Уведомление о данном переводе
Данная книга представляет собой машинный перевод оригинального английского текста, выполненный с помощью автоматизированных инструментов перевода. Она не проверялась и не редактировалась автором или кем-либо еще. Поэтому возможны ошибки, неточности, неуклюжие формулировки или проблемы с форматированием. Оригинальное английское издание остается авторитетной версией.

Буддийская нелогичность

Критический анализ
Аргументы Нагарджуны

Ави Сион , доктор философии.

© Ави Сион , 2002.

Защищено международными конвенциями об авторском праве.
Все права защищены.
Никакая часть этой книги не может быть воспроизведена каким бы то ни было образом, сохранена в поисковой системе или передана без прямого разрешения автора-издателя, за исключением кратких цитат с указанием источника.

Издание CreateSpace, 2014.

Впервые опубликовано в 2002 году.
Автор: Ави Сион, Женева, Швейцария.

Каталогизационная информация библиотеки:

Сион, Ави.
Буддийская нелогичность: критический анализ аргументов Нагарджуны.

Указатель отсутствует. Библиография отсутствует.

ISBN 978-1495928628

Абстрактный.

II века н.э. Нагарджуна основал школу Мадхьямика (Срединный Путь) махаянского буддизма, которая оказала сильное влияние на китайский (Чань), корейский (Сон) и японский (Дзен) буддизм, а также на тибетский буддизм. Многие буддийские авторы и по сей день считают Нагарджуну очень важным философом, который, по их утверждению, окончательно доказал тщетность обычных человеческих познавательных средств.

В его трудах содержится ряд аргументов, призванных показать нелогичность логики и абсурдность разума. Он считает это способом словесного обоснования и оправдания буддийской доктрины «пустоты» (*Шуньята*). Эти аргументы критикуют некоторые основные положения и методы рассуждения, такие как законы мышления (тождественность, непротиворечивость и исключенное третье), концептуализация и предикация, наши распространенные представления о себе, сущностях и фактах, а также наши убеждения в движении и причинно-следственной связи.

В данном эссе демонстрируются многочисленные софистические приемы, присущие аргументам Нагарджуны. Он использует двойные стандарты, применяя или игнорируя законы мышления и другие нормы в зависимости от своих целей; он манипулирует

читателями, придавая своим рассуждениям кажущуюся логичную форму (например, дилемму), в то время как на самом деле допускает *логические ошибки* или апеллирует к сомнительным предпосылкам; он играет словами, используя неясную терминологию, вводящие в заблуждение двусмысленности и несправедливые фиксации смысла; и он «крадет понятия», используя их для отрицания тех самых представлений, на которых они основаны.

«Буддийская нелогичность » представляет собой критику философской интерпретации Мадхьямики и защиту «пустоты», она не призвана отговорить читателей от буддизма. Напротив, её цель — повысить личное осознание реальных познавательных процессов и тем самым улучшить медитацию. Это также отличное пособие по феноменологической эпистемологии.

Содержание

Предисловие. 5
1. Тетралемма. 11
2. Ни реальный, ни нереальный. 19
3. Использование Нагарджуной дилеммы. 31
4. Субъектно-предикатное отношение. 35
5. Восприятия и понятия. 47
6. Движение и отдых. 75
7. Причинно-следственная связь. 103
8. Созависимость. 127
9. Закон кармы. 147
10. Бог и сотворение мира. 153
11. Я или душа. 177
12. Самопознание. 195
Не «пустая логика», а отсутствие *логики* 209
Приложение 1: .....Ошибки в работах Нагарджуны. 219
Приложение 2: Краткий глоссарий некоторых основных понятий. 223
Работы Ави Сиона 229

Предисловие.

В этом эссе представлен критический обзор некоторых основных аргументов, предложенных индийским буддийским философом **Нагарджуной** (ок. 113–213 гг. н.э.), основателем школы **Мадхьямика** (Срединный Путь), одного из течений Махаяны, оказавшего сильное влияние на китайский (Чань), корейский (Сон) и японский (Дзен) буддизм, а также на тибетский буддизм. В частности, речь здесь идёт о книге « ***Пустая логика*** — *буддизм Мадхьямика из китайских источников»* (Дели: Мотилал Банарсидасс , 1991) Сюэ-ли Чэна из Гавайского университета (Хило). Основными источниками этой школы мысли, на которые Чэн, конечно же, часто ссылается, являются «три трактата» — « *Срединный трактат»* , *«Трактат о двенадцати вратах»* и « *Трактат о ста вратах* ».[1]

---

[1] Здесь они сокращенно обозначаются как MT, ТГТ и XT соответственно. Не все эти тексты принадлежат Нагарджуне и не сохранились в санскритском оригинале, а находятся в китайском переводе (Кумараджива, датируемом 409 г. н.э.). Таким образом, основные стихи первого трактата (MT) принадлежат Нагарджуне; комментарии к нему — Пингале. Весь второй трактат (ТГТ) также принадлежит Нагарджуне.

Название *«Пустая логика»* не было задумано автором в уничижительном смысле, а просто означало «логику пустоты», где термин «пустота» (*Шуньята*) относится к буддийской доктрине, согласно которой (если говорить кратко и очень грубо) вещи не имеют неизменного ядра, сущности, фиксированной природы. Работа Чэна представляет собой ясное изложение истории Мадхьямики и логических методов, но в ней не предпринимается попыток критиковать эти методы. Вся критика Мадхьямики или буддийской логики здесь является моей собственной.

Настоящее эссе не является религиозным трактатом и не преследует полемических целей. Это философское произведение, объективная логическая оценка некоторых положений и аргументов, рассматриваемых как философские позиции, открытые для обсуждения, как и любые другие. В нем исследуется и обсуждается широкий спектр буддийских, и в частности, мадхьямикских, доктрин, но оно не претендует на

Основные стихи третьего трактата (XT) принадлежат Арьядеве, а комментарии к нему — Васу. Я ограничусь ссылками на Чэна, упоминая его редкие упоминания этих трактатов; но, учитывая очевидную компетентность Чэна, я едва ли буду различать его слова и редкие дословные цитаты из Нагарджуны.

исчерпывающее рассмотрение всех доктрин или всех аспектов рассматриваемых доктрин.

Однако я не пытаюсь здесь развивать историческую перспективу или перечислять различные тенденции и их взаимосвязи. Книга Ченга содержит интересное изложение развития философии Мадхьямики, начиная с Нагарджуны во II веке н.э. и заканчивая школой Йогачара и далее. Однако он не исследует достаточно подробно развитие буддийской философии до Нагарджуны, лишь вскользь упоминая несколько столетий более ранней философии Тхеравады (Хинаяны) и ранние этапы (начиная с I века н.э. и ранее) реакции Махаяны (например, Махасангхики) [2]. Для лучшего понимания мотивов и целей Нагарджуны было бы полезно ознакомиться с этим контекстом [3].

---

[2] Махаяна означает «великая колесница», Хинаяна — «малая колесница». Последнее можно рассматривать как уничижительный термин, придуманный махаянистами, подразумевающий превосходство их интерпретации буддизма. Альтернативное название — Тхеравада — предпочтительнее. На мой взгляд, Махаяна во многих отношениях представляла собой скорее революционное, чем эволюционное развитие.

[3] В качестве примера можно порекомендовать первую часть *«Алмазной сутры»* Му Соенга (Сомервилл, Массачусетс: Wisdom, 2000). Также очень полезно рассмотреть развитие буддизма с точки зрения сравнительного религиоведения. Например, аргумент Махаяны о том, что «их сутры нужно было хранить в секрете

Название моего эссе *«Буддийская нелогичность»* не следует понимать как указание на то, что я считаю всю буддийскую философию или даже всю Мадхьямику нелогичной. Это лишь отражает мою сосредоточенность здесь на некоторых (многих) нелогичных аргументах, использованных в рассуждениях Нагарджуны. Действительно, некоторые аргументы и убеждения Нагарджуны были опровергнуты или отвергнуты другими буддийскими философами. Буддийская философия не является монолитной, а представляет собой совокупность философских направлений, общей основой которых являются (предполагаемые) высказывания основателя буддизма. Я действительно оспариваю здесь некоторые основополагающие буддийские доктрины, но лишь косвенно, а не систематически.

Я бы назвал это эссе менее уничижительно «Буддийская логика», если бы обнаружил там какие-нибудь интересные новые формы мышления, о которых стоило

пятьсот лет» (стр. 24), знаком исследователям иудаизма (подобный аргумент используется там, например, для объяснения исторически позднего появления еврейского письма «Ашури», используемого в свитках Торы и в других контекстах).

бы рассказать. Буддизм и Нагарджуна действительно используют как допустимые, так и недопустимые формы рассуждений, но эти формы (те, которые я обнаружил до сих пор) нам хорошо знакомы, и поэтому не представляют особого интереса, за исключением исторических целей (где мы попытались бы определить, предшествовало ли использование буддийских учений использованию в греческих или других текстах). Однако моё главное оправдание заключается в том, что большая часть самого буддизма, и особенно его версия Нагарджуны, с радостью провозглашает себя свободной от логики или находящейся за её пределами, или нелогичной и даже антилогичной.

От себя лично хочу подчеркнуть своё восхищение буддизмом в целом, который многому меня научил, как в плане жизненных навыков, так и благодаря своим философским прозрениям. Поэтому меня нельзя обвинить в предвзятом отношении к этой теме. Я читаю « *Пустую логику»* с желанием учиться на ней, а не искать в ней недостатки. Однако как философ и логик я обязан беспристрастно анализировать и оценивать философские труды, и именно этим я здесь и занимаюсь.

В целом, меня мало интересует критика философских работ других людей, потому что я мог бы написать толстые тома, занимаясь этим. К сожалению, жизнь слишком коротка для этого, поэтому я предпочитаю посвятить её разработке конструктивных высказываний. Тем не менее, в целом, многому можно научиться в ходе дискуссий, и могу сказать, что спор с Нагарджуной помог мне прояснить различные философские проблемы и возможные решения.

В заключение позвольте мне сказать, что послание «Будды» (просветлённого) Сиддхартхи Гаутамы (563-483 до н.э.) о «пустоте», которое, как известно, по сути своей невербально, не следует путать с попытками философской интерпретации, объяснения и обоснования связанных с этим идей Нагарджуны или любого другого автора. Таким образом, опровержение последнего не обязательно означает отрицание первого.

1. Тетралемма.

Западная философская и научная мысль основана на аристотелевской логике, основополагающими принципами которой являются три «закона мышления». Их можно кратко сформулировать как «А есть А» (тождество), «Ничто не является одновременно А и не-А» (непротиворечие) и «Ничто не является ни А, ни не-А» (исключение среднего). Следует отметить, что они не являются просто гипотезами, а представляют собой неопровержимые предпосылки всего рационального человеческого мышления [4].

Такие религии, как иудаизм, христианство и ислам, даже придерживаясь этих законов в большей части своих рассуждений и формально их соблюдая, в своих попытках истолковать собственные священные тексты и представить свои доктрины разумными для своих последователей, часто игнорировали эти же законы. Это особенно верно в отношении мистических течений

[4] См. мою *книгу «Логика будущего»* (Женева: Автор, 1996. Перераб. изд.), главы 2 и 20, а также более поздние эссе на эту тему (опубликованные на моем сайте www.thelogician.net).

внутри этих религий, но можно привести множество примеров из общепринятых текстов. То же самое можно сказать и о некоторых аспектах буддийской философии.

Тетралемма является производной от законов мышления, рассматривающей любые два термина или утверждения, обозначенные как A и B, и их противоположности не-A и не-B. Возможны четыре комбинации этих четырех терминов, а именно «A и B» (оба), «не-A и не-B» (ни один из них), «A и не-B» и «не-A и B» (только один из них). Согласно аристотелевской логике, эти четыре утверждения несовместимы друг с другом (*только [5]одно из них может быть истинным* , поскольку если бы утверждалось два или более, то истинными были бы «A и не-A» или «B и не-B», или оба утверждения, причем последние следствия являются самопротиворечивыми) и исчерпывающи (*по крайней мере одно из них должно быть истинным* , поскольку если бы все они были опровергнуты, то истинными были бы «не A и не не-A» или «не B и не не-B», или оба утверждения, причем

---

[5] См. Ченг, стр. 36-38, по этой теме. Там он ссылается на вступительное заявление Масоретского текста, а также на XVII:12a и XXIII:1a. Этимология: греч. *tetra* = четыре, *lemma* = альтернативы. Термин, придуманный в противовес дилемме «A или не-A».

последние следствия противоречат принципу исключенного третьего).

Нагарджуна заменяет B термином A (то есть рассматривает случай B = A) и, по сути, утверждает, что в этом частном случае применимы четыре вышеупомянутые логические возможности сочетания, так что «A и A (=B)», «не-A и не-A (=не-B)», «A и не-A (=не-B)», «не-A и A (=B)» кажутся логически приемлемыми. **Затем он утверждает, что существует четыре экзистенциальные возможности: утверждение A (A + A = A), отрицание A (не-A + не-A = не-A), как утверждение, так и отрицание A (A и не-A), и ни утверждение, ни отрицание A (не-A и не-A).** Таким образом, он, по-видимому, использует принципы и терминологию обычной логики, чтобы прийти к совершенно противоположному результату. Это создает у него и читателей впечатление, что вполне разумно одновременно утверждать и отрицать или не утверждать и не отрицать.

Однако в аристотелевской логике последние две альтернативы изначально исключаются — «и A, и не A» по закону непротиворечия и «ни A, ни не A» по закону

исключенного третьего — и остаются только логические возможности «А» или «не А». Антиаристотелевскую позицию можно рассматривать в позитивном свете как антиноминалистскую, напоминающую нам о том, что вещи никогда не бывают такими, какими кажутся, и что вещи нельзя точно классифицировать или обозначить. Но в конечном счете, они стремятся к гибели логики; ибо без законов мышления как нам отличить истинные суждения от ложных?

> Закон тождества «А есть А» — это убеждение, что вещи обладают каким-то тождеством (каким бы оно ни было конкретно), а не другим, или не обладают тождеством вообще. Это утверждение того, что знание в конечном итоге возможно, и отказ от чистого релятивизма или обскурантизма. Цель Нагарджуны — отрицание тождества.
>
> Здесь следует отметить, что Аристотель очень точно сформулировал закон противоречия, заявив в своей *«Метафизике»* : «Один и тот же атрибут не может *одновременно* принадлежать и не принадлежать *одному и тому же субъекту в одном и том же отношении* » (курсив мой).

Таким образом, альтернативной формулировкой законов мышления была бы «трилемма» (назовем ее так) « *либо полностью А, либо полностью не-А, либо и частично А, и частично не-А* », которая исключает четвертую альтернативу «и полностью А, и полностью не-А». Буддийская критика законов мышления отчасти черпает свою убедительность из того факта, что люди подсознательно обращаются к этой «трилемме», поверхностно полагая, что действительно противоположные вещи могут происходить в одном и том же месте в разное время или одновременно в разных местах или в различных отношениях, не вызывая при этом логических трудностей, не поддающихся разрешению. Но должно быть ясно, что буддийская позиция гораздо радикальнее, принимая всеобъемлющую антиномию.

Аналогично обстоит дело и с законом исключенного третьего, который утверждает, что ситуация «ни А, ни не-А» *фактически невозможна* . Люди вводятся в заблуждение

возможностью неопределенности *в знании* относительно того, является ли А или не-А на самом деле, полагая, что этот закон мышления является спорным. Но следует понимать, что суть этого логического правила индуктивна, а не дедуктивна; то есть это утверждение о том, что *в конце* процесса приобретения знания результатом будет либо «А», либо «не-А», и третьего варианта ожидать нельзя. Это не исключает того, что *в промежутке* может возникнуть ситуация неопределенности. Позиция Нагарджуны использует эту путаницу в умах людей.

Нагарджуна интерпретирует ограничение, подразумеваемое дилеммой «А или не-А», как произвольный «дуализм» со стороны обычных мыслителей [6]. Это лишь показывает, что он неправильно

---

[6] Называть это «дуальностью» или «дихотомией», как это часто делают буддисты, некорректно, поскольку это предполагает, что нечто единое было произвольно разделено на две части – и, попутно, что его с таким же успехом можно было бы разделить на четыре. Но на уровне восприятия здесь нет никакого выбора и никакого «разделения» чего-либо. Явление, которое появляется, – это *единое* целое, назовите его « **а** » (собственное имя или индикативное «это»), а не дизъюнкцией. Вопрос о «дихотомии» возникает только на концептуальном уровне. *Отрицание* – это рациональный акт, то есть мы можем говорить о «не- **а** », о том, что не

понимает формализацию (или притворяется, пытаясь запутать доверчивых читателей). Когда логики используют переменную типа «B» и допускают, что «не-A и B» и «A и не-B» в принципе возможны, они не подразумевают это как общность, применимую ко *всем* значениям B (таким как «A»), а лишь как общее утверждение, применимое к *любым непротиворечивым* значениям B. В конкретном случае, когда B = A, указанные две комбинации должны быть исключены, поскольку они являются незаконными (т.е. нарушают два закона мышления).

появляется, только сначала вспоминая нечто « **a** », что ранее появлялось (в ощущениях или воображении). На *начальном этапе концептуализации* два явления сравниваются и противопоставляются друг другу и другим вещам в каком-либо отношении (или отношениях); Вопрос заключается в том, достаточно ли они похожи друг на друга и достаточно ли отличаются от других вещей, чтобы считать их «одинаковыми» и обозначать общим термином (например, «A»), или же их следует считать «различными», или же существует неопределенность. На *более позднем этапе распознавания* нам необходимо решить, относится ли третье явление к классу, сформированному для двух предыдущих (т.е. подпадает под «A»), или не относится к нему (т.е. подпадает под «не-A»), или остается под вопросом. В последнем случае мы задаемся вопросом, является ли это «A» или «не-A», и предупреждаем, что это не может быть и тем, и другим, или ни тем, ни другим.

Вышеупомянутое свойство символов, а именно их применимость лишь условно в рамках непротиворечивости, очевидно во всей науке формальной логики, и здесь Нагарджуна полностью его игнорирует. Его мотивом, конечно же, было вербализировать и рационализировать учение Будды о том, что высшая истина находится за пределами *нама* и *рупа* , имени и формы (то есть различения и рассуждения), познаваема только трансцендентным сознанием (учение о Двойственной Истине). Точнее, как подчеркивает Ченг, намерение Нагарджуны состояло в том, чтобы показать, что логика по своей природе противоречива, и, следовательно, что разум — это запутанное безумие, которое следует отвергнуть. То есть он (здесь и далее) в конечном итоге не пытался защитить тетралемму, в которой B равно A, — или даже утверждать, что вещи одновременно являются A и не-A, или ни A, ни не-A, — а хотел заставить нас выйти за рамки различий концептуализации и суждений логики.

Но, как показано выше, ему это не удаётся. Его критика основана на неверном представлении о логической науке. Он утверждает, что доказывает запутанность и

самопротиворечивость логики, но на самом деле то, что он представляет как тезис логической науки, не является тем, что она утверждает сама, а именно тем, что она прямо запрещает. Более того, предположим, что логическая теория действительно приводит к противоречиям, как он утверждает; этот факт не привёл бы нас к её отвержению, если бы не было также неявного обращения к нашему предпочтению логики на практике. Если бы логика была ложной, противоречия были бы приемлемы. Таким образом, как ни странно, Нагарджуна апеллирует к нашей логической привычке, даже рекомендуя нам игнорировать логику. В итоге, хотя он создаёт иллюзию разумности отказа от разума, легко понять, что его вывод предрешён, а его методы ошибочны.

2. Ни реальное, ни нереальное.

Но Нагарджуна также рассматривает высшую реальность («пустоту» [7]) как «срединный путь». [8]– так что мир опыта не следует считать ни реальным, ни нереальным («нет ничего, ни ментального, ни нементального, что было бы реальным», и его «нельзя представить нереальным», сообщает Ченг). В этом контексте Нагарджуна явно опирается на один из вышеупомянутых логически невозможных дизъюнктов, а именно «ни А, ни не-А» (пусть и сказано мимоходом). Теперь я хочу показать, почему утверждение Нагарджуны кажется на первый взгляд разумным и истинным.

Как я неоднократно разъяснял и объяснял [9], знание следует рассматривать или изучать феноменологически

---

[7] По словам Чогьяма Трунгпы в книге « *Игра иллюзий » (Шамбала: Бостон, 1994),* за пределами сознания « Шуньяты» существует более яркое осознание, называемое «Махамудрой». Но подобные уточнения нас здесь не интересуют.

