

# ДИСКУРС

## БЕСЕДЫ С ФИЛОСОФАМИ

---

### «Необходимо дифференцировать парадигму Востока»

*Беседа с Е.П. Островской*

*Елена Петровна Островская* — профессор, ведущий научный сотрудник Сектора Южной и Юго-Восточной Азии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, переводчик буддийских и брахманистских текстов. Беседа состоялась 30 мая 2008 г. в РХГА.



*Уважаемая Елена Петровна, я знаю Вас в основном как переводчика, поэтому начать хотелось бы с вопросов о Ваших замечательных переводах. Что вообще представляет собой перевод буддийского текста? Мне однажды довелось слушать тибетского ламу. Переводчик постоянно оперировал понятием «интенциональность». Я лее напряжённо вслушивался в речь тибетца, которая для моего варварского уха звучала как нечто совершенно недифференцированное. Впрочем, насколько я понимаю, тибетский язык действительно имеет такую особенность. И я никак не мог взять в толк, как по-тибетски «интенциональность» — «лам-лам» или «чонг-чонг»? Насколь-*

© Е.П. Островская, 2008.

© А.В. Дьяков, 2008.

*ко правомерно использование устоявшейся философской терминологии Запада для передачи философии Востока?*

Мне кажется, я хорошо понимаю ваш вопрос. Он как раз совпадает с тем, о чём мне хотелось бы поговорить в связи с компаративистикой. Когда заходит речь о философской компаративистике — сравнительной философии, — мы неизбежно подразумеваем комплекс проблем, связанных с диалогом философских культур. Но при этом в стороне остаётся очень важный аспект компаративистики — важный прежде всего для решения проблемы ввода в научный оборот памятников восточной философии. Я как профессиональный санскритолог и историк индийской философии, специалист по буддизму и брахманизму очень хорошо знакома с этой проблемой. Рассказанный Вами эпизод об устном переводе речи тибетского ламы служит подтверждением того, что постановка и варианты решения компаративных задач в рамках востоковедения все ещё остаются малоизвестными для современной компаративистики, — эта часть работы востоковедов выпадает из поля внимания профессиональных компаративистов.

Когда мы приступаем к переводу санскритского, китайского или тибетского философского текста на европейский (в частности, на русский) язык, неизбежно встаёт вопрос об экспликации понятийно-терминологического аппарата и о его передаче средствами европейского философского тезауруса и средствами русского языка. Это проблема не новая, хотя и не слишком старая. Впервые она начала серьёзно дискутироваться на философском уровне в 1900-е годы, её обсуждение было инициировано академиком Фёдором Ипполитовичем Щербатским, основоположником Санкт-Петербургской буддологической школы. До него вопрос о передаче философской терминологии при переводе буддийских текстов решался, я бы сказала, на окказиональном уровне: любой специальный термин сначала осмыслялся в общелексическом аспекте — как семантическая единица общеупотребительного языка — и мог быть отождествлён в качестве термина лишь в непосредственном контакте с носителями культуры. Далее исследователи пользовались старым приёмом, апробированным при переводе повествовательных текстов: обращались к этимологии и подбирали наиболее подходящее значение из семантического гнезда. Разумеется, для перевода повествовательных текстов такой подход к определению семантики через этимологию годился — здесь всё зависело от искусства переводчика, от степени знания изучаемой культуры и от литературного дарования. Но при переводе философских текстов эта старая и апробированная техника чудовищно буксовала, ибо «на выходе» получалось нечто невразумительное. Кроме того, все буддийские письменные памятники рассматривались как «литература».

Именно Ф.И. Щербатской поставил вопрос о жанровой и дисциплинарной квалификации буддийских текстов, о разработке критериев такой квалификации. Необходимо было более или менее отчётливо разобраться, какие из известных науке текстов являются собственно философскими. Напомню, что зарубежные буддологи долгое время предпочитали рассуждать о буддийской философской мысли на базе изучения сутр Палийского канона, иначе говоря — текстов-проповедей основателя вероучения. Разумеется, в этих текстах был заключен определенный свод идей, которые можно называть «философией» только метафорически, имея в виду их мировоззренческое содержание — некую мудрость, выраженную в форме афоризмов и притч. Но путь экспликации философии из канонических сутр оказался в высшей степени непродуктивным и ошибочным: он демонстрировал буддийскую философскую мысль как нечто незрелое, недифференцированное, то есть так, словно бы в теоретическом наследии буддизма не

было весьма развитой эпистемологии и гносеологического аппарата, детализированных и высоко рефлексивных антропологических концепций, метапсихологических теорий и учения о сознании, а также всего того богатства идей, которое сегодня уже довольно хорошо известно профессионалам (или нам кажется, что неплохо известно).

*В какой мере вообще можно говорить о буддийской и — шире — восточной философии? Философия — греческое изобретение, и, как пишут Делёз и Гваттари, на Востоке фигура философа неизвестна, её место занимает фигура мудреца.*

Поиск слова «философия» в восточных языках имеет в нашей науке долгую историю. По сути дела, эту «философию» искали лет двадцать — с конца 1970-х и все 1990-е. Но, вместе с тем, ничего более наивного, чем подобные поиски, и быть не может — ведь мы, например, не найдём ни в санскрите, ни в китайском, ни в тибетском языках слова «корова». Там это животное именуется иначе, совсем другим словом. Является ли данное млекопитающее коровой? Конечно, я нарочито окарикатуриваю проблему, но тем самым я хочу подчеркнуть, что никакая проблема сопоставления и сравнения культур не имеет априорного лингвистического решения, особенно если в предмете рассмотрения генетически автономные культурные очаги. Вопрос в том, что именно мы подразумеваем под словами «философия» и «философский дискурс», «философ», «мудрец».

Давайте вспомним, что говорили греческие мыслители о том, кому нужна философия и для кого она бесполезна. Философия равно не нужна овладевшим мудростью и невежественным людям — рабам и женщинам, ибо они взыскуют счастья, а не истины. Только свободный человек, ещё не обретший мудрости, нуждается в философии, потому что стремится к истине. Истина как идеал жизненных устремлений стимулировала философские искания не только в античном Средиземноморье, но и в Южноазиатском историко-культурном регионе, а позднее — в Тибете благодаря распространению буддизма в Центральной Азии. Камень преткновения на пути в поисках философии на Востоке — обусловленность развития философского дискурса религиозной аксиоматикой. Отсюда и утверждения о фигуре мудреца.

Но что такое мудрец? Последний философ-мудрец на Западе — это Платон, после него в античной философии начинается специализация. Мудрец — это тот, кто может дать тебе ответ на жизненные вопросы и одновременно прокладывает путь к истине. В культуре древней и раннесредневековой Индии философия как форма духовной деятельности общества развивалась иначе, чем в Средиземноморье, — в контексте тотального господства религиозных идеологий. Атеизм, свободомыслие существовали там в качестве едва намеченной контртенденции. Вместе с тем, те же самые вопросы, которые возникали у мыслителей Древней Греции, где появилось слово «философия», рождались и в умах индийцев. Но формулировались эти вопросы в иначе структурированном проблемном поле и в другой последовательности. Для того, чтобы это понять, европейским востоковедам важно было дать именно дисциплинарную квалификацию философских текстов, то есть определить адекватный круг письменных памятников. В Индии философия развивалась в русле комментаторской традиции, казалось бы, исключавшей свободное теоретическое исследование. Странники европоцентризма говорят, что древнегреческая философия — это свободное от воздействия религии философское исследование, и я как историк индийской мысли и переводчик с древнего классического языка — санскрита — утверждаю, что давно настала пора осуществить

новые переводы наследия мыслителей античного Средиземноморья. Следует выяснить, насколько в том регионе религия повлияла на язык философского мышления, заново пересмотреть терминологию, чтобы вскрыть глубинные пласты связи философского дискурса с религией и культурой. Разумеется, тип связи религии и философии в Древней Греции был иным, нежели в Индии. Однако переводы желательно осуществлять повторно каждые пятьдесят лет, учитывая текущие результаты обновления социогуманитарного знания. Утверждать сегодня что-то о греческой философии на основе переводов Соловьёва или более ранних переводов, конечно, можно, но это, я бы сказала, слишком отважное предприятие.

*Если говорить о Платоне, то переводы Соловьёва, Егунова и прочих сегодня переиздаются и по-прежнему востребованы...*

Они переиздаются и востребованы за неимением новых. Выполнены они были на основе филологической герменевтики — достижений классической греко-римской филологии XIX века. Но наука не стоит на месте и, разумеется, источниковедческий пласт должен быть философским, а не чисто филологическим. В первой половине 1980-х годов филолог-классик Татьяна Бородай, дочь Пиамы Павловны Гайденко, задавалась целью перевести тексты досократиков заново, но в стране произошли социально-политические изменения, и в этом водовороте замечательное начинание серьёзного учёного утонуло. Сегодня же никто из наших соотечественников-филологов или историков философии не ставит перед собой эту задачу. Тем не менее, я уверена, что она будет поставлена и решена, и новые комментированные переводы древнегреческих авторов дадут нам серьёзный стимул для ревизии существующих знаний о средиземноморской философии. Довольствоваться переводами столетней давности уже нельзя, хотя для своего времени они являлись выдающимися достижениями.

