



Журнал стремится предоставить слово всем буддийским направлениям в РФ. При этом взгляды авторов не обязательно соответствуют точке зрения редакции.

БУДДИЗМ РОССИИ

БР № 34

Электронную версию БР см. по адресу:
<http://www.BuddhismofRussia.ru>

✉ 191123, Санкт-Петербург, а/я 135,

☎ (812) 1100012

✉ Editor@BuddhismofRussia.ru

Главный редактор А. Терентьев

Отв. редактор М. Кожевникова

Редактор Г. Разумова

Художник Р. Кузнецов

Оригинал-макет: К. Шилов

Журнал зарегистрирован Северо-Западным
региональным управлением Комитета РФ по печати.

Регистрационный номер П-1592.

© "Буддизм России", 2001.

При перепечатке ссылка на "Буддизм России" обязательна.

М. Кожевникова

“АБСОЛЮТ” В РОССИЙСКОЙ БУДДОЛОГИИ — тенденция или исторический казус?

(По поводу “Доклада о Нирване” Е. Е. Обермиллера)

Сейчас, когда пишется эта статья, — в начале XXI в., в постсоветской России, лежащей по другую сторону от целого пласта исторической эпохи, то, что происходило в сфере понимания буддизма в начале XX в., может представляться неактуальным, может показаться запоздалым академическим изыском или реваншем. Интеллектуальное российское пространство сегодня заполнено многочисленными буддийскими изданиями, буддологическими публикациями. Так ли важно нынче, как складывалось мировоззрение буддологов начала прошедшего века и что представляли из себя их переводы?

Однако, в действительности, для знакомых с историей российской буддологии очевидно, что уровень интеллектуального освоения буддизма, достигнутый тогда — прежде всего академиком Ф. И. Щербатским и его школой, остается ориентиром для нас и сегодня. Интерпретации, сложившиеся в то время, имеют смысл для нас потому, что все они содержатся в настоящем.

Ученые того времени... Федор Ипполитович Щербатский изучал санскрит в Санкт-Петербургском университете у И. П. Минаева и С. Ф. Ольденбурга, а затем в Вене у Г. Бюллера и в Бонне у Г. Якоби — лучших санскритологов того времени. При этом, сначала в Петербурге, а затем в Европе он занимался и западной философией. Начав свои исследования буддизма с теории познания и логики, Щербатский целенаправленно продвигался в изучении всех основных областей буддийского знания и строил стратегию исследований не только для себя, но для целой плеяды молодых талантливых ученых.

Ярчайшей звездой среди них оказался Е. Е. Обермиллер, преданный ученик и последователь Ф. И. Щербатского, исключительно способный к языкам и невероятно работоспособный, несмотря на тяжелое заболевание, постепенно отнимавшее у него подвижность и в итоге приведшее к параличу. Он прожил всего 33 года и успел опубликовать 19 и подготовить к печати 11 книг, включающих и пионерские переводы философско-религиозных трактатов с санскрита и тибетского.

Трудно переоценить величие духовных усилий Обермиллера, при своей болезни путешествовавшего в Бурятию, чтобы учиться у бурятских лам, диктовавшего свои переводы бессменным его помощникам — двум тетушкам-опекуншам и продолжавшего работать

над трактатом Legs-bshad-nying-bo Цонкапы еще за два дня до смерти.

Основные работы, поскольку они делались уже в 20-30-е годы — эпоху военного коммунизма, коллективизации и индустриализации, — доктор индо-тибетской словесности Обермиллер выполнял на европейских языках. Научные планы Азиатского музея — Института востоковедения уже начали корректироваться в сторону “идеологически выдержанных” тем, заседания ученых советов посещал специально прикрепленный комиссар. Сам Обермиллер основные работы делал на английском и немецком языках, недоступных для рецензирования комиссаров, — спеша, чувствуя ограниченность своего времени жизни, боясь потерять даже день и работая — если оценивать по производительности — за целый научный институт. В таких условиях он думал над темами: Пустота, Нирвана, природа Будды.

В 1933 г. в Калькутте вышла на английском языке “Статья о Нирване согласно тибетским источникам” (Indian Historical Quarterly, т. IX, Калькутта). Ко времени подготовки этой работы относится и публикуемая нами статья на русском языке “Доклад о Нирване”, хранящаяся в Архиве СПб Ф ИВ РАН (Ф 100, оп. 1, ед. 22).