[8] См. Ченг, стр. 38-39, по этой теме. Там он ссылается на Мф XIII:9a и XVIII:7.

[9] См. мою *книгу «Логика будущего»* , главы 60-62, а также более поздние эссе на эту тему.

(это единственный последовательный эпистемологический тезис). Мы должны начать с признания и наблюдения *явлений* как таковых, без первоначального суждения об их реальности или иллюзии. На первый взгляд все явления кажутся достаточно *реальными* . Но через некоторое время мы должны признать, что некоторые явления противоречат другим явлениям, и судить такие явления (т. е. одно или несколько из тех, которые противоречат друг другу) как *иллюзорные* . Поскольку в нашем «мире» нет ничего, кроме явлений, все оставшиеся явления, не считающиеся иллюзиями (т. е. до тех пор, пока они логически не опровергаются конфликтами с другими явлениями), сохраняют свой первоначальный статус как реальности.

То есть различие между явлениями как реальностью или иллюзией возникает в самом мире явлений, просто классифицируя одни таким образом, а другие — другим. У нас нет иного понятия реальности или иллюзии, кроме как в отношении явлений. Использование категории реальности в отношении чего-то, выходящего *за рамки* явлений, — это кража концепции, неправильное использование концепции, экстраполяция,

игнорирующая фактическое происхождение концепции в контексте явлений. Применение концепции иллюзии ко *всем* явлениям на том основании, что некоторые явления являются иллюзиями, — это неоправданное обобщение, игнорирующее то, как эта концепция возникает в отношении конкретного события (а именно, несоответствия между определенными явлениями и вытекающего из этого уменьшения их внутренней достоверности). Более того, утверждать, что никакие явления не являются реальными или что все они являются иллюзиями, — это самопротиворечиво, поскольку такое утверждение само по себе логически подпадает под категорию явлений.

Иллюзорное существует, даже если оно не является реальностью – оно существует как видимость. Реальное также очевидно – по крайней мере, частично. Следовательно, видимость сама по себе не должна пониматься как реальность (поскольку некоторые видимости являются иллюзорными), и её нельзя приравнивать к иллюзии (поскольку не все видимости были или могут быть иллюзорными). Таким образом, видимость является общей *основой* реальностей и

иллюзий, их общей характеристикой, диалектическим синтезом этих тезисов и антитезисов. Это род, а они – взаимоисключающие виды этого рода. (Разница между видимостью и существованием – это другой вопрос, который я рассматривал в другом месте – если кратко, существование – это род видимости и невидимости, причем последние понятия относительны по отношению к сознанию, тогда как первые считаются независимыми.) Ни одно из этих соображений не позволяет сделать вывод о том, что явления «не являются ни реальными, ни нереальными» (при условии, что «нереальное» понимается как «нереальное»). Мы можем лишь сказать, что некоторые явления реальны, а некоторые нереальны. Формально, правильная логическая связь между тремя понятиями выглядит следующим образом. *Дедуктивно* , явление подразумевается реальностью и иллюзией, но не подразумевает их; ибо реальность и иллюзия противоречивы, так что они не могут быть одновременно истинными и не могут быть одновременно ложными. Более того, *индуктивно* , явление подразумевает реальность, если только оно не будет признано иллюзией (в силу обнаружения какого-либо противоречия).

Точнее, все явления изначально классифицируются как реальные. Любое явление, признанное самопротиворечивым, является (дедуктивно) иллюзорным, а его противоречие, следовательно, является самоочевидным и (дедуктивно) реальным. Все остальные явления остаются классифицированными как реальные, пока не оспариваются. Те, которые оспариваются, должны оцениваться динамически. Когда одно явление опровергается другим, оба они ставятся под сомнение из-за конфликта между ними, и поэтому оба изначально становятся *проблематичными* . После этого их относительная достоверность должна быть предварительно взвешена в общем контексте имеющихся эмпирических и рациональных знаний — и неоднократно переоцениваться в дальнейшем по мере развития и эволюции этого контекста. На этой основе одно из этих явлений может быть признано более достоверным, чем другое, так что первое обозначается как *вероятное* (близкое к реальному), а второе — как относительно *маловероятное* (близкое к иллюзорному). В пределе их можно охарактеризовать как соответственно эффективно (индуктивно) реальные или

иллюзорные. Таким образом, реальность и иллюзия представляют собой крайние значения (соответственно, 100% и 0%) в широком диапазоне вероятностей со множеством промежуточных степеней (включая проблематичность в средней точке).

Если быть ещё точнее, *чистые восприятия* (то есть конкретные явления, феномены) никогда не бывают иллюзорными. Оценка «иллюзорности» относится только к понятиям (то есть абстрактным явлениям, «универсалам»). Когда мы говорим о восприятии, что оно было иллюзорным, мы просто имеем в виду, что мы неправильно его истолковали. То есть, то, что мы изначально считали чистым восприятием, на самом деле содержало *примесь понятия* , которое, как оказалось, было ошибочным. Например, я вижу определённые формы и цвета вдали и думаю: «Вот идёт девушка на велосипеде», но, приблизившись, я понимаю, что всё, что я видел, — это куча мусора у обочины дороги. Чистое восприятие — это формы и цвета, которые я вижу; ложная интерпретация — «девушка на

велосипеде», более правильная — «куча мусора». Первоначальное восприятие не изменилось, но моя большая близость добавила к нему детали восприятия. Моё первое впечатление было верным, только моё первоначальное суждение было ошибочным. Я пересматриваю последнюю концепцию не с помощью каких-либо более совершенных средств познания, а просто посредством *дальнейшего восприятия и осмысления* .

Строго говоря, речь никогда не идёт о восприятии; мы оцениваем наши представления. На практике, надо признать, часто очень трудно отделить восприятие от его интерпретации, то есть от концептуальных дополнений к нему. Наше восприятие вещей, действительно, в значительной степени является «эйдетическим». Однако этот факт не обязательно должен заставлять нас отвергать любое восприятие (как это быстро делают многие западные философы, а также буддисты), или даже все представления. Концептуальные «нечистоты» в восприятиях не

> обязательно являются ошибочными. Мы узнаём, что они были ошибочными, когда обнаруживаем конкретную причину для жалобы – а именно, логическое или эмпирическое противоречие. Пока мы не находим в них такой конкретной ошибки, их можно считать правильными. Это просто означает, что мы должны применять правила аддукции [10]к нашим непосредственным интерпретациям отдельных восприятий, так же как мы это делаем со сложными теориями относительно множества восприятий. Эти правила универсальны: ни одно суждение не освобождается от необходимости тщательного анализа и переоценки.

Судя по рассказу Чэна и некоторым цитатам Нагарджуны из него, мы можем истолковать последнее как попытку сказать именно то, что сказал я. Например, Чэн пишет [11]: «Нагарджуна хотел отрицать, что эмпирические явления… абсолютно реальны… Однако [это] не

---

[10] Аддукция рассматривает все концептуальные знания как гипотетические, подлежащие многократной проверке — в сравнении со всеми возможными альтернативными гипотезами — с учетом всей доступной логики и опыта.

[11] С. 42.

означает, что ничего не существует. *Это не отменяет ничего в мире* » (курсив мой). Я интерпретирую это неотрицание как признание видимости как минимальной основы знания. Нагарджуна, возможно, испытывал трудности с разработкой подходящей терминологии (различение существования, видимости и реальности, как я делаю выше), несомненно, под влиянием своей склонности к парадоксальным утверждениям, которые, казалось бы, выражают и подтверждают буддийскую мистическую доктрину.

Но если он имел в виду именно это, то ему не удалось прийти к «срединному пути» (отрицанию Закона Исключенного Среднего), а лишь к «общему пути» (признанной общей основе). На мой взгляд, это немалое достижение – философское открытие феноменологии! Но для него это было бы тривиально, если не контрпродуктивно, – ведь он стремится отрицать обычное сознание и его сдерживающие рациональности, и тем самым совершить скачок в другое, более высокое сознание, способное достичь трансцендентной истины или высшей реальности.

Интересно отметить, что фактическое отрицание реальности всего явления, выдвинутое школой Мадхьямика, не было принято более поздней школой философии Махаяны, Йогачарой (VII - VIII вв . н.э.). Ченг описывает позицию последней следующим образом [12]: «Каждый объект, как ментальный, так и нементальный, может быть логически или диалектически доказан как иллюзорный. Но для того, чтобы быть иллюзорным, должна существовать определенная мысль, страдающая от иллюзии. *Сам факт иллюзии доказывает существование и реальность определенного сознания или ума* . Утверждать, что все ментальное и нементальное нереально, — это интеллектуальный самоубийство. Реальность чего-либо должна быть, по крайней мере, признана, чтобы имело смысл говорить об иллюзии» (курсив мой). Таков тон представленного выше феноменологического аргумента, хотя мой окончательный вывод явно не совпадает с выводом Йогачары о том, что все есть сознание или ум (тип идеализма), но оставляет открытой возможность судить

12 С. 25.

и классифицировать явления как материю или ум, ссылаясь на различные соображения.

Отказ Мадхьямики от «дуализма» заходит так далеко, что подразумевает, что «пустота» находится не в нирване, антитезе сансары (согласно более ранней буддийской точке зрения), а «ни в сансаре, ни в нирване». В действительности, подобные утверждения можно найти в Палийском каноне, то есть в гораздо более ранних школах Тхеравады, так что это не является сугубо махаянской конструкцией. Разница заключается в акцентах: такие утверждения, относительно редкие в более ранний период, являются нормой и часто повторяются в более поздний период. Пример можно найти в *Дхаммападе* , сутре, датируемой III веком до н.э. [13], то есть за четыре-пять сотен лет до Нагарджуны. Здесь сансара уподобляется ручью или его берегу, а нирвана —

---

13 Лондон: Penguin, 1973. Предположительно, это дата написания, хотя переводчик Хуан Маскаро в своем предисловии указывает «составлено» в то время, что, по-видимому, подразумевает более раннее написание. В этом комментарии неясно, когда, по оценкам, сутра была впервые записана. И если это произошло гораздо позже, скажем, в период кристаллизации махаянской мысли, скажем, с 100 г. до н.э. по 100 г. н.э., то последнее могло повлиять на монахов, которые занимались записью. См. главу 26 (383-5) для цитаты.

дальнему берегу; и нам говорится о необходимости выйти за пределы этих двух полюсов.

> *Когда ты перейдёшь поток Сансары, ты достигнешь Нирваны… Достигнув другого берега, он обретёт высшее видение, и все его оковы будут разорваны. Тот, для кого нет ни этого, ни дальнего берега, ни того и другого одновременно…*

Подобная формула допустима, если рассматривать её как предупреждение о том, что *стремление* к нирване (просветлению и освобождению) является препятствием на пути к её достижению, всего лишь тонкой формой сансары (невежества и привязанности); нет противоречия в утверждении, что *мысль о* нирване как о цели действия удерживает нас в сансаре — это обычное причинно-следственное утверждение. Формула также логически приемлема, если рассматривать её как напоминание о том, что ни одно слово или понятие — даже «сансара» или «нирвана» — не может уловить или передать весь заложенный смысл (то есть «не совсем» здесь следует уточнить как «не совсем»). Нет также противоречия в утверждении, что тот, кто достиг

нирваны, не обязан покидать мир тех, кто находится в сансаре, а может продолжать существовать и действовать в нём, хотя и совершенно иным образом, свободным от привязанностей.

Однако было бы противоречием говорить о «пустоте» как о «ни сансаре, ни нирване», учитывая, что нирвана как понятие изначально определяется как нечто не-сансара; истина не может быть третьей альтернативой. В лучшем случае можно сказать, что пустота — это более высокий уровень нирваны (в расширенном смысле), который не следует путать с более низким уровнем, подразумеваемым первоначальным термином нирвана, и, конечно же, с сансарой. В этом случае нирвана (в общем смысле этого термина, буквально означающая не-сансару) включает в себя как высший, так и низший виды; и утверждение «ни сансара, ни низшая нирвана» тогда совместимо с утверждением «высшая нирвана». Существует большая разница между грубым, поэтическим, драматическим языком и его буквальным толкованием.

3. Использование дилеммы Нагарджуной.

Как мы сейчас увидим, Нагарджуна часто формулирует свои аргументы в форме дилеммы. Поэтому позвольте мне здесь дать вам краткий обзор формальной логики дилеммы. Форма, которую он обычно использует, — это то, что логики называют «простой конструктивной дилеммой», которая выглядит следующим образом:

Если X, то Y – а если не X, то Y
(Основные предпосылки, или «рога» дилеммы)
но либо X, либо нет X
(незначительная предпосылка, оставленная без комментариев, если она очевидна)
следовательно, Y
(заключение)

где «X» и «не X» обозначают рассматриваемые утверждения, а «Y» — (явный или неявный) промежуточный и окончательный вывод. У Нагарджуны «Y» обычно имеет отрицательное значение: «Z

бессмысленно, невозможно или абсурдно», то есть утверждает, что рассматриваемые утверждения («X» или «не X») или связанные с ними понятия являются ошибочными.

Таким образом, процесс рассуждения выглядит следующим образом: основные посылки (или «рога» или «ветви») призваны показать, что два тезиса, «X» и «не X», каждый приводит к некоторому утверждению «Y»; второстепенная посылка напоминает нам, что эти тезисы взаимоисключающие и исчерпывают все доступные альтернативы («она берет дилемму за рога»), и окончательный вывод состоит в том, что для нас остается только «Y», их общее следствие. Эта форма аргументации легко *подтверждается* , например, путем сопоставления основных посылок, чтобы получить «если не Y, то и X, и не X»; поскольку «не Y» подразумевает парадокс «и X, и «не X», отсюда следует, что его противоречивое «Y» истинно.

Следует отметить, что описанная выше дилемма является «двухсторонней», то есть рассматривает два альтернативных тезиса: «X» и «не X»; также возможно – и Нагарджуна так и делает – использовать

дилеммматический аргумент с тремя (или более) аргументами в основной посылке и тройной (или большей) дизъюнкцией в малой посылке. Вкратце, они имеют следующую форму:

« **Если A, B или C…, то Y;»**

но либо A, либо B, либо C…;

следовательно, Y

и могут быть проверены таким же образом [14].

Иногда аргумент Нагарджуны по своей форме не является дилеммматичным , а лишь создает такое впечатление. Это происходит, когда содержание «Y» сводится лишь к тому, что «Z *не может быть установлено* как осмысленное, как возможное или как непротиворечивое» — то есть, когда оно обозначает *сомнение, а не отрицание* . Дилемма работает (то есть может быть подтверждена только так, как показано выше), только если основные посылки являются корректными утверждениями типа «если/то», то есть при условии, что «Y» — это некоторое *утверждающее* утверждение, логически *следующее за* «X» или «не X».

---

[14] *Reductio ad absurdum* : отрицание заключения при сохранении малой посылки приводит к отрицанию большой посылки.

Она не работает, если «Y» просто *проблематична* при условии «X» и/или «не X». Форму «если X, несомненно Y» не следует путать с «если X, возможно Y»; первая означает « *если X, то Y»* , а вторая — «если X, *не-то не* Y»; последняя логически не эквивалентна первой, а является лишь ее производной. Аналогично, *с соответствующими изменениями* , в случае «если не X», конечно.

Когда одна или обе основные посылки имеют такую менее определенную форму, все, что мы можем в итоге заключить, это « *возможно,* Y» (то есть содержание «Z *может быть* бессмысленным, невозможным или абсурдным») – что равносильно утверждению, что мы вообще не приходим к какому-либо окончательному выводу, поскольку «возможно, Y» можно сказать *с самого начала* в отношении чего угодно. В лучшем случае мы можем считать «Y» индуктивно немного более подтвержденным аргументом, то есть вероятность «возможно» постепенно возрастает; но это не доказывает «Y» дедуктивно. Дилемма, повторюсь, может быть подтверждена только в том случае, если посылки являются утвердительными; она не имеет силы, если

одна или обе из них просто проблематичны. Тем не менее, Нагарджуна, как мы увидим, иногда считает такую псевдодилемму эквивалентной дилемме, а *не*-вывод «возможно, Y» эквивалентным *отрицательному* выводу «Y». Это ошибочное рассуждение с его стороны. Как мы увидим позже, Нагарджуна допускает **множество других логических ошибок** в своих философских рассуждениях. (Я составил список из девяти наиболее вопиющих из них в **Приложении 1.**)

4. Субъектно-предикатное отношение.

Нападки Нагарджуны на разум включают в себя попытку критики словесного выражения и структуры языка [15]. Для него слова — это условности, лишенные дедуктивно абсолютного или индуктивно контекстуального значения или взаимосвязей. Тот факт, что он сам занимается критикой посредством языка, его не беспокоит, поскольку он признает, что язык функционирует в некоторой степени на практическом уровне, «традиционным» образом, в рамках обыденного сознания. Его цель, как обычно, состоит в том, чтобы вывести нас за пределы слов и иллюзий, которые, по его утверждению, они создают, в более высокий режим сознания, который соприкасается с высшей реальностью. Его средство — продемонстрировать нелогичность и бесполезность языка, выдвигая, по крайней мере, два аргумента:

---

[15] См. Ченг, стр. 117-118. Там он ссылается на MT V:1-5, а также на TГТ V:1 и VI:1.

(a) **Он спрашивает: «Идентичен ли субъект предикату или отличается от него?» Чэн формулирует свой ответ следующим образом: «Если субъект совпадает с предикатом, то они будут одним целым, и не имело бы смысла называть один субъектом, а другой предикатом… предложение было бы тавтологией. Если же, с другой стороны, субъект отличается от предиката, то между ними не будет никакой особой связи». В любом случае, предикация оказывается избыточной.**

(b) **Кроме того, «каков статус субъекта до предикации? Есть ли у него уже предикаты, от которых он отрекается, или нет?» (т.е. предикаты «другие», чем сам субъект). «Если у субъекта нет предикатов, от которых он отрекается, он непостижим и не существует. Если субъект без предиката не существует, к чему применяется наш предикат? Если же, с другой стороны, у субъекта есть какой-то другой предикат, от которого он отрекается до того, как мы припишем предикат, какую дополнительную**

функцию будет выполнять приписывание дополнительного предиката, если у него уже есть что-то, от чего он отрекается? Если ему нужен этот предикат, то в принципе можно применить второй и третий. Это приведет к бесконечному регрессу».

С помощью подобных аргументов Нагарджуна стремится создать впечатление, что язык структурно ненадежен и является глупой уловкой. Его аргументы построены таким образом, чтобы казаться логически упорядоченными и исчерпывающими, то есть чтобы рассмотреть все мыслимые альтернативы и исключить их одну за другой, так что у нас не остается никаких оснований для аргументации. Таким образом, он, по-видимому, использует некоторые методы логики, чтобы убедить нас. Но, конечно, описания природы и роли предикации, лежащие в основе его аргументов, представляют собой лишь одну частную точку зрения [16], так что его посылки на самом деле не являются исчерпывающими и служат лишь для того, чтобы

[16] Кстати, эта точка зрения напоминает взгляды Канта и других западных философов.

показать, что предложенная им точка зрения ошибочна и подлежит отклонению.

Таким образом, рассмотрим **аргумент 4(а)** . Его первая предпосылка о тавтологии очевидна и тривиальна, поскольку сама по себе является тавтологической. Что еще важнее, вторая предпосылка вовсе не очевидна. Субъект вполне может быть «отличным от предиката», и при этом иметь с ним «особую связь». Нет логического основания для предложенной Нагарджуной импликации; антецедентное понятие («отличный») и консеквентное понятие («не связанный») совершенно различны. Если X равно Y во всех отношениях, то «если X, то Y» и «если Y, то X» должны быть истинными (хотя из этого не следует, что если они оба истинны, то X = Y, поскольку X и Y могут быть не одновременными). Если X и Y различны, это означает, что «X не во всех отношениях равен Y», и, следовательно, подразумевает, что X и Y либо не одновременны, либо что «если X, то Y» и/или «если Y, то X» ложны. Поскольку X и Y не связаны, это означает, что утверждения «если X, то Y» и «если Y, то X» должны быть ложными, как и любые менее значимые

отношения между X и Y. Таким образом, первое понятие шире второго и не подразумевает этого.