Теперь по поводу спекуляций Делёза и Гваттари. Фигура мудреца на буддийском Востоке — это фигура профессионала-мыслителя, философа. В Индии очень рано сложилась система религиозного образования — брахманистского, а затем и буддийского. В этой системе философскому дискурсу уделялось преобладающее внимание. Никаким другим, кроме как религиозным, образование в эпоху древности и средневековья не могло быть. Светские дисциплины также функционировали в рамках религиозного образования. Но интересно то, что в индийском образовательном цикле уже на ранней ступени изучались такие дисциплины, как логика — ньяя, искусство теоретического диспута, гносеология (различная в буддизме и брахманизме). Поскольку образование развивалось в соответствии со структурой школ и направлений индийской религиозно-философской мысли, преподавались именно те системы воззрений, которые были характерны для конкретных школ и их последователей. Основой образования служили тексты, системообразующие — «корневые», и трактаты, созданные в русле школьной комментаторской традиции. Инновации вводились в процессе комментирования, но не выпячивались, а как бы переадресовывались родоначальникам школ. Такой подход был свойствен традиционной индийской культуре, для которой истинное знание — это знание, созданное легендарными мудрецами. В традиции всегда преобладает ценность прошлого. В циклическом темпоральном континууме прошлое всегда лучше настоящего и заведомо лучше будущего, чреватого обветшанием мироздания под бременем человеческих прегрешений и его периодическим разрушением в огне вселенского катаклизма.

*Но такое знание не допускает диалога.*

Это не так. Возьмём для примера брахманистскую традицию, возводящую себя к священному ведийскому канону— самхитам, брахманам, араньякам, упанишадам. Первые философские тексты — это тексты упанишад, и даже в старших— стихотворных — упанишадах проблематика излагается методом диалога ученика и учителя. Модель философского диалога, ведущего к определению содержания и объёма понятий, была создана в Индии творцами упанишад. Именно в этих текстах были введены принципиально новые для ведийского религиозного дискурса идеологемы и показано, как они должны аналитически расщепляться и операционализироваться в русле философской концептуализации проблемы. Часто говорят: упанишады— это «тайное знание», таков один из вариантов перевода.

*Я знаю буквальную кальку: «сидеть подле».*

Разумеется, санскрит— морфологически прозрачный язык: в слове «упанишад» два префикса: «упа»— означает приближение, «ни»— ниже по уровню, корень «шад» означает «сидеть». Иначе говоря, упанишад— это «то, что сообщается сидящему у ног учителя». Но, поскольку однозначного перевода нет, есть и такая трактовка, как «тайное знание». Действительно, для культуры древней Индии содержание упанишад и метод его изложения являлись тайным знанием. В чём же состояла тайна— ведь ничего таинственного вроде бы не сообщается? Дело в том, что все предшествующие разделы Священного ведийского канона не базируются на теоретико-понятийном типе мышления, они апеллируют к мышлению мифологическому, к характерным для мифологического мышления логическим операциям — бинарным оппозициям, бриколажу, мифологическим классификациям. Переходя от самхит, брахман, араньяков к текстам упанишад, мы обнаруживаем в этих текстах иную логику, иной тип мышления — теоретико-понятийный. И этот новый тип мышления возник в брахманской, жреческой среде и был ею монополизирован. Брахманство в древней Индии представляло собой социорелигиозное сословие профессиональных интеллектуалов, — его члены обладали огромным объёмом памяти, способностями к усвоению пространственных текстов со слуха, к углубленному сосредоточению, и именно в этой из поколения в поколение существовавшей среде развивалось умение вести теоретический философский диспут. Конечно, всё это появилось позднее, но в период составления ранних упанишад индийская культура проявляет себя уже настолько зрелой, чтобы продуцировать теоретико-понятийный тип мышления. И эта величайшая историко-культурная инновация фиксируется в сакральном корпусе ведийских текстов. Упанишады категорически отличаются от всего предшествующего состава Священного ведийского канона, но это отличие скрыто и идеологически не акцентировано. Естественно, это и есть тайное знание — знание, принадлежащее социорелигиозной интеллектуальной элите. И само собой, мы можем назвать эту брахманистскую элиту — творцов Упанишад — мудрецами, носителями тайного знания, хотя они одновременно выступают первыми философами.

Но что мы видим дальше? Начиная с I-II веков новой эры, в Индии действует стандартизированная брахманская система образования, проработанная, отчётливая, базирующаяся на линии учительской преемственности, но непрерывно обогащающаяся в своей проблематике и в аспектах логики и теории познания. Как такое возможно в эпоху тотального господства религии? Это очень интересный момент. Почему в древней и раннесредневековой Индии так бурно развивалась философия? Да потому, что

брахманистское и буддийское направления мысли функционировали в диалоге, их философская аргументация оттачивалась в диспутах, и тот, кто побеждал в публичном споре, — а диспуты обычно проводились при княжеских дворах, — получал материальную поддержку в пользу своей школы. Прагматический аспект философской деятельности в Индии понимали очень хорошо: образование было платным, предоплата 100%.

*Но ведь были ещё и самоцельные диспуты. Далее неспециалисты знают об изнурительных многочасовых состязаниях мудрецов, которые проводились не только с целью получения грантовой поддержки или её аналога.*

Это нереально. Такого феномена не было. Диспуты могли иметь учебную или конкурентную цель, но всегда сугубо прагматическую.

*Т.е. это превратное представление?*

Скорее, это красивый историко-культурный миф. Приятно думать, что в древности были некие бескорыстные мудрецы, которые могли изнуряться в бесцельных спорах друг с другом. Они изнурялись, но не попусту, а ради чего-то конкретного. Брахманистская и буддийская культуры достаточно прагматичны, и поэтому диспуты проводились в целях первенства и взыскания материального приза и для развития искусства аргументации. Только невежды думают, будто бы индийским мудрецам можно было каким-то образом обойтись без слов на пути познания. Очень наивно полагать, что на Западе «интеллект всё разрезает и умерщвляет», а на Востоке имеет место внеинтеллектуальное «целостное познание». Удаление в область подобных нелепых дихотомий я условно именую «народной компаративистикой», порождённой фантазией и слабой осведомлённостью относительно философской мысли Индии и буддийского Востока в целом. Живучесть этой убогой «народной компаративистики» свидетельствует о том, что парадигматика Восток-Запад в том виде, в каком она все ещё функционирует в наше время, безнадежно устарела. Те знания, которые накоплены современными востоковедными историко-философскими школами, требуют радикальной переработки этой парадигматики. Так, необходимо дифференцировать парадигму Востока в соответствии с религиозными векторами, выделяя среди регионов Востока генетически автономные историко-культурные очаги и контактные зоны, где имел место диалог культур. Парадигматика Восток-Запад вообще-то довольно смешна, потому что возвращает нас к бинарным оппозициям, к регрессу в мифологическое мышление и тем самым тормозит развитие сравнительной философии. С этим теоретическим аппаратом очень трудно заниматься компаративистикой, которая реально обогащает историко-философское знание.

*Давайте вернёмся к проблеме перевода буддийских философских текстов.*

Мои собственные суждения на этот счёт могут оказаться куда менее интересны, чем идеи классиков отечественного востоковедения — основоположника Санкт-Петербургской буддологической школы академика Щербатского и её современного лидера Валерия Исаевича Рудого, возродившего главный исследовательский проект 1917-1930 гг. — проект перевода и исследования «Абхидхармакоши» Васубандху (IV-V вв.). Этот восьмитомный трактат именуется в переводе «Энциклопедия Абхидхармы», или «Энциклопедия буддийской канонической философии». Ф.И. Щербатской сформировал для работы над своим проектом международную исследовательскую группу, в которую вошли лучшие западно-европейские и японские буддологи, а с российской стороны — он сам и его выдающийся

ученик Отгон Оттонович Розенберг. Дело в том, что санскритский оригинал буддийского канона — Трипитака — не сохранился, и известен только в переводах на китайский и тибетский языки. А трактат Васубандху всецело основан на третьем, философском, разделе канона — Абхидхарме. Щербатской и его коллеги располагали двумя китайскими, тибетской и неполной уйгурской версиями «Абхидхармакоши» и санскритским комментарием Яшомитры. Оригина́л трактата, то есть текст на санскрите, был найден только в 1935 г. и впервые опубликован в 1967 г.

Валерий Исаевич Рудой явился первым в мире исследователем, решившимся работать с санскритским оригиналом «Абхидхармакоши». А потом выучил меня и подключил к этому проекту. В настоящее время весь текст переведён, прокомментирован и исследован. Из восьми разделов уже опубликованы шесть. История проекта Щербатского, кстати сказать, хорошо проанализирована в статье Елены Геннадиевны Сидоровой, в «Вопросах философии», № 11 за 2007 г.

