—III. СПб., 1893—1897. Этот труд создавался в течение шести лет, и тома публиковались по мере подготовки.

По смерти Соловьева в 1900 г. Ухтомский стал одним из лидеров Соловьевского общества, регулярно обсуждавшего «наболевшие вопросы иноверия и инородчества», в том числе необходимость уравнивания прав и прекращения репрессий в адрес духоборов и молокан, евреев и армян.

Во время событий на Дальнем Востоке князь Ухтомский, вообще склонный идеализировать азиатский быт и переносить центр русской исторической жизни в Азию, выступил в брошюре: «К событиям в Китае» и других статьях с идеей союза между Россией и Китаем¹⁶. Приведем его высказывания. «Между Западной Европой и азиатскими народами лежит огромная пропасть, а между русскими и азиатами такой пропасти не существует»¹⁷. «Для Всероссийской державы нет другого исхода: или стать тем, чем она от века призвана быть (мировой силой, сочетающей Запад с Востоком), или бесславно пойти на пути падения, потому что Европа сама по себе нас, в конце концов, подавит внешним превосходством своим, а не нами пробуждённые азиатские народы будут ещё опаснее, чем западные иноплеменники»¹⁸.

На дипломатическом поприще известна посредническая деятельность Ухтомского в русско-тибетских и особенно русско-китайских делах. Накануне коронации Николая II, в апреле 1896 г. в Россию прибыло посольство во главе с фактическим министром иностранных дел Китая — Ли Хун-чжаном (1823—1901). Встреча и проводы Ли Хун-чжана в Санкт-Петербурге, «минуя иностранные государства», по распоряжению С. Ю. Витте были поручены Ухтомскому. В Одессе китайского сановника ждал пышный прием, затем, в обход предписаний некоторых высокопоставленных российских чиновников, Ли Хун-чжан отправился в Санкт-Петербург на секретную встречу с Николаем Александровичем перед коронацией. Китаю были обещана военная помощь против Японии, для чего предполагалось построить железную дорогу к одному из портов в Желтом море.

Для подписания договора в 1897 г. было направлено в Китай ответное посольство во главе с Ухтомским. Глава посольства как будто не имел определенного статуса (по официальному запросу из Санкт-Петербурга были подтверждены его полномочия «чрезвычайного посланца»), и в российской миссии он был принят довольно холодно. С китайской стороны Ухтомскому и его миссии был обеспечен роскошный прием в Пекине.

Сотрудник российской миссии в Китае Ю. Я. Соловьев (1871—1934) в своих воспоминаниях писал, что Ухтомский был «полностью незнаком» с Китаем и на официальных церемониях допускал разнообразные отступления от церемониала. В целом результаты миссии Ухтомского он оценивает скептически: в Пекине

¹⁶ Ухтомский Э. Э. К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. См. также мнение Ларюэль, Марлен. «Желтая опасность» в работах русских националистов начала века. Русско-японская война. Взгляд через столетие. — http://www.polit.ru/research/2004/10/11/laquelle.html#_ftnref5.

¹⁷ Ольденбург С. С. Царствование императора Николая II. Ростов-на-Дону, 1998, с. 102.

¹⁸ Там же, с. 103.

было открыто лишь отделение Русско-Китайского банка, а все переговоры об отчуждении железной дороги через Маньчжурию (КВЖД) к Порт-Артуру не получили документального оформления. После трехнедельного пребывания в Пекине члены миссии Ухтомского «начали постепенно разъезжаться и уже без всякого церемониала». Лишь через несколько лет, после прямого подкупа Ли Хун-чжана, вопрос об отчуждении КВЖД и Порт-Артура был решен положительно.

Во время пребывания в Китае Ухтомского посетил представитель Далай-ламы, Агван Доржиев, с которым во многом связана другая страница дипломатической деятельности Ухтомского — русско-тибетские отношения¹⁹. Уже в 1898 г. Ухтомский организовал встречу Доржиева, как неофициального посланника Далай-ламы, с Николаем II. Цель переговоров — военная помощь Тибету против экспансии англичан. Переговоры, однако, не достигли своей цели — император посоветовал, чтобы Далай-лама обратился к нему лично в письменном виде. Однако в 1904 г. в Тибет в виду обострения тибето-английских отношений была все же направлена научно-разведывательная миссия Нарана Уланова (1867—1904) и Дамбо Ульянова. Ухтомский обратился с просьбой к Николаю II принять руководителей этой экспедиции и дать свое напутствие, так как «люди, возможно, идут на смерть и могут никогда не увидеть родины». Учитывая секретный характер миссии Уланова, официальный прием российским императором ставил под удар отношения России и Англии.

Экспедиция Уланова была в целом удачной, однако сам руководитель умер от горной болезни в Тянь-Шане. По возвращении в Россию в 1906 г. Д. Ульянов передал свои записки о путешествии в Тибет, и они были опубликованы несколькими очерками в «Санкт-Петербургских ведомостях». В это время Тибет был уже завоеван англичанами и превращен в марионеточное государство. Недаром свою работу «Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет» Ухтомский начинает словами: «Мы опоздали! Англичане готовятся властно вторгнуться в царство Далай-ламы»²⁰.

Все же основными занятиями Э. Э. Ухтомского были журналистика и поэзия, о чем свидетельствуют его работы, начиная «От Калмыцкой степи до Бухары» (1891) и заканчивая очерками «В туманах седой старины. К варяжскому вопросу. Англо-русская связь в дальние века» (1907). По свидетельству С. М. Волконского, «Санкт-Петербургские ведомости» Ухтомского оказались той единственной газетой в России, где подымались вопросы интересов представителей других вероисповеданий «в тех пределах безбоязненности, которые вообще были

¹⁹ Инициаторами постройки Храма Будды в Санкт-Петербурге были Тубдан-Чжамцо (1876—1933) — 13-й Далай-лама Тибета и Агван Лобсан Доржиев (1854—1938) — ученый бурятский лама, служивший у Далай-ламы старшим советником. Благодаря протекции Ухтомского он получил несколько аудиенций у Николая II, обрел влиятельных покровителей в великосветском обществе, проявлявших сочувствие к «тибетскому вопросу».

²⁰ Ухтомский Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб., 1904, с. 2.

допустимы по тогдашним цензурным условиям». Кроме того, Ухтомский имел разрешение письмом испрашивать себе аудиенции у Николая II, однако его визиты не увенчивались практическими результатами.

Во время подготовки книги, посвященной путешествию наследника Николая Александровича на Восток, Ухтомский написал сочинение, в котором рассматривались ламаистские культы, и по ходу объяснялись их базовые понятия («Теоретическая сторона ламайского вопроса»). В этой работе он упоминает о некоей тайной книге (так называемой «Книге Юнглея Мансурова»), скопированной им в 1891 г. в Цугольском дацане (Забайкалье). Он вывез копию в Санкт-Петербург и распространил в кругу известных поэтов Серебряного века — А. И. Введенского, А. А. Блока, Н. С. Гумилева, А. М. Ремизова и др. Литераторы, в частности А. А. Блок, достаточно серьезно отнеслись к этому произведению, поскольку доверяли Ухтомскому как знатоку буддийского Востока.

Вплоть до Февральской революции 1917 г. Ухтомский оставался редактором-издателем «Санкт-Петербургских ведомостей», проживая по адресу: Шпалерная, дом 26. Затем он устранился от должности и переехал в Царское Село, в дом, принадлежащий его сыну, Дию Эсперовичу, который в то время находился на фронте, а его семейство проживало в Москве. В 1918 г. Дий Эсперович заболел скоротечной формой туберкулеза и вскоре умер. По смерти сына Ухтомский обратился к ученому-историку С. Ф. Платонову с просьбой предоставить какую-либо должность по архивной части. По всей видимости, просьбу удовлетворили. Согласно удостоверению, выданному Ухтомскому в 1920 г., он являлся ассистентом-хранителем Дальневосточного отделения Русского музея, научным сотрудником Академии истории материальной культуры, а также сотрудником ряда учреждений — Пушкинского дома, Музея антропологии и Русского комитета для изучения Восточной и Средней Азии. С. М. Волконский вспоминал, что в последние годы Эспер Эсперович «занимался исследованиями по русской истории удельного периода», то есть работал по тематике школы Платонова. В октябре 1921 г. он скончался от воспаления легких.

Современники оценивали творчество Э. Э. Ухтомского достаточно сдержанно, а его роль в международной политике не нашла однозначной квалификации. Некоторые обвиняли его в пособничестве имперскому экспансионизму России, приведшему к поражению в Русско-японской войне: якобы это он приблизил к царю А. М. Безобразова (1855–1931) и поддерживал вдохновенную им партию войны, интересы которой привели к отказу от раздела сфер влияния (Японии в Корее и России в Маньчжурии), что и стало поводом к войне.

В области внешней политики Э. Э. Ухтомский последовательно отстаивал курс на поддержку авторитета Маньчжурской династии. После поспешного захвата Ляодуна он встал в оппозицию к тогдашнему министру иностранных дел М. Н. Муравьеву, стремясь к возобновлению союзнических отношений с Цинским Китаем. Волнения 1900 г. и участие в их подавлении России не заставили Ухтомского отказаться от заветной мечты о духовном и политическом союзе

России и Азии. Он продолжал считать, что в отдаленном будущем России уготована миссия духовного успокоения Восточного мира, пробужденного алчным Западом. Пока же в преддверии всемирно-исторической развязки стране следует «незримо крепнуть среди северных и степных пустырей в ожидании спора двух миров, где не им обоим будет принадлежать решение». Мечтания Ухтомского о России, мирно усиливающейся в ожидании получения Чингисханова наследия — власти над Азией, оригинально дополняло прагматическую линию Витте (ближайшим сотрудником которого Ухтомский являлся), отстаивавшего ту же внешнеполитическую стратегию.

Неоднозначна и роль Ухтомского в общественной мысли России. Он примыкал к славянофильской группе, видевшей в опоре на Восток не вынужденную альтернативу доминированию Запада, но желанное будущее России. Несмотря на отрицание Ухтомским обвинений в панмонголизме, исследователи называют его «первым евразийцем» и т. п.²¹ Эта обращенность на Восток вызывала отторжение даже у его учителя Соловьева: для Ухтомского, защитника прав бурятского народа, важнейшей для России представлялась задача оградить Восточный мир от посягательств колониальных держав и стать гарантом и защитником его интересов. Ухтомский, в отличие от Соловьева, негативно оценил участие России в карательной акции восьми держав в 1900 г. против Боксерского восстания в Китае. В «Трех разговорах» Соловьев выступил как против панмонголизма, так и против славянофильства, указывая, что его представители от проповеди «греко-славянской самобытности» переходят к исповеданию «какого-то китаизма, буддизма, тибетизма и всякой индейско-монгольской азиатчины»²². В этом можно увидеть критику им увлечения Э. Э. Ухтомского культурой и религиями Востока.

В отличие от Ухтомского, Вл. Соловьев стремился ценностно переориентировать дальневосточный курс России. Он полагал, что ей необходимо солидаризоваться с европейскими державами в противодействии потенциальной «желтой опасности». Наиболее страшным вариантом актуализации этой опасности стало бы, по мнению философа, возникновение панмонгольского движения, способного обеспечить надежную идеологическую платформу для японо-китайского альянса против Запада. Соловьев признавал разумность курса Витте на культивирование дальневосточного региона (точнее, на экономическое проникновение в него), видя в нем средство предотвратить нависшую над Европой угрозу панмонголизма, однако, как уже говорилось, в критической ситуации 1900 г. он склонен был оправдать призыв к решительной военной борьбе с Китаем, разойдясь по этому вопросу и с Ухтомским, и с Витте.

²¹ Полонская Л. Р. Между Сциллой и Харибдой (Проблема Россия — Восток — Запад во второй половине XIX в. К. Леонтьев, Э. Ухтомский, Вл. Соловьев) // Московское востоковедение. Очерки, исследования, разработки. Памяти Н. А. Иванова. М., 1997, с. 271–285.

²² Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории с включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1988, т. 2, с. 642–643, 693, 695.

Спустя четыре года после кончины Соловьева в брошюре «Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению» Ухтомский отреагировал на пророчества Соловьева и Трубецкого относительно угрозы панмонголизма напоминанием о «наследии Чингисхана», оставленном якобы вовсе не азиатам-китайцам, а империи русского царя: «Никакого панмонголизма, никакой “Азии для азиатов”, никакой Японии, действительно способной направить пробужденный Восток против Европы, по-моему, и нет, и быть не может. Все те идеи мирового господства (в пределах Старого Света), которыми жили и дышали величайшие монархи древнего мира и средневековья, всецело перешли в плоть и кровь русского народа, после столетий единоборства с татарами. Чингисы и Тамерланы, вожди необозримых вооруженных масс, создатели непобедимых царств и крепких духом широкодумных правительств, — все это закаливало и оплодотворило государственными замыслами долгополую, по-китайски консервативную, змеемудрую допетровскую Русь, образовавшую обратное переселению восточных народов течение западных элементов вглубь Азии, где мы — дома»²³. Отметим в этой связи, что история идей иногда складывается весьма любопытно: в 1920-х гг. концепцию «наследия Чингисхана» воскресил сын одного из основных оппонентов Ухтомского — евразиец Н. С. Трубецкой. Правда, его понимание «наследия Чингисхана» отличалось от представлений Ухтомского.

Оценивая работы Ухтомского, необходимо не упускать из виду то непонимание, которое существовало в российском обществе в отношении проблем, вскрытых и анализировавшихся Эспером Эсперовичем. Так, его первая работа «От Калмыцкой степи до Бухары» (1891), написанная на основе собранных им сведений во время пребывания в среднеазиатских владениях России, ставит очень важный вопрос: с одной стороны, Россия имеет огромный потенциал: «Не будь у нас крепкой цивилизованной мощи, разве в два века низовье Волги преобразовалось до неузнаваемости?», а с другой — «способны ли мы взаправду создать что-то путное там, за каспийским морем», если «с натуральной точки зрения Средняя Азия нами более или менее исследуется, с духовной — мы как будто не в состоянии освоиться»²⁴. Иными словами, без исследований и попытки понимания культуры азиатских народов и носителей оной нам никогда ничего путного не добиться. «Это какой-то психически замкнутый, очарованный мир, одно существование которого внутри нашей империи, сравнительно близко от столицы, со всеми характерными чертами принесенной издалека культуры, достойно глубокого внимания историков, этнографов и, вообще, специалистов по Азии». Он все время как бы полемизирует с теми, кто не желает заниматься «туземным вопросом»: «Не пора ли, наконец, приняться за серьезное изучение их быта и особенностей», «постоянно вникать в строй туземной жизни и симпатии к нам в китайских пределах». Дело в том, что непонимание и ошибки в этой политике

²³ Ухтомский Э. Э. Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению. СПб., 1904, с. 6–7.

²⁴ Ухтомский Э. Э. От калмыцкой степи до Бухары. СПб., 1891, с. 7, 6.

приводят к плачевным последствиям, «еще отрицательней и печальнее сказывается на далекой сибирской окраине стремление властей, на основании одних лишь фантастических предположений, реформировать, а точнее насиловать жизнь не оседлого населения», тогда как местные «зрелые люди и духовные лица недружелюбно смотрят даже на слабые признаки чисто формального обучения», «все видимое благочестие сводится к тунеядству, легкой наживе»²⁵.

Неблагополучное положение виделось ему в экономическом освоении прикаспийского региона. Он с горечью писал: «Можно ли при таких условиях, когда Волга теряется в перехватывающей ее на пути земле, забывает ее царственное величие и свою красоту, дробится на притоки, можно ли, спрашивается, при таких условиях считать благоприятною для торговли речную дорогу из Средней Азии к сердцу России?». Незрелость коммуникаций в этом регионе неблагоприятно сказывается и на нашем взаимодействии с Востоком. «Мы далеко шагнули по дороге в Индию, но почему-то забываем, что параллельно надо создавать отличную каспийскую флотилию. Иначе половина желательных результатов будет уничтожена, иначе русские средства для мирового общения с Востоком окажутся слишком малы»²⁶.

Большая часть рассуждений Ухтомского касается взаимоотношений с Востоком, сравнения российского и западного подходов. Ухтомский отмечает, что и западный подход не правилен — он также не изучает культуры Востока как равные, представляя их как «ереси», с которыми надо бороться. Тогда как «Восток повсюду живет нормальнее Европы, там не понимают, что можно обращать ночь в день и наоборот». Конечно, он не может не отметить плюсы, привнесенные Европой (Россией) на Восток, — «государственная мудрость требовала приковать к себе кочевный мир неразрывными узами, провести гигантскую черту на юг от усмиренных степей, заставить ее лечь как раз там, где прежде прививалась цивилизация. Осуществить такую разумную мысль целесообразнее всего могла только железная дорога». В диалоге Восток-Запад, по мнению Ухтомского, Россия должна двигаться на сближение с Востоком, черпая в этой цивилизации силы и идеи для развития своей. «Искра тобою брошена на побережье Каспия, она раздувается в грозное пламя, охватываемая им Азия очищается этим неутомимым огнем, там истинное призвание России придти к возрождающимся мирам и самой обновится, самой молодеть среди очагов вековой восточной культуры»²⁷.

Ухтомский подчеркивал, что работа эта многоплановая, поскольку включает анализ религии калмыков, мусульман, проблемы панисламизма, археологические раскопки, этнографию, искусства Востока, исследование традиций, обычаев, верований. В определенном смысле труды Э. Э. Ухтомского во многом предвосхищали проблематику диалога культур Востока и Запада.

²⁵ Там же, с. 14, 25, 16, 18, 20.

²⁶ Там же, с. 28, 36.

²⁷ Ухтомский Э. Э. От калмыцкой степи до Бухары. СПб., 1891, с. 208, 71, 37.

П. Д. Ленков

К феноменологии Нирваны

Мое сообщение посвящено анализу применимости термина «нуминозное» относительно буддийского учения о Нирване.

Рудольф Отто был одним из первых, кто поставил вопрос о соотношении рационального и иррационального в божественном и попытался дать на него ответ¹. Для более отчетливого выделения специфического аспекта «священного» он ввел термин «нуминозное» (от лат. *numen* — «божество»), которое он в самом начале своего исследования характеризует как «священное *минус* его нравственный момент и ...минус его рациональный момент вообще»². Хотя Отто фактически берет за основу в своем анализе переживания священного библейскую традицию, в особенности христианство, он утверждает: «То, о чем у нас идет речь и что мы попытаемся в какой-то степени передать, то есть дать почувствовать, *живет во всех религиях как подлинное их внутреннее ядро, без которого они вообще не были бы религиями* (курсив наш — П. Л.)»³. Он также отмечает: «Поскольку эта категория целиком относится к *sui generis*, то она, как все изначальное и основополагающее, не является строго определенной, но лишь возможной для обсуждения. Пониманию нуминозного можно помочь, указав на тот пункт, куда следует направить свой дух слышащему это слово, дабы он сам мог осознать, откуда оно проистекает. Такой способ можно подкрепить, указав на сходное с ним или характерное для него противоположное, что имеет место в других, уже известных и заслуживающих доверия сферах духа, а затем прибавить: “Наше X не является этим, но сходно с ним, а тому оно — противоположно. Не придет ли оно теперь само тебе на ум?” Иными словами, нашему X нельзя в строгом смысле научить, его можно только вызвать, пробудить — как и все, что приходит “от духа”»⁴.

Таким образом, по мысли Отто, категория нуминозного применима ко всякой религии, а не только к «религии библейской». И хотя, разбирая так называемые «моменты» нуминозного, Отто фактически дает феноменологический анализ библейской религиозности, он неоднократно на страницах своей работы приводит параллели из религиозного опыта гетерогенных традиций, прежде всего, индуизма и буддизма.

¹ См.: Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917. Русск. перевод: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. СПб., 2008.

² Отто Р. Священное. С. 12.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 13–14.

Отто выделяет и анализирует шесть «моментов» нуминозного. Попробуем кратко рассмотреть релевантность этих понятий применительно к буддийскому религиозному опыту, а именно к представлениям о Нирване — высшей цели буддийских религиозных практик — и тем чувствам, которые связаны у буддистов с этим понятием.

1. Первый момент нуминозного Отто называет «чувством тварности»⁵. Он отмечает, что подобного рода религиозное переживание было отмечено Шлейермахером и названо им «чувством зависимости». Однако Отто вносит «поправки» к этому наблюдению Шлейермахера, и предлагает именовать это чувство «*чувством тварности* — чувством твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения»⁶. Вполне очевидно, что ни о каком подобном чувстве в случае буддийского религиозного опыта говорить не приходится. Известно, что буддизм отрицает существование Бога-творца и саму идею творения как на доктринальном, так и на логико-дискурсивном уровне. Мир, согласно буддийским представлениям, создает «совокупная карма живых существ»⁷.

2.1. Второй момент нуминозного Отто именует *mysterium tremendum* (что можно приблизительно перевести как «тайна, внушающая трепет»)⁸. В *mysterium tremendum* выделяются четыре аспекта. Во-первых, момент «*tremendum*» («ужасающее»). Речь идет о священном трепете, религиозном ужасе. Слово страх (*tremor*), как поясняет Отто, «служит нам здесь ближайшим, но лишь аналогичным обозначением совершенно своеобразной чувственной реакции, которая... похожа на страх, и потому по аналогии с ним может быть обрисована, но представляет собой все же нечто совсем иное»⁹. Этот нуминозный страх вызывает то божественное «свойство», «которое играет важную роль в ... Священном Писании и которое своей загадочностью и непостижимостью доставило много трудностей как интерпретаторам, так и вероучителям»¹⁰. Здесь имеется в виду *orge*, гнев Яхве, который встречается и в Новом Завете как *orge theoy*. Отто указывает, что этому божественному гневу «легко найти соответствия во встречающемся во многих религиях представлении о таинственном “*ira deorum*”»¹¹. Отто отмечает, что в индийском пантеоне можно найти богов, которые, как кажется, вообще сводятся к такому *ira*, а также, что «даже высшие милостивые

⁵ См.: Там же, с. 15–20.

⁶ Там же, с. 18.

⁷ См., например: Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Т. II. Раздел III: Локанирдеша, или Учение о мире; Раздел IV: Карманирдеша, или Учение о карме / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 2002.

⁸ См.: Там же, с. 21–52.

⁹ Там же, с. 23.

¹⁰ Там же, с. 30.

¹¹ Там же, с. 31.

боги Индии наряду со своей доброй формой (*śiva-murti*) очень часто имеют свою гневную форму (*krodha-murti*), как и, наоборот, гневные боги имеют также добрую форму»¹².

Едва ли возможно обнаружить такой момент в буддийском представлении о Нирване, поскольку она не является личностью, и, соответственно, не может быть описана посредством человеческих характеристик, в отличие от Бога авраамических религий или богов индуизма. Однако мы сможем обнаружить некое подобное чувство в связи с определенными «божествами» пантеона тантрического буддизма, который включает немало персонажей, наделенных гневными ипостасями.

2.2. Второй аспект *mysterium tremendum — majestas*, или «сила», «всемогущество», «власть»¹³. Этот момент, по мнению Отто, связан с «чувством тварности»¹⁴. Отто говорит о «мистике *majestas*», которая «по своему источнику явно отлична от мистики “созерцания единого”, как бы ни была она с нею внутренне связана»¹⁵. Иными словами, эта мистика произрастает не из плотинизма и пантеизма, но из «переживания Авраамова». Понимаемое таким образом, это «чувство силы» едва ли обнаруживаемо у буддийских йогов, если речь идет о Нирване. Однако если мы возьмем этот аспект в его, пользуясь выражением Отто, «пантеистическом смысле», то, возможно, мы обнаружим *подобное* переживание в буддизме, особенно в Махаяне.

2.3. Третий момент Отто называет *энергией* нуминозного. Согласно Отто, «он особенно живо ощущим в “огне” и выражается в идеограммах жизненности, страсти, преисполненной аффектов сущности, воли, силы, движения, возбуждения, деятельности, стремления. Эти его черты ... простираются от ступени демонического вплоть до представления о “живом” Боге. Опыт этого момента пугает активизирует человеческую душу, вызывает “рвение”, наполняет ее необычайным напряжением и динамикой, идет ли речь об аскезе, о “ревности” против мира и плоти, либо о героических деяниях, в которых возбуждение прорывается вовне»¹⁶. Отто также отмечает: «В этом иррациональном моменте божественной идеи всегда в наибольшей степени и сильнее всего прочего заявляет о себе противостояние “философскому” Богу чисто рациональных спекуляций и дефиниций»¹⁷.

В данном случае можно, прежде всего, напомнить то, о чем уже говорилось в пункте 2.1, а именно, что Нирвана понимается в буддизме не как Бог, тем более Бог-личность. Поэтому о Нирване нельзя говорить антропоморфизирующим языком, использующим такие выражения как «гнев», «страсть», «воля», «деятельность», «стремление» и т. п. Более того, в буддийских текстах то

¹² Там же.

¹³ См.: там же, с. 33–39.

¹⁴ Там же, с. 33.

¹⁵ Там же, с. 36.

¹⁶ Там же, с. 39–40.

¹⁷ Там же, с. 40.

состояние, которого достиг Сиддхартха Гаутама, ставший Буддой, и те его последователи, которые обрели плод «архатства», характеризуется как раз полным и окончательным устранением гнева, страсти и всех прочих аффектов¹⁸. И кроме того, выход из сансары (это выражение синонимично «достижению Нирваны»), предполагает исчерпание накопленной кармы и прекращение всякой кармической деятельности.

Вместе с тем, о Нирване, в некотором смысле, по-видимому, возможно говорить как об источнике силы. Ведь тот, кто «пробуждается» и достигает прижизненной Нирваны — и архат, и бодхисатва, и Будда — обретает определенные сверхспособности, такие как «высшее знание» и пр. Соответственно, Сангха понимается как сокровищница святости и могущества, достигнутых буддийскими «благородными личностями»¹⁹.

2.4. Четвертый аспект *mysterium tremendum*, а именно момент *mysterium*, Отто характеризует как «совершенно иное» (*ganz andere*)²⁰. Здесь Отто, прежде всего, говорит о чуде (*mirum* или *mirabile*). Отто уточняет, что «...религиозно-таинственное, подлинное *mirum*, есть... “совершенно иное”, *thateron, anyad, alienum, aliud valde* — чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как “сокрытое” вообще и поэтому наполняющее душу остолбенелым изумлением»²¹.

Это рассуждение вполне может быть отнесено и к Нирване, ведь она понимается, прежде всего, как полная противоположность сансары, которая и есть все «привычное, понятное, знакомое»²². Именно так истолковывается в абхидхармической традиции третья Благородная Истина, «истина прекращения (или уничтожения) страдания», ведь уничтожение (ниродха) страдания и есть достижение Нирваны.

3. Третий момент нуминозного Отто рассматривает в главе «Нуминозные гимны». Речь здесь идет о гимнах, обращенных к Богу, либо воспевающих Бога²³.

¹⁸ Архатом («достойным почитания») считался лишь тот из монахов, кто «победил врагов», т. е. полностью уничтожил благодаря практике буддийской йоги свое влечение к мирской жизни, искоренив «три корня неблагих деяний» — алчность, враждебность, невежество.

¹⁹ См., например: Лестер Р. Ч. Буддизм. Путь к нирване // Религиозные традиции мира. В 2 томах. Пер. с англ. М., 1996, т. 2, с. 263–394.

²⁰ Там же, с. 41–52.

²¹ Там же, с. 44.

²² Здесь следует только уточнить, что буддийское понятие «сансара» понимается не физико-натуралистически, как «мир-сам-по-себе», а психически, или, точнее, психофизически, т. е. это опыт жизни, опыт пребывания в «круговороте» рождений; соответственно мир в буддизме рассматривается как психокосм. Подробнее см.: Введение в буддизм / Под ред. В. И. Рудого. СПб., 1999; Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

²³ Отто Р. Священное. С. 53–57. Эта глава, фактически, не содержит каких-либо теоретических рассуждений, Отто лишь приводит ряд текстов, снабдив их своими пояснениями.

Этот момент в полной мере едва ли может быть обнаружен в буддийском отношении к Нирване, поскольку, как уже неоднократно говорилось выше, она не является Богом. Однако буддийские восхваления и славословия возможны, коль скоро речь идет о «благородных личностях», достигших состояния Нирваны, и прежде всего о самом Будде Шакьямуни.

4. Четвертый момент нуминозного Отто именуется *fascinans* («восхищающее»). Согласно Отто, в нуминозном «присутствует... нечто притягательное, обольстительное, очаровывающее, составляющее странную контраст-гармонию с отталкивающим моментом *tremendum*»²⁴.

Сам Отто отмечает, что момент *fascinans* мы обнаруживаем и в опыте верующих иных религий, не относящихся к библейской традиции. «У опыта, который в христианстве мы знаем как переживание милости или новое рождение, имеются соответствия в других развитых духовных религиях за пределами христианства. Такими соответствиями являются приносящий избавление бодхи, раскрытие «небесного глаза», побеждающего тьму неведения, несравненное переживание просветляющих джняна или ишвара прасада. И всегда здесь сразу бросается в глаза совершенно иррациональный и неповторимый характер блаженства. При всем многообразии этих переживаний и их отличии от переживаемого в христианстве, интенсивность повсюду оказывается примерно равной, всюду это *fascinans*, всюду — “святое”, то, что противостоит «естественно» выразимому и сравнимому, некое “безмерное” или содержащее в себе явные его следы. Это относится и к нирване буддизма, лишь по видимости холодному или негативному наслаждению. Только по своему *понятию* нирвана есть нечто отрицательное, тогда как по чувству она является сильнейшей формой позитивного и *fascinans*, а потому приводит своих почитателей в состояние энтузиазма. Я хорошо помню свой разговор с одним буддийским монахом, который с упорной последовательностью расточал на меня свою *theologia negativa*, доказательства анатмака²⁵ и учения о всеобщей пустоте. Но когда речь зашла о последнем, вопросе о том, что же такое сама нирвана, то после долгого колебания он, наконец, тихо и сдержанно ответил: «Bliss — unspeakable». И в этом тихом и сдержанном ответе, в праздничности голоса, выражения лица и жесте, содержалось куда больше, нежели в том, что подразумевалось словами. Это было признанием *mysterium fascinans*...»²⁶.

К этому наблюдению Отто можно добавить, что в буддийских текстах нередко говорится о состояниях блаженства и радости, которые возникают у буддийских подвижников, достигших прижизненной Нирваны, когда в этом рождении они становятся архатами²⁷.

²⁴ Там же, с. 58.

²⁵ Имеется в виду анатмавада — учение о несуществовании атмана.

²⁶ Там же, с. 71–72.

²⁷ См.: Островская Е. П., Рудой В. И. Классические буддийские практики: вступление в Нирвану. СПб., 2006, с. 34.

5. Следующий, пятый момент нуминозного точнее всего, по Отто, передает слово *das Ungeheure* («неслыханное», «чудовищное»). «Точнее смысл будет передан, если обратить внимание на первое значение слова *Ungeheure* — “чудовищный”, который преимущественно приходит к нам из чувства. “Чудовищным”, “неслыханным” мы сегодня обычно называем просто что-то необычайно огромное по размерам или свойствам. Но это, так сказать, рационалистическое, во всяком случае рационализированное толкование, причем проведенное задним числом. Ибо “чудовищное” есть собственно и прежде всего то, отчего нам “не по себе”, *жуткое*, то есть нечто нуминозное»²⁸.

Этот момент, очевидно, связан с первым («чувство тварности») и с первым аспектом второго («священный трепет», «религиозный ужас»). В данном случае, по указанным выше причинам, также едва ли возможно говорить об аналогичном чувстве в отношении к буддийской Нирване.

6. Шестой момент нуминозного Отто называет *augustum*. Он поясняет: «чтобы подчеркнуть... абсолютный *ценностный* характер [нуминозного], а также для того, чтобы обозначить иррациональность абсолютной ценности *sanctum*, мы позволим себе ввести еще один особенный термин — *augustum*, или *semnyn*»²⁹. Отто уточняет, что «*fascinans* относится к *субъективному* в *pumen*, а именно к тому блаженству, которое вызывает у меня ценность. Напротив, *augustum* есть объективная ценность *в-себе*»³⁰.

