

## Из творческого наследия Евгения Алексеевича Торчинова.

Цит. по: *Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. . С.208-228.*

### Лекция 10. Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом

Научное изучение буддизма началось в Европе в начале XIX века. В течение этого столетия постепенно складываются основные буддологические школы, продолжавшие играть важную роль в течение первой половины XX века, а отчасти продолжающие существовать и в настоящее время. Это франко-бельгийская школа, англо-германская школа и российская (петербургская) школа. В XX веке к ним добавились американская и японская школы, лидирующие и в настоящее время практически во всех основных областях буддологических исследований.

Имея в виду историческую ретроспективу, можно сказать, что для англо-германской школы до середины XX века было характерно особое внимание к Тхераваде и палийскому Канону в рамках противопоставления его Махаяне как более поздней и неаутентичной форме буддизма; для франко-бельгийской школы типичен интерес к истории индийского буддизма и его философии, но в рамках довольно отчетливо выраженной европоцентристской парадигмы с определенными католическими коннотациями, тогда как для российской школы (особенно со времен О.О. Розенберга и Ф.И. Щербатского) свойственен преобладающий интерес к философским аспектам буддийской традиции. Американскую и японскую школы я охарактеризую несколько позднее.

Начало изучения буддизма в России можно отнести к 20-м — 30-м годам XIX века, когда член Петербургской Академии Наук немец Я.И. Шмидт (1779-1847 гг.) опубликовал ряд буддологических исследований (на немецком языке), а также первую русскую грамматику тибетского языка. Его работы, написанные на основе изучения монгольских и тибетских источников, имели широкий резонанс в Европе, а на его статью о праджня-парамите даже сослался А. Шопенгауэр в конце первого тома своего основного труда «Мир как воля и представление».

Но подлинно научное изучение буддизма в России связано с именами о. Палладия Кафарова (1817-1878 гг.) и академика В.П. Васильева (1818-1900 гг.). Палладий (в миру — Петр Иванович) Кафаров в течение многих лет был главой Русской Духовной миссии в Пекине, занимаясь, однако, не столько миссионерской деятельностью, сколько наукой. Он был китаеведом высочайшего класса, причем занятия историей буддизма занимали очень важное место в его исследованиях. К сожалению, многие его труды не опубликованы и по сей день.

В.П. Васильев был академическим ученым в полном смысле этого слова и буддологом прежде всего, хотя ему принадлежат также важные труды по истории китайской литературы, даосизму и конфуцианству и другим направлениям синологии. Помимо санскрита, китайского и тибетского языков В.П. Васильев владел также маньчжурским, монгольским и другими восточными языками, что чрезвычайно расширяло источниковедческую базу его исследований. Труды В.П. Васильева еще при его жизни приобрели европейскую известность. Его основной труд — «Буддизм, его догматы, история и литература» (1857-1869 гг.) был вскоре после его выхода в свет переведен на немецкий язык [1]. Принципиальным методологическим (хотя исторически и вполне объяснимым) недостатком трудов этого ученого был его откровенный европоцентризм,

подчас переходящий в пренебрежительное отношение к феноменам изучавшихся им культур.

Родоначальником индологической буддологии в России стал И.П. Минаев (1840-1890 гг.). До него буддизм в России изучался прежде всего по китайским и тибетским источникам, что вполне понятно, если учесть, что Китай является непосредственным соседом России, а последователями тибетских направлений буддизма были и подданные Российской империи — буряты и калмыки (Тува стала российским протекторатом только в 1914 г.). И.П. Минаев прежде всего изучал палийские тексты, особенно же его интересовали проблемы изучения Винаи (он перевел на русский язык Пратимокша-сутру — важнейший из текстов Винаи). Именно от него протягивается нить к классику отечественной буддологии — академику Ф.И. Щербатскому.

Кроме этих крупнейших буддологов-теоретиков нельзя не упомянуть ученых, занимавшихся прежде всего полевыми наблюдениями и этнографическими изысканиями. Они оставили нам бесценные сведения о жизни, быте и религиозной практике монахов и мирян современных им Бурятии, Монголии и отчасти Тибета. К этим ученым относятся, прежде всего, А.М. Позднеев [2], Г.Ц. Цыбиков и Б.Б. Барайдин.