Ф.И. Щербатской, работая с буддийскими логико-гносеологическими текстами, поставил вопрос о необходимости двух переводов — буквального и интерпретирующего, философского. В его диссертации «Логика и теория познания по учению позднейших буддистов» (её содержание отражено в двухтомной монографии, опубликованной в 1903 и 1908 гг.) мы обнаруживаем не перевод, а интерпретирующий пересказ источников, очень близкий к тексту. Пытаясь проникнуть в концептуальное содержание эпистемологических буддийских трактатов и донести его до представителей европейской историко-философской науки, Щербатской избрал в качестве интерпретирующих идей концепции Канта и русского академического неокантианства. Речь идёт о Санкт-Петербургском направлении неокантианства, прежде всего о творчестве Ивана Ивановича Лапшина, который проявлял живейший интерес к буддологическим исследованиям. У Лапшина есть замечательный историко-философский очерк, в котором он периодизировал историю западноевропейской философии в зависимости от решения проблемы чужой одушевлённости. Этот аспект исследований Лапшина чрезвычайно заинтересовал Щербатского. И конечно, соблазн увидеть в буддийских текстах компаративную параллель неокантианству имел для Ф.И. Щербатского и практический смысл: у неокантианцев были очень крепкие позиции во многих университетах Европы, и Фёдор Ипполитович очень хотел, опираясь на эти позиции, показать, что в Индии была великая философия, которую необходимо изучать на философских факультетах. Он полагал, что без знания индийской мысли никакой историк философии не может считать себя образованным специалистом. Влияние неокантианства в то время было столь велико и стабильно, что сегодня некоторые историки науки склонны утверждать, будто бы неокантианское направление имело шанс преспокойно дожить до наших дней, если бы не было ликвидировано фашистскими идеологами. О живучести этого направления, его намечающемся ренессансе свидетельствует и конференция по русскому академическому неокантианству, успешно проведённая в Санкт-Петербургском университете в 2006 г.

*Фигура Канта, конечно, вечна. Сегодня она опять актуализируется и в ближайшие десятилетия, безусловно, опять станет популярна. Однако неокантианство — это всё-таки не сам Кант. Если обратиться, к примеру, к Марбургской школе, то едва ли о ней можно сказать то же самое.*

Вы абсолютно правы. Ф.И. Щербатской вовсе не отождествлял Канта и неокантианство. Он старался опираться прежде всего на Канта, но при этом уделял большое

внимание русскому академическому неокантианству, которое не сводилось в своих воззрениях ни к одной из двух германских школ. Это была самостоятельная ветвь в неокантианстве, представленная яркими мыслителями. Но уже ученик Щербатского — Отгон Оттонович Розенберг — в своей монографии «Проблемы буддийской философии» (1918) делает очень серьёзный шаг вперёд в постановке и решении компаративной задачи при переводе буддийских текстов. Он препарирует вопрос об общем и специальном языке в европейской философии и рекомендует не заимствовать для перевода терминологию какой-либо частной школы или отдельного направления европейской мысли. Язык отдельной школы, говорит он, — специальный, то есть возникший в истории европейской мысли на определённом этапе и в определённом концептуальном контексте, и если сегодня кажется, будто бы именно этот понятийно-терминологический аппарат лучше всего подходит для передачи буддийских философских терминов, то надо инспектировать, на каких основаниях вам это кажется. Действительно, нам нередко хочется сравнить особо гладкую лысую голову с коленкой, однако это сравнение метафорическое, так как голова и колено — разные части человеческого тела. Если же говорить более серьезно, можно привести иной пример. Так, в Индии духовность ассоциируется со снегами Гималаев, но означает ли это, что в русской православной культуре духовность ассоциируется со снегами Эльбруса? Конечно, нет, скорее с белокаменными соборами Московского кремля. И в этом смысле адекватно выстроенные компаративные гомолого-диалогические параллели очень важны. Ещё более значимы они в области философии. И Розенберг данную проблему отлично видел. Он предлагал переводить термины общефилософским языком, используя только те философские понятия, которые функционируют в рамках философского языка описания в целом.

*Боюсь, что в таком случае придётся заново создавать общефилософский язык, потому что такого, как мне кажется, просто не существует.*

Это не так — ведь если мы говорим «объект», то понимаем, о чём идёт речь.

*Мы понимаем это из сегодняшнего дня. Но ведь есть средневековый «объект», который был тем, что мы сейчас зовём субъектом. Было много копаний в том, что такое вещь, objet и т.п.*

Разумеется, я с вами согласна, поскольку у каждого философского понятия есть своя история. Но в чём именно состоит решение компаративной задачи на уровне перевода? Перевод без исследовательского комментария остается «слепым». Академик Алексеев, китаист, говорил, что нет другого способа познавать культуру Востока, кроме как переводить и комментировать тексты. И если мы с вами дойдём до такой крайней степени занудства, что пожелаем в комментарии проследить историю понятия «объект» в патристике и схоластике, то сделать это можно, но следует сохранять чувство меры. А лучше было бы сказать, на каком основании мы употребляем термин «объект» в переводе. Если же мы не будем забираться в специальные школьные терминологии, то сможем остановиться на определённом варианте, сохраняя аналитическую строгость. Например, говоря о логике, о науке «логика», мы прекрасно понимаем, о чём идёт речь. И, наверное, не стоит называть различные логики, созданные мыслителями Индии, каким-то иным словом. Если же мы имеем дело с индийской риторикой, то и в переводе её следует именовать «риторика».

Когда же переводчик не находит удовлетворительных европейских эквивален-



тов, это означает, что он не задается вопросом о типологических схождениях, а занимается поиском тождества, как если бы человеческие культуры пребывали во взаимно-однозначном соответствии. Однако тождеств не бывает — культуры равноценны, аксиологически соизмеримы, но не одинаковы. И далеко не все философские понятия можно перевести. Конечно, можно пойти таким путём, как в своё время Луи де ла Валле-Пуссен, переводя китайскую версию «Абхидхармакоши» Васубандху, когда санскритский оригинал ещё не был обнаружен. Этот великий представитель Франко-бельгийской буддологической школы стремился выявить в китайской версии терминологию и реконструировать её санскритский прототип, опираясь на комментарий Яшомитры IX века. В то время это было правильное решение: он понимал, что, не имея оригинала, не пробьётся к концептуальному содержанию Трактата Васубандху. Перевод, выполненный Луи де ла Валле-Пуссеном, представляет собой санскритскую терминологию, вплетённую во французский текст. Семантика реконструированных терминов осталась нераскрытой, но их концептуальный набор был выявлен.

Сегодня, располагая санскритским оригиналом «Абхидхармакоши», мы сумели осуществить перевод и интерпретацию понятийно-терминологического аппарата и, кроме того, оставили очень незначительное число терминов в санскритских калках — в тех случаях, когда речь идёт о безаналоговых концептуальных построениях или о буддийских идеологемах, — например, «дхарма», «сансара», «нирвана» и т.д. Но в чём суть переводческой работы? Когда в тексте присутствует термин «пудгала», мы понимаем, что имеется в виду индивидуум — ведь существуют определения, раскрывающие содержание и объём этого понятия. А главное — никакой термин нельзя переводить уединённо, как если бы нужно было подыскать для его передачи самое удачное русское слово. Термин всегда функционирует в рамках определённой концепции, которую необходимо эксплицировать, то есть для себя прояснить и представить в явном виде то, о чём говорится в тексте.

Для того чтобы произвести экспликацию, нужен методологический инструментарий, позволяющий препарировать буддизм как одну из традиционных религиозных идеологий, возникших в Южноазиатском историко-культурном очаге, в диалоге и противостоянии с другими религиозно-идеологическими системами. Валерий Исаевич Рудой выдвинул гипотезу о структурно-функциональном полиморфизме индийских религиозно-философских систем и, в частности, буддизма. Он выделил три уровня функционирования: религиозная доктрина, психотехника, то есть практика работы с психикой, и философия (логико-дискурсивный уровень). На уровне философии производится концептуальная и понятийно-терминологическая интерпретация доктрины и психотехники, но с учетом внутрибуддийских межшкольных дискуссий и диспутов с небуддийскими мыслителями — брахманистами, джайнами и другими. В шастрах — трактатах (в том числе комментаторских) этот дискурсивный процесс нашел своё полномасштабное отражение. Там представлены раннесредневековые идейные бои по проблемам креационизма, реальности субстанциального «Я», движения, человеческой деятельности и её трансцендентных следствий, философии языка и многим иным проблемам.

Но остаётся вопрос — являлось ли всё это многообразие теоретических словопроений свободным философским исследованием? Этот вопрос относится не только к Индии, но и к европейскому Средневековью.