Немного об общем русле научных интересов, в котором зародилась эта статья. Длился период работы Обермиллера над исследованием по Абхисамаяаламкаре — в продолжение работы Ф. И. Щербатского, начатой задолго до этого (см. ст. “Путь к знанию Пути” в журн. БР 1998, № 29—30). Е. Е. Обермиллер следовал Ф. И. Щербатскому не только в выборе темы — в “Докладе о Нирване” он делает ссылки на работу учителя (“The Conception of Buddhists Nirvana”) и, главное, развивает концептуальное видение темы, предложенное Щербатским. Концепции же неизбежно находили свое выражение в терминологии переводов.

Интересно бывает проследить, как время, подобно очистительному огню, вносит коррективы в переводы буддийских текстов. При этом пятна и шероховатости обнаруживают свою случайную природу и в итоге бывают устранены временем.

Что поправляет время в переводах Обермиллера? В “Докладе о Нирване” нам предоставляется редкая возможность иметь дело с его терминологией на русском языке и его интерпретацией-переводом буддийской



философии. В качестве наглядного примера терминология Обермиллера вынесена в индекс после статьи.

В данном случае в самом центре проблемы стоит концепция и термин “абсолют”, и как раз эта тема представляет ключевой пункт в вопросе об адекватности интерпретации-перевода Обермиллера тибетских текстов по философии сутр Праджняпарамиты с позиций Мадхьямики.

Что в данном случае переводится как Абсолют¹? В статье Обермиллера мы встречаем следующие определения: «Согласно другим (Мадхьямики), этот основной элемент тождествен с Абсолютом — с единой истинной сущностью всего (dharma-dhātur eva gotram)». «Абсолют — единый духовный принцип (pariṇaoranna-lakoāia)». «Признавая нереальность, относительность отдельных элементов (śūnyatā), Прасангики выдвигают *единую их сущность* — Абсолют (paramārtha, dharma-dhātu, bhūta-koti, tathatā, dharmatā²) как действительную реальность». «... Абсолют — это то, что открывается за нереальностью отдельных личностей (pudgala-nairItmya) и отдельных элементов (dharma-nairItmya). Этот Абсолют отождествляется с Буддой в его “космическом образе” (dharma-kāya)...» «...*Сознание* сосредоточено на Абсолюте как на основном начале как данного существа, так и всего бытия вообще и *сливается с ним* (gnyis-srang-nub-pa'i-tshul)». (Буквально: это “способ устранения двойственной видимости”. — М. К.)

«Харибхадра говорит: “То, в чем *всякая дифференциация прекращается*, — есть Нирвана, то же есть и Абсолют”». (Не правда ли, заметна разница между интерпретацией Обермиллера выше и его точной цитатой здесь из перевода основного комментатора Абхисамаяаламкары — Харибхадры?)

Для буддологического словаря к концу XX в. термин “Абсолют”, конечно, уже представляется историческим казусом, стоит только заглянуть в фундаментальные работы Д. Хопкинса, Р. Турмана, Д. Дрейфуса, др.

Но в начале XX века, в особенности в России, присутствовала иная научная парадигма. В философии, психологии было заметно влияние неокантианства, и Щербатской разделял многие его положения (См.: Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998). Шохин замечает, что А. Так в своей работе “Comparative Philosophy and The Philosophy of Scholarghip” обнаружил следующее:

¹ Все выделения жирным шрифтом и жирным-курсивом в цитатах в статье мои. — М. К.

² Буквально — Истина высшего смысла, сфера элементов, конец или предел сущего, таковость, бытие элементом, состояние бытия элементом.

«...Подсчитав, что в “Буддийской логике” содержится более 100 эксплицитных ссылок на одного только Канта (немало также на некоторых других западных философов), и на каждой странице мелькают термины “вещь-в-себе”, “синтетическое a priori” или “Абсолют”, можно прийти к выводу, что Щербатской даже не задумывался об обосновании применения к буддизму западного идеалистического словаря.» (Там же. С. 11)

Помимо научной парадигмы, по-видимому, оказывала свое влияние и живая христианская религиозная парадигма. В результате смешение религиозных концепций происходило — вольно или невольно. Вольно — в намеренной попытке приблизить буддизм к русскому человеку, пренебрегая различиями, опереться на единство духовных устремлений, сходство религий. Так, у Ф. И. Щербатского мы встречаем в буддийских переводах: о Будде — “Спаситель” (см. “Путь к знанию Пути”, с. 105), понятие “грехи” (тиб.: sgrig. с. 107), т. д.

