

## Древняя философия: традиция и интеллектуальное наследие

### Беспредельность Нирваны по отношению к языку и обыденности

**Алиса Константиновна Викснэ**

Студент магистрант

Южный Федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук

[viksne@sfedu.ru](mailto:viksne@sfedu.ru)

**Аннотация:** Данная статья посвящена проблеме описания Нирваны, которая развёртывается как трансцендентное по отношению к феноменам и предметам, но реальное для тех, кто её переживает. Осуществлён поиск причин, обуславливающих сложность схватывания Нирваны в языке, рассматривается ошибочное представление о Нирване как о небытии и предлагается возможный выход из него, а также анализируется созвучие даосским текстам, где невыразимым выступает Дао. Язык в буддийском мировосприятии способен охватывать только эмпирические объекты. В отличие от него, Нирвана превосходит эмпирическую иллюзорность мира. Источником истины в буддизме выступает не текст как внешняя опора, а внутренняя способность к созерцанию и очищенное сознание, которые включены в практический Путь по самодисциплине, называемый Дхармой. Учитель использует живую речь по отношению к ученикам, чтобы указать на Путь, по которому они могут прийти к непосредственному переживанию Нирваны, то есть к освобождению от страданий. Попытки точного описания Нирваны приводят нас к тому, что мы сталкиваемся с содержанием собственного ума. Прерывание аффективного воздействия делает возможным достижение безусловности и недвойственности.

**Ключевые слова:** буддизм, Нирвана, даосизм, угасание, отрицание, язык, Дхарма, сознание, сансара, запредельное.

### The infinity of nirvana in relation to language and everyday life

**Alisa Konstantinovna Viksne**

Master student

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences

[viksne@sfedu.ru](mailto:viksne@sfedu.ru)

**Abstract:** This article is devoted to the problem of describing Nirvana, which unfolds as transcendent in relation to phenomena and objects, but real for those who experience it. The search for the reasons for the difficulty of grasping Nirvana in the language is carried out, the erroneous idea of Nirvana as non-existence is considered and a possible way out of it is proposed, and the consonance with Taoist texts, where Tao is inexpressible, is analyzed. The language in the Buddhist worldview is capable of embracing only empirical objects. In contrast, Nirvana transcends the empirical illusory nature of the world. The source of truth in Buddhism is not the text as an external support, but the internal ability to contemplate and the purified consciousness, which are included in the practical Path of self-discipline called Dharma. The Teacher uses living speech in relation to the students to indicate the Path by which they can come to the direct experience of Nirvana, that is, to liberation from suffering. Attempts to accurately describe Nirvana lead us to encounter the contents of our own mind. The interruption of affective action makes it possible to achieve non-conditionality and non-duality.

**Keywords:** *Buddhism, Nirvana, Taoism, extinction, denial, language, Dharma, consciousness, samsara, beyond.*

© А.К. Виксне (Ростов-на-Дону). [viksne@sfedu.ru](mailto:viksne@sfedu.ru). Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-30-35

Повышенный интерес к восточному мышлению и интеграция буддизма на Запад сталкивают нас с огромным буддийским наследием, где перед нами встаёт сложнейшая задача по его верному истолкованию. И, если буддизм исторически представляет собой образовательную среду, где Дхарму для учеников излагает Пробужденный и реализованный Учитель, то популяризация восточной мудрости часто игнорирует академическую образованность и углубление в объект исследования. Ещё в XX в. крупнейший российский буддолог Ф.И. Щербатской охарактеризовал наше знакомство с индийскими литературными памятниками следующим образом: «Хотя прошло уже сто лет с начала изучения в Европе буддизма, но мы все еще блуждаем в потемках по поводу основных положений этой религии и философии. Безусловно, никакая другая религиозная система не представлялась столь трудной для ясного определения. Мы сталкиваемся здесь со сложной терминологией, относительно которой существуют различные точки зрения и которая часто объявляется непереводимой и непонятной» [1, с. 200]. Лишь принимая во внимание поставленную проблему, мы можем перейти к правильному пониманию Учения, а оно складывается в том числе и из понимания его Высшего идеала, которой предстаёт Нирвана.