В студенчестве нам преподаватели говорили, что патристика и схоластика занимались удалённой от жизни проблематикой, что схоласты были погружены в бессмыс-

ленные теологические споры. Но о чём спорили эти мыслители? О том, например, сколько ангелов может уместиться на кончике иглы. Однако, если мы задумаемся об этих ангелах, то обнаружим, что в теологической формулировке перед нами предстаёт философская проблематика теории множеств. Сегодня об этом уже написаны монографии; первой этим занялась математик и историк философии И. Булова. Спорить о теории множеств в католическом университете было неприлично. Это не та тема, которая могла фигурировать на философском диспуте. Следовательно, если ты не еретик и если ты адекватный университетский деятель, то должен уметь облачить свою новаторскую философскую мысль в соответствующие теологические одежды.

В Индии же на диспутальной площадке всё происходило принципиально иначе. Встречаясь на большом диспуте, буддист и брахман никогда не ставили вопрос в терминах религиозной доктрины, потому что спорить об идеалах, подтверждённых святостью их приверженцев, то есть практикой религиозного подвижничества, было не принято. Во-первых, потому, что о религиозных ценностях не спорят — по отношению к священному уместны глубинная вовлечённость, благоговение, преданность или отвержение, предпочтение других идеалов. Во-вторых, гносеологический инструментарий не имеет валидного резерва для дискурса о религиозных идеологемах, ибо идеологемы полисемичны, то есть они не есть термины в строгом смысле слова, и следовательно, как полисемантические единицы религиозной доктрины они недоступны однозначной логической верификации. Поэтому для диспута избирался строго философский предмет, но такой, который имплицитно связан с религиозной доктриной. Приведу конкретный пример: буддист выдвигал тезис о сотворённости и невечности звука, а брахману предлагалось этот тезис оспорить. Выдвижение такого тезиса имело своей целью опровергнуть священный постулат брахманизма: Веды — это вечно звучащее несотворённое Слово. В теоретическом споре этот постулат не артикулировался, спор развёртывался в области философского исследования звука средствами логики и гносеологии. Никто не покушался на религию и святость, но если один из диспутантов проигрывал, это означало опровержение его мировоззренческих позиций, которые невозможно защитить средствами свободного философского исследования.

Кстати, в Индии в IV-V веках был распространён философский шпионаж. Великого корифея Васубандху, когда тот был ещё совсем молодым человеком, учитель тайно направил за пределы Кашмира в брахманистскую школу санкхья-йога, чтобы разузнать, какие новые аргументы в защиту своих воззрений изобрели логики-санкхьяики. Васубандху внедрился в эту чужую среду под видом ученика и тщательно выведывал логико-теоретические инновации, но в конце концов был разоблачён и возвратился в родную Пурушапуру (современный Пешавар). Там он получил тягостное известие: его престарелый учитель был повержен в одном из споров с санкхьяиками, ослеп от горя и умер — ведь он не сумел защитить Учение Будды. Васубандху вознамерился восстановить буддийский приоритет. Первое произведение, которое он создал, опираясь на результаты своей шпионской деятельности, было посвящено полномасштабному разгрому санкхьи.

О чём свидетельствует данный пример? Это именно философская жизнь, а не жизнь неких восточных мудрецов и не наивная попытка подменить философский дискурс религиозной проповедью. В каждой проповеди есть философия, но буддийские канонические сутры-проповеди имеют целью «навести на смысл», а строгое разъяснение концепций и понятий было впервые предпринято в третьем разделе канона — в шастрах Абхидхармы. Термин «абхидхарма» — синоним нирваны: его можно перевес-

ти и как «высшая дхарма», то есть «нирвана», и как «в направлении дхармы», то есть «путь к нирване». Но «абхидхарма» — это и логико-дискурсивное изложение Учения Будды, теоретико-понятийная рефлексия о человеческой психике, о сознании, о сумме космологической, антропологической, лингвофилософской и гносеологической проблематики, связанной с обоснованием практического пути.

Невозможно говорить сразу обо всём Востоке. Лао-Цзы, конечно же, мудрец, а не философ в строгом значении слова, но ведь это такая древность! Творцы упанишад — тоже вроде бы мудрецы, но Владимир Кириллович Шохин из Института философии РАН показал в своих трудах, что уже для них был характерен профессиональный философский дискурс и философский способ социокультурной коммуникации. И всё же для меня они остаются фигурами легендарными. Яркий период полемики буддизма и брахманизма, эпоха раннего средневековья кажется мне близкой, живой — монастырские университеты, философские факультеты, диспутальная практика, насыщенное интеллектуализмом письменное наследие. Что же это, как не специализированная духовная деятельность общества? К тому же, общество было отчетливо сегментированным. Какой социальный статус могли бы иметь «мудрецы» в таком обществе? Для обозначения «мудреца» в санскрите есть соответствующий термин — *риши*. Древние *риши* благодаря своим подвижническим практикам обладали божественным слухом, божественным зрением и слышали Веды, вечно звучащие в эфире, или *акаше*, — таково брахманское предание о мудрецах и происхождении Священного ведийского канона.

«Энциклопедия буддийской канонической философии» — «Абхидхармакоша» Васубандху — представляет собой, по сути, университетский учебник. В индийской (а потом и в тибетской) буддийской традиции известен афоризм, раскрывающий путь в философию: «Абхидхармакоша» — 8 лет, «Виджняптиматра» — 3 года, изучи оба эти текста досконально, сдай экзамены и станешь доктором и профессором. Всё это обучение имело жёсткие институциональные формы. У нас студенты философских факультетов этого не знают. А когда начинают читать переводы буддийских трактатов, сказывается слабая подготовка в области сравнительной культурологии и философской компаративистики. Перевод требует освоения, он в принципе не является легким чтением. У нас серьёзно преподают западную и русскую философию, по мере возможности стараются преподавать индийскую и китайскую, но этот процесс находится пока на ранней стадии. Серьёзно дело поставлено в Университете Дружбы Народов благодаря научной и организаторской деятельности Нура Сериковича Кирабаева, многое делается в РГГУ и СПбГУ. И всё же молодёжь пытается смотреть на Восток через убогую оптику постмодернизма, и в результате появляются нелепые статьи типа «Апории буддийской философии: деконструкция смысла, проводимая Буддой». Почему Будда не отвечал на некоторые вопросы — например, конечен мир или бесконечен? Тонко мелющая мельница постмодернистской мысли здесь не требуется, ибо она окажется явно недогруженной зерном. В «Абхидхармакоше» эта тема рассмотрена детально, но опубликованные переводы так и остались непрочитанными. Будда и его последователи имели ответ на вопрос «конечен мир или бесконечен?». Но операционализировался он не в абстрактно-метафизической форме. Мир, если подразумевать под этим термином поток причинно-зависимых моментальных состояний психики (того, с чем индивид себя отождествляет, метафорически называя этот поток «Я»), бесконечен в том случае, если индивид не практикует путь, ведущий к нирване. И мир, безусловно, конечен, если индивид практикует этот путь. Когда Будда отказывался отвечать на вопрос обуреваемого

метафизическим любопытством глупца, он тем самым отмечал несерьёзность вопрошающего.

*Здесь, как мне кажется, мы сталкиваемся ещё с одной проблемой. Вы говорили о том, что в переводе очень важно передать концептуальную схему. Но кроме этого, я полагаю, важно передать ещё и самоё структуру рациональности. К примеру, Вы упоминали о логике. Но, когда мы говорим «логика», мы подразумеваем по умолчанию и a priori бинарную логику Аристотеля, тогда как буддисты пользуются тернарной логикой. Теперь Вы говорите о мире, об индивидуальности. Но разве панча-скандха — это индивидуальность?*

Конечно, да. Это пять групп, или пять аспектов единого индивидуального потока психосоматической жизни, развертывающейся во времени.

*А акаша — это мир?*

Конечно, нет. Если вы имеете в виду ту базовую систему буддийской мысли, которая представлена в трактате Васубандху, это пространство психического опыта. Ведь, как мы понимаем, сменяющие друг друга содержания сознания отнюдь не тождественны внешнему миру. Процессуальность психики, акты сознания не могут быть экстериоризованы. Образы внешнего мира — ментальные объекты — топически организованы в акаше — виртуальном пространстве сознания, где развивается мысль. Это пространство наивный человек внерефлексивно отождествляет с внешним. О том, что акаша не тождественна внешнему пространству, говорит Васубандху, свидетельствует тот факт, что материальные объекты, точнее, их ментальные аналоги, не встречают сопротивления в этом пространстве и сами этим свойством не обладают.

*Насколько правомерно передавать это выражением «жизненный мир»?*

Я думаю, никак не правомерно. В противном случае у нас получится «феноменология до Гуссерля». Это антиисторично, да и попытки такие предпринимались: великий исследователь буддийских текстов Герберт Гюнтер, долго ломавший голову над выбором стратегии перевода терминов, пришёл к выводу, что у этой задачи нет решения и что переводы в наше время никому не нужны, лучше изучать буддийскую повседневность. Но, если мы посмотрим на опыт этого серьёзного, добросовестного, дотошного учёного, то увидим, что он прошёл ряд этапов решения компаративной проблемы. Так, он пытался использовать тезаурус гештальт-психологии, в частности, терминологию Курта Левина, затем принялся переводить буддийские тексты с помощью гуссерлианского лексикона. Делал шаг он и в область новейших теорий психологии. Но ничто из этого не подходило, получался не очень складный интерпретирующий пересказ буддийской философии с помощью гуссерлианской или иной терминологии. Авторы шаштр так не мыслили.