Рассматриваемое отношение субъект-предикат может быть и обычно представляется, например, классификационным – отношением между индивидом и классом, или подклассом (видом) и надклассом (родом), так что первый включается во второй, не будучи равным ему по объему. «Не равно» не исключает «больше чем», «меньше чем», «существует до или после» или любое другое неравное отношение. Нагарджуна предполагает, что если термины не идентичны, они не могут быть связаны связкой «есть» – но эта связка никогда не предназначалась для обозначения полного уравновешивания. Нагарджуна не может изменить конвенцию о том, что «есть» отличается от «равенства»; или, если он настаивает на этом и сам следует своим принципам, мы можем просто придумать другое слово для обозначения того, что *мы* подразумеваем под «есть».

Поскольку вторая предпосылка Нагарджуны необоснованна, его попытка разрешить дилемму терпит неудачу.[17]

---

[17] См. Приложение 1: логические ошибки D и A.

Теперь рассмотрим **аргумент 4(b)** . В первой части аргумента упоминается субъект «без какого-либо предиката» и утверждается, что он «непостижим и несуществующий», так что возможное предикация относительно него бессмысленна. Вторая часть, следовательно, предполагает, что субъект может иметь только один предикат (если таковой вообще существует, см. выше), и что приписывание ему большего количества предикатов в каждом случае означает, что предыдущий не выполнил свою предполагаемую функцию (определение?), так что потребовалась бы бесконечная предикация — невыполнимая задача. Но эти аргументы бесполезны, потому что Нагарджуна явно *искажает понятие предикации* ; его взгляд на нее — упрощенная карикатура.

Что же мы на самом деле подразумеваем под субъектом или предикатом? Прежде всего, объект сознания – конкретную или абстрактную индивидуальную сущность, в конечном итоге познаваемую посредством сравнения таких конкретных объектов [18]. Это не означает,

[18] Под «конкретным» я подразумеваю переживаемый или воспринимаемый объект, феномен. Под «абстрактным» — объект рассуждения или концепции. Третий класс объектов я здесь не упоминаю (чтобы не усложнять ситуацию) — объекты

что мы рассматриваем все существующие объекты как объекты сознания, а лишь то, что с момента, когда мы думаем о чем-либо (как здесь), мы должны признать это как явление и, следовательно, как существующее. Более того, нам не нужно и мы не считаем сознание неизменно правильным, а все его объекты – реальными – мы вполне можем представить себе иллюзорный объект, который не существует иначе, как в виде явления. Во-вторых, этот объект (будь то реальный или иллюзорный) может быть, и действительно должен быть, познан, прежде чем мы сможем назвать его и словесно предикативно что-либо о нем. [19]Предикация, как и ее термины, является объектом сознания до того, как она будет выражена словами. Сознание терминов и утверждений о них может быть бессловесным; слова – это всего лишь полезные конкретизации предполагаемых объектов познания. Кроме того, прежде чем термины будут объединены в предложение, необходимо *хотя бы в какой-то степени знать (или верить, устно или нет) объекты,*

самопознания или «интуиции»; в данном контексте достаточно сказать, что по отношению к абстрактным объектам они занимают то же положение или играют ту же роль, что и конкретные объекты (а именно, заданные данные).

[19] См. Приложение 1: ошибка G.

подразумеваемые этими терминами ; предложение служит для *расширения* этих знаний о терминах путем наблюдения или выдвижения гипотезы о некоторой связи между ними.

Нагарджуна пытается предположить обратное: что мы познаём вещи только в рамках предикации (и, возможно, предшествующей вербализации), и что предикация лишь уточняет или переформулирует знание (или убеждение), уже присутствующее в терминах. Но мы можем возразить, что нечто вполне может существовать без/до того, как о нём подумают, и может быть подумаемо само по себе без/до вербализации; и даже если/когда оно названо, оно остаётся понятным без/до того, как станет предметом каких-либо невербальных или вербальных предикаций; и, кроме того, что предикации сами по себе являются объектами сознания, и большинство из них обогащают значения как субъекта, так и предиката, а не просто избыточно повторяют уже имеющиеся в них значения. Нагарджуна, по-видимому, также путает предикацию с определением, когда считает, что одной предикации должно быть достаточно. В действительности, субъекту может быть приписано

любое количество предикатов; предикаты многочисленны, *потому что* они не являются тавтологиями субъекта; каждый термин представляет собой комплекс с потенциальной положительной или отрицательной связью с каждым другим термином. Даже определение не стремится рассказать нам всё о чём-либо, а лишь утверждает, что фокусируется на одном наборе предикатов, которые, по-видимому, неизменно и исключительно соответствуют субъекту; и в результате определение может оказаться ошибочным.

В заключение, приведенные выше аргументы Нагарджуны доказывают лишь непоследовательность представленной им конкретной точки зрения на дискурс и не опровергают весь дискурс. Поверхностная форма его аргументов обычно достаточно логична. Но недостаточно придать логическую форму нашей риторике, то есть чтобы вывод следовал из посылок — сами посылки должны быть сначала признаны очевидными или разумными. Именно посылки аргументов Нагарджуны я оспариваю выше как наивные и вводящие в заблуждение; и мой вывод заключается лишь в том, что его вывод не является убедительно

доказанным. Теория [20]предикации и лежащих в её основе процессов, которой я опровергаю его теорию, возможно, не ответит на все вопросы по этим проблемам, но она, безусловно, более продумана и ближе к истине.

На возражение о том, что использование им языка для передачи своих идей и аргументов подразумевает предположение (которое он отрицает) о том, что язык содержит знание о какой-либо реальности, Нагарджуна отвечает, что язык является «конвенциональным». Это расплывчатое обвинение в отрыве от всей реальности имеет мало содержания, пока оно оставляет без объяснения, как именно — в убедительных деталях — такая конвенция функционирует иным образом (ибо язык, очевидно, функционирует, как признает его использование языка). Мы также можем отметить, что хотя слова в принципе являются всего лишь конвенциями, из этого не следует, что знание является «конвенциональным».

Во-первых, потому что это утверждение, как фактическое, претендует на знание чего-то за пределами условного знания; а что касается содержания, оно

---

20 См. Приложение 1: ошибка D.

утверждает невозможность любого неконвенционального лингвистического знания (включая, предположительно, знание, которое само утверждение передает); следовательно, утверждать, что лингвистическое знание является конвенциональным, самопротиворечиво. Во-вторых, все конвенции подразумевают фактическое знание: вы должны знать, *что* существует конвенция, *что* эта конвенция должна собой представлять и *как* правильно ее применять! Вы не можете иметь конвенцию о конвенции… *до бесконечности* – она должна где-то заканчиваться фактом. Знание о конвенциях также является знанием; конвенция тоже является реальностью сама по себе. Она не может парить на бесконечном множестве пустых конвенций, она должна в конечном итоге быть привязана к какому-то реальному явлению.

В-третьих, потому что условность слов часто неправильно понимается. Навешивание ярлыка на что-либо, произвольно или по соглашению, не означает, что это «что-то» не обязательно должно быть известно заранее. Мы можем осознавать вещи и даже думать о них без слов. Слова лишь помогают нам фиксировать

рациональные результаты, предоставляя нам относительно осязаемый инструмент для манипулирования. Ценность слов заключается не в том, чтобы сделать *возможным концептуальное и логическое мышление* , а только в том, чтобы *облегчить его* (облегчить память, классификацию, коммуникацию). Поэтому условность является второстепенным аспектом слов; важно их значение. Язык, состоящий только из бессмысленных слов, каждое из которых полностью определяется другими, должен был бы быть бесконечным по размеру и в любом случае ничего бы не передавал за пределы самого себя. Если язык конечен, *как наш* , он неизбежно будет основан на некоторых неопределенных основных словах и, следовательно (поскольку содержание здесь только вербальное), будет лишен содержания, *некоммуникативен* . Он даже не смог бы передавать свои собственные условности.

Таким образом, утверждение Нагарджуны о том, что язык как таковой является нелогичным тезисом, который при более внимательном рассмотрении оказывается противоречивым сам себе.

5. Восприятия и понятия.

Согласно домахаянским буддийским (и другим индийским) философам, мир, который мы переживаем и о котором думаем, состоит из « *дхарм* » [21]. Этот термин имеет различные значения [22], но здесь он, кажется, эквивалентен тому, что мы назвали бы феноменом, или, возможно, в более широком смысле, явлением. Феномен — это объект опыта; явление — это объект познания любого рода, будь то перцептивный (феномены), интуитивный (объекты «самопознания») или концептуальный (объекты рационального знания, «универсалии»). Дхармы «мгновенны, частны и множественны»; они «не поддерживаются субстанцией или «я»», но обладают своей «собственной или независимой природой»; они «различны и обособлены, но появляются и исчезают в соответствии с принципом причинности». Нагарджуна отрицает «реальность» и

---

21 См. Ченг, стр. 76-78, по этой теме. Там он ссылается на MT VII:1-2,23,25 и XV:1-2, а также на TГТ IV:2, VI:1, VII, VIII:1.

22 Список см. у Ченга, стр. 128.

постижимость дхарм, используя следующие основные аргументы.

(a) Он утверждает, что «мгновенная сущность или непостоянная *дхарма* » может быть «разделена на недолговечные или недолговечные» сегменты, каждый из которых «аналитически не имеет никакой продолжительности. Она исчезает, как только появляется. Следовательно, нельзя сказать, что она обладает истинным существованием». Тем не менее, «предполагается, что она имеет некоторую продолжительность». Отсюда следует, что «сказать, что сущность непостоянна, равносильно утверждению, что то, что постоянно, недолговечно», что является «противоречие в терминах».

(b) В ответ на утверждение, что «непостоянство» означает не «отсутствие длительности», а относится к «реальности феноменального», когда каждая вещь «возникает, существует мгновение, а затем перестает существовать», Нагарджуна отвечает: «Как [каждая из этих трех] характеристик характеризует дхарму *?* »

«Одновременно или последовательно»? Одновременно это невозможно, потому что «возникновение, длительность и прекращение по своей природе противоположны: во время прекращения не должно быть длительности, а во время длительности не должно быть прекращения». Последовательно это невозможно, потому что если характеристики проявляются в разное время, то будут три разных явления» и «как разные явления могут быть верны для „одной и той же вещи“?»

(c) Более того, он утверждает: эти три характеристики — возникновение, длительность и прекращение — должны быть либо «сотворенными», либо «несозданными». Если они сотворены, то каждая из них, в свою очередь, должна «обладать тремя характеристиками», каждая из которых, «подобно другим сотворенным вещам», должна ими обладать, и так далее до *бесконечности* . Если же, с другой стороны, «каждая характеристика не сотворена, как она может характеризовать сотворенную

вещь?» В любом случае, мы имеем дело с «концептуальной проблемой».

(d) Более того, он утверждает: «Каково отношение между объектом и характеристиками?» [23]**. Являются ли они «идентичными» или «различными»? «Если бы они были идентичны, то между ними не было бы никакого различия, и было бы абсурдно говорить, что одно — объект, а другое — характеристики». Нельзя также сказать, что они идентичны в том смысле, что объект является «субстанцией» характеристик, а характеристики — «проявлением» объекта. Ибо, по мнению Нагарджуны, это подразумевало бы их отношение «рефлексивным», а следовательно, что «вещь была бы одновременно субъектом и объектом», что «явно невозможно, потому что субъект и объект различны». Если же, с другой стороны, объект «отличается от» своих характеристик, «между ними не было бы внутренней связи». Следовательно, нельзя**

[23] Здесь неясно, подразумеваются ли конкретно три характеристики: возникновение, существование и прекращение, или же какие-либо другие характеристики в более общем смысле. Но это не влияет на ход рассуждений.

сказать: «характеристики характеризуют объекты».

(e) Он также утверждает: «Всё, что можно представить себе существующим, имеет причину. Все вещи порождаются сочетанием различных причин и условий [24]. Когда условия меняются, вещи также меняются и даже исчезают. *Существовать* означает быть вызванным, обусловленным, порожденным или зависящим от чего-либо. Но по определению *дхарма* — это сущность, обладающая собственной или независимой природой». Отсюда он заключает: «сказать, что дхарма существует, было бы то же самое, что сказать, что независимая вещь зависит от чего-либо», то есть утверждение « *дхармы* существуют» — это «противоречие в терминах» и «абсурд».

Нагарджуна на основании этих аргументов пришёл к выводу, что концепция дхармы, отстаиваемая его

[24] В буддийской философии причины относительно внутренние или прямые, условия относительно внешние или косвенные. Но слово «причина» может также пониматься шире, включая такие причины и условия без разбора. Подробнее см. *«Лотос в ручье* » Син Юня (Нью-Йорк: Weatherhill, 2000) (стр. 80-82).

предшественниками, буддистами или представителями других течений, является запутанной и несостоятельной. Следовательно, реальность нельзя понять с помощью таких концептуальных инструментов. Но давайте теперь рассмотрим его аргументы более внимательно и критически. Как мы увидим, они далеко не окончательны и, как правило, ошибочны.

Аргумент 5(а) представляет собой просто утверждение о том, что когда длительность времени (момент) *бесконечно делится* , составляющие его точки времени (мгновения) имеют нулевую длительность и, следовательно, не могут считаться существующими. Этот аргумент уже известен западной философии благодаря парадоксам Зенона Элейского (родился около 490 г. до н.э.) и с тех пор активно оспаривался многими философами, математиками и физиками по различным основаниям [25]. Мое собственное (дополнительное, но существенное) возражение против него заключается в

---

[25] См. работу Ральфа Э. Кеньона-младшего ***«Атомизм и бесконечная делимость»*** , докторскую диссертацию, представленную в Массачусетском университете в Амхерсте в 1994 году. Полный текст доступен в интернете по адресу http://www.xenodochy.org/rekphd/ .

том, что Нагарджуна здесь не анализирует, *как и в каком порядке* возникают используемые им понятия.

Здесь речь идет (а именно, о дхармах) в первую очередь о феноменах, эмпирических данностях. В действительности, в любой момент опыта мы воспринимаем единое целостное явление; «разбиение» этого общего явления на более мелкие, индивидуальные явления (различные формы, цвета, звуки и т. д.) само по себе не является восприятием, но одним из первых рациональных актов. Мы *воспринимаем* вещи в движении – они приходят, остаются на некоторое время, уходят. Чтобы понять такое движение, мы конструируем *концепцию* времени, которую постепенно уточняем (с помощью измерений, математики, теории относительности). Движение – это опыт, но время – это концепция. Концепция времени *возникает в ответ на* опыт движения, поэтому она должна быть адаптирована и не может использоваться для отрицания такого опыта. Если между ними возникает конфликт, то именно концепция, а не опыт, должна быть поставлена под сомнение и скорректирована.[26]

---

[26] См. Приложение 1: ошибка G.

Итак, что же такое «бесконечное деление» явления, к которому обращается Нагарджуна? Это не физический акт разрезания явления ножом или что-то подобное. Ведь у нас нет опыта бесконечного деления в физическом мире; мы можем разделить материальное тело или нарисовать линии на листе бумаги или экране компьютера лишь до определённой степени, а не *до бесконечности* . Бесконечное деление — это воображаемый акт. Если явление «материального» характера, деление может произойти на его «мысленном» изображении; если явление уже ментального характера, деление может произойти непосредственно на нём. Но даже в наших головах мы на самом деле не делим бесконечно. Мы можем разрезать изображение, затем мысленно «приблизить» его и разрезать этот фрагмент, затем снова приблизить и разрезать ещё несколько раз, а затем остановиться.

Теперь же увеличение масштаба — это всего лишь создание нового изображения, поэтому мы, по сути, даже не разбиваем одно и то же изображение на части; мы просто *говорим* : «Предположим, это изображение — деталь предыдущего». Новое изображение имеет тот же

размер, что и предыдущее, но его *масштаб* обозначен иначе. Более того, процесс деления занимает время, а у нас всё равно нет бесконечности времени, поэтому мы должны остановить его после нескольких пробных снимков, а затем *сказать:* «Предположим, я буду повторять это до бесконечности». Таким образом, бесконечное деление — это даже не реальный акт в ментальной сфере, а всего лишь словесное утверждение, то есть, в лучшем случае, *концепция,* отсылающая к намерению «разрезать» и воспоминанию о повторяющихся событиях, спроецированных в туманную «бесконечность».

Более того, когда мы представляем себе деление (двумерного) явления, мы представляем себе (одномерную) линию, проведенную где-то посередине. Но как вообще возникает геометрическая сущность, известная как линия (длина без ширины)? Она выводится из опыта видимых *границ* явлений (с длиной и шириной) по отношению к их окружению; для того чтобы граница была видимой, между двумя ее сторонами должна быть какая-то разница. Таким образом, линия посередине протяженного явления — это отчасти

понятие, а не чистое восприятие. Мы никогда полностью не видим линию, нам всегда приходится в какой-то степени думать о ней. Нам приходится фактически сопровождать ее мыслью: «эта линия не имеет ширины». Таким образом, визуализация деления сама по себе не доказывает бесконечную делимость.

Нагарджуна, несмотря на всю свою предполагаемую медитативную интроспекцию, явно не обратил внимания на то, как в деталях возникла его концепция «бесконечного деления». [27]Его аргумент или «мысленный эксперимент» лишен смысла, поскольку он, безусловно, не занимался «бесконечным делением». Он не показал на собственном опыте, что дхармы с нулевой протяженностью во времени являются строительными блоками дхарм с длительностью во времени. Следовательно, он не продемонстрировал наличие противоречия в концепции мгновенной дхармы.

Теперь перейдём к **аргументу 5(b) .** Для всех явлений верно, что они мимолетны. Из этого не следует, что все существующие явления мимолетны, но это нас здесь не касается. Предшественники или оппоненты Нагарджуны

---

27 См. Приложение 1: ошибка E.

совершенно правы в своём анализе мимолетности как чего-то, что появляется, существует некоторое время, а затем исчезает. Нагарджуна прав, утверждая, что эти три характеристики противоположны, то есть не могут происходить одновременно. Но его определение одновременности как «в момент времени» является расплывчатым и вводящим в заблуждение. Его определение последовательности как события «в разное время» также неверно. Таким образом, обе посылки его дилеммы, как мы сейчас увидим, запутаны.

Возникновение и прекращение рассматриваются как происходящие *на временных границах* длительности, а не как *находящиеся внутри* неё или, скорее, *вне* её. Возникновение происходит в момент (непродолжительная точка времени), когда начинается длительность, а прекращение — в момент, когда длительность заканчивается. Понятие возникновения относится именно к этому моменту перехода от отсутствия к присутствию, а понятие прекращения — именно к этому моменту перехода от присутствия к отсутствию. Приход, пребывание и уход последовательны в том смысле, что возникновение и

прекращение не происходят одновременно. Но каждое из последних происходит мгновенно и непосредственно связано (и только в этом смысле одновременно) с длительностью (на обоих её концах). Поэтому нельзя сказать, что они происходят «в разное время» от неё. Нельзя сказать, что возникновение происходит «до» длительности, а прекращение — «после» длительности; это не процессы, требующие времени (хотя такие процессы могут предшествовать им и вызывать их). Два предела длительности (будь то короткая или длинная) фактически не могут быть отделены от неё. Это явление остается таковым, даже несмотря на то, что мы концептуально выделяем три его «характеристики».

Таким образом, мы видим, что аргументация Нагарджуны основана на глупой или преднамеренной нечеткости определения. [28]Неясности, присутствующие в его дилемме, полностью выдуманы им самим; он использует их, чтобы иметь предлог для критики. Он использует выражение «одновременно» в значении «в перекрывающихся временных промежутках» и «в разное время» в значении «в отдельных временных

[28] См. Приложение 1: ошибка F.

промежутках», тогда как речь идет о мгновениях, которые являются границами временного промежутка. Неудивительно, что он приходит к выводу о наличии либо противоречия, либо разделения.

Теперь рассмотрим **аргумент 5(c)** . В нем переплетены два аргумента – один относится к иерархии понятий и перцептов [29], другой – к причинно-следственной связи.

Нагарджуна утверждает, что три стадии (возникновение, существование, прекращение) каждого явления можно рассматривать как явление. Здесь он опирается на реификацию первой и последней стадий; он неявно подразумевает, что, поскольку у них есть отдельные названия, они также имеют длительность. Таким образом, различия между тремя стадиями стираются. Если мы рассмотрим связанное с этим концептуальное развитие, мы увидим, что на первой фазе «явление» относится к единице *восприятия* (точнее, к участку перцептивного поля, изолированному посредством ментальной проекции); на второй фазе мы различаем в рамках этого события или вещи мгновенное начало, мимолетную середину и мгновенный конец, и,

29 См. Приложение 1: ошибка G.

соответственно, формируем *понятия* возникновения, существования и прекращения. Последние являются абстрактными аспектами конкретного явления и, следовательно, в некотором смысле «присутствуют в нем» и «являются его частью».