По этому поводу хотелось бы вспомнить критерии самоидентификации буддизма и буддистов. По стандартному определению, воспроизведенному Его Св. Далай-ламой: «Буддисты и не-буддисты ... различаются ...на философском уровне — по тому, принимают ли Четыре печати правильных воззрений, указанных Словом Будды. Эти Четыре печати — следующие: “Все составное-производное невечно. Все омраченное существование — страдание. Явления *пусты* от *собственной природы*. Нирвана (уход от страданий) — покой.”» (Н. Н. the Dalai Lama. Four essential Buddhist texts. LTWA, Dharamsala, 1981.) [В продолжение этого определения — по Нагарджуне: *нирвана (покой) — это успокоение множения* (дифференциаций) (тиб.: spros-pa nyer-zhi zhi-gtan-pa)].

Спустя тридцать лет после периода подъема и разгрома школы Ф. И. Щербатского — в России начался новый этап рассмотрения буддизма через призму Абсолюта, опять-таки — вольно или невольно... Б. Д. Дандарон, бурятский буддийский Учитель, одновременно советский ученый, пишет переложение стандартного буддийского Прибежища (тиб.: skyab-'gro) на русском языке под названием “Символ веры”. В этом необуддийском тексте мы читаем: «Верую в Бога, сущность которого смертному не известна. (...) Верую, что Он есть сущность чистого бытия, истина всех истин. (...) Также верую правоверным апостолам Будды (...) Верую в Бога. Верую божественным откровениям. (...) Верю в Нирвану как вместилище божественного бытия необычайного. (...) Все живое да сознает постоянную единую сущность всех... Молюсь Богу, у которого нет ни имени, ни сходства, ни жизни, ни формы, ни бытия, про которого нельзя сказать, что Он кому-то помогает.



(...) Молюсь Богу как чистейшему совершенству, исключаящему даже признак тени неясности. (...) Молюсь от имени всех Божественному Разуму. Да соберутся все духи, бесплотные Дакини, Тэнгри и другие. Да уничтожат они Черного духа, ведущего на путь несовершенства» (Дандарон Б. Д. Буддизм. СПб., 1996. С. 5–7).

По-видимому, “Символ веры” Б. Д. Дандарона как выражение религиозной и философской концепции требует отдельного исследования и еще будет предметом размышлений и анализа. Но в данном случае для нас важен тот факт, что в своих философских воззрениях Дандарон показывает себя транслятором и продолжателем подходов Ф. И. Щербатского (и другого индолога-компаративиста — С. Радхакришнана, также испытывавшего влияние Щербатского. См. критику в кн. Шохина по поводу сведения буддизма и веданты в тождество у Радхакришнана. — С. 234, прим. 232. Дандарон знакомился с буддизмом методом самообразования, используя именно эти книги (см. Дандарон Б. Д. 99 писем о буддизме и любви. СПб., 1995).

В работе “Буддийская теория отсутствия индивидуального Я”, содержащей изложение абхидхармической теории структуры личности в связи с проблемой “Я”, Дандарон ссылается на Щербатского; он применяет сравнительный метод Щербатского в своих определениях («буддисты сходятся с субъективными идеалистами. Например, Юм...» — “Буддизм”. С. 31). И здесь он последовательно заявляет свои философские позиции. В качестве подведения базы под свою концепцию буддизма Дандарон сразу полемически замечает: «Резкая и конкретная формулировка о несуществовании индивидуального Я, очевидно, была выдвинута учителями позднейших школ буддизма. Ранний буддизм еще не имел законченной формулировки по этому вопросу» (“Буддизм”. С. 26). «Естественно, что если Я есть только непостоянные связи причин и следствий, тела и духа, то, когда они исчезнут, не будет ничего, что освобождается. Тогда самоубийство будет являться самым лучшим способом избавления от страданий. ... Однако, по учению буддистов, нирвана есть вневременное существование, и поэтому они должны были признать существование вневременного Я.» (“Буддизм”. С. 27) Далее — на основе вышесделанных построений — Дандароном делаются ключевые утверждения: «Индивидуальные души являются аспектами Абсолюта и в конечном итоге должны с ним слиться, то есть сансара конечна... Мудрость Татхагаты, будучи аспектом Абсолюта, не может быть обнаружена в комплексе скандх, ее природа трансцендентна... Эта мудрость Татхагаты и есть буддийское индивидуальное Я, его существование ... похоже на кантовскую “вещь в

себе”. (...) С точки зрения буддийских философов получается, что по ту сторону телесного мира, принимаемого нами за действительный, существует другой мир, действительный на самом деле, — мир Татхагаты и его мудрости.» (“Буддизм”. С.32-33)

Итак, здесь в работе Б. Дандарона мы видим исходящую из терминологии Щербатского концепцию “буддийского Абсолюта” — “сущности чистого бытия”, — Бога, “сущность которого смертному не известна”, основанную на признании существования бессмертной индивидуальной души и реальности того, что лежит по ту сторону телесного мира — мира явлений.