В 1897 г. С.Ф. Ольденбург (1863-1934 гг.) основал серию *Bibliotheca Buddhica* («Библиотека Буддика»), сыгравшую огромную роль в истории не только российской, но и мировой буддологии; очень скоро серия приобрела огромный международный авторитет, благодаря которому она переиздается за рубежом вплоть до настоящего времени, хотя в конце 30-х годов серия фактически прекратила свое существование (попытки реанимировать ее в 60-80-е годы не привели к существенным результатам). Целью серии была, прежде всего научная публикация классических буддийских текстов (главным образом санскритских и тибетских; китайский буддизм был представлен в серии весьма слабо), снабженных серьезным справочным аппаратом, академическими комментариями и предисловиями. Печатались в серии (хотя и не очень часто) и переводы буддийских текстов. Во многом появление *Bibliotheca Buddhica* знаменовало собой начало нового, «классического» этапа развития отечественной буддологии, связанного прежде всего с именем академика Ф.И. Щербатского (1869-1942 гг.). Но прежде чем говорить об этом ученом и его школе, необходимо рассказать о другом великом исследователе буддизма, ярким, но, увы, мгновенным метеором блеснувшим на небе отечественного востоковедения. Я имею в виду О.О. Розенберга (1888-1919 гг.).

Обычно О.О. Розенберга называют учеником Ф.И. Щербатского, но это не совсем так. Формально являясь учеником Щербатского, Розенберг тем не менее был вполне независимым и самостоятельным исследователем, выводы и подходы которого значительно отличались от выводов и методологических принципов великого академика. Собственно, Розенберг — автор одной книги, и именно как автор этой книги он и стал знаменит. Речь идет о его магистерской диссертации «Проблемы буддийской философии». Она была написана после стажировки автора в Японии и опубликована в Петрограде в бурном революционном 1918 году [3]. Строго говоря, «Проблемы» являются второй частью единого труда под названием «Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам» [4]. Розенберг планировал и третью часть, посвященную школам китайского и японского буддизма, но написать ее ему было не суждено. Уже обращение по преимуществу к китайским и японским источникам отделяет Розенберга от Щербатского и «птенцов его гнезда», ограничивавшихся почти исключительно изучением индо-тибетских источников.

Книга О.О. Розенберга поистине ознаменовала собой переворот в буддологии. В чем же он состоял?

Розенберг показал наличие нескольких уровней в буддизме и принципиальное отличие популярного, народного, буддизма от философского буддизма.

Он показал необходимость изучения буддийского учения не только по сутрам, но и по систематическим философским трактатам — шастрам. Именно тексты шастр позволяют понять философский уровень буддизма, представленный и в сутрах, но не в систематической форме.

О.О. Розенберг впервые доказал, что именно Абхидхарма является основой философии буддизма, а главный предмет Абхидхармы — теория дхарм, рассмотренная Розенбергом детально и всесторонне.

И, наконец, О.О. Розенберг показал, что никакого буддизма «вообще» нет. Буддизм исторически существовал и существует только в виде отдельных школ и направлений.

Вместе с тем одно положение теории дхарм в интерпретации Розенберга длительное время представлялось достаточно загадочным. Дело в том, что российский буддолог рассматривает дхармы как некие трансцендентные и непознаваемые носители, лишь манифестирующие себя мгновенными вспышками в эмпирическом «бывании». Между тем классические абхидхармистские тексты, включая и «Абхидхармакошу» Васубандху, на которой прежде всего базировались разработки Розенберга, не содержат в себе никаких оснований для подобной интерпретации: дхармы в них вполне «имманентные» элементарные психофизические состояния. Для понимания интерпретации Розенберга важно помнить, что работал он прежде всего по китайским и японским источникам, прежде всего йогачаринской школы Хоссо-сю (кит. фа сян цзун). Между тем на Дальнем Востоке со времен полемики Фа-цзана против Сюань-цзана проводилось разделение между сущностью, или природой дхарм (фа син; дхармата) и проявлениями, или феноменами этой сущности — фа сян (дхармалакшана). Первое в интерпретации Розенберга превратилось в «трансцендентный» носитель, второе — в его эмпирическую манифестацию.