Соприкосновение с запредельным выстраивается для учеников Будды как Путь, предполагающий дисциплину тела, ума и речи. Нирвана не сводится здесь к объекту теоретизирования или к философской абстрактной категории, её реальность схватывается практическим переживанием, поэтому каждый способен удостовериться в положениях Учения на собственном опыте. Она оказывается глубже наших измышлений о ней и очерчивается волевыми усилиями, а также сложным набором определенных действий. Нирвана не достигается кумулятивно, посредством количественного накопления знаний, она становится возможной не через объем внешнего материала, а благодаря совершенствованию сознания и воспринимающей мудрости. «Учение «ума прибавляет» лишь постольку, поскольку «прибавляет» сознания. Точнее – самосознания. Самосознания себя меняющимся. А ум находит источник и инструменты этого изменения в материале. За пониманием периодического закона или даже простейших правил грамматики стоит новое мировидение и, так сказать, «самоощущение», которого не было еще вчера. Рост сознания, самосознания и является главным эффектом учения. А он – событие. Поэтому не стоит удивляться тому, что учение – редкий феномен» [2, с. 81].

Одно из самых распространенных заблуждений относительно нирваны сводит её содержание к небытию или прямому уничтожению. В первую очередь, заблуждение укрепляет буквальный перевод термина как «угасание», где с необходимостью требуется уточнить: «что же именно угасает в нирване?». Во-вторых, такая поверхностная точка зрения, вероятнее всего, связана с тем, что часто нирвана определяется через то, чем она не является. Так, нирвана не есть отдельное райское место или субстанция, нирвана не есть Бог или растворение в Абсолюте. Высказанные способы отрицания не используются для отвержения любого способа бытия: нигилизм, подобно этернализму, открыто обозначается Буддой как крайность. Они показывают то, что нирвана не может быть сравнима с эмпирическим, феноменальным опытом и что она не определяется через него: указать на неудовлетворительность обыденного и профанного типа существования, которое подчиненно омрачениям и неведению - ещё не означает отказ от истинного бытия, «буддийское отрицание — это отрицание того, что препятствует освобождению» [3].

При расшифровании буддийского текста важно выработать к нему такой подход, который устанавливает: *относительно чего* что-либо утверждается или отрицается. «Согласно самой сущности буддийского умозрения, ни одно утверждение не имеет смысла «вообще» [4], поэтому уместно говорить о принципе относительности, применяемом Буддой. Мы обнаруживаем этот принцип в пластичности и живом характере той речи, которую он использует: исходя из тонкого распознавания аудитории, он находит наиболее подходящие под её уровень выражения. Будда показывает готовность отбросить любые словесные формы, которые не могут вжиться в контекст, среду и восприятие его учеников, открывая им динамизм мира и их сознания. Истина для буддиста надличностна и стоит за пределами слов: «Дхарма существует всегда, независимо от того, открыта она кем-то или нет» [5, с. 37]. Относительный характер тех или иных выражений и условность языковых форм с одной стороны помогают удерживать ментальные установки от падения в крайность и категоричность суждений, а с другой — сближают учеников с прямым не концептуальным переживанием реальности такой, какая она есть.

Следуя нашему подходу, мы получаем, что нирвана рассматривается как особое и высшее состояние по отношению к иллюзорным явлениям сансары, а потому нирвана служит прекращением для: обуславливающих факторов, волнения дхарм («волнение есть незнание, его не должно быть» [6, с. 191]) и обычного, поверхностного мышления (в нирване нет ничего «обычного» для нас и в этом смысле она трансцендентна). Угасание здесь не объявляется концом бытия, наиболее наглядно это удаётся описать Е.А. Торчинову: «ветры неведения дуют над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра приводит к возвращению вод океана к их естественному состоянию покоя и гладкой зеркальности» [7, с. 17]. Исчезновение волн после затишья бури не превращает воду в ничто.

Безмолвие, с которым буддисты подходят к нирване, обнаруживает свои параллели с невыразимостью Дао: «То, что может быть выражено словами, не есть постоянное Дао, имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя» [8, с. 1]. И в том, и в другом случае язык отсылает нас к множественности вещей, которые непрерывно меняются и потому не могут стать опорой для личной свободы, но является ли проблема именования одинаковой для них? Для даосского мудреца вербальное устанавливает границу между мной и единым сущим (Дао), ведь имена и знаки «разрушают целостность бытия», где разные «части» отчуждают человека от истинной природы [9, с. 211], для буддийского практика вербальное указывает на ограниченность космоса как части сансары, невыразимость приводит его не к изначальному принципу, поскольку такой в принципе не признаётся, а к возвышению над пределами. Разными оказываются содержательные акценты: буддизм использует кардинальное преобразование сознания как источник вхождения в нирвану и развивает объективное видение процессов, преодолевая обусловленность полным освобождением. Даосизм использует недеяние как источник единения и согласованности с естественным миропорядком, не отказываясь от него, а сакрализируя его как изначальное лоно: «Для даосизма же не существовало понятия сансары, и все его учение о спасении предполагало лишь изменение статуса человека в пределах того же сакрализованного космоса» [7, с. 194].