По поводу “истины высшего смысла” сам Ф. И. Щербатский писал: “единосущность всех форм бытия”, имея в виду *таковость* (тиб.: de-bzhin-nyid) (См. “Путь к знанию Пути”, с. 106). По поводу существования души, конечно, он не допускал неясностей и произвольных интерпретаций, утверждая: «Отрицание существования особой духовной субстанции, именуемой душой, есть одно из основных учений буддизма. ... Оно было высказано весьма решительно самим Буддой и связывалось с отрицанием субстанциональности бытия и вообще с отрицанием каких бы то ни было абсолютных начал». (Щербатский Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. СПб., 1995. С. 201)

Однако в собственных интерпретациях Щербатской, возможно, незаметно для себя представляет буддийские воззрения помещенными в ячейки иной парадигмы и пишет: «Буддизм как религия отрицал существование Бога и всякого абсолютного начала вообще, буддийская же философия отрицала познаваемость абсолютного начала и истинного бытия». (Там же. С. 198) То есть Щербатской буквально говорит, что буддийская философия исходила из парадигмы “абсолютного начала и истинного бытия”, но считала их непознаваемыми. Там же читаем: “Первый элемент суждения “это есть” всегда верен, так как он представляет чистое бытие, истинно-сущее, которое состоит в утверждении”. (Там же. С. 167) И дальше: «Чистое, бескачественное, истинное бытие, противопоставляемое течению сменяющихся явлений” (Там же. С. 168). Здесь Щербатской выстраивает традиционную для западной философии парадигму “сущности — явления”, что только подтверждается в той же книге замечанием: «Сущность формулы *pratityasamutpada*, по некоторым толкованиям, состоит в противоположении явлений их непознаваемой истинной сущности. (...) Сущность учения мадхьямиков о “пустоте” состоит также в разработке той же идеи» (Там же. Прим. 263).

Закономерно, что в продолжение сказанного в “The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927”



Ф. И. Щербатской в своей компаративистской интерпретации философии Нагарджуны предлагает отождествление позиций мадхьямики и веданты относительно Абсолюта (в трактовке Щербатского это нирвана — и также — высшая реальность). (Р. 60—62) И в результате доведенной до логического предела интерпретации буддийской концепции реальности как Абсолюта возникает опять-таки неминуемое отождествление с Богом христианской традиции: «Махаянская концепция “Космического тела Будды” как *единственной субстанции* очень похожа на понятие Бога как единственной субстанции у Спинозы...» (“The Conception”. Р. 53) В. К. Шохин продолжает сопоставления, сделанные Ф. И. Щербатским, и говорит о необходимости соотносить Нагарджуну не с “вторичными редакциями монизма”, а с самым ранним идеологом Абсолюта — Платином, поскольку «именно его рассуждения о Едином лежат в основе всей будущей философской апофатики в Европе, и они обнаруживают действительно серьезные сходства с дискурсом Нагарджуны». (Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998 С. 113)

Имеет смысл обратить особое внимание на интерпретацию Щербатским (и Шохиним — вслед ему) того, что, собственно, могло быть сформулировано в буддийской философии как “сущность”: «Термин, означающий у буддистов конечную реальность (санскр.: paramārthasat, то есть тот термин, который и переводился на русский как “Абсолют”. — М. К.) — svalakoāia (санскр.: собственный признак. — М. К.), сопоставим с термином Аристотеля, означающим “первую сущность” (лат. hoc aliquid). Определение “первой сущности” в качестве простой, непредикативной первичной реальности... соответствует и буддийскому “это нечто” (kiicid idam). Как и в буддизме, “первая сущность” у Аристотеля является необходимой в качестве субъекта или субстрата для всех остальных категорий». (Там же. С. 139)

Конечно, несколько сбивает с толку в изложении Щербатского — Шохина обобщение различных школ буддийской философии под одним наименованием “буддисты”, поскольку взгляд на svalakoāia был принципиально разным, начиная с принятия существования “собственного признака” как субстанции у вайбхашиков до отказа признавать его существование у мадхьямиков-прасангикиков (включая переходные взгляды, выражаемые другими школами). В приведенной выше цитате подразумевались, несомненно, взгляды вайбхашиков, совершенно не отвечающие взглядам Мадхьямаки на конечную реальность.