В том же году О.О. Розенберг принял участие (вместе с Ф.И. Щербатским, монголистом Б.Я. Владимирцевым и другими востоковедами) в проведении Первой Буддийской выставки, прочитав на ней лекцию «О миросозерцании буддизма на Дальнем Востоке». После этого О.О. Розенберг таинственно исчезает, и следы его теряются. Скорее всего, он отправился в Германию, остановился по пути в Таллинне, где заболел и умер в 1919 или 1920 г.

Как бы ни были велики научные заслуги О.О. Розенберга, основателем отечественной буддологической школы стал все-таки не он, а его старший современник, коллега и отчасти учитель академик Ф.И. Щербатской (1866-1942 гг.). Щербатской получил превосходное санскритологическое образование в Петербургском и Венском университетах. В Вене он стажировался у крупнейшего европейского санскритолога Г. Бюлера, учебник которого он позднее (Стокгольм, 1923) перевел на русский язык; по нему и сейчас занимаются все студенты-индологи в российских востоковедных вузах (переиздан петербургским издательством «Лань» в 1999 г.). В 1893 г. Щербатской вернулся в Россию, но первоначально занимался не научной, а общественной деятельностью (был земским гласным и уездным предводителем дворянства). Только в 1899 г. он возвращается в науку и работает в Бонне с немецким буддологом Якоби. В 1900 г. он становится приват-доцентом кафедры санскритологии факультета восточных языков

Петербургского университета, оставшись преподавателем университета на всю свою жизнь. В 1918 г. он становится действительным членом Российской Академии Наук. В 1928 г. Ф.И. Щербатской становится директором Института буддийской культуры (ИНБУК) АН СССР, просуществовавшего, к сожалению, только два года и растворенного в 1930 г. в только что созданном Институте востоковедения, в котором Ф.И. Щербатской стал заведующим индо-тибетским кабинетом. Последние годы жизни Щербатского были очень тяжелыми. Большинство его учеников и коллег было репрессировано и казнено по нелепым обвинениям. Его самый выдающийся ученик Е.Е. Обермиллер умер от рассеянного склероза. Сам академик подвергся настоящей травле как идеалист-неокантианец, проповедующий реакционные взгляды и занимающийся реакционной «индийской поповщиной». Его работы издаются в России, но только по-английски. После начала войны Щербатской вместе с другими академиками оказывается в эвакуации в Боровом (Казахстан), где он и умер 18 марта 1942 г. А вместе с ним умирает и классическая отечественная буддология, уже никогда не оправившаяся от ударов, нанесенных ей сталинскими репрессиями.

Крупнейшими трудами Ф.И. Щербатского являются монографии «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (т. 1-2. СПб., 1903-1909 гг.), «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma» («Центральная концепция буддизма и значение слова “дхарма”»). Лондон, 1923 г.), «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепция буддийской нирваны». Ленинград, 1927 г.) и «The Buddhist Logic» («Буддийская логика», т. 1-2. Ленинград, 1930-1932 г.). Кроме этого Щербатской был автором многочисленных статей, переводов небольших буддийских текстов и публикаций в серии «Bibliotheca Buddhica».

Первая из названных выше монографий посвящена учению логико-эпистемологической ветви школы йогачара (Дхармакирти и Дхармоттара), вторая — философии мадхьямаки и пониманию мадхьямиками нирваны, третья — опять логико-эпистемологическому направлению йогачары.