Нирвана, вне всякого сомнения, суть высшая ценность для буддиста. Соответственно момент *augustum* в полной мере обнаруживаем в феноменологии Нирваны, хотя можно напомнить, что он связан не с Богом-личностью, но с «высшим» состоянием. Однако, поскольку Будда, как и всякая буддийская «благородная личность», — индивидуум, который достиг этого состояния, следовательно, *ценностный* аспект Нирваны «переходит» и на него. В подтверждение этих слов можно напомнить о важнейшем буддийском доктринальном понятии «Трех Драгоценностей». «Три Драгоценности» (или «Три Сокровища») — Будда, Дхарма и Сангха. Здесь Будда — это и реальное историческое лицо по имени Сиддхартха Гаутама, и (в традиции Махаяны) земное воплощение абсолютного духовного начала — «Тела Учения» (*Дхармакая*). Будда выступает символом постижения истины и преодоления страдания, а кроме того — неисчерпаемым источником могущества для всех страдающих существ.

Итак, мы кратко рассмотрели шесть «моментов нуминозного» (а точнее, девять, поскольку второй Отто подразделяет на четыре «момента») и увидели, так сказать, «в первом приближении», что, по крайней мере, три из них в полной мере могут быть отнесены к буддийским представлениям о Нирване, и как

²⁸ Там же, с. 75.

²⁹ Там же, с. 94.

³⁰ Там же, с. 94–95.

минимум еще три — с оговорками. Таким образом, феноменологический анализ категории «священное» («нуминозное»), предпринятый Отто, оказывается до некоторой степени применимым и к «буддийскому священному», а именно, к Нирване и достигшим (а значит, в каком-то смысле «воплощающим») ее личностям, прежде всего к Будде. Однако этот анализ применим не в полной мере, поскольку религиозный опыт в авраамических традициях весьма отличен от опыта буддийского. Здесь мы затрагиваем главный и, следует отметить, до сих пор неразрешенный вопрос феноменологии религии, да и всего религиозоведения вообще — можем ли мы говорить о том, что в основе всякой религии лежит некий универсальный опыт, как считали некоторые восточные мистики, такие как Свами Вивеканада или Шри Ауробиндо, и отдельные западные исследователи, например, Станислав Гроф, или нет. В данной статье мы не ставили задачу дать ответ на этот вопрос. Однако отметим, что центральная проблема, с которой мы здесь сталкиваемся, — это проблема языка описания религиозного опыта. Отто был одним из первых, кто попытался создать такой язык и хотя он, как и большинство ученых и философов своего времени, опирался преимущественно на язык библейской традиции, он попытался на его основе создать некий язык описания, применимый к феноменологическому анализу всякой религиозности вообще, и в самом этом усилии — его бесспорная заслуга.

Е. А. Островская

Транснациональный подход к анализу этнорелигиозных конфликтов (Центральноазиатский узел)

Анализ текущих публикаций и материалов конференций и симпозиумов по проблемам экономической и политической реструктуризации глобального мира, международной безопасности, этническим и религиозным конфликтам, гражданским правам и свободам национальных меньшинств показывает, что одной из ключевых тем, вызывающих неизменный интерес экспертного сообщества, выступает обсуждение геополитического соперничества США и Китая. Неотъемлемой компонентой этого обсуждения оказывается живейший интерес к судьбам национальных меньшинств, проживающих в Тибетском автономном районе (ТАР) и Синьцзян-Уйгурском автономном районе (СУАР) КНР. Примечательно, что внимание политологов и журналистов-международников, экономических, политических и военных аналитиков сосредоточено по преимуществу на прогнозировании возможных решений «тибетской проблемы» и «уйгурского вопроса» в контексте взаимоотношений Вашингтона и Пекина. Однако в реальности возобновляющихся время от времени всплеск этнорелигиозных и этнических конфликтов в ТАР и СУАР прогнозирование такого рода не является продуктивным ни в аспекте их профилактики, ни в аспекте их возможного развития.

Серьезное методологическое затруднение регулярно публикуемых прогнозов ситуации в ТАР и СУАР состоит, на мой взгляд, в том, что вне фокуса анализа оказывается фактор транснационального формата тибетской проблемы и уйгурского вопроса. Рассмотрение обоих источников конфликтности, созвучное радикально изменившимся реалиям глобальной политики, предполагает осмысление новых этнических и религиозных консолидаций, возникших во второй половине XX в., и их роли в процессе конструирования мультиполярного мира.

В пространстве современного геополитического соперничества мировых и региональных супердержав провокация этнорелигиозного конфликта фактически стала одной из вполне приемлемых форм принуждения к манипулятивному диалогу. Его участниками с необходимостью делаются те государства, на территории которых имеются политически конфликтные этноменьшинства, отстаивающие свои права на политическое и национальное самоопределение. Путем обсуждения вопросов о соблюдении прав человека и национальных меньшинств в отдельно взятой стране, степеней демократизации конкретного государства, гражданских прав и возможностей детерриторизированных сообществ в борьбе за самоопределение глобальная публичность навязывает релевантные ей политические тематики. В этом контексте удобным способом разворачивания геополитического соперничества и выступает провокация локальных этнорелигиозных конфликтов. А ее новым инструментом становятся транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий и этнического национализма.

В целях построения методологии выявления и раннего предупреждения этно-религиозных конфликтов глобального масштаба целесообразным представляется использовать ресурс введенной мною концепции «транснациональные коммуникативные сети»¹. Эта концепция позволяет определить ангажемент конкретно взятого этнорелигиозного конфликта в его актуальном или потенциальном развитии, ключевых участников, проанализировать его цели и возможные международные следствия.

Транснациональные коммуникативные сети: ключевые понятия. Транснациональные коммуникативные сети (далее — ТКС) — это тематически специфицированные многомерные взаимодействия, которые осуществляются правительственными и независимыми гражданскими организациями, неформальными группами и индивидами поверх национальных и государственных границ и формируют единое пространство глобального дискурса.

ТКС играют значительную роль в формировании идеологического сектора глобального сообщества. Они тематически структурируют глобальный публичный дискурс, поскольку являются инструментом актуализации локальных проблем и их продвижения на глобальный уровень международного обсуждения. ТКС образуют ту систему смысловых координат, в которой формируются содержание и конфигурация конфликта и может производиться внешнее управление конфликтным процессом.

ТКС обеспечивают системный менеджмент конфликта в широком диапазоне таких мероприятий, как преднамеренная провокация конфронтирующих сторон или их заблаговременное умиротворение, внешнее дипломатическое или силовое давление на враждующие стороны, шантаж международного сообщества террористической угрозой и вспышками экстремизма, вовлечение в конфликт третьих стран и т. д.

В системном глобальном менеджменте религиозных конфликтов заслуживают самого пристального внимания ТКС традиционных религиозных идеологий, поскольку именно религиозный конфликт способен аккумулировать значительный потенциал насилия, реализующегося в локальном вооруженном противостоянии и в глобальных террористических откликах. В ситуации геополитических взаимоотношений стран восьмерки и региональных сверхдержав (КНР, Индии, Ирана) — процесса, протекающего на фоне неработоспособности Договора о нераспространении ядерного оружия, системный менеджмент религиозных конфликтов приобретает особую актуальность.

Применительно к анализу роли ТКС традиционных религиозных идеологий в глобальной тематизации конфликтов необходимо учитывать типологическое

¹ См.: Островская Е. А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий: к определению понятия // Проблемы теоретической социологии, вып. 7, под ред. А. О. Бороноева. СПб., 2009; Островская Е. А. Онтология религиозного конфликта: транснациональная коммуникативная сеть // «Хора». Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики Курского государственного университета. 2009, № 1.

различие таких сетей. Эти сети подразделяются на два типа: собственно религиозные, сформировавшиеся до 1961 г., и новые этнорелигиозные, сконструированные позднее. Старые религиозные ТКС — это сети, созданные христианскими конфессиями (католические, протестантские, православные, автокефальные), направлениями ислама, идеологами иудаизма и т. д. Они возникли исторически для решения внутррелигиозных проблем (хотя это и не исключает возможности их использования в целях современной геополитической конкуренции).

Этнорелигиозные ТКС: динамика институционализации. Возникновение сетей этого типа напрямую связано с центральными событиями всемирной политической истории: разрушением биполярного мира, политическим оформлением Евросоюза, выдвижением новых ядерных государств, появлением новых детерриторизированных сообществ, открытием границ, глобальным навязыванием концепта «гражданское общество». С 1990-х гг. идеологическое пространство геополитики начинает выстраиваться с учетом процессов экономической и политической глобализации, одним из результатов которой являются этнорелигиозные транснациональные коммуникативные сети.

Этнорелигиозные ТКС — это сети, целенаправленно сконструированные в перспективе глобального системного менеджмента конфликтов. Динамика их конструирования прослеживается в трех этапах: 1961—1980 гг. — структурирование новых детерриторизированных этносообществ; 1980—1990 гг. — создание транснациональных негосударственных гражданских организаций (НГО) и религиозных негосударственных гражданских организаций (РНГО), связанных с детерриторизированными этносообществами; 1990—2000 гг. — концептуализация глобализации и норм глобального публичного дискурса по проблемам детерриторизированных сообществ, стран исхода беженцев и принимающих их стран.

В результате завершения этих трех этапов этнорелигиозные ТКС получили возможность принуждать к диалогу в формате глобального дискурса правительственные организации стран исхода беженцев и принимающих стран. Рассмотрим эту динамику подробно. В 1961 г. США выдвинули в формате биполярного мира концепцию развязывания неядерных локальных войн как метода опосредованного соперничества с СССР на территориях развивающихся государств Азии, Африки и Латинской Америки. Данная концепция была предварительно изложена в монографии Г. Киссинджера «Ядерное оружие и внешняя политика», опубликованной в 1957 г.² С этого времени Запад в лице разнообразных национальных и международных организаций начал целенаправленно заниматься проблемами детерриторизированных сообществ³, возникавших на протяжении XX в., а именно вопросами сохранения их этнорелигиозной идентичности, мониторингом социально-экономической адаптации в принимающих странах, выяснением степени заинтересованности в репатриации и т. д.

² См.: Kissinger H. Nuclear Weapons and Foreign Policy. N.Y., 1957.

³ Термин, предложенный А.Аппадуром для описания новых диаспор, см.: Appadurai A. Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis. London, 1998.

В 1980-х гг., когда в Польше началась активизация независимого профсоюза «Солидарность», поддержанная Ватиканом, на Западе возродилась научная дискуссия о гражданском обществе⁴, в частности, о роли его третьего сектора — независимых гражданских организаций (первый сектор — правительственные организации, второй — коммерческие). В этом контексте был выдвинут и легитимирован тезис о необходимости международного гражданского контроля над деятельностью правительств национальных государств в аспекте соблюдения прав человека, национальных и этнорелигиозных меньшинств.

Именно в этот период активно создавались транснациональные правозащитные независимые гражданские организации (НГО) и те религиозные независимые гражданские организации (РНГО)⁵, которые по своей религиозной принадлежности были связаны с теми или иными детерриторизированными сообществами (этнорелигиозными диаспорами). Наряду с ними конструировались гендерные НГО по защите прав женщин, НГО «узников совести» (бывших политзаключенных), а также молодежные НГО борцов за политическое и национальное самоопределение «насилованно присоединенных территорий».

На этом этапе были установлены связи этнорелигиозных диаспор с транснациональными НГО и правозащитными либерально-демократическими организациями в странах Запада. Структурировались и линии финансирования этих связей.

В 1990—2000 гг. после серии «бархатных революций» и ликвидации СССР международное геополитическое соперничество приобрело новое содержание — «противостояние Запада с остальным миром». В такой формулировке оно было представлено проф. Гарвардского университета С. Хантингтоном в его программной работе «Столкновение цивилизаций», опубликованной на русском языке в 1994 г. Управление объективным процессом становления единого мирохозяйственного комплекса развернулось по западной модели глобализации — рыночная экономика гибкого накопления плюс либерально-демократическая система ценностей.

Внедрение западной модели глобализации потребовало реорганизации международного диалога в направлении однозначного принятия западной глобализационной модели⁶. С этой целью и был инициирован процесс конструирования

⁴ Подробное рассмотрение роли движения «Солидарность» в перспективе возрождения идеологического концепта «гражданское общество» см.: Cohen Jean L., Arato A. *Civil Society and Political Theory*. Massachusetts, 1994, p. 31–36.

⁵ Понятие РНГО разработано Джулией Бергер и введено в статье «Религиозные неправительственные организации: исследовательский анализ». См.: Berger J. *Religious Nongovernmental Organizations: An Exploratory Analysis // Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*. Vol. 14, No 1, March 2003, p. 16.

⁶ Подробный анализ концептуальных составляющих идеологически ангажированных концепций глобализации см.: Островская Е. А. *Глобализация культуры // Теория культуры*. Учебное пособие под редакцией С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. СПб., 2009, с. 546–566.

глобального публичного дискурса, базирующегося на определенных «научно апробированных» принципах. Именно для реализации данной цели в дискуссии международного научного сообщества и были брошены следующие темы: глобализация — это естественно-исторический процесс, начавшийся в период великих географических открытий (Р. Робертсон, 1994 г.), лидером глобализации является евро-американская цивилизация (С. Хантингтон и П. Бергер, 2002 г.)⁷, процесс экономической глобализации автоматически порождает возникновение глобального гражданского общества по либерально-демократическому образцу (авторский проект Лондонской Школы Экономики, 2000—2006 гг.)⁸.

Квазинаучная легитимация западной модели глобализации как единственно возможной, а, следовательно, нормативной, создала формат глобального коммуникативного пространства. В этом формате локальные проблемы с необходимостью выводились на уровень глобального публичного обсуждения. Смысл этого обсуждения сводился к фактическому опрокидыванию норм международного права и прежде всего права национальных государств на невмешательство в их внутренние дела. На этом этапе этнорелигиозные ТКС и были задействованы в качестве инструмента глобальной тематизации конфликтов и их системного менеджмента.

Заданный глобальным публичным дискурсом контекст сделал возможным привлечение этнорелигиозных ТКС в качестве активных участников. Именно благодаря их выходу на арены публичных дискурсов стало очевидным, что этнорелигиозные ТКС не исчерпываются своими сконструированными элементами (диаспоры, НГО и РНГО). Вышли из тени другие их элементы — правительственные организации стран исхода и принимающих стран. Эти, прежде остававшиеся за кулисами участники оказались объективно втянутыми в либерально-демократическую рамку обсуждения конфликтной проблемы.

Интересы и векторы активности участников этнорелигиозных ТКС. Коммуникативный вклад детерриторизированных этносообществ (диаспор) в функционирование ТКС опосредован их насущной потребностью быть допущенными к участию в глобальной политической и гражданской публичности. От этого участия напрямую зависит сохранение и воспроизводство подобных этносообществ в политическом, социально-экономическом и культурном измерениях. Необходимым условием их включения в глобальную публичность выступает наличие политически конфликтной идентичности — «стигматической» идентичности национальных меньшинств, страдающих и борющихся за свои права и самосохранение.

⁷ См.: Бергер Питер Л. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М., 2004, с. 8—24.

⁸ Здесь имеются в виду прежде всего постоянные авторы «Ежегодника Гражданское Общество», регулярно издаваемого Лондонской Школой Экономики, начиная с 2001 г. См., например: Anheier H., Glasius M., Kaldor M. (eds.). *Global Civil Society*. Oxford, 2001.

В силу экономических, политических и геополитических факторов правительства стран исхода и принимающих стран с необходимостью оказываются вовлеченными в разнообразные взаимодействия, нацеленные на профилактику и регулирование проблемы национальных меньшинств в локальном (государственном) и транснациональном формате. В перспективе анализа коммуникационного менеджмента религиозных конфликтов принципиально важно учитывать, что спонтанно инициируемый национальными правительствами институциональный дискурс о правах национальных и религиозных меньшинств есть еще и форма контроля глобального пространства идеологий.

Деятельность религиозных НГО в странах исхода и в принимающих странах нацелена на активное влияние в политической и гражданской сферах по вопросам прав человека, устойчивого развития, управления, экологии, миротворчества и т. д. Однако векторы транснационального развертывания такого влияния задаются их взаимодействием с детерриторизированными этносообществами. Как правило, в гражданскую и политическую публичность РНГО вбрасывают лишь те темы, которые актуальны для текущей ситуации геополитического соперничества мировых и региональных сверхдержав.

Таким образом, основными участниками этнорелигиозных ТКС выступают детерриторизированные этносообщества / новые диаспоры (1), правительства стран исхода (2) и «правительства в изгнании» (3), правительства принимающих стран (4), религиозные и секулярные независимые гражданские организации (РНГО и НГО) принимающих стран и стран исхода (5). Интересы и векторы активности этих участников ТКС образуют ту систему координат, в которой становится возможным провокация конфликта или его имитация, реальное управление и прекращение.

К вопросу о политической конфликтности тибетского и уйгурского проектов. До 2000-х гг. уйгурский вопрос и тибетская проблема развивались, казалось бы, как абсолютно автономные геополитические проекты США и их союзников. Однако их все-таки объединяла стратегическая ставка Запада и прежде всего США на создание политически конфликтных детерриторизированных сообществ, консолидированных по этнорелигиозному признаку.

Применительно к тибетской диаспоре 20 лет усилий Запада не пропали даром. Волнения в ТАР в марте 2008 г. и воследовавший за ними отклик международной общественности доказали, что ТКС тибетского буддизма не только успешно функционирует, но и может быть задействована в решении геополитических задач. Основными участниками этой сети выступают:

- тибетская диаспора (анклавы тибетских беженцев и их потомков в Индии, Непале, Бутане, Ладаке, Сиккиме, в Австралии, Новой Зеландии, Канаде, Швейцарии, ФРГ, Франции, Великобритании, Норвегии, Дании, Нидерландах, Италии, на Тайване, в Японии, в США); к тибетской диаспоре также относятся и выходцы из Южноазиатских анклавов, которые с 1990-х гг. начали переселяться на территорию РФ — в Бурятию, Калмыкию, Туву, Москву и Санкт-Петербург;

- администрация КНР;
- тибетское правительство в изгнании, или «Центральная Тибетская администрация» (далее — ЦТА);
- администрации государств, на территории которых проживают тибетские беженцы;
- независимые гражданские организации: международные буддийские НГО, тибетские этнические НГО и международные НГО в поддержку политического самоопределения Тибета.

Конфликтное взаимодействие указанных участников сети определяется целями и интересами каждого из них и конкретным содержанием международной политической ситуации, в которую может быть вовлечен тибетский фактор.

Применительно к ТКС тибетского буддизма следует говорить о сформированных под патронажем Запада четырех ключевых компонентах ее политической конфликтности:

- геополитическая востребованность претензии тибетского детерриторизированного сообщества на культурную и национальную автономию в пределах территориальных границ КНР;
- политизация пакета риторики и дискурса о «тибетской проблеме» («тибетский народ в изгнании», «права тибетского этноменьшинства», «независимость Тибета», «культурный геноцид в Тибете»), что свидетельствует о превращении тибетской проблемы в объект применения технологий глобального коммуникационного манипулирования;
- регулярно возобновляющиеся акты демонстрации транснационального потенциала конфликтности ТКС тибетского буддизма, к числу которых несомненно относятся широко освещавшиеся в СМИ мартовские события 2008 г. в ТАР;
- нацеливание деятельности ТКС тибетского буддизма на эскалацию этнорелигиозного конфликта в странах Южной Азии.

При анализе участия РФ в активности ТКС тибетского буддизма, а, следовательно, и в поиске стратегий профилактики этнорелигиозной конфликтности данной сети, важно концентрировать внимание на следующих аспектах. Россия оказалась участницей ТКС тибетского буддизма по факту присутствия в ее составе буддийских регионов — Бурятии, Калмыкии, Тувы, ориентированных ныне в идеологическом плане на тибетскую диаспору⁹. Финансируемая Западом идеологическая активность эмигрантов тибетской диаспоры в указанных российских регионах имела своим результатом в 2008 г. солидаризацию этнических бурятских, калмыцких, тувинских буддийских НГО с политически конфликтными выступлениями в анклавах тибетских беженцев и волнениями в ТАР. Это способствует росту антикитайских настроений в таких НГО и заставляет предположить,

⁹ Подробно об этом см.: Островская Е. А. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России. Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М., 2009, с. 294–328.

что хорошо спланированные и разрекламированные в СМИ акции международных организаций по борьбе за политическое самоопределение Тибета могут получить незамедлительный отклик на территории РФ как в формате протестных митингов и пикетов у посольства КНР и китайских консульств в российских мегаполисах, так и в проявлениях насилия в отношении китайских гастарбайтеров, деятелей торговли и сферы услуг.

Кроме того, именно Москва инициировала процесс строительства евразийского геополитического треугольника Россия—Индия—Китай, дополненного в лице Бразилии трансатлантическим компонентом. Такая конструкция способна в не столь отдаленной перспективе составить противовес глобальному доминированию США. Ее сохранение и укрепление отвечает экономическим и политическим интересам России и одновременно служит фактором сглаживания острых углов и снижения напряженности в отношениях между Пекином и Дели. Не последним пунктом этой напряженности являются многолетние трения по вопросу о спорных территориях по «линии фактического контроля» (так называемой линии Макмагона), где исторически проживают тибетцы, а также располагаются анклав тибетских беженцев. В 2008 — первом полугодии 2009 г. этот вопрос актуализировался с новой силой, причем именно в связи с протестными акциями тибетских анклавов в Южной Азии — в Индии, Непале, Ладаке и Бутане.

Векторы активности, цели и интересы администрации КНР — страны исхода, выявляются в ее жесткой позиции по отношению к тибетским беженцам и их религиозно-идеологическому лидеру Далай-ламе XIV, а также в неприятии каких-либо попыток вмешательства глобального сообщества во внутренние дела страны.

Наряду с этим необходимо учитывать, что Пекин манипулятивно использует фактор тибетской этнорелигиозной конфликтности для усиления давления на Индию и те страны Евросоюза, правительства которых в той или иной форме потрафляют рекламе антикитайской борьбы тибетской диаспоры. Нарастание напряженности во взаимодействии Индии и Китая по вопросу о спорных территориях по «линии фактического контроля» дает основания полагать, что в управляемый этнорелигиозный конфликт будут вовлечены этнические тибетцы и тибетские беженцы, проживающие в Индии, Непале, Бутане, Сиккиме, Ладаке.

Участие стран Запада, преимущественно США и ФРГ, в ТКС тибетского буддизма обусловлено исторически сложившимся геостратегическим интересом к Тибету, чем и мотивировано их стремление заблаговременно обеспечить себе соответствующий инструмент политических манипуляций в Центральной Азии. В течение ряда десятилетий они вкладывали усилия в создание ТКС тибетского буддизма. К настоящему времени окончательно оформились такие ключевые ее компоненты, как политически конфликтная тибетская диаспора во главе с Далай-ламой XIV; эмигрантская политическая структура — Центральная Тибетская Администрация (ЦТА); разнообразные тибетские и международные правозащитные НГО, ратующие за политическое самоопределение Тибета; общины буддистов-конвертитов в различных национальных государствах.

Первая апробация радикальной политической активности ТКС тибетского буддизма состоялась весной 2008 г., когда протестные волнения в ТАР были успешно синхронизированы с эпизодами антикитайских провокаций, направленных против проведения Олимпиады в Пекине. После закрытия олимпийских состязаний эта активность продолжала набирать обороты: в ноябре 2008 г., несмотря на дипломатические протесты МИД КНР в адрес Дели, в индийском городе Дхармсале был устроен экстренный референдум «всего тибетского народа», призванный выработать стратегию борьбы за национальное самоопределение. Можно прогнозировать, что обретенная благодаря референдуму «всего тибетского народа» религиозно-идеологическая легитимация любых действий сети позволит борцам за независимый Тибет в случае необходимости провести полномасштабную консолидированную подготовку новых волнений в ТАР.

Выявление активности участия США в продвижении тибетской проблемы на глобальный уровень и в актуализации потенциала конфликтности ТКС тибетского буддизма предполагает учет и анализ тех перспективных программ, которые уже приняты Вашингтоном на 2010–2012 гг. Так, 10 июня 2009 г. палатой представителей Конгресса США была одобрена резолюция под названием ‘Foreign Relations Authorization Act, Fiscal Years 2010 and 2011’, нацеленная на «обеспечение дальнейшего продвижения тибетско-китайского диалога и укрепление дипломатического присутствия США в проблеме Тибета». Согласно указанному документу, в течение 2010–2011 гг. посольству США в КНР надлежит сформировать тибетский отдел, который будет следить за развитием ситуации в политической, экономической и социальной сферах ТАР и тех провинциях КНР, где проживают тибетцы. Этот мониторинг планируется продолжать до тех пор, пока не откроется консульство США в столице ТАР Лхасе.

Резолюция утвердила также государственное финансирование программ поддержки тибетцев: расходы на предоставление грантов американским неправительственным организациям, занимающимся вопросами сокращения бедности, сохранения культуры, а также защиты окружающей среды на Тибетском плато; образовательные программы для тибетских студентов и аспирантов; обеспечение работы штата офиса специального координатора по тибетским вопросам в Госдепартаменте США.

В целом данный документ демонстрирует позицию США как одного из главных патронов политически конфликтной тибетской диаспоры. Вашингтоном не принимаются к сведению ни протесты со стороны Пекина против принятия этой программы, ни публичные заявления президента Барака Обамы о необходимости развития позитивного взаимодействия США и Китая.

Весьма значимым признаком участия стран Запада в поддержании конфликтного потенциала ТКС тибетского буддизма является регулярный массмедийный мониторинг и политическая реклама тибетской проблемы. Так, например, каждому визиту Далай-ламы XIV в Европу неизменно сопутствует эскала-

ция антикитайских настроений, осуществляемая западными и международными СМИ. Неотступно воспроизводится при этом один и тот же стандартный по своему содержанию пакет обвинительной риторики в адрес администрации КНР: «тоталитарный режим», попрание прав человека и демократических свобод граждан в ТАР и СУАР, культурный, религиозный и этнический геноцид национальных меньшинств. Именно западные СМИ настоятельно формируют в виртуальном пространстве глобальной публичности образ вполне легитимной и политкорректной национальной борьбы тибетцев за свои гражданские права и демократические свободы. На деле такая масс-медийная деятельность служит разжиганию этнорелигиозного конфликта в ТАР и странах Южной Азии, где расположены анклавы тибетских беженцев или издавна проживают этнические тибетцы¹⁰.

Обратимся теперь к уйгурскому фактору в диалоге США и Китая и рассмотрим ТКС уйгурского национализма. Основными ее участниками выступают:

- уйгурская диаспора (анклавы уйгурских беженцев и их потомков в Турции, Саудовской Аравии, Иране, Афганистане, Египте, в США, Германии, Бельгии, Австралии, Канаде, Великобритании, Швеции, Норвегии, Италии, на Тайване, в Японии; к уйгурской диаспоре также относятся и уйгурские анклавы Казахстана, Кыргызии, Таджикистана, Узбекистана, образовавшиеся еще в период существования этих стран в составе СССР);

- администрация КНР как правительство страны исхода беженцев;
- Всемирный уйгурский конгресс (ВУК), выполняющий функции правительства в изгнании;
- администрации государств, на территории которых проживают уйгурские беженцы;

- независимые гражданские организации: международные уйгурские НГО, уйгурские этнические НГО и международные НГО в поддержку политического самоопределения Восточного Туркестана (то есть СУАР).

Востребованность ТКС уйгурского национализма в современном международном ангажементе принуждения к политическому диалогу обуславливают следующие составляющие ее политической конфликтности:

- поддерживаемые Западом геополитические претензии уйгурского детерриторизированного этносообщества на культурную и национальную автономию в пределах территориальных границ КНР;

- экстремистский и правозащитный форматы глобального дискурса об «уйгурском вопросе»: «независимость Восточного Туркестана», «построение пантюр-

¹⁰ Подробнее по проблеме синхронизации этнорелигиозного конфликта в ТАР и странах Южной Азии см.: Островская Е. А. Транснациональная сеть тибетского буддизма как инструмент эскалации этнорелигиозного конфликта // Вестник Аналитики. Журнал аналитических материалов. М., 2009, № 1 (35).

кистского государства», «уйгурский народ в изгнании», «права уйгурского этноменьшинства», «культурный и религиозный геноцид в СУАР»;

- многолетний опыт провокаций этнорелигиозных и этнических конфликтов в СУАР, следовавших с завидной регулярностью на протяжении 1980-х и 1990-х гг. В этом контексте июльские волнения 2009 г. в Урумчи и глобальный отклик уйгурских анклавов, этнических и правозащитных НГО следует интерпретировать как акт демонстрации транснационального потенциала конфликтности ТКС уйгурского национализма;

- реструктуризация деятельности ТКС уйгурского национализма, ее консолидация с ТКС тибетского буддизма — новый разворот программы системной политической дестабилизации в Центральной Азии.

Векторы активности, цели и интересы администрации КНР — страны исхода беженцев выявляются только при учете стратегических позиций Пекина по уйгурскому вопросу. Начиная с 1955 г., когда по инициативе КНР с политической карты мира исчезло государство Восточный Туркестан и появился СУАР, Пекин занял жесткую позицию по уйгурскому вопросу, объявив его внутренним делом страны. На протяжении десятилетий администрация КНР зорко отслеживает ситуацию в уйгурской диаспоре и регулярно осуществляет демонстративные акции принудительной депортации уйгурских беженцев из принимающих стран. Пекин оказывает давление на правительства этих стран, профилируя выдачи паспортов и видов на жительство уйгурским иммигрантам, которые квалифицируются китайской администрацией в качестве политических диссидентов, шпионов и т. п.

Сообразуясь с интересами собственной территориальной целостности и идеологической консолидированности, КНР задействует уйгурский вопрос в международном контексте, оперируя им в отношениях со странами Запада и исламского Востока. Примером тому служит осуществленный Пекином в середине 1990-х гг. уйгурско-курдский размен с Турцией, которая в ситуации формирования новых геополитических альянсов предпочла на время дистанцироваться от своих западных партнеров. Смысл этого шага КНР становится понятным, если учитывать тот факт, что до середины 1990-х гг. развитием уйгурского проекта активно занималась только Турция — партнер США по членству в НАТО. Турция предоставляла уйгурам гражданство, финансировала создание уйгурских политических организаций и потрафляла возвращению националистической идеологии уйгурского сепаратизма. Под давлением Пекина турецкое правительство в 1998 г. официально заявило о своем признании СУАР неотъемлемой частью КНР и о запрете на любые антикитайские выступления уйгурской диаспоры на территории Турции, а также о решении более не предоставлять гражданство уйгурским беженцам. Созданные и функционировавшие в Турции уйгурские НГО борцов за независимость Восточного Туркестана были вынуждены искать себе новые места дислокации.

Другим вектором активности администрации КНР является осуществленная с подачи Пекина международная квалификация головных эмигрантских уйгурских НГО в качестве террористических. Используя западную риторику борьбы с международным терроризмом и исламским экстремизмом, Пекин сумел в 2002 г. заручиться согласием США и ООН квалифицировать головные организации уйгурской диаспоры в качестве международных террористических сообществ.

Анализ интересов и целей администрации КНР как участника ТКС уйгурского национализма должен учитывать и тот факт, что именно Пекин инициировал принятие программы ШОС по борьбе с терроризмом, экстремизмом и сепаратизмом и выработку консолидированной позиции стран-участниц ШОС по уйгурскому вопросу. Новые независимые государства Центральной и Средней Азии — Казахстан, Кыргызия, Узбекистан, где расположены многотысячные уйгурские анклав, руководствуются в своей национальной политике интересами собственного стратегического партнерства с КНР.

В свою очередь Саудовская Аравия, Египет, Иран, Афганистан начали проявлять настойчивый интерес к единоверцам-уйгурам, обитающим на постсоветском пространстве.

Участие России в ТКС уйгурского национализма опосредовано ее стратегиями и интересами в странах Центральной и Средней Азии и ее позицией как члена ШОС. Прекращение благодаря усилиям стран — участниц ШОС экстремистских вылазок уйгурской диаспоры в Казахстане, Узбекистане и Кыргызстане, — один из конструктивных результатов деятельности этой организации и, в частности, России.

Однако можно прогнозировать, что давление стран Организации Исламской Конференции (ОИК) на Казахстан и Кыргызстан способно затруднить выполнение конвенций и хартий ШОС по уйгурскому вопросу и по проблеме спорных приграничных территорий с КНР. Такому развитию ситуации Россия могла бы противопоставить дополнительные меры по усилению своего влияния в Центральной и Средней Азии.