Итак, корень происхождения “Абсолюта” в “Докладе о Нирване” Е. Обермиллера обнаруживается в си-

стеме философской интерпретации Ф. И. Щербатского, причем осуществлявшейся при последовательном обобщении взглядов разных философских школ буддизма, в результате чего в статье Обермиллера мы встречаем термин Абсолют приложимым и к йогачаре, и к мадхьямике (как сватантрике, так и прасангики).

Что касается термина “Абсолют” в его сложившемся на Западе философском содержании, можно обратиться как к примеру к работе Гегеля “Лекции по истории философии”. Гегель пишет: «...философия в ходе ее дальнейшего развития только то и делала, что все больше и больше постигала идею *абсолютной сущности*, являющуюся в христианстве одним лишь представлением.» (Гегель. Соч. Т. XI. М., 1932. С. 115)

Гегель заговаривает о становлении понятия Абсолюта после эпохи скептицизма, по сути, выражающего очень близкие к мадхьямике принципы разоблачения обыденного мышления, — мышления, схватывающего познаваемое как истинно установленное. Иные формулировки того же Гегеля, данные скептицизму, кажутся прямыми определениями мадхьямики, например: “Под скептицизмом мы должны понимать развитое сознание, которое отчасти считает неистинным не только чувственное бытие, но также и мыслимое нами бытие, которое умеет, кроме того, отдавать себе сознательный отчет в ничтожности того, что другие признают сущностью, и, наконец, настолько развит всеобщим образом, что не только превращает в ничто то или другое чувственное или мыслимое, а во всем познает его неистинность” (Там же. С. 412)

Заявляя, что скептицизм имеет “предметом своего опровержения *понятие*, саму *сущность определенности*, и его опровержение определенного является исчерпывающим” (Там же. С. 439), Гегель проводит здесь границу “не-своей территории” — не по “понятию”, а по “определенности” (характеристике, введенной им самим, — не представлявшей ключевой позиции скептиков) и тщательно выговаривает отличия и преимущества (своей, идеалистической) спекулятивной философии сравнительно с философией догматической, падающей под натиском сокрушительных аргументов скептицизма: «скептические тропы в самом деле попадают в цель своими возражениями против того, что называется догматической философией *не в том смысле, что она обладает положительным содержанием*, а в том смысле, что она нечто *определенное* утверждает в качестве абсолютного... Под понятием догматической философии скептики понимают вообще учение, утверждающее, что нечто существует самостоятельно, как некое “в себе”.»



По Гегелю, в результате анализа, произведенного скептицизмом, “противоположность разложена, и дух достиг своего отрицательного покоя. Утвердительно же есть, напротив, покой духа внутри самого себя, и теперь дух двигается по пути к этой свободе от всего особенного. Это — знание о том, что такое есть дух в себе... (...) ...сознание делает своим предметом абсолютное как истинное, помещает вне себя *это в себе и для себя сущее*... Как раз это *в себе и для себя сущее, совершенно всеобщее, полагаемое* вместе с тем *как предметное*, и есть *Бог*. (Гегель, т. XI, с. 19).

На стадии перехода от этапа скептицизма к этапу александрийской философии на месте “разложения истины” (по Гегелю: разоблачения существования объективного бытия, “низведения сущего на степень кажущегося”, выявления “относительности определенных” предмета — “по отношению к судящему субъекту, по отношению к другим вещам” вместо принятия его существования “таким, каков он (предмет) есть по природе”; обнаружения “ничтожности того, что другие признают сущностью”, “опровержения *понятия*” — то есть всего того, что по определению так близко к *пустоте* в буддизме!) происходит новый виток позитивной мысли — начинается процесс построения идеи абсолютной сущности, Бога — сначала абсолютизируемого “чистого бытия” — Бога в версии Филона Иудея, о котором доступно лишь знание факта Его существования, который не может быть познан как таковой. Дальше идея абсолютного бытия — Бога развивается у Плотина. Это все так же непознаваемое абсолютное бытие — непознаваемое потому, что к нему не приложимы никакие предикаты «...ибо они выражают какую-то определенность. (...) Оно есть центр вселенной, вечный источник добродетели... Плотин все сводит к этой *станции, единственно* лишь она есть *истинное, единственно* лишь она остается во всем *безусловно одинаковой*». (Там же. С. 44–45) Так полное отрицание явлений и понятий получает положительное следствие — утверждение в идее абсолютной сущности. Это и есть Абсолют, таково его содержание.