Но вопреки тому, что предполагает Нагарджуна, из этого не следует, что возникновение и прекращение, *в свою очередь,* имеют начало, середину и конец, поскольку они мгновенны. Из этого даже не следует, что средняя часть исходного явления имеет *другое* начало, середину и конец, поскольку мы уже абстрагировали два конца явления от его середины. Таким образом, у нас нет оснований для бесконечной регрессии понятий; мы остаемся оправданными лишь в наличии одного конкретного явления и только трех его абстрактных аспектов. «Характеристики» феноменальны в том смысле, что они различимы в явлении; но, поскольку сами по себе они не «делимы» так же, как и само явление, их нельзя по праву назвать феноменальными в том же смысле, что и оно. Нельзя сказать, что возникновение одновременно возникает и прекращается, или то же самое сказать о прекращении; потому что ни

то, ни другое не имеет длительности; то, что возникает, должно *некоторое время отсутствовать, а затем некоторое время* присутствовать , и аналогично в обратном направлении с прекращением.

Более того, всё, что порождает первичное явление, порождает *и* три его аспекта, которые мы выделили; для их возникновения не требуются *дополнительные* причины, которые могли бы их породить *по отдельности* . Даже если мы, как и философские предшественники Нагарджуны, рассматриваем всё феноменальное как «сотворенное» (по крайней мере, в смысле порожденного предшествующими причинами и условиями), возможно, в бесконечной цепи, это не означает, что такая причинность разветвляется многократно и бесконечно.

Причина, со всеми её характеристиками, одна. Обычно причина вызывает прибытие, минимальное пребывание, а если событие кратковременное, то и последующее отбытие. В некоторых случаях мы можем идентифицировать нечто как причину прибытия этой вещи; второе — как причину её пребывания; и третье — как причину её отбытия. Но даже тогда причина

прибытия частично является причиной пребывания и отбытия, поскольку без прибытия кратковременное событие не могло бы ни остаться, ни отбыть. Кроме того, причина пребывания является частичной причиной — в негативном смысле препятствия — окончательного отбытия. В таких случаях, однако, «причина» явления в целом будет просто *состоять из ряда трёх второстепенных «причин» — одна определяет возникновение и минимальное кратковременное пребывание, следующая продлевает продолжительность после прибытия и предотвращает прекращение, а последняя прерывает продолжительность и определяет прекращение. Это всего лишь анализ причинно-следственных связей, а не бесконечное* умножение причин .

Таким образом, мы ответили Нагарджуне, что характеризуемая вещь неотделима от своих трех характеристик, и каждая из них, в свою очередь, не имеет трех характеристик. Кроме того, соответствующие причины этих трех характеристик в совокупности дают причину того, что они характеризуют, и эта причина неотделима от их причин. Нагарджуна создает

впечатление, что проводит логический анализ, но на самом деле он в личных интересах опускает детали и нюансы. [30]Его аргументы создают видимость структуры и порядка, но под ними скрывается большая небрежность в наблюдениях.

Теперь рассмотрим **аргумент 5(d)** . Являются ли объект и его характеристики «идентичными» или «различными»? Отдельный объект можно рассматривать как совокупность всех характеристик, постоянных и преходящих, наблюдаемых в нем. Точнее, если (или до тех пор, пока) одна или несколько, или одна или несколько комбинаций этих характеристик наблюдаются в объекте и никогда не наблюдаются ни в каком другом, мы можем рассматривать каждую такую отдельную или совокупную характеристику как знак объекта, то есть как обозначение его индивидуальности или сущности. Отдельную или совокупную характеристику (характеристики), присущую исключительно объекту, можно, таким образом, считать «идентичной» ему во всех отношениях, не приравнивая, однако, ее/их полностью к объекту. Ведь объект в целом следует

30 См. Приложение 1: ошибка E.

понимать как включающий в себя как его невыразительные атрибуты или действия, так и его отличительные сущности.

Таким образом, ответ на вопрос Нагарджуны таков. Его терминология, как обычно, лишена нюансов [31]; по этой причине предлагаемые им варианты кажутся ограничительными и загоняют нас в тупик. Прежде всего, необходимо различать существенные (отличительные) характеристики (или их наборы) от общих (неисключающих). Индивидуальный объект — это совокупность его аспектов и истории, включая оба типа характеристик. Существенные характеристики можно рассматривать как «субстанцию» объекта; несущественные — как его «проявление». Это позволило бы избежать каких-либо подразумеваемых «рефлексивных» отношений. Таким образом, мы можем рассматривать некоторые характеристики как «идентичные» объекту (однако не подразумевая при этом равенства ему); а другие — как «отличные» от него (что не означает их отрыва от него). И мы вполне можем сказать, что «характеристики характеризуют объекты»,

31 См. Приложение 1: ошибка E.

помня при этом, что подлежащее и сказуемое в этом утверждении имеют переменное значение.

Конечно, ничто из этого не говорит нам о том, в чём именно заключается «связь» между объектом и его характеристиками, то есть в каком смысле последние «принадлежат» первому. Выше мы лишь приняли существование отношений, которые на практике мы можем идентифицировать посредством наблюдения и статистически различать. Для лучшего понимания реляционного аспекта нам необходимо разработать теорию «универсалов» — что это за вещи и как мы их познаём? Мы воспринимаем конкретные объекты; «универсалы» — это абстракции от этих явлений.

Абстракция осуществляется посредством сравнений и сопоставлений между текущими явлениями и/или предполагаемыми воспоминаниями о прошлых явлениях. Абстракции проявляются как различные меры или степени волновых движений, составляющих явления. Явления света, звука и т. д. имеют различную интенсивность, частоту и т. д. Эти количественные или математические вариации присущи явлениям восприятия; некоторые измеряются приблизительно и

«инстинктивно», другие — посредством сознательного эксперимента и тщательных вычислений. В любом случае требуется рациональная работа, чтобы отличить их от контекста восприятия и друг от друга; назвать, связать и классифицировать их; и обеспечить логическую согласованность наших тезисов относительно них. По этой причине мы рассматриваем их как объекты другого уровня познания, концептуального, и говорим, что абстракции познаются посредством концепции.

В буддийской традиции, предшествовавшей Нагарджуне, «дхармы» уже тогда назывались «пустыми». Это можно рационально понимать не как отсутствие у объектов существенных характеристик (в смысле, определенном выше), а как отсутствие чего-либо нефеноменального (или ноуменального), что можно было бы рассматривать за феноменальным. Я согласен с этим утверждением и считаю, что когда другие буддийские философы оспаривают идею «сущностей», они не отрицают, что абстрактные характеристики различимы внутри явлений и что некоторые из них являются отличительными, а отрицают определенное философское развитие, а именно

представление о том, что «объект» — это нечто *большее* (или даже *иное, чем*) его очевидные феноменальные аспекты и индуктивно обоснованные абстракции от них (которые, повторюсь, являются всего лишь измерениями). Доктрина «пустоты» изначально противостояла такой причудливой реификации как отвлекающему наше внимание и рекомендовала нам оставаться сосредоточенными на том, что нам действительно очевидно. Знание — это знание о реальных явлениях, а не о какой-то воображаемой «реальности», стоящей за ними.

> Большая часть путаницы в этом вопросе возникает из-за неспособности провести два различия. Если бы мы на уровне восприятия знали все явления, *когда-либо существовавшие* во Вселенной, мы, очевидно, не могли бы логически утверждать, что за ними могут скрываться какие-либо *другие* явления. Но поскольку мы концептуально знаем (имея память об изменяющемся объеме наших знаний и в любом случае постоянно сохраняя неопределенность в том, что мы восприняли все), что имеем доступ

лишь к некоторым явлениям во Вселенной, мы можем законно предположить, что могут существовать *еще неизвестные* явления, которые следует учитывать, и что они могут неизвестным образом влиять на известные явления. Более того, даже если бы нам открылась вся совокупность существующих явлений, то есть даже если бы мы пережили все, что когда-либо существовало, существовало или будет существовать, на конкретном уровне, мы все равно могли бы дополнительно абстрагироваться от их сходств и различий, их статистических закономерностей и нерегулярностей и указывать на такие *абстрактные* аспекты как на лежащие в их основе субстраты или причины.

Таким образом, необходимы два различия. Первое — это различие между теоретическим перцептивным всеведением, с точки зрения которого *по определению* немыслимы никакие скрытые явления, и практической относительностью знания в ограниченном перцептивном контексте, которая *допускает*

предположение о неизвестных, но подсознательно действующих явлениях. В первом случае понятия «существующее» и «кажущееся» совпадают, а во втором — «существующее» является родом «кажущегося». Во-вторых, ни одна из этих абсолютных и относительных позиций не исключает обращения к категории бытия и познания, отличной от перцептивной, а именно, концептуальной. В обоих случаях абстрактные понятия все еще могут быть постулированы как «лежащие в основе» конкретные. Здесь понятие «кажущееся» расширяется, чтобы включать не только конкретные явления, но и абстрактные понятия.

Исходя из этого, мы можем задаться вопросом, что буддизм подразумевает, когда говорит, что «дхармы» «пусты». Означает ли это, что за явлениями не стоят другие *явления* ? Это может быть подтверждено доказанным всеведущим Субъектом, но остальным из нас всегда приходится признавать, что, вероятно, существуют явления, скрытые от нас (как мы

> часто обнаруживаем позже), которые могут влиять на те, которые нам известны. Или же это означает, что за конкретными явлениями (феноменами) не стоят *абстрактные* явления? Это нельзя логически утверждать без самопротиворечия, поскольку такое утверждение само по себе явно абстрактно; сам факт утверждения должен быть принят во внимание. Можно правомерно рассуждать дискурсивно об объективности или субъективности абстрактного, но не о его окончательной достоверности в каком-либо смысле. Кроме того, присутствует ли абстрактное в объекте или в субъекте, оно все равно *существует* – по крайней мере, в том смысле, что нет временного промежутка, когда оно отсутствует.

Доктрина «пустоты» Нагарджуны включает в себя не только предшествующее отрицание ноуменального мира, но и в равной степени отрицание феноменального мира.[32] Это попытка превзойти своих предшественников. Они были антирационалистами в том смысле, что отвергали

---

32 См. Приложение 1: ошибка G.

определённый избыток рационализма, болезнь или ошибку рациональной проекции, которая игнорирует, заслоняет или затмевает опыт. Он же, как правило, занимает более радикальную и экстремальную позицию и без разбора отвергает *весь* рационализм. Но это на самом деле отрицание опыта, утверждение, что высшая реальность находится за его пределами – то есть, по сути, это другая форма ноуменализма, возвращение к болезни, с которой боролись его предшественники. Он утверждает, что к его выводу можно прийти логическими средствами; но его средства, очевидно, нелогичны.

Наконец, рассмотрим **аргумент 5(e)** . Нагарджуна исходит из того, что все мыслимые сущности имеют причины того или иного рода. Но это спорно. [33]Мы могли бы принять утверждение, что все явления (т. е. воспринимаемые сущности, конкретные объекты) имеют причины – хотя даже это спорно. Ибо такое общее утверждение в лучшем случае может быть познано индуктивно, путем гипотетического обобщения из случаев, когда причинность была специально установлена; строго говоря, также возможно, что

[33] См. Приложение 1: ошибка D.

некоторые явления (или, возможно, некоторые невоспринимаемые конкретные сущности) являются вечными, спонтанными или свободными (т. е. в некотором смысле беспричинными). Но что насчет мыслимых сущностей (абстрактных объектов) – имеют ли они также, как он утверждает, все причины? Это еще более спорно. Когда мы говорим о том, что один вид вещи вызывает другой вид вещи, мы точнее имеем в виду, что экземпляры первого вызывают экземпляры второго. Что касается больших абстракций, таких как Бог или Вселенная в целом, или даже просто существование, мы можем представить их существующими без причины.

В качестве второй предпосылки Нагарджуна исходит из идеи своих философских предшественников или оппонентов о том, что «дхарма» имеет «свою собственную или независимую природу», подразумевая, что она независима от причин. Но это не то, что они подразумевали, а лишь то, что дхармы «различны и обособлены», то есть каждая имеет свою собственную специфическую природу. Это очевидно из их явной позиции, согласно которой, как мы видели, дхармы

«появляются и исчезают в соответствии с принципом причинности». Таким образом, Нагарджуна играет на двусмысленности термина «независимый». Он делает это, чтобы склонить чашу весов в пользу желаемого вывода, создавая впечатление, будто они выдвигали противоречивые утверждения о дхармах.[34]

Таким образом, Нагарджуна не опроверг утверждение о существовании дхарм. И, по сути, такое утверждение не нуждается в рациональном доказательстве, если понимать его как существование явлений, поскольку это эмпирически очевидно. Мы точно знаем о существовании «существования» только через опыт явлений. [35]Концепция существования основана на концепции явлений, расширяя последнее, чтобы включить гипотетические, невоспринимаемые конкретные вещи, а на более позднем этапе — гипотетические абстракции и гипотетические объекты интуиции (самопознание).

Что же мы подразумеваем под «природой» вещи? В моём понимании этот термин относится к «законам» поведения вещи, подразумевая, что вещи демонстрируют

---

34 См. Приложение 1: ошибка F.

35 См. Приложение 1: ошибка G.

определённые закономерности поведения (бытия или действия). Например, нечто может обладать свойством X или делать X *всегда* (пока существует), или *только когда* происходит Y. По-видимому, в нашей вселенной вещи не могут быть или делать всё, что мы для них представляем. Возможно, если всё — это просто энергия, то в конечном итоге они могут; но мир, каким мы его наблюдаем до сих пор, кажется, содержит вещи с ограниченными возможностями поведения. Мы признаём этот очевидный факт, говоря, что существующие вещи имеют «природу». При этом мы не подразумеваем их независимость от причин, как предполагает Нагарджуна, а, наоборот, говорим, что если у вещей есть причины, то у них есть и природа. Более того, даже нечто без причин может иметь природу, если оно имеет ограниченные модели поведения. Только нечто, вообще не подчиняющееся «законам», не имеет «природы».

Явления, возможно, в конечном итоге не подчиняются «закону», то есть лишены «природы». Но для подтверждения этого тезиса Нагарджуне следовало бы, подобно своим предшественникам, подчеркнуть позитивистскую идею о том, что явления существуют

последовательно, причем каждый момент вызван предыдущим и порождает следующий, без какой-либо непрерывности между ними во времени. Эта концепция остается приемлемой, если мы отбросим наши наблюдения за закономерностями, утверждая, что закономерность познается только путем обобщения. Но обобщение оправдано следующим образом [36]. Мы наблюдаем, что определенные вещи, которые являются X, всегда являются Y; мы делаем вывод, что все X являются Y, потому что мы отказываемся предполагать, что существуют X, которые *не являются* Y, пока не увидим такие отрицательные случаи. С другой стороны, отказ от обобщения означал бы признание таких воображаемых изменений полярности без эмпирического обоснования.

Таким образом, обобщение (надлежащим образом контролируемое конкретизацией, когда новые наблюдения опровергают его) является *более эмпирически* рациональным актом, чем необобщение; оно делает меньше предположений. Я наблюдал некоторые X, которые являются Y, и утверждаю, что все

---

36 См. мою *книгу «Логика будущего»* , главы 50 и 54-55.

являются Y, поскольку некоторые являются Y; но я не наблюдал ни одного X, который не является Y, так как же я могу предположить, что последнее возможно без конкретных дополнительных оснований? Таким образом, представление о том, что *что-либо может стать чем-либо,* является очень сложным тезисом для доказательства – необходимо *наблюдать,* как всё в конечном итоге превращается во всё остальное, нельзя апеллировать к какому-либо обобщению вообще. Также необходимо объяснить, почему разные вещи трансформируются в разных последовательностях. Следовательно, для доказательства такого тезиса необходимо быть всеведущим. Или необходимо найти какое-либо убедительное косвенное теоретическое основание для веры в него, например, экспериментальные и математические доказательства того, что все энергии могут быть преобразованы во все другие (единая теория поля), чего ни Нагарджуна, ни кто-либо другой пока не смогли сделать.

Вкратце, все пять аргументов, предложенных Нагарджуной в отношении концепции дхармы, ошибочны (три средних аргумента представляют собой

нерешительные дилеммы [37], два других не являются самопротиворечивыми), и, вероятно, это сделано намеренно. Абсурдны или противоречивы не сами концепции, которые он критикует, а его собственное рассуждение, заслуживающее такого осуждения. Может показаться невероятным, что так много людей на протяжении стольких веков изучали его работы, не крича «нечестно!», — но что тут скажешь, такова природа человеческой психики. Она может позволить себе быть запуганной чьим-то авторитетом и бездумно подчиниться власти, или же замалчивать недоверие в ответ на заманчиво обещанное ей спасение.

[37] См. Приложение 1: ошибка B.

6. Движение и отдых.

Нагарджуна отрицает познаваемость и возможность движения, а также покоя, и пытается опровергнуть их различными аргументами [38], тем самым (путем отрицания) доказывая истинность доктрины «пустоты». Он делает это с помощью внешне логических форм аргументации, таких как (двух- или трехсторонние) дилеммы или показывая, что некоторые утверждения являются самопротиворечивыми или циклическими. Но во всех случаях очевидно, что некоторые из посылок, на которые он ссылается, являются произвольными и призваны посеять путаницу, чтобы прийти к его заранее определенным выводам. Сначала я представлю его аргументы, а затем их опровержение.

а) По мнению Чэна, Нагарджуна делит «путь движения» на три сегмента: «уже пройденный», «ещё не пройденный» и «пройденный», и

---

[38] См. Ченг, стр. 78-83, по этой теме. Там он ссылается на Мф II:1-21. Утверждение Нагарджуны о невозможности движения сопоставимо с утверждением Зенона Элеатского, но последний не отрицает покоя, как первый; кроме того, их аргументы очень различны.

утверждает, что, если мы рассмотрим каждый из них, мы не сможем найти в нём «акт прохождения», заключая, что «движение невозможно и не может быть установлено». Акт прохождения не обнаруживается ни в уже пройденном, «потому что он уже пройден»; ни в ещё не пройденном, «потому что он ещё не пройден»; ни в пройденном, «потому что, если мы всё ещё исследуем, существует ли акт прохождения, как мы можем использовать «путь, который пройден» для установления акта прохождения?

b) **Аналогично, Нагарджуна утверждает, что движение не может даже «начаться» ни в одном из этих трех сегментов. Ни в уже прошедшем, потому что это «следствие» начала прохождения, которое «закончилось». Ни в начале прохождения, потому что это «начальная точка изменений» (то есть она предшествует еще не прошедшему), которое «еще не претерпело изменений». Ни в проходящем, которое «возможно только при наличии акта прохождения», которое, в свою очередь, «возможно**

только при наличии начала прохождения». Кроме того, «поскольку движение даже не может быть начато, как мы можем говорить о месте, куда нужно идти?»

c) Аналогично утверждается, что «невозможно установить движущую силу или движущийся объект» и что «движущийся объект не может двигаться». Ведь «если кто-то движется… мы не можем сказать, что „тот, кто уже двигался“, движется, потому что его действие завершено»; и «мы не можем сказать, что „тот, кто еще не двигался“, движется, потому что это влечет за собой противоречие». Наконец, мы не можем сказать, что «движущийся объект означает „тот, кто движется“», поскольку «движущийся объект может существовать только тогда, когда происходит акт движения, однако вопрос о том, происходит ли акт движения, — это вопрос, который мы рассматриваем», и поэтому мы бы «подвергли себя логической ошибке».

d) Утверждается также, что утверждение «движущийся объект движется» вдвойне

ошибочно, поскольку это означало бы, что «движущийся объект можно отделить от акта движения» и что «существуют два вида движения, а именно, движение в движущемся объекте и движение в акте движения». Здесь Нагарджуна ставит под сомнение саму связь между движущимся объектом и движением. Являются ли они «идентичными или различными»? Если первое, то «движущийся объект всегда будет двигаться». Если второе, то «движущийся объект может существовать без движения, и наоборот». Оба эти предположения «абсурдны», поэтому «ни движение, ни движущийся объект не могут быть установлены».