Итак, согласно буддизму, язык никогда не покидает мир опыта, а значит он может описывать лишь его пределы. Несмотря на то, что по мере развития буддизма его школы по-разному видели и уточняли то, что реально и этим реальным обозначались как дхармы, так и просветленная природа Будды в каждом из нас, вместилище сознания (алая-виджняна) или тонкое сознание ясного света, во всех случаях к истинному бытию оказываются «неприложимы выражения эмпирического бытия» [6, с. 191]. И даже тождество нирваны и сансары в Махаяне не устраняет этого принципа и не делает их одним и тем же, ибо оно не может быть воспринято буквально: просветлённый в Махаяне «лишается сансары как лжи (иллюзорности) искажённого бытия» [10]. Провозглашенная тождественность указывает на

то, что нирвана не расположена где-то в отдаленном мире и может быть пережита нами уже сейчас, ибо и то, и другое есть не место, а состояние. Таким образом, любые способы описания, в конце концов, укрепляют исключительно умственные концепции, то есть выстраивают наш собственный образ нирваны по аналогии с предметным восприятием, но когда нирвана достигнута, все концепции растворяются. Именно поэтому в последствии исторического становления появляются такие школы буддизма, которые говорят о передаче учения от сердца к сердцу (Дзен) и в целом не замыкаются на проблеме характеристик и описания: «Праджня — это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письма (или на всё то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение высшей истины» [3].

Нирвана не несёт в себе никаких противопоставлений, это целостность, снятие утверждения и отрицания. Любое выделение самосущего как неизменной и отдельной субстанции от мирового процесса полагается для буддизма ошибочным двойственным восприятием, вносящим субъектно-объектное разделение. В нирване же становится невозможным представить себе эмпирическую личность, то «я» нашей повседневности, которое имеет конкретное имя, должность, звание, то есть суженный проект самого себя, поэтому она является для нас труднопонимаемой.

Нирвану описывают как «необусловленное состояние, имманентное Благородной Личности» [11, с. 62], а это указывает нам на два момента: 1. Переживание нирваны доступно не каждому, а только тому, кто вступает на созерцательный путь. Нейтрализация «умственного возбуждения» позволяет выйти за рамки феноменального уровня, поскольку привычные реакции сменяются медитативной техникой видения объектов. В этом смысле нирвана доступна для нас как перестраивание омраченного состояния сознания и прекращения аффективного состояния. 2. Нирвана «не существует во времени» и «она есть только то, что она есть» [11, с. 62], во времени возникают лишь исчезающие феномены блуждающего ума. Человек обусловлен тогда, когда он не постигает мудрость и сдаётся неведению.

Итак, выполненное нами исследование приводит нас к следующим выводам: Нирвана не уловима в языке и знаках, в первую очередь, в силу её «природы», то есть в силу того, что она есть, а есть она — непосредственное переживание, а не умозрительная спекуляция. Нирвана не имеет эмпирических аналогов и не содержит в себе оппозиций привычного мышления. Опыт Нирваны лежит не в пределах теории, она практична, поэтому Будда отказывается от категоризации посредством Благородного молчания или самых общих методов описания. Во-вторых, её причина невыразимости коренится в самом соотношении знаковых систем и мира сансары — слова, не покидающие обыденный опыт, множат мыслительные конструкции, но не сближают нас с тем, что есть. В даосизме отказ от имени связан с тем, что именование разрушает целостность первоначальной и совершенной природы Дао, которое разворачивается в Космосе. Вопрос о неудовлетворенности сансары здесь не ставится.