Участие США в ТКС уйгурского национализма вплоть до начала 2000-х гг. определялось перспективой этнорелигиозной консолидации уйгурской диаспоры, заряженной серьезным экстремистским потенциалом. Но ввиду неопределенности такой перспективы участие США оказывалось спорадическим и ограничивалось включением уйгурского вопроса в репертуар деятельности двух международных организаций: Amnesty International (AI) и Unrepresented Nations and People's Organization (UNPO). Однако обе они, хорошо приспособленные к условиям биполярного мира (непроницаемости национальных границ и эффективности международного права) были не способны обеспечить «стигматическую» рекламу, необходимую уйгурской диаспоре в контексте развернувшейся глобализации. Вспышки насилия в СУАР, следовавшие одна за другой на протяжении 1990-х гг., не находили должного отклика ни в западных СМИ, ни в международной публичности. В ситуации мультиполярного мира и выхода КНР на поли-

тическую авансцену международные дайджесты AI и UNPO о притеснениях синьцзянских уйгуров и геноциде в СУАР едва ли могли кого-либо заинтересовать. Столь же неактуальным для глобальной публичности оказалось избрание в 1999 г. на должность главы UNPO лидера уйгурского движения Э. Альптекина.

В своих расчетах по геополитическому использованию «уйгурского вопроса» либерально-демократический Запад оказался заложником собственных успехов в холодной войне и в последующей борьбе с международным терроризмом и исламским экстремизмом. Распад СССР повлек за собой и развал прежних коалиций — применительно к уйгурскому проекту это отозвалось отказом Турции от активного возвращивания на своей территории политически конфликтного суннитно-уйгурского анклава. В срочном порядке уйгурские головные организации передислоцировались из Турции в США и Германию, которые тем самым обнажили свои позиции по уйгурскому вопросу.

Провозгласив в конце 1990-х гг. исламский экстремизм новым «врагом» демократии и мира в глобальном масштабе, США уже не имели резерва респектабельной риторики для прикрытия этнорелигиозного экстремизма уйгурской диаспоры. Международный консенсус по вопросу о квалификации головных уйгурских НГО в качестве террористических расколол солидарность уйгурской диаспоры и вызвал конфликтное противостояние анклавов в связи с обсуждением перспективных стратегий функционирования сети. Уйгурские анклавы, осевшие в США, Бельгии, Германии, Австралии, Канаде, Великобритании, Швеции, а также в Турции, Саудовской Аравии, Иране, Афганистане, Египте, оказались предоставленными самим себе и правительствам указанных государств. Уйгурские анклавы в этой ситуации не имели какой-либо эффективной связи друг с другом, единого руководства и планирования, а главное — общей цели.

С 2004 г. уйгурский проект вновь попадает в зону пристального внимания США. Видные американские политологи и аналитики занялись системным исследованием «уйгурского вопроса». Главную причину, тормозившую его продвижение на уровень глобальной публичности, ученые и аналитики усматривали в несостоятельности идеи консолидировать рыхлую уйгурскую диаспору под лозунгом вооруженной борьбы за национальную независимость Восточного Туркестана и сближения с радикальными исламскими организациями на Ближнем и Среднем Востоке.

Но в 2005 г. впервые было выдвинуто предложение структурировать уйгурскую диаспору по аналогии с ТКС тибетского буддизма, но при этом не в качестве этнорелигиозной, а в качестве правозащитной — ориентированной на транснациональную борьбу за права и свободы национальных меньшинств. Иными словами, уйгурский национализм предлагалось преподнести мировому общественному мнению в привлекательной упаковке «стигматической» (то есть израненной и кровоточащей) этнической идентичности.

США и страны Запада были вынуждены отказаться от открытой поддержки экстремистских сил в уйгурской диаспоре. В результате конфронтация созданного

в Вашингтоне «Правительства в изгнании Восточно-Туркестанской Республики» (ПИВТР) и созданного в Мюнхене «Всемирного Уйгурского Конгресса» (ВУК) увенчалась полной дискредитацией ПИВТР в глазах западных правозащитных организаций и его последующим расколом.

Отмечу, что ПИВТР отстаивало интересы экстремистски настроенной части уйгурской диаспоры, в то время как ВУК был ориентирован на изменение идеологии диаспоры. ВУК объединил в себе силы Восточно-Туркестанского Национального Конгресса, располагавшего огромным опытом неудач в борьбе за национальную независимость, и Мирового Конгресса Уйгурской Молодежи. Главной целью собственной деятельности ВУК провозгласил борьбу за демократию и этнокультурное самоопределение уйгуров, что выглядело приемлемым с позиций либерально-демократической системы ценностей.

Обеспечение политической рекламы ВУК в международных и западных СМИ, то есть его презентация в пространстве глобальной публичности, являлось рубежным событием уйгурского проекта. И это становится абсолютно очевидным, если не упускать из вида тот факт, что ВУК, позиционирующий себя как международное этническое НГО, выступил де факто в роли правительства в изгнании.

Поскольку реструктуризация деятельности уйгурской диаспоры приводилась по модели, отработанной в ТКС тибетского буддизма, требовался духовный лидер, сходный по своему международному авторитету с Далай-ламой XIV.

Решающий вклад в поиски лидера внесли США, добившиеся от Пекина в марте 2005 г. передачи им политической узницы Рабии Кадир, в недалеком прошлом успешной предпринимательницы, слывшей самой богатой женщиной КНР. Ее муж к тому времени уже несколько лет проживал в США, а она была осуждена как пособница в иностранном шпионаже.

В течение последующих четырех лет Рабию Кадир, спешно обученную английскому языку, доводили до необходимых лидеру кондиций. Рабию Кадир внешне оформили в соответствии с имиджем традиционной уйгурской женщины (туго заплетенные косички и тибетейка сделали атрибутами ее масс-медийного облика), представили в правительственных кругах тех стран, где имеются анклавные беженцев, номинировали (хотя и безуспешно) на Нобелевскую премию мира. И наконец эта немолодая родительница 11-ти детей прочно закрепилась в пространстве глобальной публичности как «мать всего уйгурского народа».

В 2009 г. Рабия Кадир сделалась неременной спутницей Далай-ламы XIV на всех крупных международных правозащитных мероприятиях и конференциях. В своем стендовом докладе об июльских событиях в Урумчи, состоявшемся в сентябре 2009 г. на заседании Комиссии по правам человека Европарламента в Брюсселе, она упорно акцентировала аналогию между «борьбой и тяготами» уйгурского и тибетского народов в КНР, между собой и Далай-ламой XIV. В Праге 11 сентября 2009 г. на организованной пятью Нобелевскими лауреатами конференции «Мир, демократия и права человека в Азии» Далай-лама XIV и Рабия Кадир выступили содокладчиками по теме «Дипломатическое и мирное урегу-

лирование этно-конфликтов в автономных районах КНР». Одновременно в западных СМИ волнения 5 июля 2009 г. в Урумчи преподносятся мировой ответственности как логическое продолжение событий марта 2008 г. в ТАР. А на сайтах уйгурских НГО появилась рубрика, посвященная мониторингу «тибетской проблемы».

Заинтересованное участие США в возгонке нового формата ТКС уйгурского национализма прослеживается не только в ударной возгонке Рабии Кабир как лидера диаспоры и главы ВУК, но и в деятельности по налаживанию теснейших контактов между диаспорой и различными НГО в защиту уйгурской культуры и религии. Так, с подачи Вашингтона в мае 2009 г. осуществилось проведение III Всемирного Уйгурского курултая в здании Конгресса США. В этом мероприятии приняли участие представители 20 стран, где компактно проживают уйгурские беженцы и их потомки. Одним из ключевых событий, сопровождавших курултай, стал санкционированный протестный митинг у посольства КНР. Достойн внимания и тот факт, что именно радиостанция «Голос Америки» выступила тем единственным источником, который широко анонсировал заседания курултая и протестный митинг.

Анализ процесса сближения ТКС тибетского буддизма и ТКС уйгурского национализма показывает, что реструктуризация деятельности уйгурской диаспоры в правозащитном формате вовсе не означает отказа основных участников сети от провоцирования этнических и этнорелигиозных конфликтов в Центральной Азии. Более того, сближение двух противоположных по своей сущности этносообществ — радикально настроенного исламского и демократически позиционирующего себя буддийского — может иметь своим результатом умножение очагов по типу цепной реакции.

В своем новом правозащитном формате уйгурский проект вполне способен инициировать волны конфликтов в Средней и Южной Азии, на Ближнем и Среднем Востоке. Консолидация усилий ТКС тибетского буддизма и ТКС уйгурского национализма может быть чревата синхронизацией волнений в ТАР, СУАР, Казахстане, Киргизии и Узбекистане.

В заключение хочу подчеркнуть, что транснациональный подход к анализу этнорелигиозных конфликтов позволяет осуществлять комплексный мониторинг узлов геополитического соперничества в мультиполярном мире. Выявление транснациональных коммуникативных сетей, их участников и векторов активности открывает перспективу обоснованного прогнозирования потенциальных очагов конфликтности на политической карте мира и, соответственно — планирования конструктивного международного сотрудничества.

Л. Б. Четырова

Роль буддизма в конструировании этничности калмыков и монголов

Вплоть до настоящего времени словосочетание «этнические буддисты» применяется по отношению к носителям этой мировой религии в составе народов России и этносов Центральной Азии. Но что означает указанное словосочетание? Чтобы понять это, необходимо проанализировать ту роль, которую выполнял буддизм в калмыцком и монгольском обществе.

Прозелитический универсализм буддизма — индифферентность к расовой, этнической, языковой, половозрастной принадлежности верующих — позволил этой религии широко распространиться среди самых разных народов. Определенную роль в этом процессе сыграла толерантность буддизма, его приспособляемость к различным культурным условиям.

Настоящее сообщение посвящено социологической характеристике буддизма как ресурса конструирования этничности у калмыков и монголов — народов, исторически исповедующих эту религию на протяжении столетий. Мы рассмотрим исторический опыт калмыцкого этноса и современную ситуацию конструирования этничности в Калмыкии и Монголии.

Обращаясь к прошлому, мы апеллируем к материалам, хранящимся в архивных фондах Института восточных рукописей РАН — отчету выдающегося российского ученого А. М. Позднеева о поездке в 1911 г. к уральским, оренбургским и терским калмыкам.

Анализ современной ситуации осуществляется на основе материалов эмпирических исследований¹.

Буддизм как религиозная идеология выполнял различные функции в калмыцком обществе. Следует сказать, во-первых, о политической функции буддизма, сыгравшего в начале XVIII в. значительную роль в становлении Калмыцкого ханства. Известно, что первый калмыцкий хан Аюка получил свой титул и ханскую печать от Далай-ламы. Легитимация ханской власти обеспечивалась авторитетом духовного лица.

Во-вторых, вхождение ойрат в духовное пространство мировой религии раскрыло для них новые культурные горизонты. Создание ламой-просветителем

¹ Руководитель проекта «Дифференциация ценностных ориентаций молодежи: этносоциальный и гендерный аспекты Ю. В. Попков. Организаторы опроса: в Калмыкии — Л. Б. Четырова, Б. М. Мунинова, в Якутии — М. А. Абрамова, в Западной Монголии (аймак Ховд) — Цэдэв Х. В докладе используются данные опроса, проведенного в рамках проекта «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии». (Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, 2009; Нямсурен, 2009.) Данные предоставлены Р. А. Кушнерик.

Зая Пандитой калмыцкой письменности *тодо бичиг* дало возможность не только переводить канонические тексты, но создать светскую литературу, вести переписку на родном языке.

В-третьих, начался процесс консолидации этнических групп торгутов, дербетов, которые вошли в состав государственного образования, обладая собственной письменностью и религией.

Таким образом, буддизм сыграл важную роль в формировании калмыцкого этноса и калмыцкой этнической идентичности.

Буддизм для калмыков приобрел статус *веры предков* и тем самым способствовал развитию темпоральных представлений о связи поколений. До сих пор временная самоидентификация калмыков происходит через обозначения себя как представителей того или иного рода. Многие калмыки и сегодня знают своих предков до седьмого колена. Необходимость такого знания объясняется тем, что до настоящего времени калмыки соблюдают правило экзогамии при заключении браков.

Исторический эпизод со ставропольскими (оренбургскими) христианизированными калмыками рельефно демонстрирует значимость буддизма как ресурса этничности. В 1737 г. была основана крепость Ставрополь-на-Волге (совр. Тольятти), где были поселены калмыки, принявшие православие. В 1844 г. они были переведены в Оренбург. В 1908 г. после издания Указа о свободе вероисповедания (1905) оренбургские калмыки, более 150 лет считавшиеся православными, направили прошение Наказному атаману Оренбургского казачьего войска о разрешении им вернуться в «веру предков». Обратимся к тексту этого документа:

«Предки наши до 1737 года исповедовали Далай-Ламайскую религию, а равно как и мы исповедуем в данное время. Хотя с 1737 года предки наши приняли православную веру, но при исполнении своих треб не исполняли... а таковая исполнялась между собою по обрядам Далай-Ламайской религии. Но местное наше православное духовенство хотя и посещало иногда священников и делало свои увещания, но наши предки и в данное время совета не принимали и продолжали по-прежнему оставаться верным религии Далай-Ламайской... желаем, чтобы и впредь православное духовенство не старалось вмешиваться в наши религиозные дела.

Вашему Высокопревосходительству известно, что законы Империи обеспечивают каждому подданному свободное исповедание своей религии»².

Для выяснения обстоятельств этого скандального события был послан монголист-буддолог А. М. Позднеев, занимавший в то время пост товарища министра просвещения. По результатам обследования ученый пришел к выводу, что христианизированные калмыки продолжали *секретно* практиковать буддизм.

² АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 60.

Он полагал, что причиной двоеверия явились слабая просветительская работа церкви среди калмыков, нехватка православной литературы на калмыцком языке. А преследования двоеверов лишь усугубили ситуацию — вызвали у калмыков недовольство русской властью и отчуждение от ее представителей — военнослужащих и казачества.

Так постепенно, если говорить в терминах социальной антропологии, выстраивались «этнические границы» (термин Ф. Барта) между русскими и калмыками. Еще со времен проживания в Ставрополе-на-Волге калмыки упорно старались сохранить свою этническую идентичность в статусном и поведенческом аспектах. Набор ценностей, позволявших христианизированным калмыкам реализовать этническую идентичность как статус, включал в себя четыре позиции:

- буддизм — «вера предков»;
- калмыцкий язык;
- обычаи и традиции;
- «не погубить кровь» — браки только внутри этнического сообщества.

Калмыки вынуждены были скрывать свою подлинную религиозную жизнь от русских. Закрепившиеся в народе скрытность и настороженность по отношению к иноэтническому окружению имели своим следствием самоизоляцию и формирование так называемой стигматизированной этнической идентичности.

Неудачный опыт аккультурации ставропольских (оренбургских) калмыков показывает, что избранная правительством Российской империи стратегия ассимиляции (русификации) оказалась принципиально ошибочной. Калмыки действовали в соответствии со стратегией сепаратизации, которая в итоге привела к их сегрегации и самоизоляции от русской среды.

Обратимся к рассмотрению современной ситуации. Важность сохранения этнической идентичности для молодых калмыков демонстрируют результаты опроса, проведенного среди студенческой молодежи, обобщенные в следующей таблице:

**Степень значимости для калмыков, русских и якутов
разных видов идентичности, %**

Виды идентичности	Калмыки в Калмыкии	Русские	Якуты в Якутии	Русские
1. Гражданская (гражданин России)	56	64	45	68
2. Республиканская	65	12	50	14
3. Этническая	62	46	40	36
4. Глобальная (гражданин мира)	37	37	29	38

Указанные данные свидетельствуют, что для русских, проживающих в Калмыкии, и русских, проживающих в Якутии, максимально предпочтительной является идентичность «гражданин России», в то время как таковой для калмыков выступает идентичность «гражданин республики», за которой непосредственно следует вторая по уровню значимости этническая идентичность.

Неожиданно высоким оказался показатель идентичности «гражданин мира» у обеих сравниваемых групп, что объясняется процессами информатизации и глобализации культуры.

Зададимся вопросами — какова же роль буддизма в современной культуре монгольских народов и каково отношение калмыцкой и монгольской молодежи к буддизму?

Прокомментируем картину, которая вырисовывается при сравнении ответов на вопрос о религиозности у разных национальных групп. Так, из проживающих в Калмыкии считают себя верующими 71,8% калмыков и 67,2% русских. Ситуация в Якутии (Саха) совершенно иная. Лишь 12,5% саха и 31,3% русских причисляют себя к верующим. Колеблются между верой и неверием 22,3% саха и 20,9 русских. Неверующими, но положительно относящимися к религии назвали себя 29,5% саха и 13,9% русских.

Распределение ответов красноречиво говорит о том, что в Калмыкии гораздо большее число молодых людей осознает свою религиозность, чем в Якутии. В конструировании религиозности важная роль принадлежит семейной традиции и религиозным организациям — церкви, хурулу, дадану. Ситуация с вероисповедной идентичностью саха объясняется тем, что в якутской культуре важную роль играет шаманизм, который не имеет такой организационной структуры, как РПЦ или буддийский дацан. А это в свою очередь ограничивает возможности шаманизма для конструирования религиозности.

В современной Калмыкии по данным на 2009 г. зарегистрированы 34 буддийских, 16 православных, 5 мусульманских, 13 протестантских, 3 католических организаций. Отметим, что с 2006 г. численность религиозных организаций сократилась: было зарегистрировано 78, а в настоящее время — 71.

Возрождение буддизма в Калмыкии стартовало в начале 1990-х гг. Калмыки, в отличие от бурят и монголов, оказались в наиболее сложном положении, так как разрушительной для калмыцкого языка и для буддизма стала декретированная Сталиным депортация калмыков в Сибирь. Следует в данной связи указать на то обстоятельство, что во времена гитлеровской оккупации была возобновлена деятельность буддийских хурулов, запрещенных в 1930-х гг. В период изгнания оккупантов часть буддийского духовенства, опасаясь преследований со стороны советских органов фильтрации, ушла на Запад в эмиграцию.

В ситуации 1990-х гг. роль буддизма как ресурса этничности возросла, так как большая часть калмыков, сохраняя вероисповедную идентичность, утратила родной язык. А язык, как известно, является одним из важных ресурсов этни-

ческой идентичности. В этой ситуации калмыцкий язык оказался символом этнической принадлежности, а религия (буддизм) выступает не только символическим маркером этничности, но и реальным фактором самоидентификации калмыков.

Опрос показал, что преобладающая часть молодых калмыков считает себя религиозными. На вопрос о вероисповедании (Моя вера — это...) были получены следующие ответы респондентов:

- буддизм (ламаизм) — 68,4% калмыков, 3,0% русских.
- православие — 0,0% калмыков, 19,04% русских;
- христианство — 0,0% калмыков, 44,8% русских;
- вера в единого Бога — 1,1% калмыков, 1,0% русских.

Но каков источник буддийской вероисповедной идентичности у респондентов, относящих себя к русскому этносу? В этой связи был задан вопрос о вероисповедании родителей. Матери 83,3% калмыков и 7,5% русских, как выяснилось, исповедовали буддизм (ламаизм), а отцы — у 73,6% калмыков и 4,5% русских.

Это дало основание полагать, что буддисты, отождествляющие себя как этнических русских, возможно, являются метисами, рожденными от смешанных браков.

Задавался и другой вопрос — какие религиозные практики позволяют молодежи считать себя верующей? Ответы на него распределились следующим образом:

- регулярное посещение храмов (хурула, церкви) — 25,6% калмыков, 14,0% русских;
- соблюдение предписаний религии — 4,1% калмыков, 3,0% русских;
- выполнение обрядов — 20,6% калмыков, 7,0% русских;
- чтение религиозной литературы — 3,8% калмыков, 8,8% русских.

Не проявляющими религиозной активности, но верующими заявили себя 29,4% калмыков и 38,6% русских.

На основании этих данных был сделан вывод: хотя молодые калмыки чаще посещают хурулы и исполняют религиозные обряды, чем русские, их вероисповедная идентичность скорее декларируется, нежели практически реализуется.

Сравним ситуацию в Калмыкии с данными по Монголии.

По данным исследовательницы-монголистки Л. Г. Скородумовой, эксперта в этой области, в 1921 г. в стране насчитывалось более 700 буддийских храмов и 120 тысяч лам. После 1932 г., когда буддийские святыни подверглись целенаправленному разрушению, и вплоть до 1990 г. буддизм в Монголии фактически пребывал на полулегальном положении. В настоящее время в стране функционируют пять религий: буддизм, католичество, православие, ислам, шаманизм и действуют 215 религиозных приходов, в том числе 163 буддийских дацана, 28 христианских храмов, 22 мечети.

Причина религиозного многообразия в монгольском обществе, которое прежде являлось монорелигиозным и моноэтническим, кроется в экономической и политической ситуации конца 1980-х — начала 1990-х гг. На волне либерально-демократических реформ в Монголии широко открылись двери не только иностранному капиталу, но и миссионерам различных вероисповеданий. Западные протестанты сочли Монголию своим новым миссионерским полем. Отметим, что протестантские организации имеют большой опыт миссионерской деятельности. Обучая новообращенных, формируя современные социокультурные навыки, открывая учебные заведения и создавая рабочие места, они приобретали привлекательность у населения страны.

Рост популярности протестантизма в Монголии объясняется также трудовой миграцией монголов в Южную Корею, где сильны позиции протестантизма. По неофициальным данным, собранным Е. Байковой, в Южной Корее проживают и трудятся 150 тысяч монголов, в США — от 10 до 30 тысяч.

Буддизм постепенно утрачивает свои позиции единственной религии в стране, что в 2000-х гг. начало вызывать обеспокоенность общественности. Визит Далай-ламы XIV в 2002 г. в Монголию стал поводом для дискуссии в прессе по вопросу религии. Общественность выражала недовольство двойственной позицией высших эшелонов власти, равно поддерживающих и буддизм как основу национальной культуры монголов, и западных миссионеров.

По результатам опроса, проведенного в рамках проекта «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии» (Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, 2008)³, вырисовывается следующая картина: верующими заявили себя 68,3% от общего числа опрошенных, а неверующими 30,0%.

Если сравнить данные по Калмыкии и Монголии, то выясняется, что процентный показатель респондентов из числа калмыцкой студенческой молодежи, заявивших себя верующими, оказался выше, чем среди населения Монголии в целом.

Любопытным оказалось распределение по религиозной идентичности у монгольского населения, традиционно считавшегося монорелигиозным и моноэтническим:⁴

буддизм — 47,8%;

ислам — 9,9%;

анимизм («горы и воды моя стихия») — 9,3%;

шаманизм — 2,2%;

протестантизм — 2,2%;

православие — 1,0%;

католицизм — 0,6%.

³ В данном случае опрашивались не только студенты, но остальные социальные группы.

⁴ Среди опрошенных 12 % составляют немонголы — урянхайцы и казахи.

О степени и глубине религиозности респондентов косвенно свидетельствуют положительные ответы на вопрос о важности соблюдаемых религиозных обрядов — 42,9%, представленные в следующей таблице:

Распределение верующих буддистов по возрастным подгруппам

Возрастная подгруппа	16–21 год	22–35 лет	36–45 лет	46–60 лет и старше
Количество последователей буддизма в подгруппе	53,6%	74,2%	91,7%	70%

Согласно данным опроса в Калмыкии, 68,4% калмыцких студентов считают себя буддистами, в то время как согласно опросу в Монголии в соответствующей возрастной группе монголов данный показатель составляет 53,6%, то есть наблюдается снижение количества приверженцев буддизма именно в среде монгольской молодежи. Более всего последователей буддизма в группе, характеризующей первую половину возрастной зрелости (36–45 лет).

Резюмируем изложенное. Исторически буддизм способствовал формированию и консолидации калмыцкого этноса, выполняя роль маркера этничности. В настоящее время для молодых калмыков, утративших этнический язык, буддизм по-прежнему выступает маркером этничности. В отличие от Калмыкии население современной Монголии тяготеет к расширению репертуара религиозной идентичности. Буддизм как маркер этничности не столь важен для монголов в сравнении с калмыками, поскольку исторически монголы не испытали опасности утраты родного языка как важного маркера этничности и не сталкивались с ситуацией целенаправленной аккультурации, чреватой растворением в среде иномонашеского и более крупного по численности этноса.

Публикации

Т. В. Ермакова

Документы по деятельности акад. Ф. И. Щербатского 1920-х — начала 1930-х гг.

Научно-организационная деятельность главы санкт-петербургской буддологической школы акад. Ф. И. Щербатского в 1920-х—1930-х гг. остается вплоть до настоящего времени очень слабо изученной в аспекте ее связи с досоветским периодом развития его идей и планов. Настоящее сообщение предваряет публикацию ряда архивных документов, проливающих свет на попытки Ф. И. Щербатского, его коллег и учеников адаптироваться в условиях радикальной смены ориентиров отечественного востоковедения, целенаправленно переключавшегося на исследование социально-экономических формаций, проблем новой и новейшей истории стран Азии, живых восточных языков.

Зададимся вопросом — с каким научным багажом вошел Ф. И. Щербатский в этот нелегкий этап своей профессиональной биографии? Член-корреспондент РАН с 1910 г., он 22 сентября 1918 г. был выдвинут в ординарные академики по литературе и истории азиатских народов на Общем собрании Российской академии наук. По принятой процедуре авторитетные специалисты подготовили «Записку об ученых трудах профессора Федора Ипполитовича Щербатского»¹. Очерк его научного вклада содержал такие существенные аспекты, как разработка теории перевода индийских философских текстов, исследование концепций науки логики и эпистемологии, зафиксированных в буддийских раннесредневековых трактатах, выявление историко-культурной преемственности центральноазиатской (тибетской) формы буддизма относительно южноазиатской — индийской, запечатленной в санскритских текстах. В очерке отмечались также результаты научных командировок Ф. И. Щербатского в Индию и Монголию, в ходе которых ученый работал над исследованием письменных памятников в непосредственном контакте с носителями традиции, выверяя семантику понятийно-терминологического аппарата и глубоко изучая его генезис.

Авторами очерка подчеркивалась также значительная роль Ф. И. Щербатского в развитии деятельности международной научно-издательской серии “*Bibliotheca Buddhica*”, где публиковались письменные памятники буддизма.

Таким образом, ко времени избрания в действительные члены Российской академии наук Ф. И. Щербатский, как можно судить, находился в расцвете своей научной деятельности и на пике профессиональных возможностей. Однако ситуация, в которой предстояло разворачивать изучение буддийского письменного наследия после 1917 г., оказалась принципиально иной, нежели в предшествовавшие десятилетия. Организация масштабных зарубежных экспедиций в

¹ См.: Ольденбург С. Ф., Коковцов П. К., Марр Н. Я., Бартольд В. В. Записка об ученых трудах профессора Ф. И. Щербатского // ИРАН. Сер. 6, № 16. Пг., 1918, с. 1712–1722.

Центральную Азию, принесших в 1900—1910-х гг. славу российской науке, была уже в прошлом. Первая мировая война и Октябрьская революция в России значительно нарушили прежние международные научные связи. А поэтому вопрос о возобновлении участия российских ученых в интеллектуальной жизни мирового буддологического сообщества оставался открытым.

Из переписки с С. Ф. Ольденбургом в начале 1920-х гг. явствует, что в тот период Ф. И. Щербатского особенно волновала судьба серии “*Bibliotheca Buddhica*”. В письмах он неоднократно просил Ольденбурга обеспечить распространение опубликованных томов среди ведущих буддологов Европы, выказывал обеспокоенность дальнейшей перспективой этого научно-издательского проекта и российскими приоритетами, упоминая о том, что в Европе у отечественных буддологов есть «конкуренты» в лице Т. Рис-Дэвидса и Л. де ла Валле Пуссена². Более того, Щербатской рекомендует С. Ф. Ольденбургу учредить специальную организационную инстанцию, ответственную за продолжение серийных буддологических изданий, которые могли бы публиковаться за рубежом³.

Замысел издавать последующие тома “*Bibliotheca Buddhica*” за границей высказывался Щербатским и в дальнейшем. Отметим, что подобная идея не противоречила международному статусу серии, в которой на российскую сторону возлагались задачи планирования публикаций и организации издательской базы.

Установка Ф. И. Щербатского как организатора науки на активное присутствие отечественной буддологии в международном научном сообществе реализовывалась им и в раннесоветский период, когда он продолжал в контакте с западноевропейскими и японскими учеными работать над международным проектом исследования трактата «Энциклопедия буддийской канонической философии» («Абхидхармакоши») Васубандху, который был известен в то время только в тибетском, двух китайских переводах и неполной уйгурской версии.

Однако буддология в тот период начала стремительно развиваться в странах Азии — не только в Японии, но и в Индии и Непале. Ф. И. Щербатской страстно желал, чтобы именно отечественная научная школа, имевшая тесные связи с азиатскими учеными, выступила в авангарде этого развития. Сохранение серии “*Bibliotheca Buddhica*” могло сыграть в этом направлении ключевую роль.

В 1920-х гг., когда перспектива продолжения серии “*Bibliotheca Buddhica*”, как явствует из писем Щербатского Ольденбургу, начала казаться проблематичной, он предпринял поиск той организационной формы («комиссариата», говоря словами Щербатского), которая позволила бы сохранить этот приоритетный научно-издательский проект.

² См.: Переписка Ф. И. Щербатского и С. Ф. Ольденбурга // Вигасин А. А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008.

³ См.: там же, с. 392.

Такой новой формой и предстояло сделаться Институту буддийской культуры — новому специализированному буддологическому учреждению АН СССР.

Необходимость создания монопрофильного научно-исследовательского института для изучения буддизма была обоснована в «Объяснительной записке к проекту учреждения при Академии наук СССР Института изучения буддийской культуры», подготовленной С. Ф. Ольденбургом, Ф. И. Щербатским и его учеником М. И. Тубьянским⁴. Документ в краткой форме суммировал концептуальные идеи Щербатского — признание определяющей роли буддизма в формировании культурного ареала Центральной Азии и Дальнего Востока, необходимость изучения письменных источников наряду с живой буддийской традицией. А кроме того в нем содержался краткий очерк истории европейской и российской буддологии и говорилось о «Bibliotheca Buddhica» как международном проекте.

Авторы «Объяснительной записки» подчеркивали тем самым необходимость сохранения отечественных приоритетов в новых историко-культурных условиях, когда в странах Востока начала зарождаться буддология как отрасль научного знания. «Для сохранения, укрепления и расширения достигнутых позиций, для сохранения за советской буддологией руководящей роли, — говорилось в документе, — необходимо объединение ее сил и ресурсов в виде научного учреждения, имеющего целью более строгую, систематическую организацию ее работы и установление и развитие связи с современной буддологической работой на Востоке»⁵.

Образование Института буддийской культуры (далее — ИНБУК) как самостоятельного учреждения в составе АН СССР соответствовало выявленной С. Ф. Ольденбургом в ходе зарубежных поездок тенденции к формированию специализированных научно-исследовательских учреждений в ведущих западно-европейских странах. В качестве кандидата на пост руководителя ИНБУКА Ольденбург видел только одну фигуру — Щербатского как лидера отечественной буддологической школы.

Название «Институт буддийской культуры» было призвано подчеркнуть, что деятельность нового академического учреждения будет направлена в первую очередь на изучение историко-культурных процессов в странах Южной, Центральной, Восточной Азии и Дальнего Востока, остро интересовавших политическое руководство СССР. Под такой вывеской, как казалось Ф. И. Щербатскому и С. Ф. Ольденбургу, можно было бы беспрепятственно налаживать международные связи с учеными-буддологами из западноевропейских и азиатских стран.

Учреждение ИНБУКА состоялось 13 марта 1928 г., о чем Ф. И. Щербатский сделал сообщение на заседании Отделения гуманитарных наук (так называемого 2-го отделения АН СССР) 4 апреля 1928 г. Об этом в «Известиях АН СССР» говорилось следующее: «Ф. И. Щербатский доложил об утверждении Советом

⁴ См.: Ольденбург С. Ф., Щербатский Ф. И., Тубьянский М. И. Институт изучения буддийской культуры // Известия АН СССР. 1927. Сер. VI. Т. XXI. № 18. С. 1701–1704.