Что же касается термина «интенциональность», который Вы слышали от переводчика, интерпретировавшего выступление тибетского ламы, то это отдельная тема в нашем разговоре. Разумеется, хорошо бы знать, кто был тот лама, какую подготовку получил переводчик и где именно все это действие происходило. На базе Петербургского дацана тибетские ламы довольно часто выступают с проповедями и общедоступными лекциями по буддийской философии. Существует и узкая группа переводчиков — русских буддистов-конвертитов, которые навещают монастырские центры тибет-

ской диаспоры на территории Индии и Непала. Когда эти переводчики обслуживают выступления тибетских лам в России, они пользуются теми европейскими эквивалентами буддийской терминологии, которые имеются в англоязычных публикациях для западных конвертитов. Это — конвенциональный набор эквивалентов, принятых в среде увлечённых буддийскими идеями дилетантов. Тибетские «дедушки», как их у нас называют, не говорят, как правило, по-английски, и изложение их проповедей на европейских языках — удел переводчиков-любителей.

*«Дедушки»? Это какой-то профессиональный сленг?*

Нет, это уважительное поименование пожилых тибетских лам в среде петербургских конвертитов.

*Аналог русских «старцев»?*

Именно. О приездах таких глобальных скитальцев в Петербургский дацан сообщается заранее и указывается преysкурант в твердой валюте — допустим, проповедь — столько-то долларов, философская лекция — столько-то и т.д. Это обычная мировая практика функционирования тибетского буддизма в глобальном пространстве. «Дедушки», представляющие школу Гелугпа, нередко имеют документ — направление от Далай-ламы XIV.

*Его Святейшество постоянно мелькает в теленовостях...*

Ну да, деятели СМИ представляют Далай-ламу XIV чуть ли не как буддийский аналог Папы Римского.

*Во всяком случае, как лидера всех без исключения буддистов.*

Это — одно из проявлений «народной компаративистики» в медиапространстве. В наших средствах массовой информации можно встретить, например, такое сообщение: «С пастырским визитом прибыл в Калмыкию Его Святейшество Далай-лама XIV». С каким пастырским визитом?! Исторически калмыцкие буддисты не подчинялись Далай-ламе и имели собственного религиозного иерарха — Шаджин-ламу. Калмыцкий буддизм, как и прочие национальные социокультурные ветви буддизма, складывался в соответствии с заветом Будды — изучать Дхарму на родном языке — иначе говоря, переводить Слово Будды на язык своего народа. В этом и состоит цивилизующая роль буддийского письменного наследия — везде, куда приходил буддизм, возникала собственная переводческая традиция, а затем и собственная буддийская литература. И никаких аналогов Папы Римского, никакой вселенской буддийской «церкви».

*В новостях это представляется так, что приехал Далай-лама, устроил медитацию ламрим, в которой участвовал весь калмыцкий народ...*

...и посвятил всех присутствующих в учение Калачакры через мегафон. Но у нас далеко не все знают, что с 2001-го года Его Святейшество не является политическим главой Центральной Тибетской Администрации — Тибетского правительства в изгнании. Он снял с себя политические полномочия и остаётся лишь духовным вождём тибетской эмиграции. О новых способах институционализации тибетского буддизма в глобализирующемся мире много и серьёзно пишет Елена Александровна Островская, доктор социологических наук, тибетолог, профессор факультета социологии СПбГУ.

Её новая книга, посвященная процессам институционализации буддизма в Тибете и диаспоре, — «Воины радуги» — готовится к публикации в Издательстве СПбГУ. Если бы журналисты знакомились с научной литературой, то они не писали бы нелепостей вроде «прибыл глава всех буддистов»...

*Во всяком случае, глава всех махаянистов...*

Думаю, последователи Махаяны в ряде стран Азиатско-Тихоокеанского региона удивились бы, узнав, что их религиозным иерархом кто-то считает Далай-ламу XIV.

В наши дни наметился значительный интерес тибетских эмигрантов к трудам по истории культуры Тибета традиционного буддийского ученого Муге Самтэна Гьяцо. Он не покинул Тибета вместе с потоком беженцев, оставался на родине и написал, в частности, «Трактат о десяти науках» — историю тибетской культуры. В монастырских университетах тибетской диаспоры в Индии этот трактат теперь изучается, и это свидетельствует о стремлении тибетцев к преодолению состояния разделенного народа. Очень интересную и содержательную диссертацию о творчестве Муге Самтэна Гьяцо написала петербургская исследовательница Елена Юрьевна Харькова, имеющая также практический опыт знакомства с тибетской диаспорой в Индии.

*Что Вы можете сказать о происходящем в Тибете в настоящее время? Информация весьма противоречива. Многие журналы пишут о том, что имеет место геноцид тибетского народа, а Далай-лама — единственный в мире человек, способный заступиться за тибетцев. С этим связаны попытки бойкота Олимпиады и т.п.*

Давайте оглянемся на события 1959 г., породившие то, что сегодня называют «тибетской проблемой». В западном общественном дискурсе об этих событиях принято говорить следующим образом: войска коммунистического Китая оккупировали независимый Тибет, начался геноцид и массовый исход беженцев, который инициировал Далай-лама XIV. Но вспомним, сколько лет было тогда Далай-ламе.

*Лет семнадцать?*

Двадцать четыре. В своей книге «Мир тибетского буддизма» он рассказывает, что принял сан верховного иерарха в тринадцать лет. В Тибете это возраст сакрального совершеннолетия. Его короновали в срочном порядке, причем он, будучи юным подростком, не вполне осознавал значимости происходящего. Инициатива вывоза молодого Далай-ламы из страны принадлежала его старшему брату Норбу, который к тому времени успел адаптироваться в США. Исторические судьбы тибетской государственности в XX столетии складывались трагически — вопрос о независимости и самостоятельности Тибета уже не мог решаться на основе сохранения отжившей теократической формы правления. Тибетское государство ради сохранения суверенитета в первой половине прошлого века практиковало изоляционизм — оно было закрыто для европейцев и даже для индийцев.

*До поры до времени это устраивало англичан...*

Центральная Азия с 1880-х годов являлась зоной геополитической конкуренции Царской России и Великобритании. Ретроспективно всё это видится как геополитическая романтика, и тем не менее конкуренция держав продолжалась и в середине прошлого столетия, хотя и в ином составе. Тибет, маленькое горное государство, Страна

Снегов, должно было разделить трагическую судьбу прочих маленьких стран — либо сделаться полем сражения более крупных держав, либо быть поглощённым одной из них. Если бы это происходило не в 1950-е годы, а ныне, то была бы, возможно, принята так называемая гуманитарная интервенция — например, атлантическая коалиция осуществила бы превентивные бомбежки и мы имели бы маленький «демилитаризованный» заповедник — Тибет с базой натовских миротворцев в Лхассе. Конечно, я говорю саркастически, поскольку бомбить КНР способны теперь только безумцы.

*Но это именно так и видится Западу: Тибет — зона ахимсы, демилитаризованная территория и т.п.*

Возможно, мы станем свидетелями процесса, направленного на мирное решение «тибетской проблемы». Но в 1959-1962 гг. история разворачивалась иным образом. В законодательстве КНР в то время был закон о содействии освобождению порабождённых народов. Вводя войска в Тибет, администрация КНР действовала в полном соответствии со своим законодательством. Тибет в 1950 годы пребывал в том же состоянии, в каком в 1910-х гг. находилась Блистательная Порта: застывшая, антиквированная государственная машина. Учреждения вроде бы действуют, но ничего не работает, всё замерло в преддверии геополитической смерти. Разумеется, в стране были силы, заинтересованные в сохранении национального суверенитета и противостоянии КНР, но они проиграли. После ввода подразделений НОАК вопрос, останутся ли монастыри крупными земельными собственниками, был снят. Прежде буддийским монастырям были подмандатны прилегающие территории, население которых кормило эти монастыри. Была земельная и служилая аристократия. Но такой уклад не мог сосуществовать с социалистическим устройством китайского общества маоистско-конфуцианского типа. Всем было ясно, что произойдёт экспроприация и социальная ротация. Начался исход беженцев из страны. Бежали не только Далай-лама и его свита, последователи школы Гелугпа, но и главы других школ. Наряду с буддийскими иерархами ушли и иерархи этнической религии бон. Уходили те, кому грозили потеря статуса, собственности, жизни, и верующие люди из глубинки. Это была ситуация гражданского раскола, а не раскола по религиозному признаку, увенчавшаяся якобы изгнанием буддистов. Журналисты (в том числе и отечественные), побывавшие в Тибете в то время, застали очень тяжёлое положение местного населения, особенно крестьянства. В традиционном Тибете процветала социальная архаика — ни больниц, ни системы светского профессионального образования не было, за невыплату налогов забивали в ярмо.