Раз высшее знание о нирване доступно только внутри неё самой, что может дать подобного рода феномен тому, кто исследует её на поверхности, пока не добравшись на взгляд изнутри? На самом деле, психотехнический опыт буддизма на протяжении долгого времени становится интересен для разного рода дисциплин: он особенно приживается в трансперсональной психологии, где буддийские практики относятся к измененным состояниям сознания. Он становится объектом изучения в религиоведении, где буддизм рассматривается как одна из разновидностей прорыва к Запредельному (Мирча Элиаде, Торчинов Е.А.). Буддийское снятие эгоистической установки на мир с целью наиболее объективных суждений также не остаётся в забвении и исследуется в психологическом подходе в целом, а также находит некие общие связи с феноменологией. Безусловно, такое соотнесение имеет весьма разные оценки, хотя бы по тому, что буддизм никогда не сводит

свой практический потенциал сугубо к терапевтическим целям, а подобный поиск общего основания имеет свои минусы, ведь авторам не всегда удаётся уйти от чрезмерной обобщенности в выводах, но в то же время он может быть примирением разных точек зрения и путём к диалогу. Пока мы можем извлекать какие-либо полезные плоды из буддийского наследия, то, пожалуй, это уже большой шаг.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М. 1988. 426 с.
2. Кудрявцев В.Т. Насилие над детьми: многоликая агрессия взрослого бессилия // Психолого-педагогический поиск. 2017. № 4 (44). С. 74-96.
3. Янгутов Л.Е. Хридая сутра в китайской традиции // Евразийство и мир. 2013. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hridaya-sutra-v-kitayskoy-traditsii> (дата обращения: 30. 08. 2022).
4. Пятигорский А.М. О.О. Розенберг и проблемы языка описания в буддологии // Ученые записки Тартуского гос-го уни-та. 1971. Вып. 284. С. 423-436.
5. Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия. М. 1994. 195 с.
6. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М. 1991. 295 с.
7. Торичнов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. 2005. 480 с.
8. Дао дэ Цзин. Книга о Пути и Добродетели (пер. Ян Хин-Шун). М. 2019. 384 с.
9. Супрун А.П. Буддийские коаны как психотехническое средство осознания ограничений сознания // Развитие личности. 2016. № 2. С. 209-227.
10. Пупынина М.Ю. Способы выражения отрицания в чукотском языке: диссертация кандидата филологических наук: 10.02.02. Место защиты: Ин-т лингвист. Исслед. РАН. СПб. 2012. 269 с.
11. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М. 2007. 288 с.

## REFERENCES

1. Shcherbatskoj F.I. Izbrannye trudy po buddizmu. M. 1988. 426 p. (In Russian)
2. Kudryavcev V.T. Nasilie nad det'mi: mnogolikaya agressiya vzroslogo bessiliya // Psihologo-pedagogicheskij poisk. 2017. № 4 (44). Ryazanskij gos-yj uni-t. P. 74-96. (In Russian)
3. Yangutov L.E. Hridaya sutra v kitajskoj tradicii // Evrazijstvo i mir. 2013. № 1. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hridaya-sutra-v-kitayskoy-traditsii> (Accessed: 30. 08. 2022). (In Russian)
4. Pyatigorskij A.M. O.O. Rozenberg i problemy yazyka opisaniya v buddologii // Uchenye zapiski Tartuskogo gos-go uni-ta. 1971. Vyp. 284. P. 423-436. (In Russian)
5. Lysenko V.G. Opyt vvedeniya v buddizm: Rannyaya buddijskaya filosofiya. M. 1994. 195 p. (In Russian)
6. Rozenberg O. O. Trudy po buddizmu. M. 1991. 295 p. (In Russian)
7. Torichnov E.A. Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo. SPB. 2005. 480 p. (In Russian)
8. Dao de Czin. Kniga o Puti i Dobrodeteli (per. Yan Hin-Shun) M. 2019. 384 p. (In Russian)
9. Suprun A.P. Buddijskie koany kak psihotekhnicheskoe sredstvo osoznaniya ogranichenij soznaniya // Razvitie lichnosti. 2016. № 2. (In Russian)

10. Pupynina M.YU. Sposoby vyrazheniya otricaniya v chukotskom yazyke: dissertaciya kandidata filologicheskikh nauk: 10.02.02. Mesto zashchity: In-t lingvist. Issled. RAN. SPb. 2012. 269 p. (In Russian)
11. Pyatigorskij A.M. Vvedenie v izuchenie buddijskoj filosofii (devyatnadcat' seminarov). M. 2007. 288 p. (In Russian)