⁵ Там же, с. 1704.

Народных Комиссаров в составе Академических учреждений Института по изучению Буддийской Культуры и о желательности принять меры к началу организационных работ Института. Положено просить Ф. И. Щербатского взять на себя временно исполнение обязанностей Директора Института и просить войти в состав Института академиков: С. Ф. Ольденбурга, Н. Я. Марра, В. В. Бартольда, члена-корреспондента АН Б. Я. Владимирцова и старшего ученого хранителя АМ В. М. Алексеева»⁶.

Через девять месяцев, 12 декабря 1928 г., был утвержден состав ученого совета вновь созданного института. В «Известиях АН СССР» сообщалось: «Директор ИНБУК представил на утверждение ОГН (Отделения гуманитарных наук — Т. Е.) следующий список лиц, предлагаемых ИНБУК в члены его Совета: от СССР — С. Ф. Ольденбург, Н. Я. Марр, В. В. Бартольд, В. М. Алексеев, Б. Я. Владимирцов, Ф. А. Розенберг, П. И. Воробьев, Н. И. Конрад, Ю. К. Щуцкий, Н. Н. Поппе, Б. Б. Барадийн. Из иностранных ученых: Н. Luders, M. Walleser (Германия), S. Levi, P. Pelliot (Франция), Tai-hsui (Китай), А. Доржиев (Тибет), И. Wogihara (Япония), Ц. Жамцарано (Монголия). Положено утвердить»⁷.

Необходимо сказать несколько слов о персональном составе ученого совета, утвержденном по представлению Ф. И. Щербатского. В его российскую часть вошли авторитетные исследователи, хорошо известные международному научному сообществу и поддерживавшие личные научные связи с зарубежными учеными, и научная молодежь (например, ученик В. М. Алексеева Ю. К. Щуцкий).

Б. Барадийн и Ц. Жамцарано, этнические буряты, специалисты по буддийской культуре Центральной Азии, получившие образование в Санкт-Петербурге и хорошо известные Ф. И. Щербатскому, представляли в ученом совете ИНБУКа буддологическую молодежь Востока. При этом введение Б. Барадийна в состав совета обуславливалось не только его предшествующим опытом экспедиционной работы в Тибете, но и его официальным статусом председателя Ученого комитета Бурят-Монгольской АССР (1923—1929)⁸.

Маньчжурист П. И. Воробьев во время образования ИНБУКа был директором Русского музея, в котором в тот период функционировал отдел этнографии Дальнего Востока и хранились буддийские коллекции.

Большинство российских членов ученого совета ИНБУКа было связано с Ф. И. Щербатским совместной преподавательской деятельностью в Ленинградском институте живых восточных языков (далее — ЛИЖВЯ). В период, предшествующий образованию ИНБУКа, в этом новом учебном заведении трудились

⁶ Известия АН СССР. Сер. VII. № 8—10. 1929. Л., 1929, с. 518.

⁷ Там же, с. 572.

⁸ См.: Автобиография Барадийна Бадзара Барадиевича / Orient. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992, с. 117.

⁹ См.: Справочные сведения по Ленинградскому Институту живых восточных языков за 1924—1925 учебный год. Л., 1925, с. 89—92.

В. В. Бартольд, Б. Я. Владимирцов, В. М. Алексеев, П. И. Воробьев, Н. И. Конрад, Н. Н. Поппе, Ю. К. Шуцкий, С. Ф. Ольденбург⁹.

Следует подчеркнуть, что Ф. И. Щербатской вовсе не являлся наивным и неопытным в вопросах политики. Продвигая в ученый совет ИНБУКа П. И. Воробьева, члена Ленсовета, он надеялся тем самым придать вид определенной политической респектабельности новому институту в глазах властей. В то время к академическим учреждениям прикреплялись члены Ленсовета для усиления контроля за деятельностью АН СССР. Как свидетельствует официальное письмо и. о. Непременного секретаря АН СССР В. Л. Комарова от 30 ноября 1929 г.¹⁰, именно П. И. Воробьев и был назначен на эту роль в ИНБУКе.

Иностранные члены ученого совета ИНБУКа представляли в нем ведущие школы европейской и японской буддологии. Все они получили статусы иностранных действительных членов или членов-корреспондентов АН СССР, чему способствовало проведенное на международном уровне празднование 200-летия Академии в сентябре 1925 г.

Каждый из них внес свой вклад в развитие связей с советской наукой. Так, Г. Людерс, Секретарь Прусской академии наук, член-корреспондент РАН (1924 г.), участвовал в составе германской делегации в переговорах с представителями советской власти и руководством АН СССР о координации деятельности советской и немецкой науки в составе немецкой делегации. Он также участвовал с немецкой стороны в проведении «Недели советских ученых в Берлине», посетил в составе германской делегации празднование 200-летнего юбилея РАН¹¹.

С. Леви, член-корреспондент РАН (1918 г.), член Французской академии, выступал с инициативой создания Дома французских ученых в Ленинграде — аналога учреждений, функционировавших в Лондоне, Мадриде, Риме. Совместно с П. Пельо он также внес предложение об организации Международного комитета по изучению Средней Азии; входил в инициативную группу по созданию Французского комитета научных связей с Россией¹².

Ц. Жамцарано, пребывавший в конце 1920-х гг. в статусе председателя Ученого комитета Монголии (прообраз Монгольской академии наук), активно содействовал экспедиционной работе советских ученых на территории этой дружественной СССР центральноазиатской страны¹³.

М. Валлезер, член-корреспондент РАН, иностранный действительный член АН СССР (1929), был связан с Ф. И. Щербатским многолетними научными контактами. Он руководил научно-издательской серией “Materialien zur Kunde des Buddhismus”, в которой при содействии Ф. И. Щербатского была в 1924 г. опубликована в переводе на немецкий язык монография О. О. Розенберга «Пробле-

¹⁰ См.: СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 99.

¹¹ См.: Международные научные связи АН СССР 1917–1941 гг. М., 1992, с. 229, 240, 302.

¹² См.: там же, с. 230–233.

¹³ См.: там же, с. 202, 206.

мы буддийской философии», а позднее вышел в свет первый перевод на европейский язык произведений буддийского мыслителя Тибета Будона Ринчендуба, выполненный Е. Е. Обермиллером. Валлезер также организовал в Гейдельберге в 1926 г. Общество содействия изучению буддизма, в совет которого был включен Ф. И. Щербатской.

Что касается Агвана Доржиева, Хамбо-ламы буддистов Восточной Сибири и дипломатического представителя Далай-ламы XIII в СССР¹⁴, то его контакты со Щербатским имели к тому времени давнюю историю. В научном аспекте Доржиев содействовал экспедиционной деятельности ленинградских буддологов в Бурят-Монгольской АССР.

Большинство иностранных членов ученого совета ИНБУКа публиковались в "Bibliotheca Buddhica". Их сотрудничество с ИНБУКом должно было стать новой формой международной кооперации в области издания буддийских письменных памятников.

Одновременно с утверждением состава совета ИНБУКа Отделение гуманитарных наук разослало представленный проект Устава ИНБУКа, с тем чтобы рассмотреть его в ближайшем заседании¹⁵.

В делопроизводственных документах сохранились выписки из протоколов заседаний Отделения гуманитарных наук и Президиума АН СССР, позволяющие установить хронологию прохождения Устава ИНБУКа. Проект этого документа представлял академик-секретарь отделения И. Ю. Крачковский 23 января 1929 г. Была сформирована комиссия в составе акад. С. Ф. Ольденбурга, И. Ю. Крачковского, Ф. И. Щербатского, В. М. Алексеева. После утверждения на Отделении гуманитарных наук Устав был ратифицирован Президиумом 15 мая 1929 г.¹⁶

Устав ИНБУКа по сути дела представлял собой программу развертывания комплексных буддологических исследований. Наиболее тесно связанными с предшествующими направлениями деятельности Ф. И. Щербатского являлись такие пункты этого документа, как «издание текстов, переводов и исследований», «экспедиционные исследования», установление научных связей с аналогичными по задачам зарубежными центрами, пополнение фондов рукописей и старопечатных изданий Азиатского музея АН СССР.

Одной из уставных задач ИНБУКа было изучение «отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развивавшихся под ее влиянием». Ф. И. Щербатской в первую очередь имел в виду тибетскую медицину, о чем свидетельствуют последующие служебные записки и настойчивые просьбы о расширении штата ИНБУКа именно в данном направлении. Несомненный интерес представляет разграничение «научного» и «религиозного» аспектов буддизма

¹⁴ Подробнее см.: Андреев А. И. Тибет в политике советской и постсоветской России. СПб., 2006, с. 281 и далее.

¹⁵ См.: СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 1, л. 21.

¹⁶ См.: СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, лл. 4–6, 42.

в концептуальной части служебных записок по этому вопросу. По всей вероятности, Ф. И. Щербатской и его коллеги, учитывавшие развернутую в СССР борьбу с религией, стремились акцентировать свой исследовательский интерес к традиционной системе знаний, представленной в буддийском письменном наследии.

Экспедиционные поездки, планируемые в соответствии с Уставом, также имели предысторию в дореволюционной деятельности Ф. И. Щербатского, который вместе с С. Ф. Ольденбургом участвовал в подготовке и разработке маршрутов путешествий Г. Ц. Цыбикова и Б. Б. Барадийна в Тибет. Обе эти тибетские экспедиции имели преимущественно ознакомительный характер, а добыча рукописей и ксилографов являлась лишь одним из аспектов их задач. В рамках Устава ИНБУКа научные поездки в Центральную Азию планировались именно с целью сбора рукописей.

Объяснительная записка относительно планирования экспедиций была, судя по дате, составлена после ликвидации ИНБУКа, когда ученики Ф. И. Щербатского и он сам уже являлись сотрудниками Индо-тибетского кабинета в составе Института востоковедения АН СССР. Полагаю, что составителем документа выступил А. И. Востриков. Такое предположение основано на сопоставлении текста данного документа с докладом А. И. Вострикова «Дацаны в Бурят-Монголии»¹⁷ (1932).

Публикуемые ниже документы отчетливо демонстрируют, что стратегия Ф. И. Щербатского как организатора буддологических исследований в 1920—1930-х гг. была подчинена его стремлению продолжить начатую в 1900-х гг. работу по вводу в научный оборот памятников буддийской мыслительной традиции. В новых социально-экономических и политических условиях, когда все труднее и труднее становилось сохранять тематику классического востоковедения, он попытался создать новые организационные формы, позволявшие санкт-петербургской (ленинградской) буддологической школе продолжить свою научно-исследовательскую деятельность в структуре АН СССР.

Устав Института буддийской культуры¹⁸

Постановление СНК СССР «О составе научных учреждений АН СССР»
от 13 марта 1928 года (протокол СНК № 254, л. 17 —
утвержден Институт Буддийской Культуры)

1. Цели и задачи Института

§ 1. Институт Буддийской Культуры ставит себе целью всестороннее изучение Буддийской культуры и ее форм, как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, в различных странах и среди различных народностей.

¹⁷ См.: СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 252, л. 41 и далее.

¹⁸ СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 1, лл. 22—25.

§ 2. Для осуществления этой цели Институт Буддийской Культуры предпринимает:

1. Собираание материалов для составления: а) многоязычного словаря Буддийской терминологии; б) истории Буддийской литературы; в) истории Буддийского искусства; г) истории буддизма и д) Библиографии как восточных сочинений, так и европейских по вопросам буддийской культуры, а равно и издания этих материалов.

2. Изучение отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развившихся под ее влиянием.

3. Собираание и издание материалов для Энциклопедии буддийской культуры, охватывающей все многообразие ее форм.

4. Изучение обширной многоязычной литературы, созданной буддийской культурой, и издание текстов, переводов и исследований.

5. Экспедиционные исследования в странах, находившихся под влиянием буддийской культуры, для изучения литературы, местной литературной и научной традиции, языка и материальных и бытовых форм, а равно и для разыскания и собирания памятников литературы и материальной культуры.

6. Выпуск «Ежегодника Института буддийской культуры», являющегося печатным органом Института, освещающим текущую работу Института и включающим в себя статьи, обзоры и заметки по вопросам буддийской культуры как сотрудников Института, так и других ученых, работающих в этой области.

7. Установление теснейшей научной связи с учеными организациями и лицами, занимающимися изучением буддийской культуры как в пределах Союза ССР, так и за границей. Особое внимание Институт уделяет установлению научной связи с соответствующими организациями и лицами стран Востока.

8. Созыв на территории Союза ССР научных конгрессов, съездов и т. под., лиц, занимающихся изучением буддийской культуры как в СССР, так и за границей, устройство выставок, публичных заседаний и лекций, а равно и участия в соответствующих конференциях, съездах и на выставках, устраиваемых союзными или иностранными учеными организациями.

9. Содействие пополнению фонда Азиатского музея Академии наук буддийской литературой и сочинениями по вопросам буддийской культуры восточных и европейских авторов.

10. Создание подсобной рабочей библиотеки восточных и европейских сочинений по специальности в самом институте.

II. Структура института

§ 3. Институт буддийской культуры входит в состав научных учреждений АН и находится в ведении Отделения Гуманитарных наук.

§ 4. Институт имеет свой научный и технический персонал по штату, утвержденному на общих основаниях.

§ 5. В целях всестороннего охвата всего многообразия форм буддийской культуры в разные времена и в разных странах с различным этническим составом,

Институт буддийской культуры подразделяется на секции числом не менее четырех: Секция Индии, Секция Тибета, Секция Монголии и Секция Китая и Японии.

Примечание: Институт может в дальнейшем его развитии ходатайствовать перед Академией наук об увеличении числа секций.

§ 6. Главное руководство и управление Институтом буддийской культуры вверяется Директору его, избираемому на три года Отделением Гуманитарных наук из числа действительных членов Академии Наук СССР по соответствующей специальности и утвержденному Общим собранием АН СССР.

§ 7. Заведывание секциями Института буддийской культуры поручается ученым секретарям секций, утверждаемым Президиумом Академии наук из числа ученых специалистов по представлению Директора, с последующим докладом Отделению Гуманитарных наук.

Примечание: количество ученых секретарей равно числу секций Института и возрастает вместе с увеличением числа последних, но во всяком случае не должно быть менее четырех (см. § 5 и примеч. к нему).

§ 8. Управление делами Института буддийской культуры и руководство делопроизводством отдельных секций возлагается на одного из ученых секретарей секций, утверждаемого по представлению Директора Президиумом Академии Наук с последующим докладом Отделению Гуманитарных наук, и имеющего все права и обязанности Ученого Секретаря для Института в целом.

Примечание: В дальнейшем Институт оставляет за собой право ходатайствовать о предоставлении ему особого сотрудника для выполнения указанных функций.

§ 9. В виде совещательного органа при Директоре Института буддийской культуры состоит Ученый совет Института. Председателем Совета является Директор, Секретарем — ученый секретарь, управляющий делами Института.

§ 10. Члены Совета Института в количестве 24 человек избираются Отделением Гуманитарных наук из числа ученых специалистов по представлению Директора. При этом 12 человек избираются из числа ученых Союза ССР и 12 из числа европейских и восточных ученых. Члены Совета содержания по Институту не получают.

Примечание 1. Число членов Совета может быть увеличено.

Примечание 2. В состав Совета входят Ученые Секретари секций по должности.

§ 11. Заседания Совета происходят не реже одного раза в 2 месяца.

§ 12. Для успешного выполнения принятых на себя задач, а также и для более тесной связи с Востоком Институт Буддийской культуры имеет штатных научных сотрудников из числа специалистов Восточных стран, каковые сотрудники утверждаются Президиумом Академии наук по представлению Директора Института с последующим докладом Отделению Гуманитарных наук.

§ 13. Главной библиотекой Института является фонд Азиатского музея Академии наук. Ввиду этого ученые секретари его секций имеют право на доступ и работу в АМ наравне с сотрудниками последнего.

§ 14. Институт Буддийской культуры имеет свою печать на общих основаниях.

Директор
Ученый секретарь

[Служебная записка о необходимости расширения штатов ИНБУКа]
15 апреля 1929 г. № 25

В управление делами АН¹⁹

Приступая с 1929/30 года по настойчивым просьбам НКЗ Бурят-Монгольской АССР, Медклиники Саратовского ГУ и других общественных и ученых организаций к планомерному и всестороннему изучению, интерпретации и переводу естественно-научной и медицинской литературы, входящей в состав буддийской культуры, ИНБУК находит категорически необходимым увеличение штата его с 1929/30 г. на трех штатных научных сотрудников:

1) научного сотрудника I разряда из числа молодых ученых-востоковедов для работы специально в области изучения и перевода обширной медицинской литературы;

2) научного сотрудника I разряда из числа молодых ученых-востоковедов для работы специально в области изучения и перевода богатой естественно-научной литературы;

3) научного сотрудника II разряда из числа представителей буддийской науки (тибетской, бурято-монгольской) специально для интерпретации указанных литератур ввиду их полной неизученности.

Инбук настаивает на категорической необходимости указанного расширения штата, отмечая как специальный характер указанных работ, требующий особого напряжения и особой квалификации, так и полную загруженность наличного персонала ИНБУК. Вместе с тем ИНБУК обращает особое внимание на необходимость срочного осуществления указанных мероприятий ввиду их высокого научного значения и особого актуального практического интереса, который имеет их изучение для Бурято-Монголии, Калмыцкой области и Монголии.

Директор
Ученый секретарь
[автограф Вострикова(?)]

¹⁹ СПбФ АРАН, Ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 32.

22 апреля 1929

Об организации планомерного изучения естественно-научной и медицинской литературы, входящей в состав буддийской культуры²⁰

Институт буддийской культуры, ставя своей целью всестороннее и планомерное исследование всего многообразия форм буддийской культуры, как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, и обращая при этом главное внимание свое на ее богатую и разнообразную литературу, никоим образом не может игнорировать высокозамечательную научную литературу, принадлежащую этой культуре.

Буддизм, представляющий крайне своеобразное сочетание позитивной и атеистической философии с магическим религиозным культом, признавал почти на всем протяжении своей истории главнейшим средством избавления мира от зла и несчастий — позитивную и критическую науку, не знающую догмы и суеверий, отводя собственно религиозному культу место сверхъестественного магического акта, не допускаемого наукой, но признаваемого верой. Это особое предпочтительное отношение буддизма к науке, готовое всякую науку, о чем бы она ни трактовала, рассматривать как священное писание, а ее изучение как высокую добродетель, придает, с одной стороны, наукологический характер всей буддийской литературе вообще, а с другой — включает в ее состав сполна всю специальную научную литературу, которая до сих пор изучается и развивается в высших буддийских школах — дацанах.

Игнорировать эту огромную отрасль буддийской культуры невозможно, тем более, что вся остальная литература буддизма так или иначе с ней связана.

Далее. Специальная научная литература буддизма — естественнонаучная и особенно медицинская, вызывает сама по себе высокий научный интерес, который непрерывно возрастает.

Институт буддийской культуры получил запрос от НКЗ БурМонг. АССР, от мед. клиники Саратовского гос. университета и др. о необходимости институту организовать теперь же планомерное и всестороннее исследование естественнонаучной и медицинской литературы буддизма. Не меньший интерес питают к этому и западные ученые, поставленные по сравнению с нами в значительно худшие условия со стороны материала. Наконец, изучение так называемой тибетской (собственно, все-буддийской) медицинской литературы представляет насущнейший интерес для всей Бурят-Монголии, Калмыцкой области, а равно и для Монгольской народной республики, для всех их научных и общественных организаций и для частных лиц, до сих пор пользующихся средствами этой медицины.

Между тем естественнонаучная литература и медицинская литература буддизма представляют огромную область, как по обилию и разнородности материалов, так и по их многоязычию. Ибо литература эта имеет вековую историю, и, развиваясь и распространяясь с развитием буддизма, имеется на всех главных

²⁰ СПбФ АРАН. Ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 39.

языках этой культуры. Ввиду этого никакое изучение этой специальной литературы отдельными учеными, как это и показал горький опыт, не ведет ни к какой цели, превращаясь в выхватывание отдельных аморфных кусков из обширной и многоязычной литературной традиции. Необходимы соединенные усилия коллектива работников для того, чтобы осуществить, наконец, давно назревшее и актуально необходимое изучение богатейшей специальной научной литературы буддизма.

Работа эта вызывает к себе столь высокий интерес среди ученых всего мира, что Институт буддийской культуры нимало не сомневается в том, что в деле интерпретации естественно-научных и медицинских произведений он получит всемирную поддержку и содействие целого ряда ученых учреждений и даже имеет в этом отношении уже готовые предложения.

Итак, учитывая:

1. Крайнюю необходимость и своевременность организации планомерного и систематического изучения обширной и многоязычной естественно-научной и медицинской литературы, входящей в состав буддийской культуры;
2. Невозможность проведения этого изучения отдельными лицами и, тем более, не востоковедами и
3. Собственную заинтересованность в этом изучении в связи с поставленной задачей полного охвата всего многообразия форм буддийской культуры и практическую возможность поставить в институте буддийской культуры изучение и интерпретацию этой литературы, опираясь на содействие соответствующих естественнаучных учреждений,

Институт буддийской культуры находит нужным немедленно приступить к осуществлению указанной работы и усиленно ходатайствует о предоставлении ему в связи с этим с начала 1929/1930 бюджетного года 3-х штатных научных сотрудников дополнительно.

Именно:

1) Двух научных сотрудников I разряда из числа молодых советских востоковедов с распределением между ними ближайшего ведения работ по естествознанию и медицинской литературе соответственно, при общем и постоянном содействии всего научного персонала Института.

2) Одного научного сотрудника II разряда из числа ученых представителей буддийской специальной науки (Бурят-Монгол), наличие которого крайне необходимо в деле интерпретации сложной и часто узкоспециальной литературы.

В связи с тем, что главная масса литературы по указанным отраслям имеется на тибетском языке, указанные лица могут быть причислены к тибетской секции. Отсутствие в составе ИНБУК испрашиваемого числа сотрудников совершенно сделает невозможной всякую работу в этом направлении, работу, включенную в пятилетний план ИНБУК.

Директор акад.
Уч. секретарь

Ф. Щербатской
А. Востриков

22 апреля 1929 года

**К вопросу об организации изучения буддийской
естественно-научной и медицинской литературы в ИНБУК²¹**

В дополнение к своей записке о желательности и необходимости изучения буддийской естественнонаучной и медицинской литературы в Институте буддийской культуры и о нужном для этой цели увеличении штата ИНБУК на 2-х научных сотрудников I разряда и одного II разряда. ИНБУК считает важным отметить, что ходатайствуя о расширении штата, он опирается на действительную возможность его заполнения соответственно квалифицированными научными работниками:

Именно: 1) в качестве сотрудника, ближайшим образом разрабатывающего специальную буддийскую медицинскую литературу, имеется в виду привлечь молодого ученого монголиста и тибетаниста Н. Н. Бобынина, достаточно зарекомендовавшего себя в избранной им специальности, и, кроме того, имеющего некоторое общемедицинское образование.

2) В качестве сотрудника по изучению естественно-научной буддийской литературы ИНБУК имеет в виду привлечь молодого ученого В. И. Чернова, ученика акад. Ф. И. Щербатского. В. И. Чернов, знающий вполне тибетский язык и санскрит, специально посвятил себя делу изучения буддийской естественно-научной литературы и имеет к этому и общеевропейскую подготовку.

Наконец, 3) в качестве научного сотрудника II разряда из числа ученых специалистов буддийской науки Институту представляется богатый выбор ввиду наличия в Бур.-Монг. АССР значительного числа ученых бурято-монголов, специально занимающихся естественно-научной и медицинской литературой буддизма и имеющих высокие ученые степени тибетских высших школ. В настоящее время намечено привлечь для работ в ИНБУК известного специалиста в своей области В. Н. Очирова (Бадманжал Очирон).

Указанное наличие вполне компетентной научной силы для проведения планомерного изучения буддийской естественно-научной и медицинской литературы еще более усугубляет своевременность этого изучения.

Директор ИНБУК

Ф. Щербатской

Ученый секретарь

А. Востриков

²¹ СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 5, ед. хр. 2, л. 40.

**Объяснительная записка по вопросу об экспедиции
в Бурято-Монголию**

для собирания и закупки рукописей и ксилографов (маш., без подписи).
Адресовано в СОПС (Совет по изучению производительных сил СССР)²²

Как показали мои работы в Б-М АССР летом 1927—30 гг., в Бурято-Монголии собрано исключительное богатство тибетских ксилографов и рукописей, завезенных туда из Тибета, Монголии и Китая, и представляющих часто огромнейшую научную ценность. Кроме того, каждый мало-мальски мощный дацан Бурято-Монголии располагает своим «Баром», т. е. коллекцией выгравированных для печати досок (ксилографур), количество которых в больших дацанах, как, например, Агинском, Цугольском и других, исчисляется многими десятками тысяч. Среди них есть доски редчайших произведений тибетской литературы. Между тем до сих пор не производилось сколько-нибудь планомерное последовательное собирание всех этих материалов. Не говоря уже о том, что вовсе не использована возможность приобретения у нас в Союзе редчайших тибетских рукописей и ксилографов заграничного происхождения, до сих пор не использована даже возможность получить оттиски ксилографов, имеющихся в дацанах Бурято-Монголии, несмотря на их сравнительно большую дешевизну. В результате — богатейшее мировое собрание тибетских ксилографов в Азиатском музее при ИВ АН почти совершенно лишено ксилографов, выпущенных в нашем Союзе, в Б-М АССР. Такое положение дела вряд ли может быть признано нормальным само по себе, но особенное внимание оно привлекает к себе сейчас, когда становится все более реальной возможность для АН навсегда лишиться указанных научных ценностей, если в самом срочном порядке не будут приняты меры по их собиранию. Растущее разложение дацанов приводит к тому, что «бары» закрываются, материалы растаскиваются частными лицами и частично уплывают за границу. Местные органы не имеют ни времени, ни возможности взять на себя собирание и хранение материалов. Наоборот, далеко не редки случаи прямого уничтожения ценного для науки материала. Так, например, были случаи, когда поступавшие в кресткомы и низовые органы милиции в качестве выморочного имущества от лам коллекции тибетских ксилографов и рукописей просто уничтожались (сжигались). Еще чаще случаи, когда тибетские ксилографы и рукописи (печатающиеся и пишущиеся на совершенно отдельных листах) перепутывались и перемешивались до такой степени, что их немислимо было привести в порядок.

Государственный Институт культуры Б-М АССР, который пытался было взять на себя собирание этих материалов, не располагает для этого ни средствами, ни достаточно квалифицированными сотрудниками и не может даже в малой степени охватить то огромнейшее количество ценнейшего научного материала, которое рассеяно в Б-М АССР и которое в настоящее время с такой катастрофической быстротой исчезает.

²² СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 178, л. 12—14.

Учитывая все это, ИВ АН уже в 1931 г. должен непременно организовать экспедицию в Б-М АССР по сбору ксилографов и рукописей, поскольку всякое откладывание поведет к потере ценнейшего научного материала.

Экспедиция мыслится в следующем виде. Срок работы — 3—4 месяца. Район: Селенгинский и Агинский Аймаки Б-М АССР.

Ориентировочная смета:

Суточные, проезд, разъезды на месте и проч.	1.000 руб.
Приобретение ксилографов и рукописей	3.000 руб.
	Всего: 4.000 руб.

Кроме того, чрезвычайно важно было бы получить из запасов Издательства или Типографии АН бумаги в листах большого печатного формата для изготовления оттисков с досок ксилографов, имеющихся в Б-М АССР. Потребуется 20—25 стоп, для того чтобы охватить хотя бы в самых основных частях колоссальные коллекции ксилографов. Бумагу надо, конечно, получить заблаговременно, — в январе или феврале месяце, чтобы успеть переправить ее малой скоростью. Наличие у экспедиции своей бумаги удешевит прежде всего стоимость ксилографов бурятского происхождения, позволив заказать их отпечатать заново и заплатить при этом только за труд и краску, что обойдется в три раза дешевле, чем покупать уже готовые ксилографы. Объясняется это тем, что за отсутствием бумаги на частном рынке ламы продают готовые ксилографы по крайне взвинченным ценам. Кроме того, при наличии бумаги упрощается и облегчается работа экспедиции по разысканию ксилографов, поскольку представляется возможность заказать ксилографы бурятского происхождения, отпечатать заново, обратив главное внимание на разыскание материалов зарубежного происхождения.

Дополнительные сведения по вопросу об экспедиции могут быть представлены, равно как и подробный маршрут, детальная смета и проч.

24 ноября 1930 г.

Список сокращений

- АМ — Азиатский музей
 АН СССР — Академия наук Союза советских социалистических республик
 Б-М АССР — Бурят-Монгольская автономная советская социалистическая республика
 ИВ АН СССР — Институт востоковедения Академии наук Союза советских социалистических республик
 ИНБУК — Институт буддийской культуры
 ИРГО — Императорское Русское географическое общество
 ЛИЖВЯ — Ленинградский институт живых восточных языков
 НКЗ — Народный комиссариат здравоохранения
 РАН — Российская академия наук
 РКИСВА — Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, лингвистическом и этнографическом отношениях
 СНК — Совет народных комиссаров
 СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

С. И. Марахонова

Петроградский дневник япониста С. Г. Елисеева

Сергей Григорьевич Елисеев, выдающийся японист мирового значения, не оставил после себя мемуаров, во всяком случае, опубликованных. Немного и записей дневникового характера, поэтому любой новый документ, в особенности на русском языке, имеет большую ценность для исследователей. Так, находящийся в архиве Института восточных рукописей РАН дневник С. Г. Елисеева, который тот вел в Петрограде в 1919 г., заслуживает немедленного введения в научный оборот. Дневник имеет огромное значение не только в качестве жизнеописания начинающего востоковеда, но и как интересный исторический источник первых лет советской власти в России. Написанный очевидцем тех событий, причем написанный достаточно объективно, этот документ, без сомнения, будет интересен и историкам современной России.

Среди документов такого рода, написанных С. Г. Елисеевым, следует назвать очень лаконичные дневниковые записи, сделанные в тюрьме в мае-июне 1919 г., также хранящиеся в архиве ИВР РАН, и пространные письма к свояченице в Париж¹. Письма были написаны в первые месяцы эмиграции семьи Елисеевых в конце 1920 г., когда те находились в Стокгольме. Эти документы были обнаружены Е. И. Кычановым в архиве Н. А. Невского в университете японского города Тэнри в 1975 г.

Рассматриваемый нами здесь дневник ученого представляет собой 31 страничку из отрывного календаря на 1919 г., небольшого формата (12 на 17 см), исписанную перьевой ручкой или карандашом. Несколько страничек напечатано на машинке. Почерк четкий, ровный и разборчивый, выдающий человека высокообразованного, волевого и целеустремленного.

Дневник охватывает период с 1 по 27 января и с 18 по 21 марта 1919 г. Несмотря на небольшой объем, он чрезвычайно информативен. Одних только современников Елисеев упоминает около 70 человек, с 45 из них он был связан разной степени дружескими отношениями или встречался. У Сергея Григорьевича в Петрограде было два круга знакомых. Один деловой, состоящий из представителей буржуазии и купечества. К другому кругу относились деятели науки и искусства. Среди них востоковеды, историки, литераторы, неизменно вызывающие у нас большое уважение. Однако многие имена современному читателю покажутся незнакомыми, а ведь в то время это были крупные фигуры в своих областях, хорошо известные в Петербурге-Петрограде. Практически всех из них нам посчастливилось установить. С помощью адресной книги «Весь Петроград на ...год»

¹ См. публикацию: Елисеев С. Г. . Тюремный дневник и письма // Уроки гнева и любви. СПб., 1993, с. 9–10, 11–44. (Публикаторы: Я. Васильков, Т. Тигонен, О. Шаталов).

удалось выяснить также, с кем встречался Елисеев в своей повседневной жизни (парикмахер, зубной врач и т. д., его кредиторы и должники).