Обращаясь к буддийским реалиям мысли, мы можем сказать, что в процессе разоблачения самобытия явлений и сознания, в результате которого приходят к идее *пустоты* от самобытия, кроется, как отмечается в буддийских текстах, опасность принятия самой *пустоты* за самосущую, — обладающую самобытием. По-видимому, это ошибочное представление о самосущей *пустоте* и привело бы к аналогичному результату — к варианту Абсолюта в буддизме. Или, иначе говоря, в буддизме мадхьямики-прасангики *пустота* считается без-утвердительным отрицанием — в осо-

бенности, по комментариям школы Гелуг, — то есть таким отрицанием, которое не подразумевает утверждения (полагания) чего бы то ни было (другого) на месте отрицаемого. Эта позиция оказывается очень сложным и тонким моментом для понимания и в рамках самих буддийских школ.

Рассматривая путь становления понятия Абсолюта, Гегель выстраивает линию движения от полного — скептического — отрицания к положению, утверждению (поэтому он отстаивает возможность положительного знания) — и берет в качестве такового само состояние сознания, разоблачившего свое содержание (см. выше формулировку Гегеля, данную скептицизму: «Под скептицизмом мы должны понимать...»). Что же остается сознанию в результате? — спрашивает он — и обнаруживает самосознание, из чего делает вывод, «...что абсолютная сущность должна быть понимаема как самосознание; что в том-то и состоит ее сущность, что она есть самосознание...». (Там же. С. 33)

По сути, глядя со стороны буддизма, можно сказать, что последняя формулировка Гегеля — это его формула выведения Абсолюта (Бога, абсолютной сущности, т. д.) из самой модели мышления, обыденной модели деятельности сознания. Обыденное сознание исходит из принятия вещей за сущности (истинные, независимые, существующие как таковые), при аналитических процессах оперирует в своих построениях сущностями, и — как Гегель описывает итоговую стадию отрицательного движения мысли на этапе произведенных “исчерпывающих опровержений” скептиков, — даже уже лишенное всех и всяческих сущностей как своего содержания, одинокое, сознание резервирует (как бы в генофондовой яйцеклетке) свою модель деятельности в принятии себя самого за абсолютную сущность.

И это очень точная закономерность. Она только подтверждает обратное — при том тотальном разоблачении, которое производит философия мадхьямики-прасангики, последовательно завершая борьбу буддийской мысли с обыденной мыслительной моделью самобытия (сущности — независимого существования, существования “в себе и для себя”), естественно разоблачается и идея существования Абсолютной сущности, абсолютного самобытия, то есть — Абсолюта.

Понятно, что здесь обнаруживается кардинальная разница в философских позициях, и в свете этой разницы неудивителен искренний ужас Гегеля перед состоянием созерцания, которое он описывает в связи с Плотинем, стараясь отличить его (*положительный*) “экстаз” от состояния, «...в которое приводят себя сумасшедшие индусы, брамины, монахи и монахини, которые для того, чтобы довести себя до чистого ухода

в самих себя, стараются уничтожить в себе всякое представление и всякое видение действительности, так что отчасти это у них некое постоянное состояние, отчасти же, хотя оно и временно, все же в этом непрерывном устремлении взора в пустоту — все равно, представляется ли им эта пустота ярким светом или тьмой — нет никакого движения, никакого различия и вообще отсутствует всякое мышление» (Там же. С. 39).

В завершение применительно к проблеме Абсолюта рассмотрим подробнее буддийскую теорию *пустоты* — в рамках понимания ее той традицией буддийской мысли, к которой апеллирует Е. Е. Обермиллер, — мадхьямаки-прасангики в изложении школы Гелуг.