е) Наконец, из приведенных выше аргументов против движения может возникнуть соблазн заключить, что всё находится в покое; но Нагарджуна предвосхищает этот вывод, утверждая, что даже «покой нельзя установить» следующим образом. То, что покоится, является либо «движущимся объектом», либо «недвижущимся объектом». Но «абсурдно

говорить, что движущийся объект покоится, потому что это влечет за собой противоречие»; также нельзя сказать, что «движущийся объект покоится, когда он перестает двигаться», потому что «когда кто-то перестает двигаться, он больше не является движущим объектом». Также невозможно сказать, что «недвижущийся объект покоится… потому что покой означает прекращение движения», а поскольку «недвижущийся объект не движется», он «не может перестать двигаться (покоиться)». Поскольку это единственные две альтернативы, «покой невозможен».

f) Ещё один аргумент с тем же выводом: покой «должен происходить в каком-то месте или в какое-то время». Он не может происходить «в том, что уже прошло (или в прошлом), или в том, что ещё пройдёт (или в будущем), или в том, что проходит (или в настоящем)», потому что «как указывалось ранее, ни в одной из этих ситуаций не может быть движения, следовательно, не может быть прекращения движения или покоя». Чэн

продолжает объяснять: «Для Нагарджуны движение и покой относительны друг к другу», и он заключает: «следовательно, оба лишены определённого характера или природы, и ни одно из них не является реальным».

Таким образом, Нагарджуна, по-видимому, показывает, что «нельзя утверждать, что то, что реально, является постоянным или непостоянным». Отсюда следует, что убеждения, касающиеся движения и покоя, порождаемые обычным сознанием и его логикой, являются иллюзорными и недействительными; следовательно, нам следует придерживаться другого, более высокого пути познания, защищаемого Нагарджуной, — осознания пустоты. Всё это, конечно, чепуха, как я сейчас покажу.

Начнём с **аргумента 6(а) .** На первый взгляд, его можно истолковать как попытку сказать, подобно греческому философу Гераклиту, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку — или даже один раз, поскольку в момент входа в неё её воды уже ушли. Но цель такого утверждения состоит лишь в том, чтобы сказать, что всё всегда находится в движении. Это действительно один из принципов традиционного буддизма («непостоянство»,

анитья), но не цель Нагарджуны, которая заключается в отрицании движения как такового.

Его аргумент утверждает, что *фактическое движение* («акт прохождения») должно происходить в прошлом, будущем или настоящем. Будучи по определению настоящим, фактическое движение, безусловно, не может происходить в прошлом или будущем, как подразумевают первые две посылки. Но это не означает, что когда прошлое было настоящим, движение в нем не было фактическим; и не означает, что когда будущее станет настоящим, движение в нем не будет фактическим. *Термин «фактическое» не статичен, а динамически относится к каждому случаю «настоящего»* ; по мере того, как настоящее меняет свое положение на временной шкале, меняется и точка отсчета фактичности. Что касается третьей посылки, она вводит в заблуждение, поскольку мы вполне можем (и действительно должны) сказать, что фактическое движение существует в настоящем. [39]Нагарджуна предполагает, что мы должны доказать («исследовать» и «установить»), что фактичность существует в

39 См. Приложение 1: ошибка H.

настоящем, прежде чем мы сможем ее утверждать. Но даже если бы это было допущено, проблематичным был бы выведенный третий тезис, а не утверждение о том, что фактичность *не существует* в настоящем; В таком случае дилемма в целом останется неразрешенной и не приведет к *отрицанию* возможности и познаваемости движения.[40]

Однако, кроме того, мы *можем* доказать, что движение является реальным в настоящем. Мы можем сослаться на *появление* реального движения в настоящем и заявить, что это «эмпирическое доказательство». Такой опыт логически достаточен для *доказательства* рассматриваемого вопроса, даже если рассматривать его только феноменологически, как простое явление, независимо от статуса «реальности» или «иллюзии», в конечном итоге присвоенного конкретным движениям, и независимо от вопроса о том, является ли воспринимаемое (феноменальное) материальным, ментальным или каким-либо другим. Кроме того, мы должны задаться вопросом, как вообще *возникают понятия актуальности, движения и настоящего* . Они

40 См. Приложение 1: ошибка B.

возникают в связи с таким опытом, и поэтому от них нельзя требовать последующего «доказательства» *с помощью неявных средств и стандартов* , чтобы они были с ним связаны. [41]В нашей позиции нет противоречия или замкнутого круга; именно позиция Нагарджуны заслуживает такой критики.

Далее рассмотрим **аргумент 6(b)** . Несомненно, *когда* начинается движение, оно должно начинаться в прошлом, будущем или настоящем. Но, кстати, существует четвертая возможность, которую Нагарджуна не упоминает, – движение *без* начала; поэтому следует говорить о том, когда *и если* начинается движение. Даже в этом случае все три рога его дилеммы неверны.[42]

Движение вполне может начаться в прошлом – даже если более позднее движение, в недавнем прошлом, является следствием такого более раннего (начального) движения; в этом сценарии нет ничего нелогичного, и отказ Нагарджуны от него произволен. [43]Движение также вполне может начаться в будущем – оно действительно еще не началось, но когда и если оно начнется, оно

41 См. Приложение 1: ошибка G.
42 См. Приложение 1: ошибка B.
43 См. Приложение 1: ошибка D.

произойдет в том сегменте временной шкалы, который мы сейчас называем будущим; это тоже очевидно и вполне логично. Нагарджуна, кажется, испытывает трудности с пониманием времен глаголов, замораживая некоторые глаголы (например, begin) в настоящем времени, смешивая их с другими в прошедшем или будущем времени. [44]Наконец, движение, когда (и если) оно начинается, начинается в настоящем; «начало прохождения», «акт прохождения» и «прохождение» – это одно и то же в настоящий момент времени, хотя по мере того, как настоящее растягивается в момент (длительность), понятия могут расходиться. Нагарджуна использует эту двусмысленность, чтобы предположить концептуальный конфликт, но его нет. [45]Кстати, аналогичные аргументы можно было бы сформулировать и в отношении «завершения ходатайства», и так же их можно было бы опровергнуть.

Рассмотрим теперь **аргумент 6(c)** . Здесь Нагарджуна снова пытается запутать нас смешением времен в своих первых двух посылках. [46]Мы действительно не можем

---

44 См. Приложение 1: ошибка H.
45 См. Приложение 1: ошибка F.
46 См. Приложение 1: ошибка H.

сказать, что тот, кто уже двигался, *сейчас* движется, но мы можем сказать, что он двигался *тогда* ; его действие сейчас завершено, но не было завершено тогда. Мы также не можем сказать, что тот, кто еще не двигался, *в настоящее время* движется, но мы можем без противоречия сказать, что он вполне может двигаться *позже* . Что касается третьей посылки, то верно, что мы не можем говорить о движущемся объекте (или движущейся вещи), [47]не ссылаясь на движение, но неверно, что вопрос о наличии движения является предметом исследования. Как указывалось ранее, рассматриваемое в настоящем движение является эмпирической данностью, не требующей *дальнейших* доказательств какого-либо рода. Концепция движения возникает только в связи с таким опытом (текущим или, по крайней мере, запомненным), и все обсуждение этого вопроса является последующим; без такого опыта слово

[47] Термины «движущийся объект» или «движущийся объект» здесь явно не подразумевают причинно-следственную связь, то есть, кто или что вызывает движение или находится под воздействием движения. Обратите внимание, что это не является предметом обсуждения. Эти термины используются нейтрально, для обозначения объекта, находящегося в движении.

«движение» было бы бессмысленным для всех нас, включая Нагарджуну, и обсуждать было бы нечего.[48]

о том, требует ли движение наличия *лежащей в его основе сущности* (движущегося объекта или движущейся вещи), остается открытым – мы вправе его задать. Предположение о существовании основы для (эмпирического) движения – это более сложный, концептуальный акт, подчиняющийся обычным проверкам и противовесам индуктивной и дедуктивной логики. На наивном, дофилософском уровне мы бы утверждали, что никогда не сталкиваемся с бестелесным движением, а всегда с движущимися объектами . Но дальнейшее размышление ставит это впечатление под сомнение, поскольку мы не можем *эмпирически* приравнять тело, переживаемое в один момент времени, к телу, переживаемому в другой момент времени. Такое уравнение носит сугубо концептуальный характер и требует *гипотезы* непрерывности. Мы можем утверждать, что эта гипотеза индуктивно верна, если она последовательна и многократно подтверждена, и при условии отсутствия контргипотезы равной или большей

48 См. Приложение 1: ошибка G.

согласованности и достоверности, но мы не можем утверждать её как чисто эмпирическую или дедуктивную истину.

Вопрос не в том, существует ли акт движения, а в том, есть ли под этим «актом движения» некий неизменный «движущийся объект» или же этот «акт движения» — всего лишь череда событий, вспыхивающих одно за другим. Мой ответ таков: даже если за последовательными явлениями не стоят *отдельные* сущности, мы можем, по крайней мере, указать на *существование* как таковое как на субстанцию, или *на Вселенную* как на сущность и рассматривать её как неизбежно существующую посреди своих последовательных, изменяющихся явлений. Если этот аргумент устанавливает коллективную основу, то индивидуальные основы становятся более приемлемыми.

Более того, концепция субстрата — это не произвольное изобретение, а призванное зафиксировать и объяснить устойчивые сходства между последовательными появлениями, несмотря на различия, которые мы называем изменениями. Мы говорим, что произошло

изменение, потому что замечаем, что два появления *в некоторых отношениях* отличаются; мы также можем сказать, что что-то сохранилось, потому что замечаем, что два появления *в других отношениях* одинаковы. Без гипотезы о каком-либо постоянном лежащем в основе изменении нам пришлось бы рассматривать оставшиеся сходства между двумя появлениями как простое совпадение. Но нам кажется маловероятным, что такое повторение было бы просто случайностью; требуется объяснение. Именно для того, чтобы успокоить наше удивление по поводу таких повторяющихся совпадений, мы постулируем существование субстрата или субстратов.[49]

---

[49] Приведу пример. Птица некоторое время находится в поле моего зрения. Многие её черты остаются неизменными (например, форма головы); некоторые меняются (например, крылья могут быть сложены или расправлены). Если бы облик птицы внезапно изменился на кролика, затем на дерево, затем на машину, затем на слона, я бы вполне мог предположить, что внешний вид лишен подтекста. Но поскольку этого не происходит, по крайней мере, в рамках моего краткого и узкого жизненного опыта, я выбираю тезис о существовании некой лежащей в основе сущности (которую я называю конкретной «птицей»). На более позднем этапе, увидев множество подобных сущностей, имеющих общие различные анатомические и биологические характеристики (такие как крылья и т. д.), отличающие их от других сущностей (например, крылатых насекомых), я дополнительно формулирую абстрактный класс «птиц».

Как уже объяснялось в предыдущей главе, эта лежащая в основе константность в некоторых случаях может быть отождествлена с чем-то конкретным (т.е. явлением, которое следует искать и находить), тогда как в других случаях она остается лишь абстрактной (т.е. просто видимым сходством в каком-либо отношении). Константность наиболее уместно назвать субстанцией или сущностью, если она феноменальна. Но даже в случаях, когда невозможно указать на феноменальный субстрат или найти его, а можно лишь наблюдать повторение во времени абстрактной характеристики, мы можем рассматривать последнюю как своего рода субстрат, поскольку абстрактное существование также является категорией бытия. Это особенно верно, если абстрактные понятия рассматриваются как объективные; но это также верно, если они рассматриваются как субъективные, поскольку в таком случае необходимо признать непрерывность чего-либо внутри Субъекта.

Таким образом, третья предпосылка Нагарджуны ошибочна в одних отношениях и верна в других. *С самого начала* он ошибается, сомневаясь в движении и утверждая круговую закономерность, но прав,

фактически сомневаясь в существовании движущегося объекта или движущейся вещи. Первое не выводится из второго, а наоборот. Первое является эмпирическим и не требует доказательств, второе — гипотетическим и требует доказательств. Но разум способен предложить доказательства. Однако предлагаемые им доказательства являются индуктивными, а не дедуктивными. Пространство для сомнений, которое оставляет индуктивное (в отличие от дедуктивного) доказательство, открывает окно возможностей для тезиса о «пустоте»; но это не благодаря неустойчивым рассуждениям Нагарджуны. [50]Его буддийская цель все еще достижима (возможно, через медитацию), но не его дискурсивные средства.

Теперь перейдём к **аргументу 6(d)** . Давайте сначала сосредоточимся на утверждении Нагарджуны о том, что если движущая сила и движение «идентичны», то «движущая сила всегда будет двигаться». Он игнорирует тот факт, что мы вполне можем называть движущую силу движущей силой *в течение всего периода* её движения, не подразумевая при этом, что это

[50] См. Приложение 1: ошибка B.

обозначение остаётся применимым до или после движения. [51]Более того, то, что движение и движущая сила точно совпадают во времени, не означает, что они «идентичны»; если бы мы так считали, мы бы не использовали для них разные слова (или считали бы их синонимами) — наше намерение состоит в том, чтобы обозначить различные аспекты всего события, воспринимаемое изменение места и предполагаемую основу такого изменения.

Аналогично, его утверждение о том, что если движущийся объект и движение «различны», то они могут существовать отдельно, является необоснованным. Два аспекта одного события могут быть различены интеллектуально, не указывая при этом на то, что они когда-либо проявляются отдельно на конкретном уровне. «Движение» и «движущийся объект» — это два типа понятий, сформированных относительно одних и тех же перцепций. «Движение» как понятие относится к абстрактной общей характеристике всех конкретных движений, известной посредством сравнений между ними и противопоставлений другим вещам (например,

51 См. Приложение 1: ошибка H.

событиям покоя). «Движущийся объект» — это другой тип понятия, относящийся к гипотетическому объяснению существования постоянств, а также вариаций, наблюдаемых в ходе движений, как объяснено выше. Оба понятия относятся к одному и тому же набору конкретных объектов, однако каждое из них на абстрактном уровне концентрируется на различном аспекте воспринимаемого.

Более того, когда Нагарджуна предполагает, что утверждение «движущийся объект движется» подразумевает веру в то, что движущийся объект может быть *конкретно* «отделен» от движения, и что существует «два вида движения» (один «в» движущемся объекте, а другой «в» движущемся), он не доказывает ошибочность общепринятых тезисов, а лишь атакует ложные тезисы собственной интерполяции. Он использует двусмысленность слова «разделение», чтобы смешать ментальное и физическое, или, точнее, интеллектуальное (абстрактное) и феноменальное (конкретное) разделение. И он искусственно добавляет новое и избыточное третье понятие к понятиям движения и движущегося объекта, ссылаясь на движение

«в» каждом из них – хотя мы обычно никогда не рассматриваем движение как *само по себе* движущееся [52]или движущийся объект как обладающий движением *помимо* того движения, благодаря которому он называется движущимся объектом.

Таким образом, обе стороны дилеммы Нагарджуны основаны на чистых двусмысленностях и, следовательно, необоснованны.[53]

Наконец, рассмотрим **аргумент 6(e)** . Здесь Нагарджуна снова играет словами. Конечно, как замечает его первая посылка, мы не можем без самопротиворечия сказать, что «движущийся объект покоится», — но мы можем последовательно сказать, что то, что *раньше* двигалось, *теперь* покоится. Термин «движущийся объект» не является навсегда фиксированным после его применения к чему-либо, а применим только до тех пор, пока этот объект считается движущимся; после этого к нему должен быть применен новый термин — «объект в покое». Сам Нагарджуна признает это тут же, когда утверждает: «Когда кто-то перестает двигаться, он

---

52 Это не следует путать с понятием ускорения, то есть изменением скорости.

53 См. Приложение 1: логические ошибки F и B.

больше не является движущим объектом». Он приводит это в качестве аргумента, чтобы опровергнуть утверждение, что «движущийся объект покоится, когда он перестает двигаться», а затем определяет покой как «прекращение движения», снова противореча самому себе. Но в любом случае, «покой» не означает точно *прекращение* движения, он относится в более широком смысле к *отсутствию* движения. Прекращение — это частный случай отсутствия, а не совпадающий с ним; Объект может находиться в состоянии покоя *без предшествующего* движения, а также после движения.

Во втором своем утверждении, стремясь отрицать, что «недвижимое находится в состоянии покоя», он, наоборот, подразумевает, что «недвижимое» ранее не двигалось и, следовательно, не могло прекратить движение, а значит, не может находиться в состоянии покоя. Но мы можем без самопротиворечия ответить, что нечто вполне может быть неподвижным в настоящее время, но при этом быть движущимся в прошлом (и прекратить движение); или что, во всяком случае, оно может находиться в состоянии покоя сейчас, не двигаясь в прошлом, а затем не останавливаясь. Наше понятие

времени построено именно для решения подобных вопросов. Термин «недвижимое» не является неотчуждаемым, а связан с реальными ситуациями покоя и неприменим во всех других ситуациях; более того, понятия и термины «недвижимое» и «покой» подразумеваются как идентичные (просто синонимы и антонимы «движущегося» и «не покоя»).

Все эти замечания, конечно, очевидны для всех, но их необходимо привести здесь, чтобы по пунктам показать трагикомедию словесных игр Нагарджуны. Обе предпосылки дилеммы Нагарджуны опровергаются, поскольку основаны на несправедливой фиксации терминов.[54]

Что касается **аргумента 6(f)** , Нагарджуна здесь вспоминает свои более ранние аргументы против движения и из их предполагаемого вывода о невозможности движения делает невозможным и прекращение движения, а следовательно, и покой. Мы можем ответить: действительно, если бы не было движения, не было бы и прекращения движения; но поскольку движение не было успешно опровергнуто,

[54] См. Приложение 1: логические ошибки H и B.

нельзя сделать вывод, что прекращение движения также было опровергнуто. Более того, даже если бы движение и прекращение движения были опровергнуты, из этого не следовало бы, что покой невозможен или непознаваем, ибо покой — это род как «прекращения движения», *так и* «никогда не находящийся в движении», и отрицание одного вида не подразумевает отрицания другого (иначе отрицание чего-либо подразумевало бы отрицание всего). [55]Короче говоря, если бы в мире не было движения, из этого следовало бы, что всё находится в покое — Вселенная была бы просто статичной [56].

Таким образом, хитрая попытка Нагарджуны отрицать как покой, так и движение, и тем самым опровергнуть «дуалистический» разум и навязать «недуалистическое» сознание, легко опровергается. И движение, и покой остаются мыслимыми и непротиворечивыми тезисами; его «логика» на протяжении всего этого времени является ложной. Тем не менее, мы должны рассмотреть его последнее предположение, что (как выражается

---

55 См. Приложение 1: ошибка C.

56 Кстати, это видение, по всей видимости, разделял и Парменид.

Ченг) «движение и покой относительны друг к другу». Давайте здесь великодушно проигнорируем его определение покоя как прекращения движения и будем считать этот термин в значении «недвижимость», поскольку этот вопрос важен и спорный. Я утверждал, что движение должно быть принято как неопровержимое эмпирическое доказательство, потому что *даже если кажущееся движение признано иллюзорным, а не реальным, оно все равно может быть классифицировано как движение* .

> Мы не можем объяснить (воспринимаемое) физическое движение, предполагая, что оно может быть плодом воображения, поскольку нам все равно пришлось бы признать или объяснить воображаемое движение, существование которого мы сами же и предположили. «Воображаемое движение» обозначает движение спроецированных ментальных сущностей – это *тоже* воспринимаемое, конкретное событие (отличающееся от «физического» движения только в отношении предполагаемого лежащего в его основе местоположения, субстанции и

> возможного происхождения – происходящее «в голове», состоящее из некой «ментальной» субстанции и, возможно, «генерируемое воспринимающим»). Мы могли бы попытаться объяснить и воображаемое движение, утверждая, что и физическое, и ментальное движение являются «вербальными конструкциями», то есть движение – это слово, не имеющее отношения к какому-либо конкретному опыту, но определяемое путем объединения предыдущих слов. Но это означало бы лишь то, что мы рассматриваем движение как абстрактное, концептуальное, тогда как мы явно *конкретно воспринимаем* движения. *Опыт* движения необходимо признать, мы не можем его игнорировать. Вопрос о том, является ли этот опыт воображаемым или физическим, — это другой (концептуальный) вопрос, который на него не влияет.[57]

Теперь возникает вопрос: является ли *покой* столь же очевидным? *На первый взгляд* , мой ответ был бы: да. Наш опыт включает в себя не только проявления

---

57 См. Приложение 1: ошибка G.