В момент написания дневника Сергей Григорьевич тяжело и опасно болел. Много времени он проводил в постели. Полуголодная неустроенная жизнь, совмещение нескольких должностей ради заработка (преподаватель на факультете восточных языков Петроградского университета, сотрудник и заведующий архивом Азиатского музея, преподаватель в Институте истории искусств, ученый секретарь Отдела восточных древностей Археологической комиссии) привели к серьезной болезни сердца, победить которую ему удалось только благодаря его молодости — ему было всего 30 лет. 26 января Елисеев отпраздновал свой день рождения вместе с семьей и гостями — выдающимся ученым-востоковедом И. А. Орбели и молодой сотрудницей Азиатского музея Н. М. Дьяконовой (первой женщиной-сотрудницей в истории учреждения, вскоре ставшей супругой китаеведа В. М. Алексеева), о чем Сергей Григорьевич сделал дневниковую запись. Дружба с Алексеевыми прошла через всю жизнь Сергея Григорьевича. Ученые продолжали переписываться долгие годы, и когда Елисеев жил и работал в Париже, и когда он служил в Гарвардском университете в США. Письма Елисеева к Алексееву периода 1930-х гг. опубликованы². После смерти В. М. Алексеева в 1951 г. Сергей Григорьевич поддерживал контакт с его супругой.

На начало 1919 г. приходится разгар гражданской войны в России. Советская республика находится в кольце фронтов. Мурманск и Архангельск и ряд городов Юга России оккупированы войсками союзников, в Черном море стоит флот стран Антанты. Города Прибалтики переходят из рук в руки. На Востоке набирает силу армия адмирала Колчака, на Юге — Деникин, вокруг Петрограда войска генерала Юденича. Многие слои населения Петрограда надеются на скорый приход союзников. Елисеев, конечно же, прежде всего обращается в своих кругах. Будучи кадетом, он выражает точку зрения своей партии. Но он также слышит и мнение простых людей, большинство из которых не одобряет большевистский порядок. По его свидетельству, массы разочаровались в большевиках, рабочие ими недовольны, крестьяне — тоже, набор в Красную армию прошел далеко не блестяще... Основным источником официальной информации для С. Г. Елисеева служила газета «Северная коммуна», в которой события излагаются тоже достаточно достоверно. Нам представляется, что дневник, который ученый вел для себя по укоренившейся в то время традиции, написан вполне объективно и заслуживает доверия исследователей. Конечно же, существует и ряд исключений, когда Сергей Григорьевич основывается на слухах, не нашедших у нас подтверждения. Однако тем более реальной предстает перед нами картина жизни тех лет — со всеми человеческими надеждами, разговорами, страхом и отчаянием.

² Дьяконова Е. М. Письма С. Г. Елисеева к В. М. Алексееву. 1933–1936 // Елисеев С. Г. и мировое японоведение. Материалы международной научной конференции. М., 2000, с. 144–196.

Помимо военных и политических событий (Парижская мирная конференция, предполагавшаяся встреча представителей всех русских правительств на Принцевых островах) С. Г. Елисеев рассказывает об экономической ситуации и голоде, поразившем Петроград вскоре после Октябрьского переворота. Этот факт замалчивался в советской историографии и широко не известен. У Елисеева от полного истощения на почве голода в ноябре 1918 г. умер пожилой тесть — Петр Павлович Эйхе. К началу 1919 г. положение с продовольствием в Петрограде стало критическим. В городе и окрестностях свирепствовал сыпной тиф: по данным «Северной коммуны», приводимым Елисеевым, в день заболело 150 человек.

В Петрограде царила страшная дороговизна, денег молодому ученому с семьей (жена Вера Петровна и дети — Никита, 1915 г. рождения, и Вадим, 1918 г. рождения) хронически не хватало. Четыре места работы приносили Сергею Григорьевичу следующий доход: 480 рублей в Университете за полмесяца, 660 и 530 рублей в Азиатском музее и Археологической комиссии, соответственно. Размер его жалованья за чтение лекций в Институте истории искусств нам неизвестен. Выплату жалованья регулярно задерживали. Зубному врачу Елисеев платит 1300 рублей, Вере Петровне везет купить на Рождество елочку ценой 7 рублей, хотя обычно маленькая елка стоит 15—20 рублей. 25 рублей нужно было отдать за фунт мяса, 75 — за фунт масла, 18 — за фунт хлеба, когда появилась возможность покупать у мешочников. Елисеевы продают вещи: за 700 рублей костюм Сергея Григорьевича, и за 400 рублей сдается на комиссию пальто покойного тестя. И все равно семья продолжает оставаться в долгах.

Благодаря дневнику мы можем проследить маршрут С. Г. Елисеева от его дома на Большом проспекте Петроградской стороны, 82, кв. 17 (это его последний адрес в Петрограде) к местам его службы. Университет — здание Академии наук по Таможенному переулку, где с 1903 по 1924 г. находился Азиатский музей, — Дворцовый мост — Зимний дворец (называемый Дворцом искусств), куда Елисеев ходил в Коллегию по делам музеев и охраны памятников искусства и старины к комиссару Григорию Ятманову, — Археологическая комиссия, расположенная в здании Дворца искусств на углу Дворцовой набережной и Зимней канавки. Институт истории искусств размещался в доме его основателя и директора графа Валентина Платоновича Зубова на Исаакиевской пл., 5. Нам известно даже, что от дома до университета и Азиатского музея Сергей Григорьевич добирался на трамвае № 7. Из Археологической комиссии он иногда ходил пешком до Марсова поля и, очевидно, через Троицкий мост добирался до дома на трамвае. Иногда до самого дома ходил пешком.

На трамвае № 7 Елисеев как-то ехал вместе с Оттоном Оттоновичем Розенбергом. Из писем Елисеева к свояченице последних месяцев 1920 г. (см. выше) нам стали достоверно известны обстоятельства гибели Розенберга, сознательно скрытые его современниками (С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской) и долгое время трактовавшиеся неверно в советской и зарубежной историографии. С. Г. Елисеев был первым русским автором (наряду с учеником О. О. Розенберга литератором

А. А. Байовым, осенью 1919 г. эмигрировавшим из революционного Петрограда в Эстонию), написавшим правду о Розенберге.

Большой интерес представляют записи Елисеева о готовившемся в 1919 г. преобразовании Петроградского университета, на долгие годы определившем особенности подготовки молодых научных кадров. Сам Сергей Григорьевич критически относился к этим нововведениям, считая реформу «дикой» и лишь уничтожающей старое и говоря, что «большевики вносят разруху в научное и учебное дело». Недоволен он был и новыми учебными планами реформированного университета, полагая, что они предъявляют завышенные требования к студентам.

Для биографов и исследователей творчества С. Г. Елисеева также крайне важны подробности личной жизни ученого, которые можно почерпнуть, читая его дневник. Нам становится известно, с кем из родственников Сергей Григорьевич поддерживал отношения, с кем — нет, кому он писал письма. Он встречался с младшим братом Александром, сестрой Мариэттой и с семьей родной сестры матери Софьей Андреевной Оpatович. Узнаем, какие книги он читал тогда и что о них думал. Среди них «Русская народная сказка» С. Савченко, «Система философии» и «Очерки психологии» В. Вундта, «Общее языковедение» А. Томсона, «Судьба России» Н. Бердяева и другие. Узнаем, что в университетском клубе имени Ломоносова в январе 1919 г. были прочитаны лекции историков С. Ф. Платонова и М. Полиевктова, на которых присутствовали Сергей Григорьевич и Вера Петровна.

Сергей Григорьевич Елисеев, безусловно, не приветствовал новый порядок. Больше, чем голод, разруха, тиф ему досаждала неустроенность жизни и неуверенность в том, что может случиться завтра. Неожиданно был издан советский указ о недопустимости совместительства должностей, в то время как большинство ученых ради выживания были вынуждены служить в нескольких местах. Согласно новому декрету о воинской повинности, Елисеев в определенный день обязан был явиться на призывной пункт.

Однако самой главной опасностью было его преследование властями как сына миллионера, бежавшего за границу. Небольшая дневниковая запись (см. выше) повествует о 10 днях, проведенных им в военной тюрьме у Финляндского вокзала. Только ходатайство его коллег-ученых из Академии наук и университета в тот раз спасло его от гибели. Угроза, нависшая над ним, была реальной. Вероятнее всего, власти не оставили бы его в покое, если бы семья тайно не эмигрировала из России. Старший брат Елисеева, врач-хирург Григорий, как и Сергей, работавший в советском учреждении, и младший брат Петр после убийства С. М. Кирова в 1934 г. были высланы из Ленинграда в Уфу. В 1937 г. Григорий Григорьевич Елисеев был обвинен по 58 статье и вскоре расстрелян. Петр, предположительно, погиб в лагере³. (Необходимо заметить, что аресты профессоров и преподавателей высшей школы, прежде всего, университета были в те годы обычным делом. Так, в конце августа 1919 г. были арестованы сразу

³ Краско А. В. Елисеевы. Свод поколенных росписей. Вып. 3. СПб., 1998, с. 109–110.

20 сотрудников университета, среди них — С. Ф. Ольденбург, Л. В. Щерба, О. А. Добиаш-Рождественская и др.)⁴.

Коллеги С. Г. Елисеева, понимая, насколько нестабильно его положение, пытались оформить ему командировку в Европу сначала от Азиатского музея, затем от Археологической комиссии для работы в музеях и приобретения необходимых этим учреждениям книг. Однако советские организации не благопритствовали ему. В первый раз командировка была приостановлена в Наркомпросе из-за осложнившегося положения дел на фронтах. В другой раз Елисееву просто отказали в выезде из страны ввиду того, что он должен был преподавать на курсах востоковедения при Академии Главного штаба в Москве. Будучи военнообязанным, он не имел права отказаться от этой работы. Тайный отъезд, точнее бегство с семьей из советской России в Финляндию в конце сентября 1920 г., стал единственным выходом из этой ситуации.

Ниже мы публикуем выдержки из дневника С. Г. Елисеева⁵, сопровождаемые краткими комментариями⁶.

Стр. 1.

1 января. Среда.

Новый Год.

Днем Алексеев⁷, в 6 ч <асов> С. С. Лукьянов⁸, в 8 ч <асов> пришли П. Ю. и В. О. Шмидты⁹.

⁴ Купайгородская А. П. Побуждения к эмиграции петроградской интеллигенции // Зарубежная Россия. 1917–1939. СПб., 2000, с. 197–201.

⁵ Текст приводится в современной орфографии и пунктуации, однако сохраняется авторское употребление заглавных букв в названиях. В < > скобках приводятся восстановления издателя, в // скобках издательские ремарки.

⁶ Ограниченные небольшим объемом статьи, мы комментируем только наиболее важные, с нашей точки зрения, моменты текста.

⁷ Алексеев Василий Михайлович (1881–1951) — выдающийся русский и советский китаевед, глава советского китаеведения, академик АН СССР с 1929 г. В Азиатском музее работал с 1902 г. (вне штата), с 1918 г. — старший ученый хранитель. Преподавал в университете, Институте истории искусств и Географическом институте.

⁸ Лукьянов Сергей Сергеевич (1889–1938 или 1936?) — филолог-классик, археолог, известный исследователь скифских и античных древностей. В 1914 г. окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета и был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию. С 1919 г. преподавал в университете. В 1918 г. стал научным сотрудником, в 1919 г. — членом Российской археологической комиссии. По ее преобразовании в Академию истории материальной культуры стал членом и позднее ученым секретарем Академии. Помимо преподавания в Академии и университете (курс истории римской комедии), он читал курс археологии Южной России в Институте истории искусств и Археологическом институте, а также состоял членом Русского археологического общества и литературно-театрального совета при Петроградских государственных драматических театрах. Очевидно, что с С. Г. Елисеевым, с которым, кстати, они были одногодками, их связывала совместная служба в Археологической комиссии и Институте истории искусств. (Архив АИМК, ф. 2, оп. 3. ед. хр. 383; ф. 2, оп. 1919 г. ед. хр. 15; ф. 2, оп. 1919 г., 1920 г., 1921 г. ед. хр. 4 и 5).

Стр. 2.

2 января. Четверг.

Встал в 12 ч <асов>, читал Савченко «Русск<ие> сказки». Письмо от Виташи¹⁰ от 27.1. Вечером пришли Саша¹¹ и Евген<ия> Степановна¹².

Стр. 3.

3 января. Пятница.

Встал около 12 ч <асов>. Купили 12 фунтов крупы по 25 р <ублей> фунт. Денег совсем нет. Нужно идти получать жалованье. Кончил читать Савченко С. В. «Русская народная сказка». Книга мне дала очень много.

Стр. 4.

4 января. Суббота.

Встал в 12 <часов>. Брился, завтракали сами около часа. Ждали Веру¹³, которая ходила с моим рецептом в управу. После завтрака пошел в Университет, получил 480 рублей. Узнал, что умер от разрыва сердца библиотекарь Кудряшев¹⁴ /подчеркнуто автором/. Из Университета зашел в Академию Наук, хотел получить деньги, но казначея не было и остался без денег. Зашел в Азиатский Музей

⁹ Шмидт Петр Юльевич (1872–1949) — выдающийся русский зоолог и ихтиолог. Литератор. Окончил частную гимназию К. И. Мая в Санкт-Петербурге, затем — в 1895 г. — естественное отделение физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета. С 1905 по 1929 гг. читал в университете курс ихтиологии. Участвовал в ряде научных экспедиций на Дальний восток, Камчатку и Сахалин.

В. О. — Вера Оттоновна — жена П. Ю. Шмидта. (Весь Петроград на 1917 г. Пг., 1917, с. 770).

¹⁰ Виташи — Виталий (фамилия неизвестна), по-видимому, друг или хороший знакомый (родственник?) С. Г. Елисеева. По специальности химик. Проживал в Москве. В Архиве востоковедов сохранились 2 других его письма, относящихся к 9 августа 1918 и 19 апреля 1919 гг. (АВ ИВР РАН, ф. 16, оп. 1, ед. хр. 336, 337).

¹¹ Младший брат Сергея Григорьевича Александр Григорьевич Елисеев (10 апреля 1892–1952 (или 1953)). После революции остался в России. В 1921 г. окончил Петроградский Политехнический институт по специальности инженер-химик. Работал по специальности в различных научных и проектных учреждениях Ленинграда, в том числе в Геологоразведочном и Горном институтах. (Краско, 1998, с. 31).

¹² Евгения Степановна (ок. 1892–1975), по первому мужу Захарова, урожденная Иванова, — будущая жена Саши. (Краско, 1998, с. 31; Елисеев С. Г., 1993, с. 23).

¹³ Вера Петровна Елисеева, урожденная Эйхе (7 ноября 1886–16 марта 1971) — жена Сергея Григорьевича, художница и актриса. Родилась в Санкт-Петербурге, окончила женскую гимназию Шаффе. Была ученицей художников М. Добужинского и А. Яковлева (АВ, ф. 16, оп. 1, ед. хр. 293, 294). В 1919–1920 гг. училась в Академии художеств в мастерской К. С. Петрова-Водкина. (Краско, 1998, с. 30; Елисеев В. С., 2000, с. 10). Скончалась в Париже. Погребена на кладбище Сент-Женевьев де-Буа.

¹⁴ Кудряшев (Кудряшов) Михаил Иванович (1860–1918). Филолог. С 1884 г. библиотекарь, затем старший библиотекарь, с 1909 г. директор библиотеки Санкт-Петербургского университета. Ученик К. Г. Залемана — директора II Отделения (гуманитарные науки) Библиотеки академии наук. Выпускник Санкт-Петербургского университета. В молодые годы издал комментированный перевод «Песни о Нибелунгах» (СПб., 1889 г.), удостоенный Пушкинской премии Российской академии наук. Вскоре отошел от науки и полностью посвятил себя библиотечному делу.

и узнал, что С.Ф. Ольденбург принял на себя заведование издательством восточной части иностранных перевод <ов>, которое организовано при ближайшем участии М. Горького. В Музее видел Фреймана, Владимирцова, Эрнштедта и Алексева. Из Музея пошел в Комиссию Археологическую. Не мог найти протоколов, которые были принесены Верой, куда-то их задевали. Получил жалованье в размере 530 руб <лей>, еще совместительство не вычитается. ...Говорят, что хотят упразднить Лазаревский Институт¹⁵. ...Продовольственное положение очень тревожное и сами большевики не знают, как из него выйти. Большую роль приписывают новому ком<иссару> снабжен<ия> Красину¹⁶. Он инженер, но едва ли ему удастся что-либо наладить. Ждут перемен в политике большевиков; разрешения свободной торговли. Иначе им не выйти из голодного тупика. Некоторые думают, что им вообще не справиться с голодной разрухой и что дни их сочтены. Но во вмешательство союзников мало кто верит. Они не могут придти в Россию¹⁷. Дела на Украине показали, что союзники не <в> силах

¹⁵ Лазаревский институт восточных языков был основан в Москве в 1815 г. на средства богатой армянской семьи Лазаревых (Лазарян) как частное «Армянское Лазаревых училище». Это было высшее образовательное заведение для армян, где восточные языки были не основным предметом. Позднее в специальных классах института преподавали восточные языки для всех желающих, имевших аттестат зрелости. Декретом СНК РСФСР в марте 1919 г. Лазаревский институт был преобразован в Армянский, затем в Переднеазиатский институт.

¹⁶ Красин Леонид Борисович (1870–1926) — советский государственный и партийный деятель, дипломат. С августа 1918 г. был Наркомом торговли и промышленности РСФСР, председателем Чрезвычайной комиссии по снабжению Красной армии, членом Президиума ВСНХ. Один из организаторов продотрядов. С марта 1919 г. по март 1920 г. — Нарком путей сообщения РСФСР, член Комиссии по перевозкам Реввоенсовета республики.

¹⁷ Поначалу вмешательство союзников (прежде всего, Англии и Франции) в ситуацию в России не носило явно враждебного характера по отношению к Советской власти и было направлено против Германии. Еще в процессе подписания Брестского мира 3 марта 1918 г. они приняли решение о высадке в России незначительного контингента своих военно-морских сил ввиду опасности со стороны Германии, расположившей свои войска на Аландских о-вах в Балтийском море в непосредственной близости к Петрограду и Мурманску. Имелась также возможность захвата немцами союзнических военных складов, находившихся на Севере, и создания в Архангельске базы для подводных лодок. К тому же из-за невозможности морского патрулирования британский флот должен был обеспечивать безопасность северного региона. Весной 1918 г. в порт Мурманска пришли британские, французские и позднее — американские военные корабли. Мурманский Совет, получив указания Л. Троцкого, не возражал против военной помощи союзников.

Тогда союзники перешли к прямой интервенции на территории Советской России. Под предлогом защиты своих военных интересов (в частности, выдавливания германских войск из Финляндии) летом в Мурманске высадились первые регулярные вооруженные силы британцев и французоз. Англо-французско-американская эскадра захватила Архангельск, советская власть в городе была свергнута в результате антибольшевистского переворота.

Далее Антанга пыталась удовлетворить свои интересы, налаживая военное сотрудничество с Советской Россией, но переговоры на эту тему закончились безрезультатно ввиду твердой позиции

справиться со всей разрухой. Петлюровцы захватили все в свои руки. Гетман удрал. Теперь петлюровцы будто снюхиваются с большевиками. Прибалтийский край все больше и больше занимается красной армией. Со дня на день ожидают занятия Риги красной армией¹⁸. Голод нам предстоит пережить основательный, и едва ли многие из нас выживут.

В 6¹/₂ пришел домой. Обедал. После обеда лег в постель и читал Н. Бердяева «Судьба России». Интересная книга по многим мыслям. Характерны подчеркивания женственности русского характера (стр. 7, 28, 30) о вечно бабьем. Отсутствие выработанной личности /подчеркнуто автором/ ввиду того, что

и французов. Англо-французско-американская эскадра захватила Архангельск, советская власть в городе была свергнута в результате антибольшевистского переворота.

Еще в апреле во Владивостоке, угрожая Сибири, высадились японские войска. В августе они были усилены новым контингентом — японских, английских и американских солдат. На Яском совещании представителей стран союзников и белогвардейцев в ноябре 1918 г. было принято решение о немедленной интервенции на юге России, чтобы не допустить установления Советской власти на Украине после поражения Германии в мировой войне. В ноябре англо-французские военные корабли вошли в Новороссийск и Севастополь. В Одессе высадились две французские дивизии и польские легионеры (около 7000 человек) при поддержке флота. Они были усилены двумя греческими дивизиями. (См. об этом: Кеппап, 1958; Голдин, 1993; Гражданская война..., 1980; Шелестов, 1961; Замяткин, 1959; «Северная коммуна» № 3 от 4 января 1919 г., с. 3 и № 5 от 7 января, с. 1).

Тем не менее, под давлением социалистической оппозиции во Франции, рабочих и либеральных партий в Англии и США в конце декабря 1918 г. союзники декларировали отказ от военного вмешательства в дела России, оставив за собой материальную поддержку собственно русских антибольшевистских сил. («Северная коммуна», № 3 от 4 января 1919 г.).

¹⁸ Рига была занята Красной армией 3 января 1919 г. Прибалтика, по условиям Брестского мирного договора, находилась в зоне германской оккупации. Однако с ноября 1918 г. после аннулирования Брестского мира началось вытеснение германских войск с оккупированных территорий красной армией и их частичная эвакуация.

В ноябре была провозглашена независимость Эстонской и Латвийской республик, в Литве было образовано Временное революционное правительство. В начале декабря красная армия заняла значительную часть Прибалтики, несмотря на протесты правительств Латвийской и Эстонской республик. 28 ноября советские войска заняли Нарву, где на следующий день Эстония была провозглашена советской республикой. Литва и Латвия тоже стали социалистическими советскими республиками.

Однако вскоре советская армия начала терять все свои завоевания, теснимая войсками белоэстонцев при участии финских и шведских добровольцев. В боях принимал участие также созданный в декабре 1918 г. Балтийский ландевер (6 тыс. чел.), состоящий из латышских, германских и русских солдат. В конце февраля 1919 г. в Либаве (Латвия) высадились войска добровольческого корпуса под командованием генерала Р. Гольца и другие германские военные формирования. 3 марта они перешли в наступление на Рижском направлении. Германские войска, игнорируя договоренности с советским командованием, подчинялись решениям Антанты. На Парижской мирной конференции в конце марта был отдан приказ Ж. Клемансо активизировать действия германских войск против красной армии в Прибалтике. (См. об этом: Горн, 1927, 1991; Белая борьба..., 2003; Гражданская война..., 1980).

у нас не было рыцарства, стремления ответственность сложить на коллектив и т. д. Читал до 1 <часа> ночи...

Стр. 5.

5 января. Воскресенье.

Встал поздно. Чувствовал себя средне. Настроение грустное. Трамваи не ходят. Звонила Наталия Михайловна¹⁹. Спрашивала, пойдет ли Вера в клуб²⁰. Вера сказала, что нет. Манефа²¹ с утра ушла в лавку. Беспорядок, ничего в лавке не дают, только под вечер выдали овес. По улицам ездят патрули. Настроение тревожное. Днем Вера с Никитой²² ходили искали елку, но не нашли. Я сидел дома и дочитывал Бердяева «Судьба России». Хочется написать несколько замечаний о прочитанной книге, так как интересные параллели можно сделать между Германией и Японией. Вечером писал дневник за те дни, которые провел в постели...

¹⁹ Дьяконова (Алексеева) Наталья Михайловна (1890 (по архивным данным, 1891 г.)—1973) — первая женщина—сотрудница Азиатского музея. Ученица Б. А. Тураева, египтолог. Была принята в АМ 1 июля 1918 г. и работала в библиотеке музея, будучи помощницей Ф. А. Розенберга. Состояла научным сотрудником 1 разряда. В 1931 г. по состоянию здоровья вынуждена была оставить АМ. Супруга В.М. Алексеева. (СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 3, ед. хр. 26, лл. 1, 2].

²⁰ Университетский клуб имени Ломоносова был создан, вероятнее всего, в конце лета — начале осени 1918 г. для научного общения, проведения научных бесед, организации концертов. Профессора и преподаватели университета по воскресным дням выступали там с публичными лекциями. В октябре 1918 г. Наркомпросу уже было известно о существовании при университете такого клуба. Возможно, основную роль в его создании сыграл С. Г. Елисеев — чтобы спасти от реквизиции квартиру своего дяди, А. Г. Елисеева, умершего в начале августа 1918 г., он устроил в ней университетский клуб. А. Г. Елисеев занимал квартиру из 23 комнат в бельэтаже своего собственного дома на углу Французской набережной (наб. Кутузова) и Гагаринской улицы (№ 24/1). Наркомпрос оказал поддержку в закреплении за клубом этого помещения. (ЦГА СПб., ф. 7240, оп. 14, ед. хр. 111; Елисеев С.Г., 1993, с. 12, 43).

²¹ Манефа — кухарка Елисеевых.

²² Никита Сергеевич Елисеев — старший сын С. Г. Елисеева. Родился 1 августа 1915 г. в Петрограде. В 1920 г. был вывезен родителями из советской России. Жил во Франции. Образование получил в Сорбонне. Ученый-востоковед, специалист по истории Ближнего Востока. В 1945—1965 гг. был сотрудником, затем генеральным секретарем и заместителем директора Французского института арабских исследований в Дамаске (Сирия). С 1969 г. — профессор, заведующий кафедрой мусульманской истории и археологии на филологическом факультете университета Лион-II. С 1980 г. занимал посты директора Института истории и археологии христианского и мусульманского Востока межуниверситетского центра средневековой истории и археологии. Удостоен многих наград, в том числе медали участника французского антифашистского сопротивления, ордена Почетного легиона. Скончался 25 ноября 1997 г. во Франции. (Краско, 1998, с. 36—38; Предварительный поисковый список востоковедов, покинувших Россию в XIX—XX вв. <http://hghlt...okovedu.htm>).

Стр. 6.

6 января. Понедельник. Сочельник.

Встал в 12¹/₂ к завтраку. Во втором часу, когда сидели за столом, пришел Вадим Ник<андрович> Верховский²³, который узнал, что я болен и пришел навестить. В 3¹/₂ поехали с Никитой к Саше. Он настроен в миноре, говорит, что голодает. От него ушли в 5 ч<асов> 20 м<инут> и на № 8 приехали к 6.10 домой. Вера купила маленькую елку и украсила ее свечами и дождем. Заплатила за елку 7 рублей. Это дешево, т<a>к к<a>к самая маленькая елка ценилась 15–20 руб<лей>. В 8 ч<асов> 30 м<инут> пришел П. Ю. Шмидт с дочерью. Пили чай, болтали до 12 ч<асов>. П.Ю. рассказывал об организации южно-американского общества и о том, что в Омске англичане устраивают очень мощную радиостанцию. Она будет говорить с Парижем и Владивостоком. — Петроград голодает²⁴.

Стр. 7.

7 января. Вторник. Рождество.

Встал в 11 ч<асов>. ... В 4 <часа> пили чай. Голова тяжелая. После чая сидел и разрезал Вундта «Миф и религия». В 6 часов пошли обедать. После обеда сидели с Верой болтали о Японии, о возможности весной уехать на Д<альний> Восток. Потом разрезал «Систему Философии» и «Очерки Психологии» Вундта и Лало — «Введение в Эстетику». В 8¹/₂ пошли в столовую, сидели с детьми у елки. Просматривал протоколы Археол<огической> Комиссии.

²³ Верховский Вадим Никандрович (187?–1947) — химик, педагог. Доктор педагогических наук, профессор, заслуженный деятель науки РСФСР (1940), действительный член Академии педагогических наук РСФСР (1944). В 1900–1918 гг. — преподаватель Императорского женского педагогического института в Петрограде и Тенишевского училища. Состоял членом Коллегии экспертов Отдела начального образования и подготовки учителей Наркомпроса. (ЦГА СПб., ф. 2551, оп. 13, д. 11, л. 68об; ф. 2551, оп. 1, д. 27, л. 40об.). В 1918–1947 гг. — профессор Педагогического института в Ленинграде. (Весь Петроград на 1917 г., с. 119).

²⁴ Начавшийся в Петрограде осенью 1918 г. страшный голод к новому году еще более ужесточился. В обращении «К голодным рабочим и работницам (Вместо новогоднего поздравления)» Г. Зиновьев, Председатель совета комиссаров Союза коммун Северной области, отмечает, что «как бы нарочно случилось так, что именно к этим дням голодовка достигла небывалых размеров». («Северная коммуна», № 1 от 1 января 1919 г., с. 1). Однако к празднику каждому рабочему был обещан 1 или 2 фунта немолотого овса. Для поддержания бодрости духа населения Петрограда Зиновьев напомнил о положении в Германии. «Берлинские рабочие переживают голод еще больший, чем мы. ... 1920 г. рабочие всего мира встретят в обстановке полной победы мирового социализма». (Там же).

Власти искали способов выхода из кризиса. Излишние заградотряды были сняты, срочно были посланы поезда в Тамбов, Саратов и другие города, где грузился хлеб для Петрограда, но этих мер было недостаточно. Продукты в Петрограде выдавались по карточкам. Спекулянты не продавали, а обменивали хлеб на папиросы, вещи и пр. Вывоз продовольствия из Эстонии был строго воспрещен. Узаконены были только организованные поездки представителей городских предприятий за продовольствием: каждые 250 работающих имели право посылать продовольственные отряды. В Азиатском музее также была создана продовольственная комиссия [СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 64, л. 26 (21)]. На самом деле обычны были массовые неорганизованные поездки рабочих за продовольствием.

Стр. 8.

8 января. Среда.

Ночь спал сносно. Проснулся около 11 <часов>. Утро пролежал в постели. ... В три часа стал писать отчет Восточного отдела Археологическ<ой> Комиссии. Немного написал. ... В 6 <часов> пришел Кнатц²⁵, говорил, что секр<етаря> Ласпи²⁶ Попова выпустили. Слухи об аресте Чернова и Авксентьева, что Япония и Америка отказались их пустить к себе и что им предоставили право ехать или в Европу, или в Австралию. Колчак диктатор Сибири и находится в контакте с Деникиным, которого союзники в Яссах признали всероссийским диктатором. У Колчака весной будет армия в 300000 /или 900000/. Ему союзники помогают вооружением, но сейчас его еще недостаточно...

Красная Армия победоносно шествует по прибалтийскому краю. Заняла Ригу и Вильно.

Мы по-прежнему голодаем. Кнатц принес в подарок 1/2 фунта масла. Тронут его заботливостью. ...

Стр. 9.

9 января. Четверг.

Проснулся в 10 ч<асов>. ... В 1.45 звонила по телефону С. А. Оpatович²⁷. В 2 ч<аса> пошел в парикмахерскую Круглова²⁸. Стрижка и бритье 5 р<ублей> 20 к<опеек>. Оттуда в Арх<еологическую> Комиссию. Нашлись протоколы. Б. В. Фармаковскому отдал просмотреть отчет. Взял для Отдела полдесят белой бумаги. В 4 часа из Отдела пошел на заседание Бюро младших преподавателей. Узнал, что существует проект об уничтожении юридического и историко-филологического факультета и вместо них будет гуманитарный. Проект студенчества более крайний. Они хотят вообще уничтожения факультетов. По этому

²⁵ Кнатц Борис Германович (10 января 1878—23 ноября 1929). Адвокат. Присяжный поверенный. В 1902 г. стал помощником присяжного поверенного. В 1917 г. Кнатц — присяжный поверенный и присяжный староста; член совета Литейного санитарного попечительства, санитарный попечитель 2-го участка Литейной части; член совета Акционерного общества Крымской климатической станции и морских купаний, член правления общества городов-садов. Проживал по адресу: Шпалерная улица, 8. («Весь Петроград на 1917 г.», с. 304 и 319).

По-видимому, Кнатца и Елисеева связывали тесные дружеские и деловые отношения. Очевидно, что Б. Г. Кнатц вел дела семейства Елисеевых.

²⁶ «Ласпи» — очевидно, то самое Акционерное общество Крымской климатической станции. Занималось разверсткой и продажей участков в Крыму в местечке Ласпи. С. Г. Елисеев принимал участие в его деятельности, вероятно, как и Кнатц, был членом Правления. Заседания Правления «Ласпи» происходили на Шпалерной улице — вероятнее всего, на квартире у Кнатца.

²⁷ Оpatович Софья Андреевна — сестра матери Сергея Григорьевича, Марии Андреевны Елисеевой, урожденной Дурдиной, его тетья.