Уже из этого видно, что Щербатской и его школа занимались по преимуществу буддийской философией в ее самых рафинированных формах, причем подчас значение философского уровня буддийской традиции этой школой даже абсолютизировалось, рассматриваясь вне религиозно-доктринального и йогического контекста буддизма. Для описания буддийской философии Ф.И. Щербатской использовал терминологию и инструментарий неокантианской философии, представленной в России прежде всего такими мыслителями, как А. Введенский (один из учителей Ф.И. Щербатского) и И. Лапшин (интересно, что с Лапшиным по философским вопросам консультировался и О.О. Розенберг). Одновременно Ф.И. Щербатской продемонстрировал принципиально новый подход к переводу буддийского философского текста, отвергнув традиционный филологический перевод и обосновав необходимость философски адекватного перевода классических буддийских текстов. Не филологи, а философы должны изучать буддийскую мысль, утверждал академик. Еще одним важным методологическим положением школы Щербатского стало требование рассматривать историю буддийской философии в контексте ее полемики с оппонентами, прежде всего с философскими школами брахманизма, поскольку вне конкретного историко-философского контекста многое в развитии буддийской мысли не может быть понято.

Прежде всего, конечно, Ф.И. Щербатской прославился как исследователь логико-эпистемологического направления поздней йогачары. Именно благодаря его трудам имена Дигнаги, Дхармакирти и Дхармоттары стали известны ученым всего мира, что стимулировало дальнейшую работу по изучению их наследия. Как уже говорилось,

интерпретировалась философия йогачары Ф.И. Щербатским в кантианских терминах, что порой приводило к определенным издержкам. Действительно, принятый Щербатским язык описания и его герменевтическая процедура позволяли звучать русскоязычному переводу индийского текста вполне философично. Однако при этом переводчику удавалось, прежде всего, передавать то, что было общего у индийского философа с европейскими мыслителями, тогда как принципиально новое и инокультурное содержание буддийских памятников оставалось по-прежнему в значительной степени скрытым и неявным. А это вызывало порой недоразумения и непозволительную европеизацию буддийской мысли. Самый яркий пример здесь — перевод Ф.И. Щербатским очень важного йогачаринского термина свалакшана (своепризнак, собственное свойство) как «вещь в себе», что скорее мешало, чем помогало понять содержание этого понятия. Но в целом труды Щербатского в этой области были пионерскими и вдохновляющими. Это же можно сказать и относительно его исследования о смысле понятия дхарма в буддийской философии. Хотя исследование Ф.И. Щербатского и уступало по блеску работе О.О. Розенберга, но вместе с тем и удачно корректировало выводы последнего. Так, Щербатской совершенно обоснованно отказался от розенберговского разделения дхарм на трансцендентные носители и эмпирические манифестации, вернувшись к непосредственному содержанию индийских абхидхармистских текстов.

Гораздо более спорной является такой труд Ф.И. Щербатского, как «Концепция буддийской нирваны», который сам автор рассматривал как продолжение труда о дхармах: если учение о дхармах анализировалось на хинаянском материале, то учение о нирване прежде всего раскрывалось академиком на основе махаянских, а именно — шуньявадинских — источников. Эта работа была написана Ф.И. Щербатским как полемическое сочинение, направленное против концепции нирваны, предложенной лидером франко-бельгийской школы буддологии Луи де ла Валле-Пуссенем. Бельгийский ученый противопоставлял канонический буддизм раннему буддизму, или «буддизму Будды», который, по его мнению, был прежде всего йогой (здесь он солидаризировался с другим буддологом той же школы — Э. Сенаром), причем под йогой он был склонен понимать что-то вроде магии, колдовства и чудотворения. Такое понимание йоги явно было плодом католического европоцентризма, к сожалению, характерного для творчества этого замечательного ученого.

Ф.И. Щербатской совершенно справедливо и весьма едко критикует де ла Валле-Пуссена и его понимание йоги, чрезвычайно точно указывая на удивительные совпадения в позиции буддистов и Патанджали, автора «Йога-сутр», переоценивая, однако, как мне представляется, обособленность философии от йогической практики в буддийской традиции.