После ввода войск НОАК центральные буддийские монастыри были закрыты, остались только малочисленные обители в отдалённых районах, имели место и репрессии. Но за прошедшие десятилетия администрация КНР сделала большие капиталовложения и в экономику Тибета, и в социальную сферу. В настоящее время Тибетский автономный район КНР достаточно развит и благоустроен — во всяком случае, по китайским меркам. Другой вопрос — что пришлось пережить той части интеллектуальной буддийской элиты, которая не ушла в эмиграцию. Как и многим представителям интеллигенции КНР, тибетским буддийским учёным довелось испытать трагедию китайской «культурной революции». Муге Самтэн Гьяцо подробно рассказывает об этом в своей автобиографии «Зеркало, отражающее себя». Однако говорить о геноциде в Тибете неправомерно.

*Я недавно читая статью, в которой рассказывалось о том, что Тибет заселя-*

*ется китайскими переселенцами, получающими дотации от правительства, а местное население обречено на голодную смерть.*

Но ведь прежде в Тибет зарубежным журналистам было не так легко попасть! Рассказы о дотациях на заселение Тибета китайцами требуют документального подтверждения. В период «культурной революции» были депортации тибетцев, но не массовые, а выборочные. Такие факты обнародованы. «Культурная революция» прошла по всему Китаю и оставила по себе трагическую память. Всё в мире взаимосвязано: не было бы у нас обвального, политически неподготовленного разоблачения культа личности Сталина, не было бы и китайской «культурной революции». Многие политологи говорят о том, что Хрущёв должен был бы предварительно позаботиться о смене политического руководства Компартии КНР. Но история уже состоялась, и в этом смысле наши страны оказались тесно связаны, хотя бы таким жутковатым образом. И тем не менее, говорить о геноциде тибетцев в период «культурной революции» неправомерно — в массовом порядке тибетцев не убивали, никого не подвергали насильственной стерилизации. Имело место обвальное разрушение традиционного уклада, но как именно всё это происходило, как мог сохраниться буддизм в Тибете, — об этом ещё будут написаны серьезные научные труды, опирающиеся на факты и документы.

*Можно вспомнить нашумевшее несколько лет назад бегство Панчен-ламы, содержавшегося под вооружённой охраной.*

Да, конечно, аресты и бегства происходят до сих пор. Можно вспомнить и недавние события в Шигацзе. Но мы об этом знаем по «глухим», недостоверным свидетельствам.

Наивно думать, что Тибет останется этнографическим заповедником. Китайцы будут переселяться и в этот район — их слишком много. Но давайте рефлексировать — если нам так горько за тибетцев, почему же нам не горько за китайцев — за стерилизацию, практикуемую среди китайского населения? Разве китайцы хуже? Или у нас двойной стандарт? Это национальная проблема страны с огромной демографической массой. Однако хочу отметить: согласно китайским законам тибетцы как этническое меньшинство не подвергаются ограничению рождаемости — в отличие от китайского населения. Те, кто говорит о геноциде тибетцев и требует независимости Тибета, почему-то умалчивают об этом факте. Кстати, сам Далай-лама XIV уже снял лозунг независимости Тибета. Он говорит лишь о повышенной автономии, а независимости требуют политические лидеры эмиграции.

*Но на Западе постоянно проходят акции под лозунгом «Свобода Тибету!».*

У нас тоже есть подобные активисты и независимые гражданские организации, например, «Общество друзей Тибета». Они привлекают общественное внимание к «тибетской проблеме», а значит, она будет изучаться. В настоящее время эта проблема представлена однобоко, то есть она позиционирована в дискурсе ангажированных сторонников, а не объективных исследователей. Можно констатировать, что ныне в Тибете демографическое воспроизводство коренного населения не тормозится, не запрещен буддизм и функционируют монастыри, открыт пункт облегчённого перехода границы с Индией, чтобы тибетцы могли навещать своих родственников-эмигрантов.

Монастыри диаспоры в Непале и в Индии переполнены великовозрастными парнями из тибетской глубинки, которые, как правило, имеют только начальное образова-



ние. Обучить их буддийской философии едва ли представляется возможным. И куда их девать в рамках монастырей, уже непонятно. Экономическая ниша, которую занимают тибетцы в Индии, также перенасыщена. Эти вопросы Е.А. Островская осветила в своей монографии «Тибетобуддийский социально-политический проект: история и современность» (М., 2002).

Первоначально спонсорами улаживания проблемы исхода тибетцев были Советский Союз, Индия и Китай. Индия предоставила территорию для расселения основной массы беженцев и для резиденции Тибетской администрации в изгнании. Многие международные фонды поддерживают финансово тибетских эмигрантов. События, связанные с 49-й годовщиной утраты государственного суверенитета Тибета, подавались в СМИ как экстраординарные. Да, были беспорядки, но беспорядки по случаю этой даты там бывают каждый год — более или менее заметные. Телевидение ВВС показало, как монахи с ножами набросились на прохожих китайцев. Но вообще-то буддийских монахов с ножами найти трудно, это их где-то подхватил хороший репортёр-стрингер. Монахи с ножами — это, скорее, исключение. А те тибетские демонстрации, которые продолжает показывать телевидение, представляют собой обыкновенные демократические шествия, ничего особенного в них нет. Схватки демонстрантов с полицией бывают везде, во всех демократических странах. Китайская администрация постаралась вести себя элегантно. О том же, как подавляются демонстрации тибетцев в Непале или в Японии, журналисты не стремятся говорить. А делается это в волевой азиатской манере — жёстко и грубо, но в пределах закона. В большинстве стран Азиатско-Тихоокеанского региона прекрасно понимают собственные интересы и не собираются осложнять отношения с КНР. Бойкотировать Олимпиаду так, как это было в 1980 г., едва ли удастся — слишком велика роль Китая в современном глобализирующемся мире.

Нужно признать, что Китай уже давно произвел такой же ВВП, какой имели США в 1958 г., когда они получили экономическое основание называться великой державой. У нас с КНР очень протяжённая граница, и Российская Федерация — единственная в мире страна, подписавшая с КНР мирный договор. Мы, российские учёные, не можем рассуждать о «тибетской проблеме» так, как рассуждает о ней Ричард Гир — голливудский актер и буддист-конвертит. Рассматривая эту проблему, мы должны руководствоваться геостратегическими интересами нашей страны, а не романтическим порывом «землю в Гренаде крестьянам отдать», если вспомнить известные стихи Михаила Светлова.

КНР — не только наш сосед на политической карте мира, но и суверенное государство, сильное, динамично развивающееся. Учитывая, с одной стороны, депопуляцию российского населения и обширность малозаселённых просторов Сибири, а с другой — перенаселённость Китая, мы должны признать стремление некоторых наших геостратегических конкурентов столкнуть Россию и КНР лбами. А поэтому было бы крайне недальновидно и глупо присоединяться в анализе «тибетской проблемы» к мнению тибетской эмиграции и прочих держателей глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма. Эту сеть составляют Далай-лама XIV, насельники монастырей-дубликатов на территории Индии и Непала, общины конвертитов в разных странах и гуманитарные фонды, поддерживающие диаспору. Наши религиоведы долго говорили: «Буддизм — это неконфликтная религия, и проблем с ней быть не может!». Это правильно в одном отношении: буддизм как религия неконфликтен, но в контексте «тибетской проблемы» он используется в качестве политического инструмента, как и гло-

бальная коммуникативная сеть тибетского буддизма. Анализируя этот факт, мы поймём, почему в очень далёких друг от друга странах одновременно начались тибетские манифестации, голодовки, попытки погасить олимпийский факел.

*Что сегодня происходит с буддизмом? Китай взял курс на возрождение конфуцианства...*

...Индия — курс на реиндуизацию.

*Но, если говорить о численном соотношении, сегодня это уже мусульманская страна.*

Я так не сказала бы. В Индии наметилась мусульманская инвазия, но это не исламизация населения. Мы не можем утверждать, что индусы в массовом порядке принимают ислам, отходят от индуизма.

*Но средства массовой информации постоянно сообщают о столкновениях мусульман с буддистами.*

Не с буддистами (их в Индии немного), а с индуистами, то есть индусами. Проблема исламо-индуистской напряжённости остро стоит лишь в той зоне, которая когда-то называлась Азад Кашмир — свободный Кашмир. Эта проблема осталась с тех времён, когда Индия сперва получила статус доминиона — 1947-49 годы, — а затем полную независимость. Откуда бы англичане ни уходили, они делили территорию своей бывшей колонии по линейке, а не по границам вероисповеданий и культур. Так, например, создавалась граница между Индией и Пакистаном, поскольку действовала методология британского колониального управления: «Разделяй и властвуй». Но было бы неверно говорить, что Индия — в перспективе исламская страна. Индуисты за редкими исключениями не принимают ислам, а мусульмане не могут стать индусами, потому что индуизм — религия национально-замкнутая. Мусульмане приезжают и расселяются, например, в Нью-Дели — там есть исламские районы. Они есть и в Калькутте, и в Бомбее.