²⁸ Круглов Василий Елисеевич имел несколько парикмахерских по следующим адресам: Пантелеймоновская ул., 13; Гороховая ул., 28; Загородный пр., 64; Б. Коношенная ул., 25; Морская ул., 11. Елисеев, скорее всего, посетил парикмахерскую на Каменноостровском пр., 31—33, ближайшую к его дому. («Весь Петроград на 1917 г.», с. 14—37, 357).

поводу должно состояться соединенное заседание делегатов от унив<ерситетов> под председ<ательством> Ря/з/занова²⁹ в научном отделе, но оно по болезни Ре/з/занова не состоялось (я туда ездил). Говорил по тел<ефону> с Алекс<андром> Арн<ольдовичем>³⁰. Он рассказывал, что большевики хотят уничтожить Академию Наук как таковую, создав целый ряд провинциальных Академий Наук. Вообще те из наших профессоров, как декан³¹, которые держались политики, что нужно с большевиками работать, теперь, видя всю разруху, которую они вносят в научное и учебное дело, отказываются от работы с ними. Опять пошла полоса голода, разрухи и вместе с ней полоса диких реформ, которые не исполняются, разрушая только старое. История углубления революции и социализации нашего строя, по моим наблюдениям, идет скачками. Так весной обострился продовольственный вопрос, и затем посыпались реформы на высшую школу. Теперь мы наблюдаем то же самое. С продовольствием катастрофически, потому что даже мешочники не хотят продавать за деньги, а выменивают хлеб на папиросы и т. п., а власть, захватывая Эстляндию, запрещает оттуда вывоз.

Надежда на союзников у буржуев отпала, и всякие толки о приходе англичан или французов прекратились. Теперь более модно говорить об армии адм<ирала> Колчака, что у него 120-ть тысяч вооруженных /неразборчиво/, и надеемся, что весной что-то изменится. Много ли из нас дотянет до весны. Днем видел В. М. Алексева. Он шел к С<ергею> Фед<оровичу>, который опять болен.

В виде временной меры в столовых стали давать только одно блюдо. Кормят одной водой. Конины нет, дают суп из клюквы. «Народ безмолвствует». ...

Стр. 10.

10 января. Пятница.

...В 12 часов пошел в Университет, но там уже заседание кончилось. Пошел в научный отдел К<омиссариата> Н<ародного> Просв<ещения>, Английская наб<ережная>, 4. Прождали от 12 до 1 <часа>. В час явился Ря/з/занов.

²⁹ Фамилия встречается в тексте трижды. Один раз (с. 9) написано совершенно отчетливо «Резанов», 2 раза (с. 9 и 10) с большим сомнением можно прочитать «Рязанов».

Рязанов (настоящая фамилия Гольдендах) Давид Борисович (1870—1939 или 1938) — революционер, деятель социал-демократического движения, советский государственный и общественный деятель. Специалист по истории марксизма и международного рабочего движения. Ученый. Академик АН СССР с 1929 г.

Летом (или весной) 1918 г. Рязанов был назначен руководителем Научного отдела и Главного управления архивным делом Наркомпроса Союза коммун Северной области, располагавшихся по адресу: Английская наб., 4. (ЦГА СПб., ф. 2551, оп. 1, д. 6) и работал там до 1920 г. Именно Научный отдел занимался реформой высшей школы, в частности, отменой многих факультетов и специализаций в Петроградском университете и слиянии с ним ряда институтов. (О нем см.: Рокитянский Я. Г. Трагическая судьба академика Д. Б. Рязанова // Новая и Новейшая история. 1992 г., № 2, с. 107—148).

³⁰ Фрейман Александр Арнольдович.

³¹ Деканом факультета восточных языков с 1912 по 1919 гг. был Н. Я. Марр.

На заседании деканы от всех факультетов от всех трех университетов³². Заседание в связи с реформой юридического и историко-филологического факультета³³. Резанов докладывает, как все это произошло, почему взялись за реформу, потому что читаются предметы, по которым только два слушателя, или предметы, не соответствующие жизни, как на юридическом, и затем указывает на проект разделения гуманитарного факультета на 10 отделов. Затем он говорит, что отрицательное отношение к историко-филологическому факультету Московского Университета вызвано тем, что он выбрал деканом профессора (не запомнил фамилии). Опять личные счеты, а не интерес дела. Студенты предлагают более радикальный проект. Отмены факультетов совершенно и введения предметной системы. Решено, что поедет делегация в Москву, что в воскресенье все это будет разбираться. ...

Стр. 11.

11 января. Суббота.

Спал плохо. Встал к часу. ... Вера ходила к В. М. Алексееву по делам Уни^{верситетского} Клуба. Принесла «Северную Коммуну». Новый декрет

³² С июня 1918 г. по октябрь 1919 г. Петроградский университет имел название Первый петроградский университет. Вторым петроградским университетом с 1918 г. стал называться университет при Психоневрологическом институте с четырьмя факультетами (медицинский, юридический, словесно-исторический и естественно-исторический) и тремя отделениями (основное, педагогическое и химико-педагогическое). Наименование Третьего петроградского университета с 1918 г. носили Бестужевские курсы, женское высшее учебное заведение.

³³ Реорганизация Первого петроградского университета. С 1854 г. по 1917 г. в Санкт-Петербургском — Петроградском университете существовало 4 факультета: историко-филологический, философско-юридический, физико-математический и восточный. В 1919 г. в состав 1-го петроградского университета влились Историко-филологический институт (переименованный в Педагогический институт при университете), 2-й петроградский университет (медицинский факультет был выделен и сохранен как самостоятельный вуз) и 3-й петроградский университет. В результате реорганизации в октябре 1919 г. был образован Единый петроградский университет (с 1921 г. государственный). Ректором единого Университета был избран В. М. Шимкевич. Университет включал в себя два факультета: общественных наук (его основу составили восточный, историко-филологический и юридический факультеты, а также б. Историко-филологический институт и соответствующие факультеты б. 2-го и 3-го петроградских университетов), образованный постановлением Наркомпроса 13 сентября 1919 г., и физико-математический. Единый факультет общественных наук (ФОН) был разделен на 6 отделений: политико-юридическое, социально-экономическое, философское, историческое, филологическое и этнолого-лингвистическое. Востоковедческие дисциплины читались на четырех последних отделениях. Осенью 1921 г. ФОН снова подвергся реорганизации. В 1922 г. к нему был присоединен Археологический институт. В 1924 г. Химико-фармацевтический институт, а в 1925 г. — Географический институт также вошли в состав Петроградского университета. (Кононов, 1960, с. 3—31; 1957, с. 5—22).

С.Г. Елисеев в июне 1919 г. был избран членом Советской комиссии 1-го ПУ (нового органа управления) от факультета восточных языков, а с октября 1919 г. состоял секретарем филологического отделения ФОН. (ЦГИА СПб., ф. 14, оп. 1, д. 11012, л. 43; ЦГА СПб., ф. 7240, оп. 14, д. 132, л. 67).

о недопустимости совместительства³⁴ и всякие жупелы и страсти. Отрадно читать, что в Германии крупные беспорядки между правительством и «спартаковцами», и между строк читаешь, что у спартаковцев не блестяще. Их, очевидно, усмирят раз навсегда. С понедельника 13 начнется мирная конференция в Париже. Представителем от России поехал из правительства Деникина Сазонов. От Японии едет Мотоно, Тинда, Мацуи и Сайёндзи. Очевидно, на конференции будет решен вопрос и о России. Надоело жить в неизвестности с пятью фронтами. Читаешь о конференции и словно где-то свет брезжит, хотя ничего определенного и не знаешь.

Стр. 12.

12 января. Воскресенье.

Ночь плохо спал. Заснул только в 5-м часу. Завтракали в 1<час> дня. Встал к завтраку. После завтрака Вера и Никита ушли в Клуб Ломоносова. Вера на доклад С. Ф. Платонова. Я сидел дома и читал Томсона «Общее языковедение». Дочитывал последние страницы. ... В 6 ч<асов> вернулась из Клуба Вера. Рассказывала, что лекция была очень интересная и что много было на ней народу. Потом был предложен чай с хлебом. После обеда я лег в постель. Лежал и отдыхал. Думал о будущей работе. Сколько нужно еще сделать. Как изменить работу о Басё, затем о введении в японскую филологию, об искусстве. ...

Звонил по телефону Орбели и говорил, что ввиду моей болезни он все сделает, что нужно в связи с декретом о совместительстве. Обещался ему дать все нужные сведения завтра.

Стр. 13.

13 января. Понедельник.

Встал после завтрака к 2 часам. Сидел читал Томсона. ... Я написал сведения для Ком<иссариата> Труда, в каких учреждениях я служу. ... После обеда читал. Потом в 10 ч<асов> пили чай. Да между 4¹/₂ и 6 <часами> была Мариэтта³⁵. Принесла слух, что от Ревеля началось наступление англичан, что они не жалеют снарядов, что красная армия бежит и уже у Нарвы. Что красно-арм<ейским> офицерам разрешено бить солдат и т. д. Я в это мало верю — в наступление союзников, потому что это сейчас же бы отразилось на настроении большевиков в Петрограде, а они пока что не унывают и даже в субботу устраивали парад. ...

³⁴ В «Северной коммуне» № 7 от 11 января 1919 г. (с. 1) опубликовано «обязательное постановление о совместительстве» от имени советов и учреждений Союза коммун Северной области и Петроградской трудовой коммуны, Совета народных комиссаров и Ц.И.К., согласно которому «с 15 января 1919 г. всякое совмещение работ или служб в двух или нескольких учреждениях допускается лишь с особого разрешения Областного Комитета Труда». Для разрешения необходимо было предоставить ряд документов, в частности, о времени, затрачиваемом по каждой из должностей, об окладах, о том, что совмещение работы не будет отражаться на исполнении обязанностей по основному месту работы и т.д.

³⁵ Мариэтта — младшая сестра С. Г. Елисеева Мария Григорьевна (1 апреля 1900—?).

После 12 <часов> говорил по телефону с С. С. Лукьяновым и убедился, что разговоры подслушивают, потому что барышня телеф<онистка> сказала, да поскорее бы оправдались слухи о наступлении. ...

Стр. 15

15 января. Среда.

...проспал до 12 <часов>. Встал, брился. В 1 <час> пошел в Университет. —8 мороза. В Университете денег не дают, обещали после 20-го. Пошел в Академию. Сказали, что тоже давать не будут. Пошел в Азиатский Музей. Видел Марра. Он говорил, что реформа о слиянии трех факультетов: юридического, историко-филологического и восточного в один гуманитарный принята и будет проведена в жизнь с 15 февраля. Мы, восточники, будем разбиты на разные секции гуманитарного факультета, но войдем во многие отделы, которые намечаются. В 3 ч<аса> получил в Академии 660 руб<лей>. Отдал Владимирцову 100 рублей. Домой на 7 № вместе с О. О. Розенбергом.

...В Петрограде по-прежнему голод и свирепствует сыпной тиф. 150 человек заболевает в день. Некоторые думают, что скоро большевикам каюк, но мне это не верится, судя по общему настроению. Всем уже кажется, что большевизм начинает себя изживать сам, и боятся, что вмешательство, не сумев уничтожить большевизм, только хуже раздражит его.

...

Стр. 17.

17 января. Пятница.

...Слухи о занятии Нарвы и о приближении к Ямбургу. Говорили, что ближе Гатчины не пойдут, а будут ждать дальнейшего наступления Колчака на Вятку и Вологду и только после занятия Вологды начнется наступление на Петроград со стороны Эстляндии и Финляндии, т<a>к к<a>к тогда его можно обеспечить хлебом и другими продуктами. Но все это из области слухов, которыми мы живем. Судя по настроению на улицах, кажется, что ничего не происходит, и большевики держат себя спокойнее, чем летом, когда было наступление на Саратов, Самару и Казань, Ярославль. Тоже из области слухов, будто в Або³⁶ и Гельсингфорсе большие транспорты с хлебом и консервами, но этого хватит только на 6 недель и потому нужно ждать взятия Вологды. Надеющаяся буржуазия всегда оставляет себе лазейку в случае неудачи. Если задержится наступление по Север<o>-Зап<адной> ж<елезной> д<ороге>, это можно будет объяснить Колчаком.

У меня лично убеждение такое, что до весны и пока в Германии не будет порядка, нам нужно оставаться с большевиками. Дай Бог дожить до весны. Сейчас не так голодно, потому что появились мешочники, но цены высокие — 25 р<ублей> фунт мяса, 75 р<ублей> ф<унт> масла и т. д.

³⁶ Або (швед.) — г. Турку.

Стр. 19.

19 января. Воскресенье.

... В 4 часа пришел С. С. Лукьянов. Новый декрет об общей мобилизации³⁸. Мне являться 29 января. Пошли в клуб к 5 часам. Лекция Полиевктова о территории государства российского. В 6.45 пришел домой. Звонила Женя Опат <ович>³⁹, что получено письмо из Харькова от Коки, Гуля тоже в Харькове.

Слухи, что союзники с запада обошли Петрозаводск, что наступление на Петроград продолжается, что занят Псков⁴⁰, что билеты продают только до Гатчины. Одним словом, такое у всех настроение, что еще две-три недели и мы в руках англичан. Напрасная надежда и радость.

Стр. 20.

20 января. Понедельник.

... Чувствую себя хорошо. После завтрака пошел в дровяной кооператив и внес 2000 р <ублей>, пришлось ждать там до 2 часов. Пошел на Пушкарскую купить сушеных дафний для нашей рыбки, но магазин оказался закрытым, придется рыбе умереть с голода. По дороге встретил Сашу, он шел к нам. От 3—4 <часов> болтали с ним. Все разговоры о наступлении на Нарву и слухи об ее взятии. В 4 <часа> пришла Таня Беккер⁴¹, она была в Александро-Невской лавре на панихиде (годовой) по Кокошкину⁴² и Шингареву⁴³. Как быстро идет

³⁸ Вплоть до лета 1918 г. сохранялся принцип добровольности в комплектовании Красной армии. В июне впервые был осуществлен обязательный призыв, но касался он лишь определенных групп населения (рабочих и беднейших крестьян). В сентябре состоялся призыв целых возрастных контингентов. Решение о всеобщей мобилизации было принято в декабре 1918 г., но ряд лиц имел право на отсрочку. В данном случае речь идет о явке всего мужского населения Петрограда в возрасте от 18 до 40 лет для постановки на учет как военнообязанных. Все родившиеся в 1889 г. (как Елисеев) должны были явиться в военкоматы по месту жительства в среду, 29 января. Военкомат Петроградского района находился в Петропавловской крепости [«Северная Коммуна. № 14 от 19 янв. 1919 г.»] Постановка на учет ничем ему не грозила, поскольку он имел отсрочку как преподаватель университета. Избежал он также и призыва на всеобщее военное обучение лиц мужского пола 1889—1892 гг. рождения, вероятно, из-за болезни сердца. (Боффа, 1990, с. 97; ЦГА СПб., ф. 7240, оп. 14, д. 138, л. 1, 91; ф. 7240, оп. 14, д. 111, л. 1; Елисеев С. Г., 1993, с. 24, 26).

³⁹ Очевидно, Женя Опатович — дочь С. А. Опатович, двоюродная сестра С. Г.

⁴⁰ Псков был занят 25 мая во время первого наступления на Петроград белогвардейских войск генерала Н. Н. Юденича.

⁴¹ Таня Беккер — весьма возможно, родственница (жена или сестра) Беккера Бруно Борисовича, 1985 г. рожд., историка, преподавателя Петроградского университета. Они, безусловно, входили в круг знакомых Елисеева.

⁴² Кокошкин Федор Федорович (1871—1918) — юрист, государствовед, профессор Московского университета. Один из основателей партии кадетов и член ее ЦК. Депутат Учредительного собрания. В день его открытия — 28 ноября 1917 г., — был арестован и заключен в Петропавловскую крепость за принадлежность к кадетской партии и антисоветскую деятельность. В начале января 1918 г. был переведен в Мариинскую больницу для лечения туберкулеза и был убит там матросами-анархистами в ночь на 7 января.

⁴³ Шингарев Андрей Иванович (1869—1918) — врач, общественный и политический деятель. С июля 1917 г. — лидер фракции кадетов в Петроградской центральной Думе. Депутат

время: уже прошел год и сколько за него прожито, как изменились люди, неужели и я сам незаметно для себя изменился в смысле признания многого того, что еще так недавно казалось совершенно недопустимым. ...

Стр. 21.

21 января. Вторник.

...Хотел встать в 10 часов, но проспал, потому что поздно лег. Поехал с пальто тестя на Гороховую, 15, где сдал его на комиссию за 400 рублей. Из этого аукционного зала пошел пешком в Университет, где получил жалованье за вторую половину января 480 рублей и затем на трамвае домой. В третьем часу дома. Пообедал, посидел и пошел на заседание Правления «Ласпи» к Кнатцу. Долгое заседание ввиду обнаружившегося злоупотребления Бартенева по выдаче акций 2-го выпуска. Пришел домой в 7 часов, выехали, было около 8 и в 9 часов приехали к тете Соне. Письмо от Коки. В 10 <часов> уехали домой.

У всех такое настроение, что вот-вот союзники, которые под Нарвой, придут в Петроград. Слухи, что будто бы Ямбург тоже взят⁴⁴ и что они у Волосово.

Стр. 23.

23 января. Четверг.

...Слухи, что наступление несерьезное, Петроград занят не будет и что большевикам победа обеспечена⁴⁵. Наступают только эстонские части, а

Учредительного собрания. 28 ноября 1917 г. арестован по постановлению Петроградского ВРК и заключен в Петропавловскую крепость. 6 января 1918 г. из-за болезни сердца он был переведен в Мариинскую больницу (вместе с Кокошкиным), где был убит матросами в ночь на 7 января.

⁴⁴ Ямбург тогда не был взят. Он был завоеван войсками Н. Н. Юденича 17 мая во время первого наступления на Петроград.

⁴⁵ Серьезное наступление на Петроград будет предпринято позднее дважды. Его осуществляли белогвардейские войска, сформированные на территории Эстонии (остатки Северного корпуса генерала Родзянко) и Финляндии, под командованием генерала Н. Н. Юденича при финансовом и военном содействии англичан. В Финском заливе находилась английская военная эскадра под командованием адмирала Коуэна. Их поддерживали 2 эстонские дивизии и финская Олонецкая добровольческая армия. Весеннее наступление началось 13 мая 1919 г. Белогвардейцы, овладев в течение 15–25 мая Гдовом, Ямбургом и Псковом, вышли на подступы к Гатчине и Красному селу. 14 июня адмирал Колчак телеграммой назначил генерала Юденича главнокомандующим всеми российскими вооруженными сухопутными и морскими силами, «действующими против большевиков в Прибалтийском районе». 21 июня началось контрнаступление советских войск на нарвском боевом участке. В июле-августе войска Юденича перешли в оборону. 26 августа в Риге состоялось военное совещание представителей Северо-Западной армии Юденича, Эстонии, Латвии, Литвы, Польши, Англии и Западной русско-германской армии П. Р. Бермондта-Авалова о совместном наступлении против Советской России. 28 сентября Петрограду был нанесен второй удар Северо-Западной армии Юденича при участии белоэстонской армии (3 пехотных и 1 броневая дивизии) ген. Лайдонера и английской эскадры. Финская добровольческая армия на этот раз поддержки не оказывала. 12 октября вновь взят Ямбург, 14 — Луга, 16 — Красное село, 17 — Гатчина, 20 (или 21) октября — Детское село (Пушкин) и Павловск. Войска белогвардейцев овладели Пулковскими высотами и Лиговом, положение было серьезнейшим. 15 октября Политбюро ЦК приняло

союзники помогают флотом, но он дальше Гунгербурга⁴⁶ не может, т<a>к к<a>к море замерзло. Цены на продукты растут.

Стр. 24.

24 января. Пятница.

Встал в 12 <часов>. Завтрак, в 1 <час> Дровяной кооператив, в 2 <часа> Унив<ерситет>. Заседание Бюро младш<их> преподав<ателей>. В газетах нота Чичерина, что союзники заставляют военнопленных поступать в белую гвардию, что Англия хочет прислать в Россию какую-то следственно-контрольную комиссию⁴⁷, что в Ревеле десант хорошо вооруженный, состоящий из эстонцев, финнов и шведов⁴⁸. Не знаем, чему верить и чего ожидать.

Стр. 25.

25 января. Суббота.

Встал в 12<часов>. Завтрак. Занимался грамматикой. В 2 ч<аса> пошли с Савельевым в совдеп в юридический отдел. Оттуда заехал в Клуб, а из Клуба зашел к Кнатцу. ... Союзники предлагают к 15 февраля собраться на Принцевых островах в Мраморном море всем представителям всех русских правительств (слухи, что Троцкий уже уехал), чтобы решить русские дела⁴⁹. Одновременно они решили создать какую-то контрольную комиссию для России. Из большевистских газет толком не поймешь, чего хочет мирная конференция. Пока будут

постановление «Петроград не сдавать!», но вскоре по приказу начальника внутренней обороны Петрограда Петропавловская крепость была приведена в оборонительное состояние. 21 октября красная армия перешла в наступление и в начале ноября, освободив весь район между Ямбургом, Гатчиной и берегом Финского залива, вынудила остатки Северо-Западной армии Юденича отступить на территорию Эстонии. (См. об этом: Героическая оборона Петрограда..., 1959.; Шелестов, 1961; Рутыч, 2002; Рыбаков, 1957).

⁴⁶ Гунгербург — поселок в Эстонии около Усть-Нарвы. Английская газета «Дейли Телеграф» даже писала о требованиях отозвать английскую эскадру из Балтийского моря, дабы та не была затерта льдом («Северная Коммуна», № 12 от 17 янв. 1919 г., с. 3).

⁴⁷ Речь идет об обсуждении в правительственных кругах союзников возможности посылки в Россию следственно (или информационно) — примирительной комиссии, «которая должна на месте обследовать состояние страны и предложить свой план производства выборов. Если выборы укрепят власть большевиков, тогда большевики на мирной конференции будут представлять интересы России. Однако, этого трудно ожидать, и большевики будут вынуждены, благодаря привлечению новых элементов, изменить характер своего правления». Другая версия — «при благоприятном результате обследования страны и русской избирательной системы» этой комиссией «допускается возможность признания большевистского правительства». («Северная коммуна», № 17 и 18 от 24 и 25 января 1919 г.).

⁴⁸ В последнем, высаженном вблизи Нарвы, десанте, кроме добровольцев — финнов, находились также шведы и русские, прибывшие из Финляндии. Численность десанта 17 января составляла более 1000 штыков.

⁴⁹ Принцевы острова — 9 островов, принадлежащих Турции, в Мраморном море недалеко от Стамбула, где должны были состояться (но не состоялись) переговоры представителей всех русских правительств с представителями стран Антанты.

идти переговоры, военные действия на всех фронтах должны быть прекращены. Опять передышка большевикам. Многие возлагают большие надежды на эту конференцию, я думаю, что из нее ничего не выйдет. Или нас оставят в анархии, или придется вмешаться союзникам.

Стр. 26.

26 января. Воскресенье.

30 лет.13 /по старому стилю/. Мое рождение.

Встал в 11 ч <асов>. Чувствую себя прекрасно... В $1\frac{1}{2}$ 12 <часа> пошел к Березовскому⁵⁰. ...Большевики сами не верят, что из конференции может что-либо выйти и не пишут о поездке Троцкого. ...Обед. Устраивали столовую. В 8 ч <асов> гости. Орбели, Н.М. Дьяконова, Саша и Евг<ения> Ст<епановна>. ...

Стр. 27.

27 января. Понедельник.

Встал утром в $1\frac{1}{2}$ 9, к 10 часам был в университете. Прочел лекцию. Прошел в библиотеку. $12\frac{1}{2}$ завтракал в столовой. Разговор о том, что союзники выбрали Принцезы острова для переговоров русских правительств, чтобы не дать возможности большевикам заниматься пропагандой. Кто смотрит на это предложение как на отказ от вмешательства в русские дела, кто наоборот видит в этом последнюю попытку вступить в переговоры, чтобы затем можно было оправдать свое вмешательство перед общественным мнением своей страны. В $1\frac{1}{2}$ <часа> пошел на заседание комиссии по разработке учебных планов реформированного университета. Предс<едатель> Н. И. Кареев⁵¹. Читается целый ряд планов и создается впечатление, что люди хотят сделать из поступающих студентов ученых. Все рассуждения большинства присутствующих исходят из личного опыта. Мне кажется, что это неправильно. Студент не знает при поступлении, в чем он будет специализироваться, да может быть и не будет специализироваться, а хочет получить высшее образование не мудрствуя лукаво. Ужасно все это у нас оторвано от жизни. Сначала хотели из студентов сделать чиновников, слуг государства, приспособленных бюрократов, теперь хотят сделать оторванных от жизни ученых. Заседали долго, но я ушел $1\frac{1}{2}$ 4. Пошел в Азиатский Музей. Там одна Наталия Михайловна⁵². Фед<ор> Алекс<андрович>⁵³ болен. Серг<ей> Фед<орович>⁵⁴ болен. Самойлович уехал в Москву и т. д. ...

Страница 28 отсутствует.

⁵⁰ Березовский Александр Григорьевич — зубной врач. Принимал по адресу: Петроградская сторона, Большой пр., 25 ежедневно с 10—2 дня и 5—9 вечера. («Весь Петроград на 1917 г., с. 754»).

⁵¹ Кареев Николай Иванович (1850—1931). Историк, философ, социолог. Профессор Петроградского университета.

⁵² Дьяконова.

⁵³ Розенберг.

⁵⁴ Ольденбург.

Стр. 29.

18 марта. Вторник.

День неприсутственный. Празднование Парижской Коммуны.

Встал в 8¹/₂ часа, в десятом часу стал заниматься. ...Днем тоже сидел занимаясь, докончил читать к 6 часам. В газетах о смерти председателя ЦИК тов. Свердлова, умер от испанки и воспаления легких. Новое о наступлении адм <ирала> Колчака на Уфу и дальше за Пермь⁵⁵. Меня очень удивило назначение инженера Красина, бывшего директора Сименс и Шуккерт в России, на пост народного комиссара путей сообщения вместо тов. Невского⁵⁶. Красин не большевик⁵⁷ и вдруг министр в большевистском правительстве. Что это — перемена курса? Или боязнь, что свои коммунисты окончательно развалят весь транспорт.

...

Стр. 30.

19 марта, Среда.

Встал в 7 часов. Без десяти минут восемь выехал к Саше. ...

Интересны замечания Янадори Тори /написано по-японски/, что мы переживаем сейчас крупный сдвиг, что колесо истории идет своим чередом и что большевикам пришел конец, как бы они не менялись. Массы в них разочаровались — рабочие ими недовольны, крестьяне — тоже, набор красноармейцев прошел далеко не блестяще, и они на них не надеются.

Во всяком случае, они совершают свое историческое назначение и объединяют Россию как на юге, где они пристегнули к России Украину, так и на западе, где они отстаивают Белоруссию.

Лето должно многое показать. ...

Стр. 31.

20 марта. Четверг.

...Вечером были у В. М. Алексеева. Болтали о том, что тяжело жить не потому только, что дорого и мы не доедаем, но, главным образом, потому, что

⁵⁵ 4 марта Западная, Сибирская и Оренбургская армии адмирала А.В. Колчака внезапно начали наступление в направлении на Симбирск и Самару, а также на Вятку-Котлас (для соединения с белогвардейскими частями в районе Архангельска) и Казань. Конечной целью этого наступления было завоевание Москвы. 13 (или 14) марта белогвардейцами была взята Уфа. Пермь была ими завоевана еще в конце декабря 1918 г. В результате дальнейшего наступления белыми были взяты города Стерлитамак, Белибей, Бугуруслан, Бузулук. К концу апреля они заняли весь Урал и с боями продвигались к Волге. 28 апреля красная армия начала контр наступление и остановила войска Колчака на подступах к Самаре и Казани. (Восточный фронт..., 2004.; Гражданская война..., 1980).

⁵⁶ Невский Владимир Иванович (настоящее имя Кривобоков Феодосий Иванович) (1876—1937) — партийный и советский деятель, историк. С ноября 1917 г. зам. Наркома, Нарком путей сообщения. Член РВС республики. В 1919—1920 гг. член Президиума и зам. Председателя ВЦИК. (Великая Октябрьская..., 1977, с. 378; 1987, с. 332).

⁵⁷ В 1918 г. Л. Б. Красин был восстановлен в РКП(б).

нет дня, когда бы не дергались наши нервы. Сегодня декрет о чрезвычайном полож<ении>, завтра какая-нибудь регистрация, послезавтра в Университете заявляют, что платить не будут и т. д. Дома неприятности из-за провизии, того не достали, то дорого и т. д. или покража дров, или что-либо пропало, или изволь пойти чистить улицы и т<ому> под<обное>. Пили у Алексеева чай. Он собирается преподавать в Географическом институте, будет читать английский и французский, т<a>к к<a>к ему не хватает университетского и академического заработка.

Сейчас ученые превратились в каких-то преподавателей, которые старательно в ущерб своему здоровью и знаниям наколачивают себе деньги, чтобы сносно питаться и не чувствовать голода.

Пришли от Алексева в 11¹/₂ ч<аса>, пили чай. В 1 ч<ас> ночи лег спать.

Стр. 32.

21 марта. Пятница.

Утром поехал на телефонную станцию. В трамвае встретил бывшего директора педучилища /написано по-японски/. Ходят слухи, что американцы вызывали экстренно в Выборг Троцкого и Ленина, гарантируя им неприкосновенность, но они вместо себя послали Чичерина. (Это подтверждается слухами из Ком<иссариата> Ин<остранных> Дел, где говорили, что Чичерин выезжал с тайной миссией в Финляндию). В Выборге было будто бы заключено какое-то очень для России невыгодное соглашение с Америкой, про которое Каното-сэнсэй /написано по-японски/ сказал, что это варварское и ужасное соглашение. По оперативной сводке видно, что Колчаковская армия продвигается все дальше и захватила станцию в 130 верстах от Перми. Ходят слухи об упорном продвижении поляков и о взятии немцами Риги. Снова у буржуазии какой-то подъем и ждут, что лето должно дать какой-то политический поворот. Я больше ничего не жду. Нужно уезжать. Все меня одобряют. Говорил после факультетского заседания с Н. Я. Марр. Он говорит, что можно устроить мне командировку от Археологической Комиссии для закупки книг для Комиссии и Университета. На душе как-то радостно. Можно будет летом отдохнуть, и, может быть, даже поработать, а там видно будет, что дальше предпринять. К зиме, в крайнем случае, можно и вернуться в Петроград, если тут можно будет жить в связи с разрухой городского хозяйства. На телефонной станции уплатил за телефон за весь год 903 руб<ля> 5 коп<еек>. Потом зашел к парикмахеру постригся, побрился и вымыл голову — 17 руб<лей>. В 12 <часов> был в Музее. Потом завтрак в столовой и ¹/₂ 3 заседание факультета до 4 ч<асов>. О летнем семестре⁵⁸ и о том, что нужно нам действовать, а не ждать пока нам предписывают. Выбрали

⁵⁸ Начиная, по-видимому, с 1918 г., на факультете восточных языков Петроградского университета, поддерживавшем инициативу историко-филологического факультета, был организован так называемый летний семестр. В это время (с 15 мая по 15 июля) несколько профессоров и преподавателей факультета читали в университете ряд лекционных курсов по востоковедным

Комиссию по составлению плана практической Восточной Академии⁵⁹.
Котвич, Самойлович и я.

Список литературы к комментаторским статьям

- Белая борьба на Северо-Западе России. М., 2003.
- Боффа Дж. История Советского Союза. В 2-х томах. Т. 1. От революции до второй мировой войны. М, 1990.
- Великая Октябрьская Социалистическая Революция. Энциклопедия. М, 1977.; М., 1987.
- Весь Петербург—Петроград на ... Адресная и справочная книга. СПб., 1915—1917.
- Востоковедение в Петрограде. 1918—1922. Пг., 1923.
- Восточный фронт адмирала Колчака. М, 2004.
- Героическая оборона Петрограда в 1919 г. (Воспоминания участников). Л., 1959.
- Голдин В. И. Интервенция и антибольшевистское движение на Русском Севере. 1918—1920 гг. М., 1993.
- Горн В. Гражданская война в Северо-Западной России. // Юденич под Петроградом. Из белых мемуаров. Л., 1927.
- Гражданская война в СССР. В 2-х томах. М., 1980, т. 1.