Однако самым главным в рассматриваемом труде Щербатского все-таки остается его интерпретация мадхьямаки вообще и учения Нагарджуны в частности. Как уже говорилось выше (см. Лекцию 5), Ф.И. Щербатской является родоначальником как «релятивистской», так и «абсолютистской» интерпретации мадхьямаки, ибо он с, одной стороны, рассматривает шуньяту не как пустоту, а как относительность, с другой стороны, подчеркивая веру мадхьямиков в Будду как Абсолют. Здесь Щербатской даже вспоминает о Спинозе и употребляет его формулы *Deus sive natura* и *Deus sive substantia* [5]. Для Щербатского шуньята есть относительность сансарического существования как причинно обусловленного, и в то же время она суть реальность Абсолюта как истинно сущего Целого по ту сторону этой обусловленности: «Подобно тому как слепой от рождения человек не может увидеть солнца, так и люди, пребывающие в тисках общепринятых понятий, не могут непосредственно постичь Будды, но стремятся описать его умозрительно. Именно ими он и не может быть постигнут непосредственно. Будда должен

рассматриваться как космический порядок, его тело есть космос, сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно. Реальность Будды — это реальность вселенной, и поскольку Будда не имеет отдельной реальности, то и вселенная не имеет никакой реальности вне Будды. Все элементы бытия, просеянные сквозь сито относительности, приобретают великолепие, все миллионы существований должны рассматриваться как проявленное в них тело Будды. Это и есть относительность, кульминационная точка мудрости (праджня-парамита)» [6]. Подобные слова вполне применимы к теории Татхагатагарбхи (недаром Щербатской ниже очень сочувственно цитирует японского буддолога и буддиста М. Анесаки, выражающего традиционный для дальневосточного буддизма «космотеизм»), но вряд ли применимы к классической мадхьямаке. «Концепция буддийской нирваны» вызвала много споров среди специалистов, но, пожалуй, никто из них так и не принял интерпретацию шуньяты, предложенную российским ученым.

Ф.И. Щербатской был не только ученым-исследователем, но и блестящим педагогом, воспитавшим целую плеяду ученых, образовавших российскую (петербургскую, ленинградскую) буддологическую школу. Самым крупным ученым из воспитанников Ф.И. Щербатского был, несомненно, Е.Е. Обермиллер.

Е.Е. Обермиллер (1901-1935 г.) продолжал традиции классической буддологии, принципы которой разработал Ф.И. Щербатской. Особое внимание Обермиллер уделял изучению текстов Майтреи-Асанги — Абхисамаяланкары и Ратнаготравибхаги. Таким образом, Обермиллер был первым европейским ученым, занявшимся этим текстом, базовым для теории Татхагатагарбхи. Большинство опубликованных работ Обермиллера написано по-английски [7]. К сожалению, его жизнь оказалась краткой: в 34 года Е.Е. Обермиллер скончался после тяжелой и изнурительной болезни. Последние годы жизни он провел в Бурятии, занимаясь буддийской философией с учеными ламами.

Академик Щербатской создал блестящую школу, но она, увы, не пережила своего создателя, погубленная сталинскими репрессиями. После смерти Щербатского в 1942 г. буддология в России (СССР) исчезает как минимум на 15 лет.

С началом так называемой «хрущевской оттепели» буддологические исследования в нашей стране робко возрождаются, однако до сих пор им не удалось превзойти довоенный уровень. Важную роль в процессе этого возрождения сыграло возвращение на родину известного тибетолога и буддолога Ю.Н. Рериха, сына знаменитого художника. Ю.Н. Рерих много сделал для возрождения Библиотеки Буддики, опубликовав в 1960 г. под ее грифом перевод одного из важнейших памятников раннего палийского буддизма — Дхаммападу (в переводе В.Н. Топорова). Публикация перевода вызвала скандал — академические чиновники обвинили ученого в проповеди «поповщины»; Ю.Н. Рерих с трудом переносит травлю и вскоре умирает. Однако в 1963 г. опять-таки под грифом Библиотеки Буддики Б.И. Панкратов и Э.Н. Темкин публикуют подготовленную к изданию еще Е.Е. Обермиллером главу из «Пурва бхавана крама» Камалашилы. После этого Библиотека Буддики опять замирает на десятилетия.