движения, но и проявления покоя. Является ли воспринимаемый покой на концептуальном уровне реальным или иллюзорным, не имеет значения; того, что он воспринимается, достаточно, чтобы квалифицировать его как эмпирическое доказательство. И здесь снова утверждение, что концепция покоя основана на ментальной проекции на динамические физические явления, не опровергает саму концепцию, поскольку в рамках этого тезиса мы по-прежнему остаемся с опытом статических ментальных явлений. К сожалению, когда мы формулируем теории движения, стремясь его понять, возникают две основные гипотезы:

- Одна из теорий (так называемая « дивизионистская » теория) утверждает, что движение *бесконечно делимо* , так что не существует момента времени, когда движущийся объект (будь то физический или умственный) находится в покое. Эта теория сама по себе не исключает возможности покоя, поскольку оставляет открытой возможность существования времен и мест, лишенных движения; она лишь уточняет, что, по крайней мере, *когда и где* происходит движение, оно бесконечно делимо.

- Другая теория («атомистическая») утверждает, что движение *дискретно* или «атомно», представляя собой прерывистую последовательность *мгновенных* движений и *кратковременных* остановок. Согласно этой теории, движение как таковое не занимает времени (мгновение — это точка во времени), время занимает только покой (момент — это промежуток времени). Когда что-то движется, оно сначала находится в одном месте, а затем в совершенно другом, *не проходя через промежуточные места* . Нельзя сказать, что движущийся объект *остановился. существующее* лишь на мгновение, то есть в течение любого промежутка времени, поскольку оно мгновенно поменялось местами, то есть за нулевой промежуток времени.

Обе эти теории совместимы как с покоем, так и с движением. Но вторая *подразумевает* покой как реальность, тогда как первая *допускает только* покой как реальность. Многие философы, включая Нагарджуну, будучи буддистом [58], идут ещё дальше и считают, что *всё действительно находится в*

---

58 Мы уже упоминали Гераклита как первого известного западного философа, сделавшего это.

постоянном движении , так что покой лишь (каким-то образом) иллюзорен. Этот тезис, следует отметить, является возможным, хотя и не обязательным, ответвлением первого утверждения и логически подразумевает его, поскольку несовместим со вторым. Теперь мы не можем просто отрицать его как произвольное обобщение, потому что оно имеет много преимуществ в широком контексте эмпирических и рациональных соображений. А именно, оно, кажется, подразумевается современной физикой, которая, похоже, сводит всё к волновым движениям (полям), и эта идея, в свою очередь (обобщённая за пределы физической сферы), даёт нам изящное объяснение «универсалов» (т.е. абстракций) как форм и мер волн, составляющих всё сущее [59].

Таким образом, нам необходимо представить себе некоторое различие между покоем и движением на уровне опыта, так что, хотя оба явления, несомненно, феноменальны (воспринимаемые, конкретные, основанные на опыте, эмпирические), будь то на

---

59 Возможно, волны и универсалии можно было бы объединить в рамках атомистической теории, но, насколько мне известно, никто не пытался и не преуспел в этом – поэтому пока мы можем считать, что это невозможно.

физическом или ментальном уровне, мы все же можем назвать одно иллюзорным, а другое реальным. Мы могли бы предположить, что физический покой лишь *поверхностно* очевиден из-за нашей сенсорной неспособности наблюдать за движением, которое постоянно лежит в его основе; то есть, *поскольку наши органы чувств ограничены в степени детализации, которую они позволяют нам воспринимать – ограничены как в пространстве, так и во времени – мы воспринимаем лишь фрагменты физической реальности, и те фрагменты, которые мы не можем воспринять, мы считаем отсутствующими* . Аналогично и в отношении воображаемых сущностей (т.е. ментальных проекций) – мы можем не воспринимать все их детали.

Этот тезис является убедительным и последовательным, и действительно подтверждается различными экспериментами. Он не апеллирует к концепции иллюзии, основанной на различии разума и тела, а скорее к эффекту «оптической иллюзии» (не ограничивающемуся зрительным полем, но аналогично применимому ко всем сенсорным модальностям и воображению). Он не утверждает, что то, что мы

воспринимаем, неверно (что привело бы к самопротиворечивости), а лишь то, что мы не воспринимаем всё, что есть (концептуальные соображения могут предполагать это без самопротиворечивости). Вопрос в том, удаётся ли этому тезису разграничить переживаемое состояние покоя и переживаемое движение, осуждая одно как иллюзорное и оправдывая другое как реальное?

Мы могли бы добиться успеха, утверждая, что каждый (воспринимаемый) фрагмент (бесконечно делимого) движения всё ещё является движением, тогда как (воспринимаемый) фрагмент покоя при дальнейшем делении может скрывать лежащее в его основе движение. Таким образом, хотя и движение, и покой, несомненно, присутствуют на перцептивном уровне (как в материальном, так и в ментальном феноменальном полях), мы всё же можем на концептуальном уровне отдать одному онтологический приоритет над другим. Атомистическая гипотеза подразумевает, что и движение, и покой одинаково реальны, но гипотеза дивизионизма требует лишь того, чтобы движение было реальным, допуская возможность того, что покой может

быть реальным (ограниченная или умеренная версия) или нереальным (общая или крайняя версия). Таким образом, мы можем концептуально «объяснить» феномен покоя как несовершенно воспринимаемое движение. Поскольку восприятие покоя не отвергается, а лишь концептуально «сводится» от покоя к движению, которое было лишь приблизительно пережито, это эпистемологически приемлемо.

Вернемся теперь к предпосылке Нагарджуны о том, что «движение и покой относительны друг к другу». Напомним, он в конечном итоге не верит ни в движение, ни в покой, а считает эти понятия связанными в рамках обыденного сознания. В свете нашего анализа выше мы должны отрицать столь сильную связь между этими понятиями. Можно утверждать как движение, так и покой, концептуально (через «умеренный дивизионизм» или «атомизм»), а также эмпирически – хотя мы можем не выбрать этот путь по разным причинам (например, из-за необходимости теории «волн» в физике или теории «универсалов» в философии). Также можно утверждать движение, отрицая покой – мы только что сделали это с разумной последовательностью, по крайней мере, на

гипотетическом уровне (в «крайнем дивизионизме»). Мир в универсальном и непрерывном потоке кажется мыслимым, даже признавая эмпирический статус как движения, так и покоя, рассматривая грубость или зернистость объектов восприятия. Однако мы не можем утверждать покой и отрицать движение, или отрицать и покой, и движение; В любом случае ходатайство должно быть подтверждено. [60]

---

[60] Понятия движения и покоя, пространства и времени не касаются абстракций. Все наши рассуждения, заметьте, вращались вокруг конкретных явлений; абстракции же, в конечном счете, являются лишь мерами или степенями этих явлений. Поскольку конкретные явления появляются и исчезают, в некотором смысле исчезают и их абстрактные характеристики (поскольку характеристики связаны с тем, что они собой представляют, являясь лишь их аспектами) – но мы рассматриваем два подобных конкретных явления как имеющие не две, а *одну* общую абстрактную характеристику. В этом и заключается весь смысл абстракции: *игнорировать множественность и сосредоточиться на единстве* . Однако мы можем говорить об изменении абстрактной характеристики, когда лежащие в её основе конкретные явления изменились настолько радикально, что больше не демонстрируют определённую общую абстрактную характеристику. Например, вода может превратиться в водород и кислород; в результате получается уже не вода, а другие химические вещества; напротив, когда жидкая вода превращается в пар, она остаётся водой.

7. Причинно-следственная связь.

Причинность — центральное понятие в буддизме. В западной философии этот термин применяется в общем смысле к причинно-следственной связи (отношение «постоянного соединения» между любыми двумя событиями [61]— физическими событиями, а также «психологическими» событиями) и к волеизъявлению (отношение между сознательным существом и действием, совершаемым им по воле). Для индийской и буддийской философии дополнительным значением причинности является моральное понятие, ставшее на Западе разговорным под названием *карма* (вера в то, что добрые дела в конечном итоге вознаграждаются, а плохие — наказываются, будь то в настоящей жизни или в будущей — и что нам действительно нужно переродиться, чтобы нести последствия своих действий, по крайней мере, до тех пор, пока мы не обретем

---

[61] Каждое из этих событий может быть как положительным, так и отрицательным; мы уточним это позже. Важно отметить, что причиной или следствием здесь могут быть движения или качества, а их предполагаемая связь носит «механистический» характер.

«освобождение» от этого цикла). Буддизм дополнительно (и если я не ошибаюсь, изначально и исключительно) имеет понятие «созависимости» (согласно которому, грубо говоря, ничто не существует само по себе, а всё существует только в силу своих прямых или косвенных причинно-следственных взаимосвязей с другими вещами).

Традиционное определение причинности в буддизме звучит так [62]: «Когда это есть, то есть; это возникает, то возникает; когда этого нет, то нет; это прекращается, то прекращается». Это превосходное определение причинности, или, точнее, самого сильного типа причинности – а именно *полной и необходимой причинности* . Оно лучше, чем определение «постоянной конъюнкции», предложенное некоторыми западными философами, которое относится только к полной причинности [63]. Но указанная традиционная формула

---

62 Формулу см. на стр. 84. Обсуждение подхода Нагарджуны к причинно-следственной связи содержится главным образом на стр. 83-88. Там Чэн ссылается на MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XX:1-4,16-17, XXIV:18,40 и *Hui-cheng-lun* , 72, а также на TGT I-III.

63 Я имею в виду Юма, который (насколько я помню) ссылается только на постоянные сочетания положительных событий, скажем, A и B, не рассматривая обратную сторону постоянного сочетания их отрицаний, не-A и не-B. Он также

неточна. Во-первых, потому что существуют другие, более *слабые* типы причинности, а именно: полная, но случайная, частичная, но необходимая, и ни полная, ни необходимая – и производные от них. И во-вторых, потому что причинность не включает в себя волю. В действительности, если мы изучим фактические описания «созависимости» в буддийских текстах, легко заметить, что упомянутые причинно-следственные связи не все подпадают под заявленное определение причинности (например, «когда это есть, то есть» и т. д.), а охватывают гораздо более широкий спектр значений этого термина.

Для ранних буддистов и буддистов других школ причинность является объективным фактом, порождающим и подразумевающим «созависимость», а следовательно, и «пустоту». Но для Нагарджуны и его

игнорирует (как и буддисты в указанном определении) «препятствие», то есть случаи постоянного сочетания между А и не-В, а также между не-А и В. Конечно, если все такие случаи причинности рассматриваются как подразумеваемые в выражении «постоянное сочетание», то оно также приемлемо. Более поздняя трактовка Дж. С. Милля гораздо лучше, хотя и имеет свои недостатки. Следует также отметить, что «когда это есть, то есть; когда этого нет, то нет» логически подразумевают «это возникновение, то возникает; это прекращение, то прекращается», так что последнее определение избыточно, хотя его стоит отметить и запомнить.

школы все эти концепции и догматы в конечном счете являются всего лишь «общепринятыми» истинами, не имеющими реальной силы. Таким образом, хотя они и являются буддийскими доктринами, и он признает их ценность как начальных инструментов обучения, он считает необходимым в конечном итоге отказаться от них, чтобы выйти за рамки дискурса, который они подразумевают, в недискурсивное осознание реальной пустоты. Для него говорить о пустоте, анализировать и рассуждать о ней бесполезно и контрпродуктивно — её нужно прожить. Поэтому нас не должно удивлять, что он пытается опровергнуть причинность, показать, что все её концепции запутанны и абсурдны.

(а) Рассмотрим сначала аргумент Нагарджуны относительно «производства», представленный Ченгом [64]. Он имеет ту же дилемматическую форму, что и некоторые из его аргументов о движении и покое. Он делит «процесс производства» на три части. Часть, «уже произведенная», «завершена», а часть, «еще не произведенная», «еще не произведена»; поэтому

[64] На стр. 37.

ни одна из них не может быть «установлена». Часть, «производимая», может быть «установлена» только в том случае, если вышеупомянутые две части уже были установлены; поэтому она тоже не может быть «установлена». Следовательно, «акт производства невозможен»; и поэтому «производителя быть не может». Обе части «нереальны» и «содержат противоречия или абсурд».

Мы можем ответить следующим образом. Для начала отметим, что Нагарджуна (по крайней мере, в изложении Чэна) даже не определяет, что он подразумевает под «производством», он просто принимает этот термин как данность. Полное причинно-следственное значение этого термина, безусловно, трудно, если не невозможно, определить (насколько мне известно, никому это до сих пор не удалось), но я утверждаю, что ни одно понятие нельзя однозначно доказать или опровергнуть без какого-либо определения, поэтому мы можем усомниться в «опровержении» Нагарджуной понятия производства уже на этом основании. Но давайте, как и он, примем этот термин в том виде, в котором он его

понимает (я предлагаю рабочее определение далее), и все же рассмотрим его рассуждения.

Первые две предпосылки обычно основаны на возможной путанице у читателя между настоящим временем («акт создания») и прошедшим и будущим временем («уже» и «ещё не создано»). Конечно, если мы искусственно зафиксируем настоящее время в настоящем, как это делает он, мы не сможем обнаружить («установить») его в прошедшем или будущем времени. [65]Но если мы будем рассматривать прошлое как некогда настоящее, а будущее как конечное местонахождение настоящего, то нетрудно сказать, что «акт создания» *происходил в том, что сейчас и с тех пор* классифицируется как «уже создано», или *будет происходить в том, что сейчас и до тех пор* классифицируется как «ещё не создано». Причины, которые он приводит в своих двух предпосылках, «это «закончено» и это «ещё не создано», являются логической ошибкой и не доказывают, что создание не может быть «установлено» вне настоящего.

---

65 См. Приложение 1: ошибка H.

Его третье предположение, что «акт производства» может быть «установлен» в настоящем только в прошлом и будущем, является излишним [66]и лишь еще раз демонстрирует, что его выводы предрешены. Зачем нам обращаться к прошлому или будущему, чтобы *вывести* текущую ситуацию? Мы вполне можем обнаружить «акт производства» непосредственно в настоящем *эмпирическим* путем. Наблюдая за тем, как кто-то совершает определенные действия, которые неизменно [67]сопровождаются определенными воспринимаемыми изменениями в его окружении, мы называем этого человека «производителем», его действия — «производством», а изменения — «продуктами» (это предложение, кстати, может служить нечетким определением). Очевидно, когда я говорю, что это эмпирический подход, я имею в виду эмпирическую основу. Статистические рассуждения, а также многие

---

66 См. Приложение 1: ошибка D.

67 Повторюсь, «исключительно и неизменно» (делающее возможным и необходимым) — это лишь самый сильный случай; к более слабым причинно-следственным связям относятся исключительно, но не неизменно (только делающее возможным), неизменно, но не исключительно (только делающее необходимым), и другие (частичная случайная причинность, т.е. условная причинность).

другие лежащие в основе предположения, такие как память о прошлых случаях и сравнение между случаями, являются концептуальными и логическими. Мы не можем установить производство с помощью одного *единственного* текущего восприятия, а должны обращаться к прошлым воспринимаемым случаям и обеспечивать, чтобы будущие воспринимаемые случаи продолжали совпадать. Тем не менее, всё это гораздо более прямолинейно, чем то, что предлагает Нагарджуна. В итоге, аргумент Нагарджуны — всего лишь попытка ввести нас в заблуждение и никоим образом не оправдывает его вывод, противоречащий концепции производства. Что касается концепции производителя, то здесь требуется дальнейшее обсуждение. Я уже обсуждал выше один из связанных с этим вопросов — существование субстрата движения , поскольку производитель рассматривается как непреходящая сущность. Но, конечно, здесь также необходимо указать на подразумеваемый вопрос *причинности* . Термин «производство» в разговорной речи применяется даже к машине, но в конечном счете он обозначает человеческое изобретение, инициирование и контроль процесса — то

есть сознание и волю. Машина — это всего лишь *инструмент* производства, а не производитель — последний термин уместно применять только к людям (или сущностям, обладающим подобными способностями). Но нам нет необходимости пытаться разобраться с этим более сложным вопросом здесь, поскольку он не возникает в контексте приведенного выше аргумента Нагарджуны.

(b) Еще один аргумент Нагарджуны касается вопроса о том, является ли следствие «реальным» или «нереальным» в причине («или совокупности причин и условий»). Смысл этого вопроса станет ясен по мере развития его ответа. Для него вопрос имеет четыре аспекта, а не только два – следствие может быть также «и реальным, и нереальным» в причине или «ни реальным, ни нереальным» в причине (см. обсуждение тетралеммы выше). Ченг излагает свой аргумент следующим образом. Первая предпосылка: «если следствие реально в причине», его не нужно «воспроизводить снова» – «не может быть причинного производства», поскольку «в таком случае ничего нового не

производится». Вторая предпосылка: «если следствие изначально нереально в причине, но тем не менее производится причиной, то в принципе все должно быть способно быть произведено из чего угодно другого» – «между ними не будет никакой особой или четкой связи, и, следовательно, одно не будет причиной другого». Третья предпосылка: следствие не может быть «одновременно реальным и нереальным» в причине, «потому что реальное и нереальное противоречат друг другу по своей природе», и такие вещи не могут быть «вместе». Четвертая предпосылка: «утверждение, что следствие не является ни реальным, ни нереальным в причине, равносильно признанию отсутствия причинно-следственной связи между причиной и следствием». Вывод: «ни одно из этих утверждений не может быть установлено, и поэтому от теорий причинности следует отказаться».

К этому аргументу можно привести множество возражений. Во-первых, мы можем снова указать на то,

что Нагарджуна (или, возможно, только Ченг) не дает точного определения причинности — так как же ему удается ее опровергнуть? Аналогично, выражения «реальное в» и «нереальное в» остаются очень расплывчатыми. Тем не менее, мы можем переформулировать его вопрос более ясно: *присутствует ли эффект уже* в причине или нет? Тогда его первые две посылки таковы: если да, то причина не нуждалась в наличии; если нет, то как она могла быть вызвана? Мой ответ таков: Нагарджуна игнорирует или затемняет (очень аристотелевское) различие между просто *потенциальным* присутствием и *действительным* присутствием. [68]Мы можем сказать, что эффект в некоторой степени присутствует, в смысле потенциального, в причине; он становится полностью присутствующим, в смысле действительного, только при соответствующих условиях.

> Например: у здоровой женщины в утробе потенциально, но не фактически, есть сыновья, внуки и т. д. Конкретно, этот потенциал находит фактическое выражение в ее физиологических

---

68 См. Приложение 1: ошибка F.

характеристиках (матка, яйцеклетки, генетический состав и т. д.); но ее потомки все еще не являются реальными; они реализуются *только* тогда, когда и если выполняются определенные экзистенциальные и биологические условия (она остается в живых достаточно долго, вступает в половую связь и происходит оплодотворение, она рожает сына, затем ее сын, в свою очередь, находит женщину и так далее). Женщина в любом случае не является *полной* «причиной» (в игру вступают и другие факторы, положительные или отрицательные); сын, внук и т. д. не являются *в той же степени* ее «следствиями» (ее сын является скорее следствием ее собственных действий, чем ее внука и т. д.), поскольку должно быть выполнено все больше и больше условий.

Эти концепции вполне разумны, поэтому попытка Нагарджуны отрицать это не может быть поддержана. Более того, следует отметить, что то, что мы называем «причиной» и «следствием», не заслуживает этого обозначения *до тех пор, пока* не произойдет

причинно-следственная связь (и не будет известно, что она произошла); только после такого события эти термины становятся применимыми, поэтому абсурдно применять их к вещам, отрицая при этом само событие, как пытается сделать Нагарджуна. [69]Также важно уточнить, что мы подразумеваем под «причиной» или «следствием». Нагарджуна фокусируется на одном из задействованных условий (в приведенном примере — женщина) и игнорирует другие (ее здоровое оплодотворение; последующие поколения женщин и их оплодотворения, в свою очередь); аналогично, он не различает прямые следствия (ее сын) и косвенные (ее внуки и т. д.).

Таким образом, его первые две посылки вводят в заблуждение, поскольку следствие потенциально присутствует в причине в том смысле, что в ней существуют определенные условия; но следствие фактически не присутствует в этой причине, потому что в ней отсутствуют некоторые дополнительные условия. Когда эти дополнительные условия реализуются, они – вместе с уже существующими условиями – приводят к

69 См. Приложение 1: ошибка G.

реализации следствия. Совокупность предыдущих и последующих условий можно назвать «той самой» причиной; тогда как каждый из этих наборов условий можно правильно назвать только «одной из причин»; каждый из них является лишь *потенциальной* причиной без другого. Аналогично, необходимо различать следствие этой общей причины, следствие следствия от нее, следствие следствия следствия от нее и т. д. В каждом случае вступают в игру дополнительные условия, и то, что было признано *причиной* предыдущего следствия, может рассматриваться только как *причина* (среди прочих) последующего следствия. Нагарджуна использует термины «причина» и «следствие» без каких-либо усилий к точности [70]; неудивительно, что он формулирует ложные посылки.[71]

Что касается его утверждения в первой посылке о том, что «ничего нового не создается», мы бы ответили, что новизна заключается в интенсификации существования

---

70 Интересно отметить, что ранее Ченг (на стр. 85) в скобках упоминает, что причину можно понимать как «совокупность причин и условий». Это показывает, что Нагарджуна осознавал, что причина не обязательно является монолитной, и это осознание действительно присутствует в буддийской доктрине с самого её зарождения.