В то время как, по исходной для Обермиллера, Щербатского, Дандарона европейской схеме, мир явлений противостоит сущности, как ложь истине, причем воплощение истины — это абсолютная сущность, Абсолют, Бог, — по буддийской схеме, познаваемые объекты не есть то, чем они кажутся нам, но вопрос состоит в том, можно ли сказать, что они представляют из себя явления неких сущностей или сущности. У ламы Цонкапы об этом говорится: «(Пока) в настоящее время (для нас) *пустота* — *пустота* от самобытия, определяемая как отсутствие у элементов (бытия) даже частицы самобытия, установленного по своей природе, является особенным качеством для формы и других элементов (бытия), выступающих как основа (этого) особенного качества. ...А когда осваивается воззрение, постигающее отсутствие самобытия, и прямо постигается этот смысл, тогда, поскольку в соответствии с отсутствием самобытия отворачиваемся от всех без исключения ложных видимостей и познаем непосредственно это *элементное бытие* (“*бытие элементом бытия*” — санскр.: *дхармата*, тиб.: *chos-pyid*), тогда мы (уже) не рассматриваем носители качества — форму и прочее. Поэтому в том состоянии отсутствуют оба, — и элементное бытие (собственно качество элементов) и носители качеств (то есть субстраты элементов) полагаются в ином, обозначающем (обыденном) состоянии ума”. (skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa, 418б) Относительно *реальности, истины высшего смысла* (здесь синонимичной *Нирване, Дхармакае*), говорится: «Отказ навсегда от каких бы то ни было признаков множения (дифференциации) относительно внешних и внутренних элементов — это *Тело Учения*» (санскр.: Дхармака — то есть состояние Пробужденного в аспекте сознания, духа. — М. К.)» (Ibid. 372б).

Методом постижения реальности — устранения неведения- в буддийской теории *пустоты* считается определение объекта логического отрицания — объ-

екта неведения и последующее разоблачение этого объекта, при этом «неведение — это состояние ума, приписывающего самобытие, схватывающего внешние и внутренние явления как установленные по собственным характеристикам» (Ibid. 421б).

Однако, подобно тому, как происходит в философских системах, основанных на механизме утверждения сущности, в которых появляется отрицание всех сущностей (кроме абсолютной сущности), давая тем повод исследователям для сравнения их с буддийской *пустотой*, так же и в буддийской теории отрицания сущности появляется повод для ассоциирования с утвердительным Абсолютом, — это неожиданное упоминание “*несозданного и независимого самобытия*”. Что же это такое? У Чже Цонкапы читаем: «Как указывалось, наставник (Нагарджуна) характеризует самобытие как несозданное и независимое. Это изреченное в определении изречено с позиций исследования или существует такое самобытие? — То названное (Буддой) элементное бытие (дхармата³) положено как так называемое “самобытие”, и оно не создано и не зависимо» (Ibid. 416а). «Если подумают: “А не отрицалось ли раньше установление самобытия у всех без исключения элементов?” (отвечаем): “Разве мы не говорили много раз, что у элементов нет ни частицы самобытия, установленного по собственной природе, не приписанного нашим внутренним умом?! Поэтому, что касается подобного самобытия, надо ли и говорить, что оно схоже с другими элементами (бытия)?! И высшая истина — элементное бытие никаким образом не устанавливается как это (самобытие)”» (Ibid. 416б). «Хотя истина высшего смысла принимается за то, что положено относительно элементного бытия как самобытие, но полагание этого самобытия как “несозданного” и “независимого” ничуть не означает, что оно установлено по своей природе, — оно устанавливается лишь условно. “Созданное” значит: ранее не существовавшее, впервые появившееся, а “зависимое” — зависящее от причин и условий» (Ibid. 417б). По Чандракирти, «нет противоречия между двумя (позициями): не-полаганием ни в каком случае самобытия, установленного по собственной природе у элементов (бытия), и принятием не-самосущего (globug-du) самобытия» (Ibid. 417б).

При этом относительно введенного понятия “несозданного и независимого самобытия” Цонкапа подчеркивает: «...если бы не имелось вышеустановленного смысла, то из этого следовало бы, что нет смысла в чистой (духовной) практике. (...) Иначе пришлось бы признать, что в традиции мадхьямиков не существует

³ “Бытие элементом”, “состояние бытия элементом”.



достижения Освобождения, ведь достижение Нирваны означает ее осуществление, Нирваной же полагается факт прекращения (страдания), то есть истина высшего смысла, (но если нет такой природы, то) и истины высшего смысла нет» (Ibid. 417б).