На рубеже 60-70-х годов начинается второй период расцвета отечественной буддологии. Он не набрал мощи первого, но тем не менее поначалу обещал многое. Важную роль в нем сыграли издания Тартуского государственного университета «Труды по знаковым системам» и «Труды по востоковедению». В них регулярно публиковались такие деятели «буддологического ренессанса», как А.М. Пятигорский (методологические вопросы буддологии, буддийская психология и феноменология сознания; его беседы о природе сознания с М. Мамардашвили, задуманные как введение в изучение виджнянавады, имели

не только буддологическую, но и собственно философскую ценность), О.Ф. Волкова (классический индийский буддизм), Л.Э. Мьяль (праджня-парамитская литература), Б.Д. Дандарон (Ваджраяна, традиции Дзог-чэн и Маха-мудра) и другие ученые.

Однако этот «ренессанс» оказался весьма кратковременным. В 1972 г. подвергается аресту Б.Д. Дандарон (дважды репрессированный в сталинское время), бывший не только буддологом, но и практикующим буддистом и даже более того — тантрическим йогином (он происходил из старого рода, давшего Бурятии многих выдающихся лам). Ему инкриминируется создание некоей секты. В качестве свидетелей защиты приглашаются многие буддологи, поддерживавшие тесный контакт с группой Дандарона. Суд осуждает Дандарона, вскоре умершего в заключении, и выносит частные определения в адрес некоторых свидетелей. Последствия «дела Дандарона» оказываются поистине трагическими для буддологии: в глазах властей и академических чиновников она становится занятием подозрительным, почти крамольным. Буддологические исследования сворачиваются, большинство исследовательских тем собственно буддологического характера закрывается. Эмигрируют в Англию А.М. Пятигорский и в Израиль — А.Я. Сыркин, фактически отстраняется от научной жизни О.Ф. Волкова, отходит от научной деятельности Л.Э. Мьяль (именно в эти годы, по-видимому, в нем нарастает озлобление, приведшее его позднее, в начале 90-х годов, в лагерь радикальных эстонских националистов и русофобов).

Тем не менее жизнь в отечественной буддологии продолжает теплиться. Хотя буддология в классическом смысле почти исчезает, продолжают развиваться исследования исторического, обществоведческого, филологического и культурологического характера, так или иначе связанные с изучением буддизма (например, изучаются проблемы соотношения буддизма и государственных институтов в странах Востока, народная буддийская литература средневекового Китая, роль буддизма в культурах Центральной и Восточной Азии и т. п.) [8].

Особо хотелось бы отметить книгу московского искусствоведа Е.В. Завадской «Восток на Западе» (М., 1972; переиздана в 1977 г. под названием «Культура Востока в современном западном мире»). Эта небольшая книга посвящена влиянию буддизма Чань (Дзэн) на культуру Запада XX века. Хотя ее собственно буддологическое значение и невелико, она сыграла очень важную и позитивную роль как в информировании широкой публики о новых процессах межкультурного взаимодействия, так и в отчетливом стимулировании интереса к буддологии у востоковедной молодежи.

Во второй половине 70-х и в начале 80-х годов число буддологических исследований возрастает. Хотя в целом их уровень остается достаточно скромным по мировым стандартам, само оживление буддологии было весьма обнадеживающим фактом. Важно также отметить, что в это время традиционная для России ориентация буддологических работ на индологическую и тибетологическую тематику дополняется возникновением и развитием исследований в области истории китайского и японского буддизма. Такие молодые ученые из Бурятии, как Н.В. Абаев, Л.Е. Янгутов, С.Ю. Лепехов, С.П. Нестеркин и другие активно занялись изучением Чань и других направлений дальневосточного буддизма.

Очень важны для понимания современного состояния буддологии в России 80-е годы, когда активно заявили о себе как об участниках научного процесса представители нового поколения, определившие лицо российской буддологии 90-х годов. Это А.Н. Игнатович (история буддизма в Японии, школы Тэндай и Нитирэн), Л.Н. Меньшиков (буддийские тексты из Дуньхуана; дидактическая литература бяньвэнь), В.Н. Андросов (учение

Нагарджуны), В.Г. Лысенко (ранний палийский буддизм), А.В. Парибок (палийский буддизм), А.М. Кабанов (Дзэн и классическая японская литература), М.Е. Кравцова (буддизм и общество в раннесредневековом Китае), С.Д. Серебряный (индийская религиозно-философская литература; махаянские сутры), М.Е. Ермаков (буддийская агиография в Китае; протонародный китайский буддизм) и многие другие.