Но Индия в геостратегическом аспекте учитывает исламский фактор. Индийские политологи и социологи ввели новое геополитическое понятие: «Большой Ближний Восток». Концепция, стоящая за этим понятием, направлена на распространение влияния Индии в исламском мире. Вместе с тем, внутри страны проводится политика реиндуизации. Это означает лишь возвращение к историко-культурным корням: если ты по рождению индус, то не должен об этом забывать. Реиндуизация поощряется по умолчанию, так как Индия — светская республика, многонациональная, мультикультурная.

Индийские политологи предлагают расширить понятие «Ближний Восток» таким образом, чтобы включить в состав этого региона Южную Азию. Это наступательная политика, направленная на осуществление культурного и геостратегического доминирования в регионе. В культурном аспекте она осуществляется за счёт продукции Болливуда — огромной индийской киноиндустрии, центр которой находится в Бомбее (то есть Мумбае, как он теперь именуется). Эта кинопродукция имеет очень большую популярность на Ближнем Востоке. Параллельно Индия систематически создаёт кадры своего культурного влияния: в киноакадемии Бомбея обучалось большинство видных кинематографистов Ближнего Востока и ведётся подготовка нового поколения арабских кинематографистов.

Индия развивается как региональная сверхдержава, причём имеет тенденцию выходить своим геостратегическим вектором за пределы Южноазиатского региона.

*Но какое место теперь занимает буддизм? Не оттесняется ли он другими конфессиями? Не вытесняется ли вообще с религиозной карты мира?*

Конечно, нет. Имеет место глобализация религий. Буддизм начал своё продвижение на Запад давно. Конвертиты есть везде, и общины буддистов-конвертитов — это устойчивая составляющая в религиозной палитре большинства стран евроамериканской цивилизации (как сказали бы в Западной Европе, пост-христианского мира). Хотя, конечно, численная доля конвертитов невелика, и они очень пестры в отношении своей школьной принадлежности. В буддийском сообществе Российской Федерации присутствуют последователи тибетской, китайской, вьетнамской и камбоджийской форм буддизма. Одни школы пришли с Востока, другие — с Запада. А тибетский буддизм для нас интереснее лишь потому, что в России есть исторические буддийские регионы, принявшие тибетскую форму буддизма. Здесь я хочу отослать Вас к исследованиям процессов возрождения калмыцкого и бурятского буддизма, предпринятым Е.А. Островской. Разумеется, количество буддистов в России никоим образом не уменьшается. Калмыки, буряты...

*... Тувинцы.*

Здесь нужно быть осторожнее. Тува (Уренхай) сравнительно поздно вошла в состав Российской Империи — в 1914 г. Тувинский буддизм формировался под патронажем Маньчжурской империи и представляет собой синкретическую, амальгамную форму буддизма, практики которой тесно связаны с местным шаманизмом. Некоторые говорят, что определённая часть тувинской молодёжи считает буддизм религией стариков и неудачников.

*Многие то же самое говорят о русском православии...*

Не знаю. На мой взгляд, о православии такого не скажешь. В аналитическом докладе, подготовленном Е.А. Островской по предложению Фонда Карнеги, — «Российский буддизм в оправе гражданского общества», содержатся очень интересные сведения о Туве. Думаю, будет интересно упомянуть некоторые из них в нашей беседе. Тувинское правительство в 1990-е годы заключило с Центральной Тибетской администрацией (правительством в изгнании) договор о сотрудничестве в области возрождения буддизма. В Туве, Калмыкии, Бурятии идет напряжённая борьба, и было бы большим упрощением назвать её противостоянием традиционалистов и обновленцев. Скорее, это борьба между теми, кто хотел бы сохранить местную социокультурную форму буддизма (бурятскую, калмыцкую или тувинскую), и теми, кто торопится вступить в транснациональную коммуникативную сеть тибетского буддизма во главе с Далай-ламой XIV.

Но это лишь промежуточный этап, и не стоит думать, будто бы процесс сводится к удовлетворению интересов тибетской эмиграции. Интерес к транснациональной сети тибетского буддизма связан в Бурятии, Калмыкии и Туве с вопросом: «Если Россия распадется, то вместе с кем мы продолжим наш путь в историю?». Альтернативой выступает идея панмонгольского единения буддийских народов (вкуче с Японией). Она актуализировалась в 1990-е годы, хотя возникла весьма давно. Всякий раз, когда Россия оказывается в кризисе и ей угрожает балканизация, то есть развал государственной целостности, геостратегический вектор наших буддийских регионов устремляется за границы России. Вновь востребуется идея панмонголизма, и начинается, образно говоря, повсеместное развешивание портретов Чингисхана. Думаю, казахско-германский блок-

бастер «Монгол» — хорошая тому иллюстрация.

Если Россия как евразийский геополитический субъект не восстановится полностью, панмонголизм явится реальной альтернативой для буддийских народов нашей страны. Ныне веяния идей панмонголизма отчётливо просматриваются в Калмыкии. Кирсан Илюмжинов и его окружение преподносят буддизм как национальную религию (хотя это религия мировая), которая будет способствовать интеграции калмыцкого народа с соотечественниками в США, где центром калмыцкой диаспоры является Нью-Джерси. Того, кто знает историю, эти идеи заставляют насторожиться. Но профилактика панмонголизма не может сводиться к критике или репрессивной политике. Она будет зависеть только от успехов России в развитии и укреплении государственности, экономики, социальной сферы, общенациональной культуры.

*А что происходит с буддийской доктриной? Все религии эволюционируют, и едва ли приходится считать, что сегодня буддизм таков, каким его изложили во времена Васубандху. Конечно, четыре благородные истины всегда останутся символом буддизма, но...*

Это не символ, а религиозная аксиоматика. Религия как доктрина никакой истории не имеет. Буддийская доктрина остаётся такой, какой она была всегда.

*Но ведь она трансформируется!*

Конечно, нет. Доктрина не трансформируется!

*Неужели вы считаете, что христианство за две тысячи лет не трансформировалось?*

Доктрина как таковая не трансформировалась— разве последователи Иисуса Христа переписали Евангелие или Библию? Трансформируется христианская экзегеза, получили развитие национальные социокультурные формы христианства...

*Да ведь это и есть доктрина — то, как мы её понимаем!*

Доктрина— это догматика, а социокультурные формы— результат исторического функционирования религии в обществе. Религиозная доктрина не может иметь истории, поскольку формируется в период господства классической рациональности. Религиозная аксиоматика претендует на истинность, независимую от пространства и времени, человеческого фактора.

Социокультурные формы буддизма сегодня варьируют. Например, на сегодняшней конференции памяти культуролога Мечникова один из участников задал только что вернувшейся из Монголии Татьяне Викторовне Ермаковой вопрос: едят ли мясо монахи в буддийских монастырях? Да, едят, ответила она, хотя Будда завещал не готовить пищу из живых существ. Монголы это знают, как знают они и канонические исключения из этого правила.

Буддийский канонический корпус сохранился только на языке пали, санскритский вариант, как я упоминала, утрачен, но существуют его китайские и тибетские переводы. Китайская Трипитака— это перевод санскритской Трипитаки с добавлением целого ряда пост-канонических сочинений и собственных текстов. Аналогично и в Тибете региональные каноны Ганчжур и Данчжур имеют несколько иную структуру и включают наряду с переводами Трипитаки другие сочинения. За счёт этого нам кажется

ся, что буддизм в Китае и Тибете эволюционировал. Он не эволюционировал как верование, но в ходе становления его национальных социокультурных форм — перевода текстов на местные языки и появления местного варианта буддийской модели общества — буддизм приобретал значительное разнообразие.

*Возможны ли модернизированные буддийские модели общества? Например, насколько серьёзен индокитайский буддийский социализм, при котором члены правительства объявляются бодхисаттвами?*

Понятие «буддийская модель общества» — частное, а более общее — «религиозная модель общества». Оно разработано и введено в науку Е.А. Островской. Её книга с таким названием вышла в Издательстве СПбГУ в 2005 году. Религиозная модель общества подразумевает историческое возникновение и функционирование определённых социорелигиозных институтов, регламентирующих с позиций религии социально-экономические отношения и другие аспекты общественных отношений. Так, буддийская модель общественных отношений базируется на стабильном воспроизведении четырёх социорелигиозных институтов: монашество, миряне, религиозное образование и религиозная заслуга. Последний компонент этой четвёрки характеризуется отношениями символического обмена: монашество даёт «миру» проповедь и образование, «мир» — материальное вспомоществование и своих детей для воспроизводства монашества.