71 См. Приложение 1: ошибка E.

от неясной, потенциальной степени до явной, актуальной степени. Что касается рассуждений, которые он использует во второй посылке, то в качестве опровержения можно привести следующее.

Он утверждает, что если бы в начале причины отсутствовал какой-либо эффект, то любой другой эффект мог бы «в принципе» возникнуть из причины, так что фактически никакой связи между причиной и таким эффектом не существовало бы. Чтобы прояснить ситуацию, давайте уберем из предложения термины «причина» и «следствие», поскольку, как уже было сказано, их нельзя использовать до установления причинно-следственной связи. Действительно, «в принципе» что-либо может сопровождаться или следовать чему угодно. Это лишь означает, что на первый взгляд, до сбора каких-либо данных, мы должны быть непредвзяты и рассматривать факты без предубеждений, без ожиданий – именно на этот *эпистемологический* принцип он, по-видимому, ссылается, и который мы бы признали. Нельзя считать, что он апеллирует к *онтологическому* принципу, согласно которому все происходит случайно, без связи с

чем-либо еще – ведь это было бы, безусловно, предвзятым толкованием. Но, конечно же, Нагарджуна искусно затушевывает широкую и глубокую пропасть между этими двумя значениями термина «в принципе», чтобы доказать свою точку зрения.[72]

Но это само по себе интересно, поскольку показывает, что он вполне осознает причину, по которой мы формулируем понятие причинности и верим в него, а также индуктивный процесс, посредством которого устанавливается такое отношение. *Если бы* мы жили в мире (или, точнее, в поле явлений), где, по сути, могло бы произойти все что угодно, то есть в мире без какой-либо закономерности, *то* у нас не было бы оснований для понятия причинности, и такое понятие даже не пришло бы нам в голову.[73] *Но* мы замечаем в своем опыте, что некоторые вещи постоянно взаимосвязаны (и так далее – это лишь один из многих типов закономерностей), и *поэтому* – чтобы зафиксировать и объяснить такие единообразия в нашем опыте – мы формируем понятие причинности. Более того, мы используем эти же наблюдаемые

---

72 См. Приложение 1: ошибка F.

73 См. Приложение 1: ошибка G.

закономерности, чтобы определить, применимо ли в конкретных случаях понятие причинности. Таким образом, в этом понятии и в его применении нет ничего произвольного; оно подсказывается опытом и устанавливается им.

В этом понятии нет ничего циклического. Нагарджуна отрицает возможность установления причинно-следственной связи на основе опыта, заявляя, что это «ложноположительный вывод» [74]. Даже если «мы видели, как кунжут производит кунжутное масло, но никогда не видели, чтобы песок производил кунжутное масло», мы не вправе «искать кунжутное масло в кунжуте, но не в песке», потому что «причинно-следственная связь или производство еще не установлены, и поэтому нельзя законно утверждать это». Но, как только что было объяснено, в знании это не является *порядком вещей* . И само понятие, и его конкретные применения происходят из одного и того же опыта. У нас есть понятие причинно-следственной связи, потому что мы наблюдаем закономерности, и эти же закономерности указывают нам, где его применять. Нет

---

74 Ченг, с. 87.

оснований требовать, чтобы понятие было известно независимо от опыта. Причина, по которой понятие, кажется, существует «независимо» от *любого* из своих эмпирических примеров, заключается в том, что оно является общей чертой *многих и, по сути, всех* примеров закономерности, и не просто относится к *одной* закономерности, рассматриваемой в конкретный момент времени.

Таким образом, Нагарджуна должен был сказать следующее: если нечто и нечто другое *всегда проявляются вместе* и никогда *не* проявляются по отдельности, то мы можем назвать одно «причиной», а другое «следствием», а их взаимосвязь — «причинностью» (повторюсь, это лишь самая сильная форма причинности, но я не хочу излишне усложнять здесь вопрос); но если в их проявлениях (то есть в нашем опыте их восприятия на первом этапе и, в обобщении, их существования) *нет такой закономерности* (или меньшей степени закономерности), то их нельзя так назвать. Если бы он сформулировал предложение таким образом, у него не было бы никаких аргументов. Он предпочел запутать вопрос или сам запутался,

предвосхитив применение причинной терминологии и не сумев различить эпистемологические и онтологические аспекты.

Теперь обратимся к его последним двум посылкам. Логически они ничего не добавляют к нынешнему аргументу о причинности, но интересны как опровержения самим Нагарджуной своих ранее выраженных или подразумеваемых взглядов на тетралемму (см. выше). Здесь он признает, что противоречия (например, «реальное в» и «нереальное в») не могут «быть вместе». Точно так же он признает, что отрицательные противоречия в сочетании (например, «нереальное в» и «не нереальное в») не являются еще одним видом осмысленного отношения (в данном случае, «причинно-следственного отношения»). Это показывает, что он понимает Законы непротиворечия и Закон исключенного третьего и обращается к ним, когда считает это удобным для своих целей. Это заставляет нас снова усомниться в его искренности.

(c) Ченг перечисляет еще пять вопросов, касающихся причинно-следственных связей, поднятых Нагарджуной, но не приводит аргументов последнего по ним, за

исключением того, что он «критиковал каждую связь более или менее одинаково». Из этого можно сделать вывод, что Нагарджуна пытался показать, используя свои обычные методы, что эти различные вопросы о причинности в некотором смысле неразрешимы или абсурдны. Вопросы, которые он задавал, были следующими.

- **Причина «идентична» или «отличается» от следствия?**
- **Причина и следствие «проявляются одновременно» или нет?**
- **Причина становится следствием или нет?**
- **Придает ли причина «до того, как она перестанет существовать, причинный характер» следствию, или нет?**
- **Является ли причина «внутри» следствия или следствие «внутри» причины?**

Давайте рассмотрим, какими могут быть его аргументы, и как мы могли бы ответить на его вопросы и предотвратить его скептические выводы.

Что касается первого вопроса, я предполагаю, что Нагарджуна, как и в подобных обстоятельствах [75], утверждал бы, что если причина и следствие «идентичны», нет смысла называть их разными, а если они «различны», то между ними не может быть никакой связи. Но мы легко можем возразить, что они не идентичны, и что различие не подразумевает разрыва связи.

Что касается второго вопроса, зная Нагарджуну, он, вероятно, посетовал бы на то, что если две вещи появляются одновременно, мы не можем считать одну причиной другой; а если они не появляются одновременно, как мы можем установить, что они связаны? Философы, настаивающие на том, что причинность требует, чтобы следствие следовало за причиной *во времени* , сосредотачиваются на одном из способов причинно-следственной связи, а именно на динамическом процессе (например, в естественной причинности); но на самом деле мы также обычно признаем статические причинно-следственные связи (в

[75] Что касается отношения субъект-предикат в аргументе 4(a) и отношения объект-характеристика в аргументе 5(d).

экстенсиональном режиме) [76], и даже одновременные события в динамических процессах могут быть причинно упорядочены. Только после того, как мы установим, что две вещи, характеристики или события *регулярно находятся* вместе и/или порознь в некоторой степени, и, следовательно, причинно связаны, возникает решение о том, что считать причиной, а что следствием. В некоторых случаях этот вопрос может быть быстро решен с помощью стрелы времени: причина — это то, что произошло раньше во времени, следствие — это то, что произошло позже во времени. Но это лишь одно из решений, простейший случай. Если эти два явления происходят одновременно, мы все равно можем упорядочить их на других, более концептуальных основаниях. Например, мы будем рассматривать более

[76] Признание этого факта в буддизме очевидно из упомянутого ранее традиционного определения причинности. Утверждения «когда это есть, то есть; когда этого нет, то нет» относятся к статической причинности; утверждения «это возникает, то возникает; это прекращается, то прекращается» относятся к динамической причинности. Эти утверждения (насколько я помню и предполагаю) приписываются самому Будде в какой-то сутре и демонстрируют похвальную точность мысли. Статическую и динамическую причинность можно рассматривать как два аспекта одного и того же отношения, или же мы можем рассматривать последнюю как частный случай первой (поскольку, зная первую, мы можем вывести вторую).

общий элемент как причину, более конкретный — как следствие, оценивая первый как «более глубокий» (более распространенный) аспект природы, чем второй.

Что касается третьего вопроса, я не уверен, что Нагарджуна подразумевает под превращением причины в следствие (или нет). Возможно, он имеет в виду часто используемый в буддизме образ семени, превращающегося в растение? В таком случае я бы предположил, что он играет на двусмысленности слова «растение», то есть на том, относится ли оно к какой-либо из его стадий (включая семя) или к развитому растению (исключая семя). Если это так, то можно предупредить, что слово «становиться» имеет два разговорных значения: более сильное значение мутации (для которого мы сохраним то же слово) и более слабое значение изменения (для которого мы предпочтем выражение «становиться»). При мутации изменение происходит от «X, а не Y» к «Y, а не X»; тогда как при изменении — от «X, а не Y» к «X и Y» [77]. Таким образом, в нашем примере растение изначально является семенем, а затем «становится» развитым растением; Иными

[77] См. мою *книгу «Логика будущего»* , глава 17.

словами, семя (неразвитое растение) «превращается» в развитое растение.

Четвертый вопрос также неясен — что он подразумевает под тем, что причина «придает причинный характер» следствию? Я предполагаю, что местоимение в «прежде чем *оно* перестанет существовать» относится к причине, и что он спрашивает, передается ли какая-либо сила причинности *от* причины к следствию в причинно-следственных цепях. Если это его концепция или концепция, которую он приписывает обыденному мышлению, я осмелюсь не согласиться. Мы не считаем, что во всех причинно-следственных цепях причина A дает своему следствию B силу быть причиной B следствия C, то есть что A не просто вызывает B, но и *заставляет B вызывать* C. Это может быть верно, когда обе последовательности AB и BC неизменны, то есть в единственном случае *полной* причинности; B таком случае можно сказать, что за A неизменно следуют и B, и C, то есть A является причиной как C, так и B. Но это частный случай регулярной последовательности – когда задействованные причинно-следственные связи имеют смешанную детерминацию, силлогизм не всегда

возможен. Более того, в некоторых случаях (когда A не является необходимой причиной B) все еще возможно, что «B является причиной C» происходит в отсутствие A, когда B вызвано чем-то иным, помимо A.

B любом случае, можно задаться вопросом о легитимности итеративного *причинно* -следственного понятия «причинение причины» в вышеупомянутом подразумеваемом смысле, поскольку мы рассматриваем «B вызывает C» как отношение и событие, которое просто «существует», как *факт* («вызванный», если хотите) «Природы», а не как нечто, что что-то другое (а именно «A»), само по себе *в рамках* природы, может «вызвать». Итеративное понятие в некоторой степени правомерно встречается в ситуациях, связанных с волей, когда мы можем сказать, что агент A (человек) влияет или заставляет другого, B, совершить какое-либо действие, C. Но в таких случаях задействованная причинность, очевидно, совершенно иная. «A влияет на B» — это своего рода причинность, но это не означает, что A вызывает B в смысле причинности. И «B делает C» — это не причинность, а воля. Поэтому в этом случае итеративное понятие имеет совершенно иное значение.

Что касается пятого вопроса, я полагаю, мы уже рассмотрели вопрос о том, находится ли следствие «внутри» причины, когда обсуждали, является ли следствие «реальным» в причине. Таким образом, остается ответить только на вопрос: находится ли причина «внутри» следствия? Предполагается, что Нагарджуна имеет в виду здесь некое сохраняющееся существование причины в ее следствии. Это можно представить, и это действительно используется в качестве объяснительной гипотезы в некоторых причинно-следственных ситуациях. Так, теория движения физических тел Ньютона после удара постулирует, что «энергия» является основой движения; движение первого тела является выражением содержащейся в нем энергии, и когда оно сталкивается с другим, часть или вся эта энергия передается второму, которое, следовательно, движется или изменяет скорость и/или направление в соответствии с точными формулами. Эта теория включает в себя расчетные предсказания, которые эмпирически подтверждаются [78].

[78] Позже идея передачи энергии оказалась ценной в других контекстах или областях. Еще позже, следует отметить, теория была скорректирована Эйнштейном для большей эмпирической точности.

В этом контексте второе тело приводится в движение первым, но основной причиной движения обоих является «энергия».

В таком случае мы могли бы сказать Нагарджуне, что у нас есть показательный пример, где причина находится «внутри» следствия. Однако я не думаю, что это обязательно или всегда уместно в каждой причинно-следственной связи или даже в каждой причинности говорить, что причина находится «внутри» следствия. Ведь мы устанавливаем причинность прежде всего на основании постоянного совпадения присутствия и/или отсутствия двух вещей, не делая различий в том, передается ли какая-либо третья вещь от одной к другой. Для нас причинность изначально является просто случайной закономерностью, наблюдаемой в поле явлений. Позже может быть индуктивно установлена теория, согласно которой в ней всегда происходит какой-либо перенос, но это будет в лучшем случае обобщением, обоснованным подтвержденными предсказаниями, а не дедуктивной необходимостью. В принципе, мы должны оставаться открытыми для любого исхода.

В итоге, учитывая, что Нагарджуна, опираясь на свои пять расплывчатых вопросов, предвосхитил возможные дополнительные аргументы против причинности, можно с уверенностью сказать, что его предполагаемые опровержения этой концепции здесь снова, вероятно, окажутся ошибочными и неубедительными.

8. Созависимость.

- **Ещё один аргумент, упомянутый Ченгом, [79]звучит так: Нагарджуна ставит под сомнение легитимность «онтологической интерпретации причинности», утверждающей, что «сущность, обладающая сущностной природой», может быть «чем-то, что имеет причину». По его мнению, такое утверждение противоречиво, поскольку «сущность должна обладать сущностной природой, а вещь сущностной природы не производится, а независима от других вещей», и «быть вызванным — значит быть обусловленным или зависимым».**

Этот аргумент, очевидно, восходит к убеждению индийских философов о том, что существующее либо постоянно и не имеет причины, либо мимолетно и имеет причину. Но эти временные и причинные понятия не так тесно связаны, как предполагали индийские философы. Если мы посмотрим на их фактическое происхождение в процессе формирования человеческого знания, мы

[79] См. стр. 87-88. Там Чэн ссылается на MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XXIV:18 и *Хуэй-чэн-лунь* , 72, а также на TГТ II.

увидим, что в принципе они допускают промежуточные комбинации, такие как «имеет причину и, следовательно, постоянно» или «мимолетно, но не имеет причины».

Более того, понятия «сущность» и «насущность» в сознании Нагарджуны и буддистов сильно перепутаны. Они не до конца понимают, что эти понятия относятся к непрерывности, индивидуальной (в случае «сущности») или коллективной (в случае «сущности»), которая предполагается для регистрации и объяснения переживаемого повторения объектов. Это не таинственные, произвольные вставки в ходе человеческого знания, а статистические инструменты для регистрации и понимания определенного множественного опыта.

Критикуя причинно-следственную связь, Нагарджуна фактически критикует и буддийскую концепцию взаимозависимости, которая обычно считается одной из главных основ или причинным выражением факта и доктрины «пустоты». Здесь, как и в других местах, он не испытывает неприязни к буддийским убеждениям, но убежден, что только отказавшись от всех концепций и доктрин, включая причинно-следственную связь и

взаимозависимость, мы можем фактически соприкоснуться с тем, на что они лишь указывают. Указание пальцем на что-либо, каким бы точным оно ни было, мешает и отвлекает нас от этого, поэтому лучше от него отказаться.

Давайте углубимся в рассматриваемые буддийские доктрины. Я не могу здесь проводить их подробный анализ, для этого потребуется целая книга (см. мою готовящуюся к публикации работу по причинной логике). Но я сделаю несколько важных замечаний. Ранее считалось, что Будда рассматривает все явления как взаимосвязанные, взаимозависимые, «созависимые» — находящиеся в поле явления без лежащих в его основе причин и неспособные существовать в нем без взаимной поддержки.

Следует признать, что всё, что мы воспринимаем, представляет собой последовательность существующих феноменальных полей. Но с помощью нашей рациональной способности мы затем подразделяем эти общие явления на составляющие явления (различение), и путем сравнения и сопоставления находим их одинаковыми или различными в различных отношениях

и степенях (абстракция), и тем самым по-разному группируем и называем их (классификация), а затем связываем их между собой (например, причинно-следственно, со ссылкой на воспринимаемые закономерности). Такая рациональная работа, безусловно, носит гипотетический характер, но это не означает, что она автоматически ложна. Она не имеет того же эпистемологического статуса, что и эмпирические данные, но на неё можно полагаться с различной степенью вероятности, в той мере, в какой она учитывает такие данные и руководствуется и регулируется тремя законами мышления и правилами дедуктивной и индуктивной логики, вытекающими из них.

Как уже объяснялось, наша вера в «сущности» возникает для того, чтобы объяснить кажущееся сходство между явлениями, которые сменяли друг друга и заменяли в нашем опыте. Такие явления частично различны (изменены), но также частично одинаковы (неизменны). Если бы они были только разными, нам не понадобилось бы понятие «сущности»; но поскольку они также одинаковы, нам необходимо такое понятие, чтобы

зафиксировать этот факт. Следует отметить, что иногда предположение о «сущности», лежащей в основе воспринимаемых явлений, является отсылкой к *дополнительному, еще не воспринимаемому* явлению; в других случаях предположение о сущности является просто отсылкой к совокупности уже воспринимаемых явлений, то есть сущность представляет собой *не более чем совокупность* этих явлений. После такого понимания становится ясно, что понятие сущности не имеет ничего противоречащего позитивистскому подходу к знанию.

Аналогично обстоит дело и с нашей верой в «сущности», которая возникает в ответ на наш опыт сходства и различия между явлениями, даже в статичных ситуациях. Если бы в нашем опыте ничто не напоминало ничего другого (крайняя множественность) или если бы всё казалось идентичным всему (крайняя однородность), мысль о «сущностях» даже не пришла бы нам в голову. Предположение о «сущности», как только мы её демистифицируем, устраним её идеалистические коннотации и поймём как выражение работы сравнения, теряет тот пугающий статус, который ей придаётся в буддийской эпистемологии.

«Причинно-следственная связь», как мы уже показали, может быть аналогичным образом обоснована ссылкой на закономерности конъюнктуры явлений (или, точнее, их наличия и/или отсутствия). Таким образом, эти фундаментальные понятия имеют эмпирическую основу, а не являются просто произвольными конструкциями.

Теперь вернёмся к идеям Нагарджуны. Одна из них заключается в том, что *сущность или сущность не может появиться и исчезнуть или быть вызванной чем-либо* . Следует отметить, что это особый (если не сказать своеобразный) тезис, *предложенный* Нагарджуной. Это утверждение принадлежит индийским философам, и оно не является неотъемлемой частью рассматриваемых концепций. Данное утверждение не является аналитически очевидным и может рассматриваться лишь как дополнительная гипотеза, которую необходимо синтетически обосновать. Оно не выводится из исходных представлений, которые (как описано выше) указывают на различные виды единообразия или закономерностей; необходимо было бы продемонстрировать индукцией (основанной на каких-либо эмпирических данных), что эти

единообразия и закономерности *совпадают* так, как предложено. В противном случае, оно является произвольным (с точки зрения нашего обыденного сознания, хотя может быть очевидным для просветленного сознания).

Первоначальное понятие сущности лишь предполагает непрерывность в условиях изменений; оно не исключает того, что такая предполагаемая основа в целом может сама появиться или возникнуть, исчезнуть или быть уничтожена. Действительно, тот факт, что мы обычно говорим о сущностях как об ограниченных во времени и подверженных инициации или прекращению, показывает, что мы обычно не рассматриваем сущности столь жестко. Например, те, кто верит в душу, могут рассматривать ее как естественно возникающую (эпифеномен материи) или как божественно созданную (внедрение в материю), как временную или вечную (в прошлом и/или будущем) — понятие души оставляет такие вопросы открытыми для обсуждения. Аналогично, первоначальное понятие сущности требует лишь того, чтобы абстрактное существовало везде и всегда, когда существуют конкретные вещи, к которым оно привязано;

когда и где конкретные вещи появляются или исчезают, или когда их появление или исчезновение вызывается, абстрактное в некотором смысле может вести себя или подвергаться аналогичному воздействию (хотя, строго говоря, такие понятия неприменимы к абстрактным вещам, как уже обсуждалось).