дисциплинам для самой широкой аудитории. Такое публичное и коллегиальное преподавание предметов имело своей целью привить интерес к серьезному изучению Востока и привлечь к науке многих молодых людей. Наряду с Н. Я. Марром, И. А. Орбели, С. Ф. Ольденбургом, В. В. Бартольдом, В. М. Алексеевым и др. С. Г. Елисеев участвовал в работе летнего семестра. В 1918 г. он читал лекции на тему «Главнейшие течения японской литературы», начиная от заимствования японцами китайской письменности и культуры, древнейших японских песен и гимнов и заканчивая влиянием на японскую литературу европейской культуры и, в особенности, произведений русских писателей (Достоевского, Л. Толстого, Тургенева, Чехова, Горького и др.). Очевидно, что и в 1919 г. также планировалось проведение летнего семестра, но подробности нам не известны. (См. Алексеев, 1982, с. 258—265).

⁵⁹ Практическая восточная академия была учреждена в 1909 г. на базе Императорского общества востоковедения и имела своей целью подготовку учащихся в практическом знании восточных языков и стран для административной, консульской и торгово-промышленной службы на восточных окраинах и сопредельных с ними странах. Директором Академии был профессор монгольской словесности А. М. Позднеев. В Практической восточной академии преподавали А. Н. Самойлович, А. И. Иванов, Д. М. Позднеев и др.

Елисеев подтверждает, что Практическая восточная академия в конце марта 1919 г. еще существовала, хотя ранее считалось, что П.В.А. вместе с Обществом востоковедения были ликвидированы в 1918 г. и все их имущество было передано вновь учрежденному Институту народного хозяйства. («Востоковедение в Петрограде...», 1923, с. 49).

Но на 5 мая 1919 г. слияние Практической Восточной академии и Института народного хозяйства все еще не было осуществлено по не зависящим от Наркомпроса и от П.В.А. причинам. (ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 44 и 199).

Вероятно, комиссия в составе Самойловича, Котвича и Елисеева должна была составить новый учебный план подлежащей реформированию П.В.А. Вероятно также, что они были привлечены к работе как сотрудники факультета восточных языков.

Дьяконова Е. М. Письма С. Г. Елисеева к В. М. Алексееву. 1933–1936 // Елисеев С. Г. и мировое японоведение. Материалы международной научной конференции. М., 2000, с. 144–196.

Елисеев В. С. Воспоминания об отце // Елисеев С. Г. и мировое японоведение. Материалы международной научной конференции. М., 2000, с. 8–11.

Елисеев С. Г. Тюремный дневник и письма. Издатели Васильков Я., Тигонен Т., Шаталов О. // Уроки гнева и любви. СПб., 1993 г., с. 9–10, 11–44.

Замяткин М. С. В борьбе за Советский Север. Л., 1959.

Кононов А. Н. «Восточный факультет ленинградского университета». // Ученые записки ЛГУ, 1960, № 296, с. 3–31; его же «Восточный факультет ленинградского университета (1855–1955)». // Вестник Ленинградского Университета, 1957, № 8, с. 5–22).

Краско А.В. Елисеевы. Свод поколенных росписей. Выпуск 3. СПб., 1998.

Купайгородская А. П. Побуждения к эмиграции петроградской интеллигенции // Зарубежная Россия. 1917–1939. СПб., 2000, с. 197–201.

Предварительный поисковый список востоковедов, покинувших Россию в XIX–XX вв. <http://hghlt...okovedu.htm>

Рокитянский Я. Г. Трагическая судьба академика Д.Б. Рязанова // Новая и Новейшая история. 1992 г., № 2, с. 107–148.

Рутыч Н. Н. Белый фронт генерала Юденича. М., 2002.

Рыбаков М. В. Героическая оборона Петрограда в 1919 г. М., 1957.

«Северная коммуна» за январь 1919 г.

Шелестов Д. 1919 год. М., 1961.

Kennan G.F. The decision to intervene. Princeton, 1958.

Список сокращений

АВ — Архив востоковедов ИВР РАН

АИМК — Академия истории материальной культуры

ИВР РАН — Институт восточных рукописей Российской академии наук

Наркомпрос — Народный комиссариат просвещения

ПВА — Практическая восточная академия

ПУ — Петроградский университет

ФОН — Факультет общественных наук

ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга

ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга

Из чтений прошлых лет

М. И. Воробьева-Десятовская

Буддийские рукописные раритеты из Центральной Азии (1900—1910 гг.)

Мой доклад посвящен самым ценным буддийским рукописным находкам, добытым русскими исследователями в Центральной Азии, а точнее, на территориях оазисов Великого Шелкового пути в 1900—1910-х гг., — М. М. Березовским, Н. Ф. Петровским, О. О. Ольденбургом.

Находки М. М. Березовского. Самой ценной находкой, доставленной М. М. Березовским в 1909 г. из Кучи, явились фрагменты буддийских рукописей, хранящиеся в настоящее время в фондах Института восточных рукописей РАН. В дневниках М. М. Березовский перечислил названия мест, где они были обнаружены: Он-Баш Минуй, Таджит-Минуй, Кызылский Минуй, Кызыл-Карга¹. В совокупности он добыл 1876 фрагментов на санскрите, тохарском Б, уйгурском, китайском, хотано-сакском языках.

М. М. Березовский очень тщательно сортировал находки по местам их обнаружения. Рукописи, найденные в одном и том же месте, он помещал в отдельный надписанный конверт. По заметкам исследователя можно сделать вывод о языковом разнообразии этносов, населявших Кучу в древности. Большинство найденных фрагментов — на тохарском языке Б. Хотя М. М. Березовским установлено, что тохары заняли северные оазисы Восточного Туркестана — Турфан, Кучу, Карашар — во II—I тыс. до н.э., следует подчеркнуть, что в тот период тохары не имели собственной письменности. Лишь позднее, в I—II вв., они заимствовали письменность у индийцев. По всей вероятности, первоначально тохары пользовались письмом кхароштки. Предположительно в V в. н.э. они перешли на письмо брахми, которое приспособили к литеации фонетики своего языка путем добавления нескольких акшар (знаков гласных) и диакритики. В рукописях, найденных М. М. Березовским, прослеживается развитый тип этого письма, что позволяет отнести их к VII в. н.э. К сожалению, в большинстве это мелкие фрагменты, не образующие значимого контекста.

Доставленные в Санкт-Петербург тохарские рукописи сразу же вошли в научный оборот. С. Ф. Ольденбург, опубликовавший в 1892 г. рукопись Н. Ф. Петровского, призвал мировое научное сообщество расшифровать неизвестный язык. На призыв сразу же откликнулись Р. Хёрнле и Э. Лейман. Находки М. М. Березовского позволили ускорить работу по дешифровке тохарских языков. В 1909 г. Н. Д. Миронов опубликовал двуязычный фрагмент буддийской «Дхармапады» — на санскрите и тохарском Б из коллекции М. М. Березовского.

¹ АВ ИВР РАН, ф. 59, оп. 1, ед. хр. 21.

Письменные памятники тохарских языков сохранились в нескольких стандартных формах. Наиболее распространенной является индийская потхи, встречаются и отдельные книги уйгурского типа, аналогичные европейским. Некоторые тексты специфического характера, в частности монастырские документы, имеют форму свитка. Они написаны кистью, причем иногда на оборотных сторонах китайских документов.

Большинство текстов в форме потхи выполнены на желтоватой бумаге. Нередко для их написания использованы лицевая и оборотная стороны листа. По-видимому, повторное использование материального носителя рукописей, распространенное в Центральной Азии, имело своей причиной дороговизну бумаги.

Все тексты на тохарском А из коллекции Березовского представляют собой переводы с санскрита или переработки буддийских произведений, созданных в Индии. Есть также небольшое число учебных пособий для упражнения в навыках письма. На тохарском Б представлены также произведения хроникального характера, эпистолярные образцы, документы хозяйственной отчетности, монастырские записи, караванные пропуска. Особенность обнаруженных Березовским тохарских письменных памятников, затрудняющая их строгую жанровую квалификацию, — соединение нескольких разнородных текстов в пределах одной рукописи. Достаточно трудно выделять поэтические произведения на тохарских языках, так как метрика тохарского стиха все еще очень слабо изучена.

Несколько слов необходимо сказать об альбоме «Кучар. 1906», где представлены акварели и карандашные рисунки, выполненные братом исследователя — художником Н. М. Березовским. Этот альбом размером 26 x 17,5 см состоит из 24 листов, заполненных изображениями орнаментов и частей росписи потолочной штукатурки. Каждое из них сопровождается точным указанием места, где находился оригинал. Восемь начальных листов альбома занимают зарисовки росписей, найденных в развалинах буддийского монастыря в Таджете. Девять зарисовок относятся к развалинам храмового комплекса в Кумтуре. Наряду с орнаментами художник воспроизвел изображения животных, ракшаса, нагараджи, воина, монаха. Особый интерес представляет зарисовка двуликого божества (л. 16) — персонажа, обнаруживающего сходство со статуей двухголового Будды, которую П. К. Козлов нашел в Хара-Хото.

Шесть рисунков относятся к буддийскому памятнику Минуй Криш. В дневниках Березовского нет его описания. Топоним Минуй Криш отсутствует и в описаниях П. Пельо. Судя по зарисовкам, Минуй Криш являлся жилым комплексом, стены которого украшали изображения павлина, обезьян, кабана, антилопы, на спине которой восседает обезьяна, монаха в молитвенной позе. Завершает альбом изображение Будды.

Кроме буддийских памятников, художник запечатлел и два портрета местных жителей — мужчин в своеобразных головных уборах. Альбом «Кучар. 1906» хранится в фондах Института восточных рукописей РАН.

Среди буддийских рукописных находок в коллекции М. М. Березовского присутствует ряд текстов, весьма значимых для изучения истории буддизма. О них следует рассказать более подробно.

Березовским были обнаружены фрагменты «Пратимокша-сутры» на санскрите. Рукопись выполнена тушью на бумаге центральноазиатского производства. Письмо — вертикальное и наклонное центральноазиатское брахми. Рукопись была найдена в Куче, в Он-Баш-Минуйе. Предположительно ее можно отнести к V—VII вв.

В «Пратимокша-сутре», соответствующей второму разделу канонического корпуса, изложены предписания и правила поведения в буддийской общине. М. М. Березовским были обнаружены и доставлены в 1909 г. в Санкт-Петербург наиболее ранние из известных фрагментов сутры и комментариев на нее. Всего в коллекции Института восточных рукописей РАН их имеется 20. Судя по палеографии, они относятся к шести разным рукописям.

Березовским были доставлены также в 1909 г. фрагменты цветных рисунков на бумаге и на ткани, относящиеся к VII—IX вв. Важно отметить, что их сюжеты — коленопреклоненная фигура донатора у ног сидящего Будды, Будда на фоне мандалы, Будда в позе проповеди — иллюстрируют важные элементы религиозной практики буддизма (донаторство мирян, ритуал созерцания мандалы, проповедь). Эти рисунки свидетельствуют, что в Куче существовала развитая традиция художественной пропаганды буддийского учения.

Большой интерес представляют относящиеся предположительно к I—III вв. фрагменты текстов Абхидхармы на санскрите, зафиксированные тушью на пальмовых листьях раннеиндийским брахми. М. М. Березовский, согласно его пометкам, обнаружил эти фрагменты в Он-Баш-Минуйе. Рукопись была выполнена в форме потхи, причем текст располагался на обеих сторонах листа — по три строки на каждой. По-видимому, она создавалась в тот период, когда санскритский оригинал буддийского канонического корпуса уже подвергся полной письменной фиксации, а тексты Абхидхармы изучались в монастырях.

Четыре привезенные М. М. Березовским рукописи на кучанском языке, то есть тохарском Б, распространенном в Куче в раннем средневековье, исключительны по своей полноте. Столь полных документов, характеризующих хозяйственную жизнь монастырей и административную деятельность, не имеет ни одно зарубежное собрание. По содержанию эти документы делятся на две категории: учетно-хозяйственные (по учету скота) и административно-учетные (подворные списки населения). Место их находки неизвестно. Рукописи выполнены курсивным северным центральноазиатским письмом и относятся к VII—IX вв.

Памятники письменности из Хотана. Из Хотана в Санкт-Петербург были доставлены различные письменные памятники на санскрите, пракритах, хотано-сакском, тибетском и китайском языках. Обширная литература на хотано-сакском

языке, на котором говорило и писало местное ираноязычное население, в основном представляет собой переведенные с санскрита и праkritов буддийские канонические тексты, отдельные памятники индийской словесности (например, эпос «Рамаяна»), повествовательно-дидактические, а также медицинские произведения. Ряд сочинений по вопросам разъяснения буддийской религиозной доктрины был создан в Хотане местными авторами.

В местной буддийской литературе, судя по хотанским рукописным находкам, отсутствуют какие-либо сведения по политической истории Хотана. Однако колофоны к отдельным произведениям проливают свет на процесс воспроизведения рукописей, его финансирование, а также на хотанскую систему родства и положение некоторых социальных групп в местном обществе.

Единственным надежным источником по истории и культуре повседневности Хотана служат зафиксированные на бумаге или на древесине хозяйственные, юридические и иные официальные документы на хотано-сакском и тибетском (периода тибетского владычества) языках. Их количество вполне репрезентативно для получения исчерпывающей информации по многим вопросам. Тем не менее, исследование таких документов сопряжено с большими трудностями, поскольку они, являясь в литературном отношении памятниками канцелярского стиля, изобилуют специфическими деловыми оборотами и вкраплениями бытовой лексики, которые далеко не всегда поддаются научнообоснованной интерпретации. Дополнительная трудность их изучения обусловлена и типом письменности: многие хозяйственные документы выполнены центральноазиатским брахми в виде безаналоговой скорописи, которая засвидетельствована только в памятниках Восточного Туркестана.

В коллекции рукописей Н. Ф. Петровского, изучением которой начал заниматься С. Ф. Ольденбург и продолжил В. С. Воробьев-Десятовский (1927—1956), в настоящее время зарегистрировано 582 единицы хранения. В этой совокупности 266 составляют санскритские рукописи письмом брахми на бумаге, 207 — сакские рукописи на бумаге, из них 59 рукописей и фрагментов — буддийские, и 238 — хозяйственные документы, в том числе 10 документов на дереве²; тохарских фрагментов — 11³.

Два документа на дереве зафиксированы письмом кхароштки на северо-западном праkritе гандхари, и один документ на дереве зафиксирован двумя видами письма — брахми (на одной стороне) и кхароштки (на другой стороне). Другие два документа на дереве написаны уйгурским письмом на староуйгурском языке.

² См. Saka Documents VII: the St. Petersburg Collections. Ed. by Ronald Emmerick and Margarita Vorobyova-Desyatovskaja // Corpus Inscriptionum Iranicarum. London, 1993; Saka Documents Text Volume III: the St. Petersburg collections // Corpus Inscriptionum Iranicarum. London, 1995.

³ М. I. Vorobyova-Desyatovskaya. The Ancient Manuscripts from Eastern Turkestan in the St. Petersburg Collection: Some Result of Recent Research // Tocharian and Indo-European Studies. Vol. 7. 1997. С.А. Reitzel. Copenhagen, p. 208.

Три фрагмента рукописей на бумаге зафиксированы тибетским письмом полукурсивного типа (так называемый «дуньхуанский курсив»). Почти все рукописи выполнены на бумаге центральноазиатского производства, очаги которого находились в Хотане и Кашгаре.

Еще раз подчеркнем, что именно благодаря находкам Н. Ф. Петровского удалось открыть ранее не известные языки южной части Восточного Туркестана — тохарский А и тохарский Б. Честь публикации первых тохарских фрагментов, сделавшихся достоянием мировой науки, принадлежит С. Ф. Ольденбургу.

Как свидетельствуют рукописные хотанские находки, в Западном крае во второй половине I тыс. н.э. происходили значительные религиозно-идеологические изменения, выдвинувшие на передний план тантрическое направление буддизма — Ваджраяну. В ваджраянских текстах, происходящих из Хотана, прослеживаются два небуддийских религиозных субстрата: местные архаические верования и привнесенные из Индии брахманские и добрахманские обережные заговоры. Значительную часть текстов в коллекции Н. Ф. Петровского составляют дхарани — заклинания и мантры. В коллекции Института восточных рукописей РАН имеются 34 различных списка, которые содержат до 200 фрагментов, включающих различного рода заклинания. Среди этих фрагментов большинство относится к обережным сутрам «Панчаракша» («Пять защит»). В них получил отражение ваджраянский культ пяти богинь-матерей — помощниц и заступниц, каждая из которых ассоциирована с определенным блоком защитительных магических формул.

Отметим ряд наиболее представительных буддийских рукописных находок из Хотана. Среди них максимальный по количеству строк памятник хотаносакской литературы «Сказание о Бхадре». Рукопись имеет традиционную индийскую форму потхи, копирующую пальмовый лист. Текст, составленный в стихах, представляет собой учебное пособие по религиозной доктрине буддизма и включает в себя цитаты из канонических сутр и иллюстративные популярные повествования. В предисловиях к отдельным ее главам автор упоминает события местной истории, благодаря чему науке сделались известны этнонимы народов, угрожавших Хотану войнами и набегами, а также некоторые важные сведения о культуре и общественной жизни княжества. В собрании Института восточных рукописей РАН имеются 192 листа этого произведения. Немецкий буддолог-источниковед Р. Эммерик установил, что первоначально в рукописи было 440 листов. Ему удалось найти еще 207 листов в хранилищах Великобритании, США, Индии, Германии и Японии. Однако вся рукопись целиком так и осталась невосстановленной. Начальная ее часть утрачена, но сохранились последний лист и колофон.

В 1893 г. в Азиатский музей была доставлена уникальная находка — «Лотосовая сутра» («Саддхарма-пундарика-сутра») на санскрите, выполненная в форме потхи тушью на коричневой бумаге. Позднее эта находка получила широкую научную известность как «кашгарская рукопись Петровского».

Санскритский оригинал «Лотосовой сутры», долгое время известной лишь в непальской и китайской версиях, считался утерянным. Но Н. Ф. Петровскому удалось случайно приобрести её отдельные фрагменты, которые и были переправлены им в Азиатский музей. В 1910 г. Дж. Макартней подарил Азиатскому музею еще несколько листов «Лотосовой сутры» на санскрите, купленных им в Кашгаре у местного собирателя рукописей Бадруддина.

К началу 1910-х гг. английские и японские ученые уже проделали значительную работу по дешифровке рукописей «Лотосовой сутры», и в 1912 г. Х. Керн и Б. Нандзё опубликовали в Санкт-Петербурге её санскритский текст, опираясь на непальские рукописи XI—XII вв. При этом «кашгарская рукопись» ими почти не использовалась. В 1950-е гг. индийскому палеографу Рагху Вире и его немецкому коллеге Х. Бехерту удалось установить, что в этой рукописи содержится неизвестная ранее редакция сутры, отличная от непальской. Позже Хирофуми Тода и Р. Эммерик на основе анализа частично сохранившихся колофонов установили, что по происхождению её следует считать не кашгарской, а хотанской. Хотя коллекционер Бадруддин, подобно прочим охотникам за раритетами, не показал место обнаружения рукописи, было известно, что в то время кладоискатели орудовали в южном Хотане, в области Домако, в местечке Кадалик. Возникло предположение, что Бадруддин мог приобрести рукопись именно там. Дальнейшее изучение текста показало, что первоначально в рукописи было 467 листов. Из них 399 хранятся в собрании Института восточных рукописей РАН. В зарубежных хранилищах находятся еще 56 листов, но 12 листов так до сих пор и не найдены. Хирофуми Тода в 1983 г. осуществил издание всех имеющихся листов «Лотосовой сутры».

В 1909 г. в Азиатский музей от Петровского поступила рукопись «Кашьяпапариварта-сутра» на санскрите, выполненная в форме потхи, на плотной с желтоватым оттенком бумаге вертикальным центральноазиатским брахми. Текст в ней располагается на двух сторонах, по пять строк на каждой, листы по краям оказались поврежденными. Рукопись предположительно датировалась VII—VIII вв.

«Кашьяпапариварта» — одна из важнейших сутр Махаяны, так как в ней разъясняются «запредельные добродетели», свойственные бодхисаттвам. В тексте доставленной рукописи сохранилось также другое, более раннее название этого произведения — «Ратнакута-сутра». Сутра состоит из двух частей: в первой Будда беседует со своим учеником Махакашьяпой о качествах, которыми должен обладать бодхисаттва как «бесплатный слуга» всех нуждающихся в помощи, а вторая посвящена мировоззрению «среднего пути».

«Кашьяпапариварта» — наиболее цитируемое произведение в махаянской традиции: апелляции к ней можно обнаружить в других махаянских сутрах и текстах философских школ Мадхьямака и Йогачара (другое название — Виджнянавада), а также в авторских сочинениях, посвященных буддийской религиозной доктрине. В «Кашьяпапариварте» заложен целый ряд идей, получив-

ших дальнейшее концептуальное развитие в последующей истории буддийской мысли. Для Нагарджуны, основателя Мадхьямики, «Кашьяпапариварта-сутра» послужила одним из источников при создании «Муламадхьямака-карик».

В 1909 г. Петровским был передан в Азиатский музей фрагмент рукописи «Махапаринирвана-сутры» на санскрите, выполненной в форме потхи, на бумажном носителе, тушью, письмом южно-туркестанское брахми. Рукопись датируется VII в. Фрагмент относится к числу ранних текстов махаянской редакции сутры. В нем сохранился конец главы II с колофоном: «Окончен второй раздел под названием «Тело, прочное, как ваджра»». Далее следует глава III, которая занимает большую часть фрагмента, но не имеет названия. Сравнение с китайским ее переводом, осуществленным Дхармакшемой (уроженцем Магадхи, откуда и была привезена им эта сутра в V в.), показывает, что текст данной главы посвящен правильному пониманию названия сутры. В тексте сказано: «Сутра эта, благая в начале, благая в середине, благая в конце, ...единственная, полностью завершенная, исключительно чистая, целомудренная, и называется она Великой, потому что она вечная, подобно ваджре... Она всех живых существ освобождает от земных существований, какими бы они ни были».

Коллекция Н. Ф. Петровского содержит и наиболее ранние буддийские произведения. Им была передана в Азиатский музей в 1893 г. одна из древнейших индийских рукописей — «Дхармапада» на северо-западном пракрите гандхари, выполненная на бересте тушью. Ее факсимиле впервые опубликовал С. Ф. Ольденбург в 1897 г. Эта рукопись презентировала письмо кхароштхи, которое имеет арамейское происхождение. Оно употреблялось в период с III в. до н.э. (монументальное кхароштхи) до IV в. н.э. Рукописи, зафиксированные этим письмом, сохранились в Центральной Азии, в Афганистане и Пакистане. Палеографический анализ показал, что северо-западный пракрит гандхари тесно ассоциирован с кхароштхи.

Очевидно, рукопись «Дхармапады» была сложена в виде гармоник. Но во избежание ее разрушения хранители расправили хрупкую бересту и поместили между стеклами, по всей вероятности, сразу же по ее поступлении в Азиатский Музей, еще при С. Ф. Ольденбурге.

Науке известны две части данной рукописи. Первая была доставлена в Европу экспедицией Дютрёй де Рена в 1892 г. из Хотана, и ныне она хранится в Национальной Библиотеке в Париже. Немногим позже Н. Ф. Петровский купил другую ее часть в Кашгаре. Хотя Дютрёй де Рен указал место находки рукописи, более вероятно, что и она также была куплена у местных жителей, а не обнаружена самими экспедиционерами. До сих пор доподлинно неизвестно, где местные кладоискатели раздобыли эту ценность. Н. Ф. Петровскому досталось начало текста, а французская экспедиция получила только его заключительную часть. Средняя до сих пор не обнаружена.

Рукопись содержит хорошо известное по более поздним находкам сочинение «Дхармапада». Название это переводят по-разному: «Основа Учения» или

«Слово об Учении». Европейские ученые впервые познакомились с этим произведением в палийской версии («Дхаммапада»), входящей в состав собрания канонических текстов ранней буддийской школы Тхеравада.

«Дхармапада» представляет собой сборник афоризмов и сентенций Будды Шакьямуни, изреченных им в связи с эпизодами жизни общины, объединявшей его учеников. В настоящее время наука располагает семью версиями этого произведения — на санскрите, пали и пракритах.

Из литературы праджняпарамитского цикла в Хотане была обнаружена рукопись «Алмазной сутры» («Ваджраччхедика-пражняпарамита») на санскрите, выполненная на серой бумаге, тушью, по шесть строк текста на каждой стороне листа. Рукопись датируется IX в.

Известно, что «Алмазная сутра» была составлена около 150—200 гг. н.э. Она относится к кругу основополагающей «Праджняпарамиты», состоящей из пяти отдельных сутр (от 100 глав до 8 глав) и 3-х «малых» сутр, в число которых и входит «Ваджраччхедика». Это произведение приобрело особую популярность в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. В I тыс. н.э. «Алмазная сутра» входила в число наиболее почитаемых махаянских произведений праджняпарамитского цикла и переводилась на китайский, тибетский и хотано-сакский языки. Причиной популярности этого произведения являлся выдвинутый в нем тезис о наделении не только монахов, но и мирян правом практиковать высший — «алмазный» — тип созерцания: Будда призывал всех последователей Учения погружаться в алмазное сосредоточение сознания, чтобы победить неведение, освободиться от уз сансары. «Алмазное» созерцание трактуется в сутре как путь праджняпарамиты — «запредельной мудрости», ведущий к полному устранению неведения. Уничтожая неведение, обусловленное алчностью, враждой и упорством в заблуждениях, и тем самым все глубже и глубже познавая природу Будды и его запредельную мудрость, утверждается в «Алмазной сутре», любое живое существо способно осуществить «переход на другой берег», то есть вступить в нирвану. Этот смысл вложен в термин «парамита», входящий в санскритское название сутры.

Главной философской концепцией «Ваджраччхедики» следует считать идею шуньяты (пустоты) — иллюзорности индивидуального «Я», которое не существует в качестве некоей самостоятельной субстанции в потоке психической жизни. Познание пустоты «Я» в акте созерцания приводит к достижению полного покоя сознания, свободного от аффектации. В философском сюжете о шуньяте выдвигается идея тождества сансары и нирваны: если нирвана — покой сознания, то сансара — не более чем иллюзия нарушения этого покоя, ибо пустопорожняя идея «Я» ничему не соответствует в психической реальности, а значит и не способна что-либо в ней нарушить.

И. П. Лавровым в 1909 г. была передана в Азиатский музей происходящая из Хотана рукопись «Сутры Золотого Блеска» («Суварнабхасоттама-сутра») на санскрите, выполненная на бумаге, тушью, по 10 строк на каждой стороне листа. Рукопись датируется V в. н.э.

Изучение «Сутры Золотого блеска» в Европе началось после ее издания Я. Нобелем в 1944 г. в латинской транслитерации, выполненной с непальских рукописей XI в. Ее смысловым ядром, вокруг которого впоследствии сложился остальной текст, явилась идея регулярного публичного покаяния. Она лейтмотивом прослеживается в главе III этого произведения.

Идея покаяния возникла в раннем буддизме и затем вошла в религиозно-дисциплинарные правила всех школ. Махаяна уже на заре своего распространения за пределы Индии транслировала идею покаяния в культуру Центральной Азии и Дальнего Востока.

Покаяние как регулярный акт совершалось в буддийской общине при полном собрании всех ее членов два раза в месяц — в дни полнолуния и новолуния. Во время этого обряда оглашался текст «Пратимокша-сутры», и присутствующие сообщали о своих прегрешениях.

По мере распространения «Сутры Золотого блеска» появилась необходимость разъяснения ее тезисов с помощью легенд и притч о прежних рождениях Шакьямуни. Благодаря введению этих увлекательных повествований в текст сутры проповеди буддийских монахов привлекали все более широкую аудиторию. Самой сильной по воздействию на слушателей считается последняя, XVIII, глава. В ней рассказывается о том, как в одном из своих прошлых рождений Шакьямуни, будучи тогда принцем, совершил беспримерный акт самоотверженности: он накормил собственной плотью изголодавшуюся тигрицу, чтобы уберечь ее от страшного греха — пожирания собственных новорожденных детенышей.

Буддисты-миряне приписывали этой сутре магическую способность содействовать в успехе житейских дел. Со временем в ее тексте появились соответствующие интерполяции, которые привлекли к ней сторонников Ваджраяны — тантрического направления в буддизме. На этом основании «Сутра Золотого блеска» была отнесена в тибетобуддийском каноне к категории тантр.

Очень значимой частью коллекции Н. Ф. Петровского являются рукописи, содержащие перечни буддийской философской терминологии — матричные списки. К ним относятся две «Дхармашарира-сутры». Перевод их названия — «Сутры о теле Учения» — свидетельствует о значимости терминологических списков в буддийской традиции. Обе они выполнены на бумаге центральноазиатского производства письмом южное центральноазиатское брахми. В Азиатский музей они поступили в 1890-е гг. Эти небольшие по объему произведения представляют собой перечни терминологии, классифицированной по концептуально-тематическому принципу. Матрицы в своей совокупности содержали весь специфически буддийский понятийно-терминологический аппарат, введенный в канонических сутрах, и выступали основой его интерпретации в различных школах и направлениях буддизма.

Рукописи из Турфана. Среди материалов первой Русской туркестанской экспедиции С. Ф. Ольденбурга было около сотни рукописей, которые поступили

в Азиатский музей. По большей части они представляли собой фрагменты, обнаруженные при археологических раскопках. Среди турфанских рукописей присутствуют, в частности, материалы на китайском языке и на санскрите. Найденные экспедицией уйгурские рукописи были затем изданы В. В. Радловым. В основном они являются памятниками уйгурского периода в Восточном Туркестане, датируемого IX—X вв. Некоторые тексты из Турфана поступили в Азиатский музей от В. И. Роборовского, Д. А. Клеменца и С. Е. Малова. В числе происходящих из Турфана письменных памятников на древнетюркских языках имеются древнетюркские рунические надписи, древнеуйгурские надписи на штукатурке дворцовых и храмовых построек, древнеуйгурские рукописи, ксилографы и деловые документы.

Среди китайских рукописей из Турфана преобладают фрагменты буддийских сочинений и хозяйственные документы, весьма ценные для изучения земельных отношений в Западном крае. В числе Турфанских рукописных находок есть тохарско-санскритские билингов (параллельные двуязычные тексты), служащие важным материалом для исследования тохарской лексики.

В Турфане были обнаружены уникальные фрагменты ксилографов, которые содержат санскритские оригиналы сутр, входящих в состав Трипитаки. До этих находок санскритский оригинал буддийского канона считался полностью утраченным. Для изготовления печатных досок использовались тексты, зафиксированные письмом брахми. Вероятно, как и в случае с тибетскими ксилографами из Хара-Хото, резчиками выступали китайские мастера. По-видимому, такие ксилографические издания могли осуществляться в относительно спокойный для истории Турфана период, в IX в.

В собрании Института восточных рукописей РАН, в фонде «Вещи, слепки, камни», хранится немалое количество привезенных С. Ф. Ольденбургем из Турфана продолговатых саманных табличек с надписями на санскрите (80 единиц) и на уйгурском языке (несколько единиц). Они происходят из Безеклика и представляют собой пояснения к настенным росписям — так называемым сценам пранидхи, то есть актам исполнения религиозных обетов. Сюжеты росписей иллюстрировали идею ревностного следования благочестивых мирян обетам бодхисаттвы — практике запредельных добродетелей. В текстовых пояснениях к ним были приведены цитаты из авторитетных буддийских произведений. Надписи размещались по краям живописных изображений, вертикально, сверху вниз.

История обнаружения этих буддийских раритетов драматична. С 1902 по 1914 гг. Безеклик несколько раз посещался экспедициями немецких археологов — А. Грюнведеля и А. Лекока. И тот и другой яростно стремились к приоритетному вывозу буддийских культурных ценностей в Европу. Спешно снимая со стен росписи, экспедиционеры не придавали особого значения текстовым пояснениям. Они грубо изымали живописный материал, не заботясь о дальнейшей судьбе безразличных им надписных таблиц. Большинство росписей из

пещерных буддийских храмов Безеклика было доставлено ими в Берлин, где ныне они находятся в Музее индийского искусства (Museum für Indische Kunst). Лишь на некоторых из таких экспонатов по счастливой случайности сохранились надписные таблички.