*В общем, отношения социального паразитизма.*

Нет, это традиционный символический обмен — реципрок. Это обмен достойными действиями: ты поддерживаешь жизнь монахов, потому что они не имеют права трудиться, а они наставляют тебя в вере и обучают наукам. Буддийская модель общества, в отличие, скажем, от индуистской, является моделью меритократической: социальное продвижение осуществляется по мере накопления религиозных заслуг, наибольшая из которых — познание Дхармы. Будучи создана в Индии, эта модель институционализировалась в тех обществах, которые принимали буддизм в качестве государственной идеологии. Эта модель происходит из дисциплинарного раздела буддийского канона — Винаи.

Члены правительства, о которых Вы говорите, не объявляют себя бодхисаттвами, а принимают обеты бодхисаттвы. Но к религиозной модели общества этот факт имеет опосредованное отношение.

*Но мирянам в любом случае объявляют, что они — бодхисаттвы.*

Это верно, поскольку речь идёт о религиозно-идеологической акции.

*А какие там обеты они принимают, это их частное дело.*

Нет, это не частное дело. Они не могут объявить себя бодхисаттвами, не приняв обеты бодхисаттвы. Это обеты парамит — десяти заповедных добродетелей, которые должно практиковать «существо, стремящееся к Просветлению», то есть бодхисаттва. Взятая быть бодхисаттвой — где твоя заповедная щедрость?

*Но ведь можно пропечатать в газетах и объявить по радио, что заповедная щедрость имеет место, как это делается во всём цивилизованном мире.*

Сделать заявление, конечно, можно. Но объявить себя бодхисаттвой — ещё не значит включиться в религиозную модель общества, поскольку бодхисаттва принимает

обеты личных совершенств, а эта практика не причисляет его автоматически к какому-либо социорелигиозному институту. В Юго-Восточной Азии существует, например, практика временного монашества. Такая практика соединяет личное совершенствование с определенным социорелигиозным институтом. Идешь в двухнедельный отпуск — поезжай в монастырь. «Прежде, чем станешь мужчиной, необходимо обрести опыт монашества» — так считают в Бирме, которую я нежно люблю.

Буддизм своих позиций не теряет и потерять не может. Но у деятелей мировых религий существует в наши дни договорённость не заниматься прозелитацией на чужих территориях.

*Такую договорённость трудно выдержать. Например, мы говорили про Илюм-жинова. Мои студенты из Калмыкии (этнические русские) рассказывали, что в этом регионе развивает наступление Русская Православная Церковь.*

Некуда там наступать, разве что религиозную совесть в русском населении пробудить. Кому проповедовать, если существует вероисповедное разделение по этническому принципу? Буряты, калмыки, тибетцы практикуют этнизацию буддизма, как если бы Дхарма не была первой мировой религией. Этнизация буддизма очень заметна не только в России, но и на примере тибетской эмиграции. К монастырям-университетам прибываются многие оригинальные личности — буддисты-конвертиты различных национальностей. Включившись в процесс глобализации религий, они едут в монастырские университеты диаспоры, чтобы получить полноценное буддийское образование, полностью слиться с традицией. Но в монастырях конвертиты сталкиваются с местной реальностью: жить приходится в аскетической обстановке, нередко в помещении с крысами, питание скудное, учёба тяжёлая. Но, когда выясняется, что белый не может стать *геше* (доктором)...

*А он не может?*

Никто открыто об этом не говорит, но конвертиту, как правило, не удаётся успешно сдать все положенные экзамены.

*Я вспоминаю книги Александры Дэвид-Ниль, которая в своё время ухитрилась получить эту степень.*

Это было очень давно, в Тибете. Дэвид-Ниль открывала миру буддийские чудеса, и от её книг у многих закружилась голова. Но от сегодняшней реальности Тибета и тибетской диаспоры эта книга далека. Дать буддийскую учёную степень пропагандистке тибетской культуры когда-то было дипломатическим жестом. Дэвид-Ниль была знающим буддологом-полевиком. Но едва ли ей пришлось сдавать все экзамены на учёную степень. Чтобы эту степень получить, нужно быть очень прилежным и очень сведущим в текстах и, кроме всего прочего, очень склонным к зубрёжке. Ламы говорят: «Какой ты студент, я увижу, когда ты повернёшься ко мне в профиль». Подразумевается, что у хорошего студента бывают плоские ягодицы от ежедневного многочасового сидения над текстами в течение нескольких лет.

В отношении конвертитов существует скрытая дискриминация. С точки зрения гражданского общества, религиозная идентичность, в частности, буддийская, есть результат свободного выбора гражданина. Гражданское общество не берёт на себя обязанность гарантировать воспроизводство буддийской модели общественных отноше-

ний и может обеспечивать этническое равноправие внутри религиозной общины. Оно готово гарантировать только свободу совести и пресечение попыток дискриминации по религиозному признаку. Да, конвертиты создают свои собственные организации, сеть магазинов тибетских сувениров и религиозных принадлежностей, а также проводят конференции, во время которых заезжий тибетский лама излагает нечто на родном языке, а местный переводчик вторит ему: «интенциональность». Но с точки зрения традиционалистов, конвертиты остаются периферией глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма, и этнический фактор превалирует. Преодолеть этнизацию буддизма очень сложно. Российские государственные и муниципальные органы относятся к конвертитам как к чужакам. Когда же эти «чужаки» выходят на улицу с лозунгом «Свободу Тибету!», многих это раздражает. Но такие действия согласуются с принципами гражданского общества. Я считаю, что свобода слова — это неплохо. Не потому, конечно, что я готова ратовать за независимость Тибета...

*Вы против?*

Я всегда за Россию, за то, чтобы любая проблема решалась с учетом геостратегических интересов нашей страны.

*Давайте вернёмся к проблемам перевода. На сей раз — к переводу «Йога-сутр» Патанджали, который Вы выполнили совместно с Валерием Исаевичем Рудым.*

В 1992-м году этот перевод вышел стотысячным тиражом.

*В предисловии Вы говорите, что опираетесь на метод Леви-Строса. Структурный метод в текстовых анализах давно уже зарекомендовал себя с лучшей стороны. Но насколько применим именно подход Леви-Строса, который влечёт за собой гипотезированные структуры?*

В предисловии цитируется Леви-Строс и говорится о том, что в истории индийской мысли был период, когда понятия как таковые ещё не сформировались, но метафоры уже функционировали на статусе понятий. У Патанджали, в отличие от его более позднего комментатора Вьясы, этот процесс прослеживается. Чёткий объём и содержания понятий возникают не сразу. Слово не сразу теряет непосредственную связь со своей этимологией, приобретая жёстко закреплённую семантику.

Что же касается структурного метода Леви-Строса, Вам лучше обратиться к работам Александра Борисовича Островского, переводчика и исследователя трудов Леви-Строса, а кроме того — практикующего этнолога-структуралиста. Я никогда не заимствовала структуралистскую методологию. Однако мне очень помогли реконструкции процедур мифологического мышления, проделанные А.Б. Островским. Я не сразу занялась буддологией. Моей первой книгой был перевод брахманистских трактатов — «Тарка-санграхи» и «Тарка-дипики» Аннамбхатты. В них изложена логика и теория познания школы ньяя-вайшешика. Логика — моя родная стихия, но в трактатах Аннамбхатты есть апелляции к весьма архаичным пластам мышления. Благодаря идеям Леви-Строса стало возможным понять и препарировать целый ряд определений, выявить, что в них сохранилось от мифологического типа мышления. Однако труды Леви-Строса — это целая партитура для изучения мифов, а я занимаюсь логико-дискурсивными текстами. Важно отметить, что Александр Борисович раскрыл и интерпретировал числовой код в некоторых буддийских сутрах и в третьем, космологическом, разделе «Абхидхармакоши».

Его интерпретация числового кода была включена В.И. Рудым в Приложение к публикации комментированных переводов третьего и четвертого разделов трактата Васубандху, то есть в монографию, которая вышла в свет в Москве в 2001 г.

*Большое спасибо Вам за интереснейшую беседу. Надеюсь, мы продолжим её в будущем, ибо мы успели обсудить лишь половину интересующих меня вопросов.*

*Беседу провел А.В. Дьяков*

#### **Основные работы Е.П. Островской**

1. Аннамбхатта. Тарка-санграха и Тарка-дипика (Свод умозрений и Комментарий к нему). Перевод с санскрита, комментарий, историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989.
2. Классическая йога: Йога-сутры Патанджали и Комментарий Вьясы. Перевод с санскрита, комментарий, реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.
3. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел первый — Анализ по классам элементов. Раздел второй — Учение о факторах доминирования в психике. Перевод с санскрита, комментарий, исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998.
4. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел третий — Учение о мире. Раздел четвертый — Учение о карме. Перевод с санскрита, комментарий, исследование. М., 2001.
5. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии. Раздел пятый — Учение об аффектах. Раздел шестой — Учение о пути благородной личности. Перевод с санскрита, комментарий, исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 2006.