Особо следует сказать о группе В.И. Рудого, ученого, активно работавшего еще в 70-е годы. Она позднее (на рубеже 80-90-х годов) организационно оформилась в виде группы буддологии СПб Филиала Института востоковедения РАН. Эту группу можно считать первой после Ф.И. Щербатского оформленной отечественной буддологической школой с четко определенными методологическими принципами. Наиболее активными и последовательными членами этой школы, помимо самого В.И. Рудого, могут считаться Е.П. Островская и Т.В. Ермакова. Основным и практически единственным предметом изучения этой группы является классическая буддийская Абхидхарма, причем даже не вся Абхидхарма, а трактат Васубандху «Абхидхармакоша». На основе всестороннего анализа этого памятника группа В.И. Рудого делает широкие выводы общепсихологического характера. Как чрезвычайно важный положительный фактор деятельности школы В.И. Рудого, должно быть названо: 1) обращение к классической буддологической проблематике и возрождение традиций школы Ф.И. Щербатского; 2) наличие разработанной теоретико-методологической базы исследований и герменевтической процедуры, а также 3) высокий уровень как филологического, так и историко-философского анализа текста. Вместе с тем абсолютизация учения трактата Васубандху и порой некритическое распространение полученных выводов на буддизм вообще (в том числе и не только на индийские формы этой религии), а порой и просто отождествление «нормативного буддизма» или «классического буддизма» с философией Васубандху его «хинаянского» периода существенно снижает ценность полученных результатов. В целом группа В.И. Рудого вполне может быть названа «группой Абхидхармакоши».

В начале 90-х годов постепенно формируется буддологическая школа философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Е.А. Торчинов, К.Ю. Солонин и ряд начинающих молодых ученых). Генетически эта школа, базирующаяся в настоящее время на кафедре философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, восходит к школе В.И. Рудого, однако отличается от нее как по предмету своих занятий, так и по ряду подходов. Во-первых, университетские буддологи работают прежде всего на материале китайских текстов, во-вторых, они склонны рассматривать буддизм как принципиально плюралистическую традицию, отказываясь от попыток найти некий «эталонный», «нормативный» или даже «классический» буддизм.

Подводя итог обзору тернистого пути российской буддологии, необходимо с сожалением констатировать тот факт, что, несмотря на быстро идущий процесс возрождения отечественной буддологии и освоения ей новых тем и подходов, в целом российская буддология значительно отстала от западной и японской буддологии и пока еще не в состоянии выступать в качестве равного этим научным традициям субъекта современного научно-исследовательского процесса. Но останемся оптимистами: ведь главное все-таки в том, что в России снова есть подлинная научная буддология.

[1] Третья часть этого труда (1869 г.) представляет собой перевод знаменитого труда Таранатхи (у В.П. Васильева — *Даранаты*) «История буддизма в Индии».

[2] Важнейший труд А.М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу» (1887 г.) был недавно (1993 г.) переиздан в Элисте (Республика Калмыкия).

[3] В 1924 г. вдова ученого перевела этот труд на немецкий язык и опубликовала его в Германии.

[5] Первая часть (изданная в Токио в 1916 г.) имела название «Свод лексикографического материала».

[6] Бог или природа; Бог или субстанция (лат.). [\*] *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 244-245.

[7] Например, см.: *Obermiller E.* The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation // *Acta Orientalia*. Vol. 9. Pt. 2-3, 1931. P. 81-106.

[8] Здесь необходимо назвать таких ученых, как академик Г.М. Бонгард-Левин (духовная культура Древней Индии), Л.Н. Меньшиков (буддийская литература в жанре *бяньвэнь*), М.И. Воробьева-Десятовская (буддийские санскритские тексты из Центральной Азии), И.С. Гуревич (язык чаньских бесед — *юйлу*), В.И. Корнев (буддизм и общественная жизнь стран Юго-Восточной Азии), В.Н. Горегляд (буддизм и японская литература), А.С. Мартынов (буддизм, общество и государство в Китае и на Дальнем Востоке).