Иначе отнеслись к турфанскому наследию участники экспедиции С. Ф. Ольденбурга, когда оказались в 1909 г. в растерзанных западноевропейскими коллегами буддийских святилищах. Обнаружив обломки росписей с надписными табличками, они бережно собрали эти драгоценные свидетельства ушедшей в прошлое культуры. В настоящее время они служат важными источниками изучения буддийской цивилизации Центральной Азии.

Т. В. Ермакова

Институт буддийской культуры АН СССР (1928—1930 гг.)

Эпохальные события 1910-х гг. — Первая мировая война и Октябрьская социалистическая революция, крушение кайзеровской Германии и Российской империи внесли существенные изменения в культурную и научную жизнь Европы. С. Ф. Ольденбург, побывавший в 1923 г. командировке на Западе с целью восстановления связей между отечественными и зарубежными учеными, отразил свои тягостные наблюдения о происшедших там переменах в небольшой по объему книге «Европа в сумерках и пожарищах войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г.»¹. В ней отмечены явные признаки духовного кризиса в кругах немецкой интеллигенции, искавшей, по словам российского академика, опору в «Библии, вегетарианстве, гимнастике, Ведах, загробной жизни, эвритмии, юдофобии, ненависти к французам»² и набравшем обороты шовинизме. В Англии Ольденбурга неприятно поразили такие явления послевоенной действительности, как «неразумная экономия средств, выделяемых Британскому музею, узость управленческой мысли и чрезмерный техницизм», а во Франции — «ненависть к Германии и немцам»³.

Вместе с тем, российский академик не терял надежды на возрождение европейского духа. «Я глубоко убежден, — писал Ольденбург, — что это предрассветные сумерки, а не сумерки перед новой ночью»⁴. Но одновременно он убедился и в том, что довоенная парадигма международной организации востоковедных исследований осталась в прошлом. Прежде, когда необходимо было осуществить археологический штурм культурного наследия Центральной Азии I тыс. н.э., расшифровать неизвестные языки, вскрыть сложнейший пласт буддийского письменного наследия, ученые разных стран объединяли свои усилия в коллективных исследовательских проектах. Теперь в обстановке разобщенности эта форма деятельности востоковедного сообщества осталась лишь воспоминанием. И хотя работа над международным проектом изучения «Абхидхармакоши» Васубандху еще теплилась, она не имела ни организационных, ни финансовых, ни издательских перспектив для завершения.

Как непрременный секретарь Академии наук С. Ф. Ольденбург вдумчиво вел поиск новых форм организации востоковедных и, в частности, буддологических исследований. Во время второй своей командировки в Германию, Англию

¹ Ольденбург С. Ф. Европа в сумерках и пожарищах войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г. Пг., 1924.

² Там же, с. 45.

³ Там же, с. 101—102.

⁴ Там же.

и Францию (1926), направленной на ознакомление с новыми методами организации научной работы, его очень заинтересовал Венгерский институт, образованный при Берлинском университете. В этом учреждении осуществлялось комплексное изучение языков, истории и культуры финоугорских народов, причем стволным объектом исследования выступала именно культура. Свои наблюдения и аналитические размышления С. Ф. Ольденбург изложил в статье «Новые научные учреждения Берлина», где указал на практическую возможность и целесообразность заимствования германского опыта организации специализированного научно-исследовательского института⁵.

Теме образования научно-исследовательских учреждений нового типа вкрупне с обоснованием необходимости создания Института буддийской культуры (далее — ИНБУК) была посвящена другая программная его статья — «Всесоюзная Академия наук». В ней Ольденбург подчеркнул неизбежность перехода в области буддологии от индивидуальных исследований к коллективным и указал на Ф. И. Щербатского как на авторитетного научного лидера, способного спланировать и возглавить такую работу⁶.

По мысли С. Ф. Ольденбурга ИНБУК как научно-исследовательское учреждение, предназначенное для изучения культуры во всем ее полиэтническом многообразии, должен был иметь структурные подразделения, соответствующие историко-географическим векторам распространения буддизма, — Индия, Дальний Восток (Китай и Япония), Тибет, Монголия. Такая структура позволяла соединить характерный для старого востоковедения страноведческий принцип специализации исследовательских подразделений с новым — проблемно-тематическим способом интеграции их совокупной деятельности.

Важно отметить, что такая модель организации учитывала аспект исторического продвижения буддийских письменных источников в различные азиатские регионы Азии. Ко времени создания ИНБУКа отечественные буддологи уже хорошо представляли себе этот историко-культурный процесс благодаря рукописным находкам центральноазиатских экспедиций 1900–1910-х гг. Обнаружение фрагментов канонических текстов на санскрите подтверждало принципиальную значимость именно санскритского, а не палийского оригинала Трипитаки для изучения буддийской культурной традиции Дальнего Востока, Тибета и Монголии. Не с палийских, а именно с санскритских текстов выполнялись китайские и тибетские переводы канонических произведений, вошедших в местные канонизированные собрания — Китайскую Трипитаку и Ганджур наряду с переводами целого ряда постканонических трактатов. Но Палийский канон (Трипитака), функционировавший в цейлонской (сингальской) традиции, сохранился в отличие от Трипитаки, полностью. И поэтому важнейшей исследователь-

⁵ Ольденбург С. Ф. Новые научные учреждения Берлина // Научный работник, 1926, № 7–8, с. 100.

⁶ Ольденбург С. Ф. Всесоюзная Академия наук // Наука и ее работники, 1927, кн. 7, с. 241–248.

ской задачей в аспекте изучения лингвистического инструментария буддийской культуры должна была выступать подготовка пали-санскритско-тибетско-китайского Буддийского терминологического словаря. «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху в тибетском и двух китайских переводах являлась в данной перспективе наиболее репрезентативным источником, так как в этом трактате был представлен концептуальный анализ терминологического аппарата санскритской Трипитаки, и кроме того в распоряжении исследователей имелся санскритский комментарий Яшомитры. Работа над созданием Буддийского терминологического словаря должна была объединить деятельность всех структурных подразделений нового научно-исследовательского учреждения.

В структуре ИНБУКа предполагалось также наличие специализированной научной библиотеки, призванной обслуживать исследовательскую работу его сотрудников. Текущие результаты исследований планировалось публиковать в институтском печатном издании — «Ежегоднике ИНБУК», а итоговые работы — в серии “*Bibliotheca Buddhica*” на русском и западноевропейских языках. Координационным и экспертным органом института должен был выступать Ученый совет.

В 1927 г. С.Ф. Ольденбург совместно с М. И. Тубянским и Ф. И. Щербатским подписал Объяснительную записку об учреждении ИНБУКа⁷ в составе Академии и направил этот документ на рассмотрение в Совнарком. Потребовалось довольно продолжительное время, чтобы получить из этой инстанции положительный ответ, — только 13 марта 1928 г. Совнарком утвердил Устав ИНБУКа⁸ и кандидатуру Ф. И. Щербатского на пост директора института.

Согласно Уставу, целью деятельности нового научно-исследовательского учреждения выступало «всестороннее изучение буддийской культуры и ее форм, как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, в различных странах и среди различных народностей». Эта цель конкретизировалась в 10 задачах, определявших направления исследований. В их перечне указывалось, в частности, развертывание экспедиционных изысканий в стране и за рубежом, направленных на составление коллекций буддийских рукописей и старопечатных изданий. Планировались также работы по изданию письменных памятников, выполнение исследований и комментированных переводов источников, репрезентативных для изучения буддийской культуры народов СССР (бурят и калмыков) и сопредельных стран.

Наряду с этим в п. 2.2. Устава формулировалась задача «изучения отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развивавшихся под ее влиянием». Этот пункт представляет особый интерес в контексте характерного для Санкт-Петербургской буддологической школы исторического подхода к изучению буддийского культурного наследия. Оформившийся в Индии культур-

⁷ См.: Приложение к Протоколу VII заседания ОИФ АН СССР от 13 апреля 1927 г. // Известия АН СССР, серия VI, т. XXI, 1927. Л., 1928, с. 1701–1704.

⁸ Устав ИНБУКа хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН. Публикацию см. наст. изд.

ный «геном» буддизма включал в себя «10 традиционных наук»⁹: пять основных — философию постанонической Абхидхармы, грамматику, логику, медицину и технологию и пять вспомогательных — поэтику, метрику, лексикографию, искусство драмы, астрологию.

В состав философии постканонической Абхидхармы входили произведения Васубандху («Абхидхармакоша», «Тримшика», «Вимшатика»), трактаты представителей школ Мадхьямика и Виджнянавада. Под «грамматикой» имелась в виду наука о языке, предполагавшая изучение языка канонических текстов (санскрита, а на Цейлоне и в странах Юго-Восточной Азии — пали) и формирования местной письменной традиции, связанной с переводом канонических и постканонических сочинений. Наука логики (санскр. ньяя) была не только необходимым инструментом развития понятийно-теоретического мышления последователей буддизма, но и оружием защиты Дхармы в диспутах с идейными оппонентами. Медицина имела наряду с практическим значением функцию укрепления веры в силу Дхармы, поскольку в религиозной доктрине Будда выступал также покровителем и наставником врачей. «Технология» являлась теоретической областью знаний о строительстве буддийских культовых сооружений — храмов и реликвариев (ступ) и разбивке планов воздвижения монастырских комплексов, об искусстве вааяния буддийских культовых статуй и мелкой пластики, резки по камню и дереву, применявшейся в пластическом убранстве храмов и фресковой живописи. Комплекс вспомогательных наук также был тесно связан с религиозно-идеологическим ядром буддизма и практическими нуждами его последователей. И именно эти «10 традиционных наук» осваивались, а затем и развивались везде, куда продвигался буддизм, исторически превращаясь в мировую религию. Становление специфических социокультурных форм буддизма в Тибете, Китае, Монголии, а затем и в этнической среде бурят и калмыков сопровождалось трансплантацией буддийского культурного «генома» — его приживлением к новой этнолингвистической почве и зарождением местной буддийской учености. Планировавшееся п. 2.2. Устава ИНБУКа «изучение отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры», позволяло раскрыть системно-смысловое единство этой полиэтнической и многоязыкой культурной традиции.

О планах и результатах деятельности сотрудников ИНБУКа можно судить на основе документации этого учреждения, которая хранится ныне в архиве Института восточных рукописей РАН, а также по тем опубликованным работам, которые были завершены уже после ликвидации этого учреждения. Кроме того, некоторые неопубликованные труды, создававшиеся в соответствии с его научно-исследовательскими программами, сохранились в Архиве востоковедов ИВР РАН и в архиве академика Ф. И. Цербатского.

⁹ Данная проблема рассмотрена в работе современной представительницы Санкт-Петербургской буддологической школы Е. Ю. Харьковской. См.: Харьковская Е. Ю. Сочинения Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993) как источник изучения истории тибетобуддийской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб., 2006.

ИНБУК был размещен в здании Библиотеки Академии Наук. Ф. И. Щербатской и С. Ф. Ольденбург передали в библиотечный фонд института значительное количество научной литературы, являвшейся их личной собственностью. Ольденбург также предложил использовать в качестве читальных залов для сотрудников две комнаты в своей служебной квартире в главном здании Академии наук (Университетская набережная, д. 5).

Научно-исследовательская программа института распределилась по четырем Секциям — Индии, Тибета, Монголии, Китая и Японии, каждая из которых имела собственного ученого секретаря и планово-отчетную документацию. Позиция заведующего Секцией не предусматривалась штатным расписанием, так как руководство коллективом и вопросы научной политики были предметом ведения директора учреждения — Ф. И. Щербатского.

Временно исполняющим обязанности ученого секретаря Секции Индии выступал Б. В. Семичев. Согласно отчетам ИНБУКа, им был подготовлен к печати трехязычный индекс к словарю «Махавьютпатти»¹⁰, санскритский и тибетский индексы к тексту «Абхисама-аламкара» и проводился сбор материалов для составления параллельного пали-санскритско-тибетско-китайского Буддийского терминологического словаря.

Ученым секретарем Секции Тибета был назначен А. И. Востриков. Он готовил к публикации текст трактата Дигнаги «Хетучакра» и занимался переводом этого произведения, а также и других трактатов по науке логики. В фокусе исследовательского внимания Вострикова были письменные памятники буддийской традиции — «Праманавартика» Дхармакирти с Комментарием Девендрабуддхи и брахманистской — «Ньяявартика-татпарья-тика» и «Татвабинду» Вачаспати-мишры. Согласно разработанному Ф. И. Щербатским научному плану, он должен был выявить способы адаптации буддийской логики в культуре Тибета, сопоставляя санскритские оригиналы и тибетские переводы и комментарии. Привлечение брахманистских произведений — трактатов выдающегося индийского мыслителя Вачаспати-мишры (IX в.) позволяло реконструировать ход развития логики и эпистемологии в Индии, где буддийская мысль концептуально оттачивалась в полемической конфронтации с брахманизмом.

В Отчетах также перечисляются подготовленные А. И. Востриковым для «Ежегодника ИНБУК» пять статей: «О тибетском диалектическом методе», «О комментариях на Праманавартику»; «Обзор содержания сочинения. Праманавартика и порядок его глав»; «О тибетской литературе по Абхидхармакоше»; «О грамматике Панини в Тибетском Каноне». Также была указана и новая

¹⁰ Махавьютпатти — санскритский буддийский словарь, созданный предположительно в II–IV в. Впервые текст этого лексикона был подготовлен к изданию И. П. Минаевым. Эту работу продолжил выдающийся индолог-палеограф Н. Д. Миронов (1880–1936), который в 1911 г. издал Махавьютпатти в серии “Bibliotheca Buddhica” (XIII), снабдив его указателем. Данное издание послужило основой немого количества буддологических работ, выполненных западноевропейскими и японскими учеными XX в.

тема — издание китайского текста и перевода трактата Васубандху «Таркашастра» с привлечением тибетских и китайских источников. Работа над этой темой велась А. И. Востриковым совместно с ученым секретарем Секции Китая и Японии Б. А. Васильевым. А совместно с Ф. И. Щербатским Востриков работал над «Грамматикой и хрестоматией тибетского языка». В отчетной документации значится, что этот труд был завершен и подготовлен к печати. Однако в архивах какие-либо его следы до сих не обнаружены.

Секция Китая и Японии представлена в Отчетах тремя статьями Б. А. Васильева для «Ежегодника ИНБУК»: «О буддийском влиянии на китайскую литературу», «О китайской и японской литературе по Абхидхармакоше», «Очерк Буддийской Академии Китая». Кроме того, отмечалось, что Б. А. Васильев проводит сбор материалов для «Библиографии буддийской литературы Китая и Японии» и для Буддийского терминологического словаря.

Ученым секретарем Секции Монголии состоял Е. Е. Обермиллер, который за время работы в ИНБУКе завершил перевод на английский язык произведения выдающегося тибетского мыслителя и историографа Будона Ринчендуба (XIV в.) «История буддизма в Индии и Тибете» и опубликовал эту работу в виде двухтомника в Лейдене (1931). В серии “*Bibliotheca Buddhica*” вышла в свет его работа — «Санскритско-тибетский и тибетско-санскритский индексы к сочинениям Nyayabindu и Nyayabindutika, изданным акад. Ф. И. Щербатским» (на английском языке). Занимался Е. Е. Обермиллер и сбором материалов для Буддийского терминологического словаря по индийским, тибетским и монгольским источникам.

С. Ф. Щербатской, будучи директором ИНБУКа, продолжал свои исследования по двум направлениям: выполнение перевода первой главы «Абхидхармакоши» Васубандху с тибетского языка («Анализ по классам элементов») и завершение фундаментальной монографии «Буддийская логика» (на английском языке). Работа по обоим этим направлениям была им полностью завершена уже после ликвидации ИНБУКа. Русский перевод «Анализа по классам элементов» хранится в Архиве востоковедов, и в настоящее время, когда отечественная буддологическая литература располагает переводом всей «Энциклопедии Абхидхармы», выполненным с санскритского оригинала, издание труда Ф. И. Щербатского могло бы представлять большой интерес в науковедческом аспекте.

ИНБУК просуществовал очень недолго — с 1928 по 1930 гг. Этот двухлетний период, как справедливо отмечает Б. С. Каганович, исследователь биографии С. Ф. Ольденбурга, оказался переломным для Академии наук, вступавшей в эпоху «советизации»¹¹. Политическое руководство страны предпочло сохранить Академию наук, но с условием ее превращения в учреждение, «лишенное самостоятельности и обеспечивающее потребности государства»¹².

Такая трансформация в управлении наукой протекала на фоне следственных мероприятий по факту обнаружения в Рукописном отделении Библиотеки Акаде-

¹¹ Каганович Б. С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. СПб., 2006, с. 151.

¹² Там же, с. 194.

мии наук (в составе нешифрованных фондов) конверта с оригиналами отречений от престола Николая и Михаила Романовых, а также и других документов политического характера. Было инициировано так называемое «Академическое дело», затронувшее не только сотрудников БАН, но и персонал Пушкинского дома и Археографической комиссии. И хотя С. Ф. Ольденбург формально не был причислен к его фигурантам, оставаться на посту неперемennого секретаря Академии наук он уже не мог. 30 марта 1930 г. было решено провести реорганизацию функционировавших в составе Академии востоковедных учреждений. Общим собранием Академии 4 апреля 1930 г. был утвержден проект создания Института востоковедения АН СССР на базе Азиатского музея, Коллегии востоковедов, ИНБУКа и Туркологического кабинета. С. Ф. Ольденбург был избран его директором.

Структура ИВАН имела характер регионально-страноведческого кабинетного деления. Ольденбург надеялся развернуть буддологические исследования под руководством Ф. И. Щербатского в Индо-тибетском кабинете, которым тот заведовал. Однако политико-идеологическая атмосфера в стране не располагала к изучению письменного наследия «индийских попов». Задуманный Ольденбургом коллективный проект перевода палийских джатак (нравоучительных художественных повествований, входящих в состав второго раздела Палийского канона — Виная-питаки) так и остался нереализованным.

Работа велась преимущественно в индологическом направлении: сам С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, Е. Е. Обермиллер, А. И. Востриков и Б. В. Семичев выполняли комментированный перевод санскритского политико-экономического трактата «Артхашастра»¹³.

Необходимо подчеркнуть, что решения по вопросам научной политики в ИВАНе принимались на заседаниях дирекции — нового для академических учреждений органа, а директор лишь визировал их¹⁴. В состав дирекции входили наряду с руководителем института заместитель директора, ученый секретарь, назначавшийся внеинститутскими инстанциями, секретарь партбюро, представители большой когорты аспирантов-выдвиженцев и общественных организаций. О том, какие неблагоприятные для развития буддологии решения принимались этим коллегиальным органом, свидетельствует протокол заседания от 1 января 1932 г.: «Все работы тт. Обермиллера и Тубянского по Библиотеке Буддика, не рекомендуемые ИВ (Институтом востоковедения, — авт.) для широкого распространения, не передавать в печать, а в виде оттисков хранить в ИВ для научной

¹³ Работа над комментированным переводом «Артхашастра» возобновилась в ИВАН в 1938 г. Ф. И. Щербатским и завершена В. И. Кальяновым. См.: Артхашастра, или Наука политики / Изд. подгот. В. И. Кальянов. М.-Л., 1959.

¹⁴ О данном аспекте деятельности ИВАНа в период директорства С. Ф. Ольденбурга см.: Каганович Б. С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии, с. 205–207; Васильков Я. В. Академик С. Ф. Ольденбург: Последние годы (Директор Института востоковедения АН СССР) // Наука и техника. Вопросы истории и теории. СПб., 1999, с. 156.

работы»¹⁵. Именно в такой ситуации фактической внутренней политико-идеологической цензуры Санкт-Петербургская буддологическая школа продолжала существовать вплоть до 1937 г., когда и произошел ее кадровый разгром.

Последняя буддологическая работа самого С. Ф. Ольденбурга — статья «Буддизм и массовые культы» увидела свет лишь через многие десятилетия после его кончины¹⁶. Несмотря на незавершенность и неотделанность этой работы, она исключительно важна для понимания того направления, которое развивал Ольденбург в качестве одного из основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы. В ней ученый еще раз подчеркнул идею, которая методологически структурировала его подход к интерпретации явлений буддийской культуры, — буддизм следует рассматривать в первую очередь как религию, и было бы в равной степени ошибочным сводить все его содержание только к философии или же квалифицировать буддизм в качестве какой-то особой «атеистической» религии. Эта идея Ольденбурга отнюдь не банальна и до сих пор не утратила своей теоретической новизны в виду типологического отличия буддизма от двух других мировых религий — христианства и ислама, возникших в ином культурно-цивилизационном очаге. Буддизм, будучи мировоззренческой системой без бога и души, вплоть до настоящего времени преподносится в массовой западной и отечественной культуре и трудах ряда представителей естественных наук (например, физика Ф. Капры) в качестве опережающего время интеллектуального прорыва к проблематике теории относительности, холистического мышления и постнеклассической парадигмы рациональности. Наряду с этим внеисторичным истолкованием все еще функционирует и другая тенденция — редуцировать буддизм к теоретическому умозрению, объясняющему трансперсональный опыт «работы с сознанием».

В статье «Буддизм и массовые культы» проводится и тезис о зависимости форм буддизма от той социальной и этнокультурной среды, в которой эта религия укореняется, ассимилируя местные архаические культы. Ольденбург, внимательно следивший за развитием в Западной Европе социогуманитарных наук и лично знавший французских социальных антропологов М. Мюсса и А. Мейе, последователей одного из классиков социологии религии — Э. Дюркгейма, глубоко понимал важность изучения явлений буддийской культуры именно в контексте исторического превращения буддизма в мировую религию. В своей последней статье он попытался кратко обобщить те концептуальные принципы, которыми руководствовался при анализе памятников буддийской художественной культуры¹⁷.

К концу 1932 г. буддологическая тематика начала целенаправленно отодвигаться руководством ИВАН на периферию исследовательских планов. С. Ф. Оль-

¹⁵ Протокол заседания дирекции ИВАН. СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 247, л. 1.

¹⁶ Ольденбург С. Ф. Буддизм и массовые культы // Культура Индии. М., 1991, с. 251–261.

¹⁷ Последняя работа С. Ф. Ольденбурга, посвященная данной проблематике, была подготовлена им совместно с супругой. См.: Ольденбург С. Ф. и Е. Г. Гандхарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа // Записки Коллегии востоковедов. 1930, т. V, с. 145–186.

денбург часто и подолгу болел, и было очевидно, что с его окончательным уходом от дел изучение буддийских письменных памятников как одно из направлений деятельности института может заглохнуть. Особое усердие в этом аспекте проявляли члены институтской ячейки содействия Обществу марксистов-востоковедов. По-своему понимая задачу борьбы с религией, они требовали прекратить буддологические исследования, уничтожительно именуя санскрит «поповским языком».

Борьба с религией нарастала и в Бурятии, все более явно принимая уродливые репрессивные формы. А между тем, именно Бурятия, ее монастыри и созданная А. Доржиевым при Ацагатском дацане школа тибетской медицины — Мамбадацан — выступали для учеников Щербатского (А. И. Вострикова, Е. Е. Обермиллера, Б. В. Семичова) базой изучения буддийской культуры Центральной Азии. В 1932 г. в Верхнеудинске вышла в свет брошюра одного из местных борцов с религией Б. Т. Тогмитова «Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним»¹⁸, в которой Е. Е. Обермиллер был представлен как пособник местных реакционных религиозных деятелей, рекламирующий их имена в научной печати в знак благодарности за целительские услуги.

Обермиллер тяжело переживал по поводу этого публичного доноса. К тому времени он уже был выведен за штат ИВАНА ввиду прогрессирующего хронического заболевания, но продолжал сотрудничать с институтом на договорной основе и хорошо понимал возможные последствия компрометирующей публикации для своего учителя, поощрявшего контакты учеников с буддийским духовенством. О том, что Е. Е. Обермиллер добывал в общении с образованными ламами информацию по вопросам буддийской терминологии не только для собственных исследований, но и по тематике работы Ф. И. Щербатского, было хорошо известно. Знали в институте и о том, что молодой ученый, страдавший наследственной сирингомиелией, получал в Ацагатском аршане медицинскую помощь. Но в брошюре Тогмитова Е. Е. Обермиллер выставлялся безнравственным циником, лишенным научной совести.

А на деле именно наука, буддологические исследования являлись смыслом жизни Обермиллера. Из биографической справки о нем, хранящейся в Рукописном фонде Музея истории Бурятии (в составе материалов Ацагатского дацана) известно, что его путь в востоковедение складывался трудно. Сначала Обермиллер выбрал для себя совершенно иную область занятий, поступив в 1918 г. на естественное отделение физико-математического факультета Петроградского университета. Но студенческую скамью пришлось оставить из-за безденежья. Три последующие года он посвятил скучной работе счетовода, и как раз в этот период у него проявились симптомы опасного наследственного недуга. Работу пришлось оставить, и Обермиллер восстановился в 1922 г. в университете, но перешел на факультет общественных наук. Там, обучаясь по Дальневосточной секции, он и заинтересовался буддийскими письменными памятниками. Обермиллер

¹⁸ Тогмитов Б. Т. Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним. Верхнеудинск, 1932.

обладал исключительно благоприятными задатками для изучения восточных языков — феноменальной памятью прирожденного полиглота, абсолютным музыкальным слухом и любовью к систематическому упорному труду. В этом отношении он вполне отвечал тем высоким требованиям, которые предъявлял к своим ближайшим ученикам Ф. И. Щербатской.

С 1925 г., после окончания университета, Е. Е. Обермиллер внештатно сотрудничал с Издательством Академии наук. Побывать в Забайкальском ареале буддийской культуры он решился впервые на свой страх и риск, за собственный счет, и в 1926 г. совершил исключительно удачное по научным результатам путешествие в Бурятию. И это было тем более удивительно, что его заболевание неумолимо прогрессировало — правая сторона тела уже плохо повиновалась ему — он волочил ногу при ходьбе, а писать был вынужден левой рукой. С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской исключительно высоко оценили эффективность экспедиции Обермиллера, и в следующем году он снова отправился обследовать забайкальские дацаны, но теперь уже по заданию Академии наук. С 1928 г. как сотрудник ИНБУКа он посещал Бурятию регулярно, и за время своей работы в ИНБУКе, а затем в ИВАНе предпринял в общей сложности пять экспедиций, путешествуя по Забайкалью в летние и осенние периоды.

Еще в 1928 г. Е. Е. Обермиллер замечал нарастающие нестроения в среде ламства. В Ацагатском дацане А. Доржиеву противостояла группа духовенства, пытавшаяся во что бы то ни стало сохранить прежний хозяйственно-экономический уклад, при котором миряне были обязаны поддерживать монастырь материально. Но теперь, при советской власти, такой обязанности быть не могло, и оставалось довольствоваться тем, что давалось добровольно. А. Доржиев прекрасно понимал сложившуюся ситуацию и возлагал надежду на Ацагатский аршан, который оказывал медицинскую помощь населению. По традиции пациенты приносили врачевателям дары, поддерживающие существование не только медицинской школы, но и дацана. Говоря современным языком, дацан и монашество могли выжить в новых условиях только благодаря «хозрасчетной» деятельности врачевателей.

Обермиллер надеялся помочь Ацагатскому аршану, предложив С. Ф. Ольденбургу ввести эту традиционную школу тибетской медицины в состав ИНБУКа в качестве исследовательской базы, и советовался об этом с Ф. И. Щербатским в письме от 10.08.1928 г. Но Академия наук уже не имела ни прежнего престижа и статуса, ни свободных средств для содержания исследовательской базы в Забайкалье. В 1930 г. А. Доржиев был выслан из Бурятии как нежелательный элемент, поскольку пытался найти новые пути сохранения буддийской культуры. Он, будучи членом Ученого совета ИНБУКа, перебрался в Ленинград, где создал при дацане в Старой деревне Тибето-монгольскую миссию. Общежитие дацана служило домом для многих идеологических изгоев, и не только из числа духовенства. Позднее там же проживал, в частности, Б. Б. Барадийн, также вынужденный покинуть Бурятию.

В. Г. Лысенко

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Там же, с. 358.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Там же, с. 81–82.

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

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

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

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

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

¹¹ Там же, с. 6.

¹² Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Там же, с. 81–82.

²¹ Там же, с. 81

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Там же, с. 95.

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

²⁹ Там же, с. 82.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 робинзонады, 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 внеаучные 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 исследования Ф. И. Щербатского радикально отличались 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.

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 идеологием 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 рефлексию о содержании осознаваемого и неосознаваемого и рефлексию 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 экстерииоризации 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 неременном 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* — PEFEО. 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, религиоведческие 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.

Об авторах

- Биткеев Мингиян Петрович** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета.
- Бурмистров Сергей Леонидович** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна** — доктор исторических наук, зав. Сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН.
- Ермакова Татьяна Викторовна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН.
- Климов Вадим Юрьевич** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН.
- Колесников Анатолий Сергеевич** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Ленков Павел Дмитриевич** — кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.
- Лысенко Виктория Георгиевна** — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.
- Марахонова Светлана Ивановна** — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Отдела Древнего Востока Института восточных рукописей РАН.
- Махлина Светлана Тевельевна** — доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств.

Москвина Ирина Константиновна — кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств.

Островская Елена Александровна — доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН.

Рудой Валерий Исаевич (1940–2009) — доктор философских наук, профессор по специальности «историография, источниковедение и методы исторического исследования», ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН.

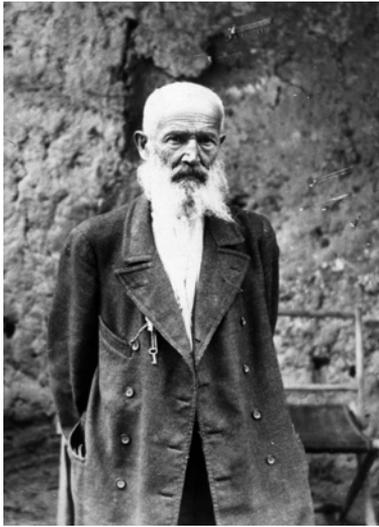
Стрижак Юлия Николаевна — проректор по театрально-концертной работе и международным связям Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова.

Харькова Елена Юрьевна — кандидат исторических наук, независимый исследователь.

Четырова Любовь Борисовна — доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета.

Чистякова Элла Эрнестовна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета «Инжекон».

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН.



*Березовский
Михаил Михайлович*



*Петровский
Николай Федорович*



*Позднеев
Алексей Матвеевич*



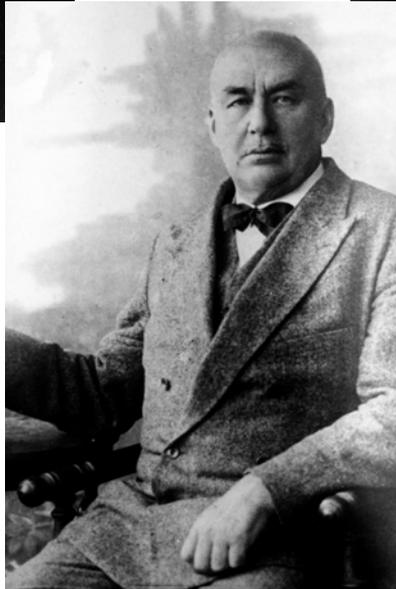
*Ольденбург
Сергей Федорович*



*Семичев
Борис
Владимирович*



*Обермиллер
Евгений
Евгеньевич*



*Щербатской
Федор Ипполитович*



*Востриков
Андрей Иванович*



*Тубьянский
Михаил Израилевич*

**Четвертые востоковедные чтения
памяти О.О. Розенберга**

Доклады, статьи, публикации документов



Издательство А. Голода

199226, Санкт-Петербург, Новосмоленская наб., 6-131

Тел.: +7 (981) 847-09-71, (812) 940-63-96

E-mail: martinfo@rambler.ru

www.sesame.spb.ru

Отпечатано в ООО «Типография С-ПРИНТ»,

Санкт-Петербург, ул. Обручевых, 7.

Подписано к печати 10.12.2010. Гарнитура Times.

Формат 70 x 100 ¹/₁₆. Объём 20 печ. л. Печать офсетная.

Тираж 100 экз.