В завершение разговора о *несозданном и независимом самобытии*, которое могло бы быть принято за Абсолют, Цонкапа говорит: «Собственно то, что не видимо существами-детьми, известно как самобытие. Но только поэтому (истина) в высшем смысле не становится ни предметом (фактом реальности, бытием), ни отсутствием предмета (не-фактом реальности, небытием). Ведь она — естественный покой» (по комментарию: «успокоение множества (дифференциации)») (Ibid. 418а). «Поскольку это нерожденное, являющееся самобытием предметов, (которое воспринимают святые), не представляет собой чего бы то ни было, оно есть лишь не-предмет, поскольку не имеет природы. И оно не может считаться самобытием предметов. (Здесь подразумевается самобытие в обычном смысле — как самосушее бытие, объективное — установленное по своей природе. — М. К.) ... Итак, истина высшего смысла определяется всего лишь как следующее: на основе успокоения всякого без исключения множения (дифференциаций) относительно “устанавливаемого по собственной природе” это, в соответствии с отсутствием самобытия, полное отвращение от всяческого множения (дифференциаций) ошибочной кажимости, являющей видимость этого (самобытия). Разве принятие такой (истины) требует принятия самобытия, устанавливаемого по собственной природе?!» (Ibid. 418б) (Не правда ли, замечательно, что именно это точное определение Цонкапы, окончательно опровергающее возможность говорить о какой бы то ни было сущности, или Абсолюте, в буддизме, воспроизводит определение Харибхадры, приведенное Обермиллером в своей статье и вносящее столь разительный диссонанс в его интерпретацию Нирваны как Абсолюта?)

Так в буддизме выстраиваются понятия без опоры — в поддержание некоего состояния ментальной невесомости.

Пустота пустоты. Как говорится в “Стотысячной сутре о Запредельной мудрости”: «Когда (Герой Просветления — Великий Герой) осваивает (в созерцании) *пустоту* самой природы (вещей), он должен осваивать (в созерцании) *пустоту* самой природы (вещей) необъективируемым образом.

Когда осваивает (в созерцании) *пустоту* самой природы небытия предметов, он должен осваивать (в созерцании) *пустоту* самой природы небытия предметов необъективируемым образом...»⁴.

Иначе можно сказать, что термин Абсолют появился и мог появиться в рамках западной философии, имеющей в своей основе онтологический интерес — цель описания мира (внешнего и внутреннего), цель поиска истины (сущности). Поэтому он отвечает на вопрос “что?», причем на конечный — абсолютизированный вопрос “Что?”. Термин *Пустота* (пусто), таковость (таково) появился в рамках буддизма — не философии!, но практического учения об освобождении от страданий. И он отвечает на вопрос: “как?”, конечный вопрос в цепочке вопросов: “каково (состояние сущев?) — (неудовлетворительно) — “каковы причины (этого)? — (омрачены — омрачения и их корень — заблуждение относительно реальности) — каково оно? — (принятие предметов за существующие истинно, за самосушие) — каково отсутствие заблуждения? — Пусто(та) (от самобытия), таково(сть).

P. S. Но, когда прозреете на стадии Пути видения — достигнете святости, — не ошибитесь! Не скажите, что видели *пустоту*, или таковость. Скажите, как Пробужденный сказал в “Стотысячной сутре о Запредельной мудрости”:

«И то, что практикуется в деянии, и тот, кто практикует деяние, и то, относительно чего практикуется деяние, тоже не объективируются. В том, относительно чего не объективируется это множение (дифференциации), нет деяний Героя Просветления — Великого Героя. Это — практика Запредельной мудрости».

«Герой Просветления — Великий Герой приближается к великой цели! Герой Просветления — Великий Герой приближается к безмерной цели! Герой Просветления — Великий Герой приближается к невысказанной цели! — Так, что касается Запредельной мудрости, хотя цель такова, нужно ли и говорить, что (Герой Просветления — Великий Герой) не схватывает (в представлении) форму; не схватывает (в представлении) ощущение⁵; ...не схватывает (в представлении) *пустоту* самой природы (вещей); не схватывает (в представлении) *пустоту* самой природы небытия предметов⁶; не схватывает (в представлении) само Пробуждение⁷ ... «...не ассоциируя с Запредельной мудростью, не ассоциируя со всеми элементами бытия, посредством не-ассоциирования со сферой самости, сферой живых существ, сферой жизни или сферой личности достигают Всеведения»⁸.

⁴ По Дергескому изданию sher phyin ston brgya pa из Тибетского Фонда СПб Ф ИВ РАН, т. 11, 146б.

⁵ По лекнинскому изданию sher phyin ston brgya pa из Тибетского фонда СПб Ф ИВ РАН, т. 11, 296а.

⁶ Там же. 297б.

⁷ Там же. 298б.

⁸ По дергескому изданию sher phyin ston brgya pa из Тибетского Фонда СПб Ф ИВ РАН, том ya, 132а.