Ещё одна буддийская идея — идея «созависимости», которую можно в общих чертах сформулировать как *существование каждой вещи только во взаимосвязи с другими* ; Более того, поскольку каждая другая вещь, в свою очередь, существует только по отношению к другим, *каждая вещь существует по отношению ко всем остальным* . Обратите внимание, что здесь в первую очередь подразумевается причинно-следственная связь. Мы склонны рассматривать каждую вещь как способную к одиночному существованию во Вселенной и игнорировать или забывать о многочисленных нитях, связывающих ее с другими вещами. Мы «не видим леса за деревьями» и обычно сосредотачиваемся на отдельных событиях в ущерб общему обзору или долгосрочной перспективе.

> Например, рассмотрим растение. Без солнечного света, почвы и воды, от которых оно зависит, без предыдущих поколений этого же растения, без событий, сделавших возможным размножение, без траекторий каждого атома, формировавшего и питавшего растение, без космических потрясений, приведших к существованию нашей планеты, её почвы, воды, солнца и живой материи, и так далее *до бесконечности* , не было бы и растения. Оно не обладает независимым существованием, а существует перед нами лишь в силу множества причин и условий. И эти причины и условия, в свою очередь, являются лишь деталями в универсальной ткани бытия.

Буддисты, по-видимому, рассматривают концепцию взаимозависимости как неизбежный результат концепции причинности. Однако размышления показывают, что эта доктрина является лишь частным тезисом в рамках тезиса о причинности. То есть, хотя взаимозависимость подразумевает причинность, причинность не подразумевает взаимозависимости. Более того, это расплывчатый тезис, содержащий

некоторые сомнительные обобщения. Приведенный выше типичный пример взаимозависимости позволяет сформулировать три утверждения:

- *У всего есть причина (или оно является следствием).*
- *Всё имеет следствие (или является причиной);*

и, возможно, более радикальный,

- *Всё порождает всё и является следствием всего* .

Первые два утверждения вместе составляют то, что мы называем « **законом причинности** ». Следует отметить, что эти утверждения не обязательно следуют из понятия причинности. Последнее требует для своего формирования лишь наличия *некоторой* закономерности сосуществования событий в опыте, но само по себе не подразумевает, что *каждое* событие в опыте должно иметь закономерное сосуществование с каким-либо другим событием (событиями). Понятие *причинности* справедливо, если оно имеет лишь частные применения; закон *причинности* не следует автоматически – это всего лишь *обобщение* некоторых опытов с этим свойством на все существующие явления. Вполне возможно, что

существуют вещи, которые не имеют закономерного сосуществования и, следовательно, по обобщению, не имеют причины и/или следствия. Вполне возможно существование вселенной, в которой присутствуют как причинность, так и отсутствие причинности. Более того, первое утверждение логически не подразумевает второе или наоборот – то есть мы можем представить себе вещи с причинами, но без дальнейших следствий, и вещи со следствиями, но без предшествующих причин.

«Ранние буддисты, — говорит Ченг, — верили в объективную, необходимую, вечную и универсальную справедливость принципа причинности». Многие западные философы с этим соглашались, хотя и не все. Сегодня большинство физиков считают, что, по крайней мере на квантовом уровне, а возможно, и на уровне Большого взрыва, существуют события без видимой причины. Я не знаю, постулирует ли кто-либо события без следствия. В любом случае, мы видим, что даже на физическом уровне «случайность» признается как возможность, если не как нечто неоспоримое. Закон причинности может продолжать служить нам рабочим принципом, побуждая нас усердно искать причины и

следствия, но ни в коем случае не может рассматриваться как *априорная* универсальная истина. Причинная логика должна оставаться непредвзятой, поскольку в любом случае эти «законы» — всего лишь обобщения — индуктивные, а не дедуктивные истины.

Более того, упомянутый выше закон причинности является в лучшем случае лишь законом *причинности* . Философы, признающие *волю,* [80]не могут последовательно утверждать такой закон как универсальный для всех существующих существ, а только в «механистических» областях физических и психологических событий. Что касается событий, связанных с волей, если мы признаем, что человек (или эквивалентная духовная сущность, высшее животное или Бог) может «желать» (каким-то образом свободно производить) физиологическое событие (т.е. физическое движение в своем теле) или психологическое событие

---

[80] И, по крайней мере, некоторые буддисты, похоже, так считают. Например, утверждение в *Дхаммападе* (ст. 165): «Сам человек совершает зло и страдает от самого себя; само по себе зло не совершается, и благодаря своему Я человек становится чистым. Чистое и нечистое исходят от самого себя: никто не может очистить другого» — это утверждение, кажется, подразумевает существование «я», несущего ответственность за свои действия.

(т.е. воображение, ментальную проекцию), или даже другую душу (по крайней мере, в смысле выбора воспроизводства), мы должны рассматривать это как исключение из такого универсального закона причинности.

Кроме того, если учесть, что субъект воли всегда находится под *влиянием* какого-либо опыта или разума, мы могли бы сформулировать аналогичный закон причинности, ссылаясь на это. Но влияние не следует путать с причинностью; оно не определяет волю, которая остается свободной, а лишь усиливает или ослабляет ее, облегчая или упрощая ее действие в определенном направлении. Более того, не очевидно, что воля не может существовать «нигилистически», без какого-либо влияния; она вполне может быть свободна не только для сопротивления влияниям, но и для действия в отсутствие какого-либо мотива. В последнем случае закон причинности снова будет в лучшем случае рабочим принципом, а не универсальным фактом, что воля требует мотива.

Рассмотрим теперь более радикальное утверждение: «Всё является причиной всего и вызвано всем», которое

можно (неправильно) истолковать как следствие взаимозависимости. Сказать это — значит парадоксальным образом (как, несомненно, с удовольствием бы сказал Нагарджуна!) утверждать, что *ничто не является причиной чего-либо и ничем не вызвано* — ведь причинность — это отношение, обнаруживаемое путем наблюдения за закономерностями *в отличие от* нерегулярностей. Если бы всё сосуществовало со всем в регулярном порядке, мы бы вообще не смогли отличить причинность. Отсюда следует, что такая крайняя версия закона причинности логически несостоятельна. Причинность не может подразумевать, что «всё является причиной всего» или «всё вызвано всем» — и отрицание последних утверждений не отрицает саму концепцию, заметьте. Концепция выводится не из такого закона, а независимо от наблюдения за закономерностями в опыте; наша способность различать такие закономерности из массы опыта подразумевает наличие и нерегулярностей; отсюда и следует, что такое крайнее утверждение не может быть последовательно поддержано. Таким образом, мы

должны признать, что у вещей нет бесконечного числа причин или следствий.

Хотя утверждение «всё является причиной всего» подразумевает «созависимость», последняя не подразумевает первое; поэтому наше опровержение более широкого утверждения не опровергает созависимость, а лишь одну из возможных (крайних) её точек зрения. Моя критика созависимости заключается в следующем. Во-первых, представленная доктрина и приведённые в её поддержку примеры не используют термин «причинность» с какой-либо точностью. Во-первых, как мы уже указывали выше, *причинность — это широкий термин, охватывающий множество совершенно разных отношений* :

- Причинно-следственная связь или «механистическая» причинность в материальной и ментальной сферах, причем сама причинность имеет множество подвидов;
- Воля, или действие души в материальной, ментальной или духовной сферах, обладает множеством степеней свободы;

- влияние, которое относится к ограничениям воли, устанавливаемым материальными, ментальными или духовными сущностями.

Доктрина созависимости замалчивает глубокие различия между этими разными значениями терминов «причина» и «следствие», используя их так, как если бы они были единообразны во всех своих применениях.

В более широком смысле к «причинно-следственным связям» следует также отнести *отрицания* этих связей. Даже если какой-либо философ сомневается в одной, двух или всех трех из этих (положительных) связей, ему все равно придется их рассмотреть. Понятия «случайности» или «спонтанности» не являются простыми и могут быть определены только путем отрицания понятий причинности; аналогично, понятие «детерминизма» требует наличия понятия «свободной воли». Только в сравнении с понятиями причинности можно четко представить не-причинность. Более того, взаимозависимость игнорирует тот факт, что *некоторые* вещи не связаны друг с другом причинно-следственной связью (положительно), даже если они могут иметь причинно-следственные связи с другими вещами. *То,*

что что-то должно иметь какую-то *причину или следствие, не означает, что оно имеет* ту или иную *конкретную вещь в качестве своей причины или следствия; существуют вещи, с которыми оно не связано причинно-следственной связью* . Если бы всё имело одинаковую положительную причинно-следственную связь со всем остальным и не имело бы отрицательной причинно-следственной связи, то не существовало бы и причинно-следственной связи, и не было бы ничего, что можно было бы осмыслить.

Во-вторых, если мы рассмотрим цепочки (или, говоря языком дискурса, силлогизмы) причинно-следственных связей, мы обнаружим, что *причина причины не обязательно сама является причиной* , или, по крайней мере, не в том же смысле и не в той же степени. Например, в отношении причинности мы можем формально доказать, что если A является полной причиной B, а B является полной причиной C, то A является полной причиной C. Но если A является полной причиной B, а B является частичной причиной C, то из этого не *следует* , что A вообще является причиной C. Аналогично, когда мы смешиваем типы причинности

(например, причинность и воля в последовательности), мы обнаруживаем, что причинность нелегко передается, одинаковым образом или вообще. Поэтому логически некорректно выводить передачу причинности из простого факта последовательности причинно-следственных связей, как это делает теория взаимозависимости.

В-третьих, сторонники взаимозависимости склонны *рассматривать оба направления причинно-следственной связи как эквивалентные* . Таким образом, когда они говорят «все причинно связано со всем», они, кажется, подразумевают, что быть причиной и быть следствием — это более или менее одно и то же. Но нечто можно рассматривать только как причину событий, происходящих после него во времени или ниже него в концептуальной иерархии, и как следствие событий, происходящих до него или выше него. «Верхнее» и «нижнее» течения не эквивалентны. Таким образом, «взаимозависимость» нельзя понимать слишком буквально, используя «причинно-следственную связь» в слишком расплывчатом смысле, без учета различия между причинно-следственной и следственной связью.

В-четвертых, доктрина взаимозависимости предполагает или требует существования какого-либо закона (или законов) причинности, и, как уже обсуждалось выше, концепция причинности логически не вытекает из какого-либо универсального или ограниченного закона причинности, хотя такой закон может рассматриваться как гипотетический принцип, который необходимо подтвердить индуктивно. Концепция причинности требует лишь наличия *некоторой* причинности, не влияя на *ее степень* . Таким образом, хотя взаимозависимость подразумевает причинность, причинность не подразумевает взаимозависимости.

В-пятых, концепция «созависимости» противопоставляется концепции « *самодостаточности* ». Самодостаточное существо существовало бы «само по себе», *без необходимости возникновения, поддержки или разрушения* , без «причинно-следственных условий». Буддизм подчеркивает, что (за исключением, возможно, высшей реальности) ничто во множестве не обладает этим свойством, которое, как утверждает буддизм, поддерживается обычным сознанием. На самом деле, обвинение в том, что люди обычно верят в

самодостаточность сущностей, ложно — это скорее конструкция более ранней индийской философии.

Люди, как правило, считают, что большинство вещей имеют происхождение (которое приводит их к существованию), и что все вещи, однажды возникшие, имеют статичные отношения с другими существующими (бесконечное множество отношений со всеми другими вещами, если считать как положительные, так и отрицательные отношения «отношениями»), и что существование вещей обычно зависит от наличия или отсутствия других вещей (то есть, если некоторые из последних появляются или исчезают, то и первые могут исчезнуть). Однако, на мой взгляд, сомнительным является расплывчатое, неявное предположение доктрины созависимости о том, что, *пока* вещь присутствует, то есть во время своего фактического существования, она имеет в некотором смысле лишь относительное существование, то есть, если бы не другие вещи, присутствующие в тот же момент, она не смогла бы существовать.

Это не, по сути, доктрина относительности сознания или Субъекта (хотя в буддизме Йогачара это могло бы

утверждать), обратите внимание, а экзистенциальная неспособность существовать в одиночестве. Это тот аспект созависимости, который западный ум или обычное сознание отвергли бы. В нашем мире [81], *если* вещь существует, и *до тех пор, пока* она существует, *независимо от* причин её возникновения или причин её исчезновения, от других вещей, сосуществующих с ней во времени, и её отношений с этими вещами, или от того, является ли она объектом сознания, она просто существует. Это свершившийся факт, неизменный исторический факт, на который ничто позднее не может повлиять. Нельзя сказать, что она «зависит» от чего-либо в том смысле, который подразумевают буддисты, потому что *ничто не может быть воспринято или понято как отменяющее или аннулирующее этот факт* .

В данном случае буддизм, по-видимому, отрицает тот факт, что «факты есть факты», независимо от окружающих их обстоятельств и от того, познаны они или нет, как бы правильно или несовершенно это ни было. Это отрицание того, что явления, независимо от их

---

[81] Мы можем, кстати, представить себе мир, где существует только одна вещь, без чего-либо до неё, одновременно с ней или после неё.

содержания и того, являются ли они реальными или иллюзорными, имели *место* . Мы не можем принять такое отклонение от Закона Тождества.

Подобные соображения приводят меня к выводу, что «созависимость» нелегко сформулировать и установить, если вообще возможно. Тем не менее, я рассматриваю её как полезный «способ взглянуть на вещи», ценный, простой и понятный эвристический принцип. Кроме того, справедливости ради, я остаюсь открытым к возможности того, что на каком-то глубоком уровне медитативного прозрения, которого я ещё не достиг, она приобретает больше смысла и обоснованности.

9. Закон кармы.

Наконец, рассмотрим комментарии Нагарджуны к моральному принципу «кармы» (как мы обычно её называем). **Он отрицает кармический закон — для него «необходимые связи между добрыми делами и наградами, а также злыми делами и наказаниями» являются, как описывает Чэн [82], «не объективными законами природы и общества, а субъективными проекциями ума».** Это, конечно, не аргумент, а утверждение, поэтому его рассуждения нельзя оценивать. Это утверждение примечательно, учитывая контекст индийских и буддийских верований. И опять же, Нагарджуна делает это утверждение не из желания противостоять нормативному буддизму, а в попытке быть последовательным со своей собственной общей философской программой сознания за пределами разума, «срединным путём».

Пользуясь случаем, я хотел бы высказать несколько собственных замечаний относительно кармы.

---

[82] См. стр. 88. Там Чэн ссылается на MT XVII:1-33, XXIV:18 и *Хуэйчэнлунь* , 72, а также на TГТ II.

Утверждение о существовании морального порядка в мире частично, но лишь частично, основано на эмпирических данных. Не имея предвзятого мнения о том, что составляет мораль, мы можем согласиться с тем, что определенные действия имеют определенные последствия, и что некоторые из этих действий и последствий, по нашим меркам, являются морально упорядоченными. Под «действиями» подразумеваются действия человека; под так называемыми «последствиями» подразумеваются события, происходящие с этим человеком вне его контроля.

Иногда случается так, что человек, поступивший так, как он (или наблюдатель) считает «хорошим» (например, проявив доброту к другим, или что-то подобное), вскоре или значительно позже получает что-то, что он (или наблюдатель) считает «положительным» для себя (например, здоровье, дети, богатство, что угодно). Аналогично, за «плохим» поступком могут последовать «отрицательные» события. В некоторых из этих случаев причинно-следственная связь между «действием» и «следствием» может быть *эмпирически* установлена без обращения к моральному принципу. Например, человек

усердно работает и преуспевает. Такие случаи можно рассматривать как доказательство в пользу закона кармы. В других случаях, однако, причинно-следственная связь *просто предполагается* , что она существует подсознательно , поскольку эмпирически не очевидно, что такое «действие» приводит к такому «следствию». Например, человек занимается благотворительностью и преуспевает. Использовать случаи последнего рода в качестве доказательства в пользу закона кармы было бы логической ошибкой, поскольку это возможно только при условии существования закона кармы. что мы интерпретируем эти события как причинно связанные.

Более того, иногда, несмотря на добрые поступки, не происходит никаких положительных последствий, или же следуют только отрицательные; или, несмотря на плохие поступки, не происходит никаких отрицательных последствий, или же следуют только положительные. Святой страдает, а злой человек наслаждается. Все эти случаи являются эмпирическим свидетельством *против* закона кармы, при условии, что речь идет о оценочных суждениях, поскольку мы не предполагаем, что закон кармы устанавливает причинно-следственные связи

между такими действиями и так называемыми последствиями (будь то случайные или явно вызванные действиями). Конечно, можно несколько смягчить этот вывод, заявив, что нужно знать всю жизнь человека, потому что никто не только страдает и никто не только наслаждается, и что в любом случае трудно оценить достоинства доброго поступка или недостатки плохого поступка.

Таким образом, хотя закон кармы можно рассматривать как обобщение случаев, когда действия эмпирически причинно связаны с последствиями, его нельзя вывести из случаев, когда такая связь не установлена, без предположения о законе кармы, и он опровергается случаями, когда порядок вещей, предсказанный законом кармы, не соответствует опыту. Чтобы тем не менее оправдать закон кармы, религии могут ввести концепцию перерождения — на земле в качестве человека или другого существа, или где-либо ещё, на небесах или в аду, предполагая, что если счета не сходятся в течение текущей жизни, то в долгосрочной перспективе они сходятся. Но опять же, поскольку у нас нет эмпирических доказательств такой трансмиграции, и

этот процесс в любом случае описан очень расплывчато, такой аргумент является логической ошибкой, делая предположение о законе кармы поверхностно более приемлемым, но не предоставляя ясной концепции или индуктивного доказательства его существования.

Некоторые всё же могут придерживаться законов кармы, утверждая, что то, что мы называли добром или злом, позитивным или негативным, было названо так ошибочно. Они постулируют, что можно найти набор моральных стандартов добродетели и ценности, которые точно совпадают с эмпирически очевидными причинно-следственными процессами или, по крайней мере, не опровергаются ими. Удачи.

> Но больше всего меня беспокоит в предположении о законе кармы следующее: *оно логически подразумевает, что тот, кто страдает, должен был ранее совершать зло* . Например, миллионы евреев (включая детей), убитых нацистами во время Холокоста. Мне это кажется непростительной несправедливостью – это утверждение, что *нет невинных жертв преступлений* и что *преступники фактически*

> *являются агентами правосудия* ! Таким образом, во имя морали, во имя морального порядка – лишь для удовлетворения «рационалистического» импульса к поддержанию «закона кармы» – правосудие переворачивается *с ног на голову* и заставляет обвинять невиновных и оправдывать виновных. Очевидно, идея закона кармы по своей сути нелогична. Мы должны сделать вывод, что мир функционирует иначе, чем предполагает такой принцип.

Похоже, мы пришли к тому же негативному выводу относительно кармы, что и Нагарджуна, хотя, возможно, и используя другой аргумент. Если нет закона кармы, значит ли это, что нет необходимости в освобождении, нет пользы от добродетели и медитации? Из этого не следует. Даже если души приходят и уходят, как пузырьки в воде, им может быть полезно осознать свою истинную природу, пока они находятся рядом. «Добродетель сама себе награда», и польза от медитации очевидна для любого, кто ею занимается.

10. Бог и творение.

Нагарджуна стремился показать [83], что «непонятно утверждать существование Бога как создателя или творца Вселенной» [84]. Он делает это с помощью нескольких аргументов, которые я постараюсь кратко изложить, основываясь на изложении Чэна, и оценить. Сразу оговорюсь, что лично я не верю, что мы можем доказать или опровергнуть идею Бога [85], поэтому меня нельзя обвинить в предвзятости по этому вопросу. Если вывод Нагарджуны будет расценен как опровержение и отрицание концепции, я покажу его ошибочность. Но если он будет расценен как простое отрицание

---

83 См. Ченг, стр. 89-96, по этой теме. Он ссылается на MT XXII, а также на TГТ X, XII:1 и последнюю главу.

84 Следует отметить, что Нагарджуна отождествляет Бога с индийским божеством *Ишварой* . Ченг мимоходом задается вопросом, было ли это оправдано; на мой взгляд, более точным было бы отождествление с *Брахманом* индуизма. Однако это не должно нас здесь волновать, поскольку атрибуты, используемые им для описания Бога, соответствуют тем, которые признал бы любой западный философ.

85 Обычно я следую еврейской традиции, согласно которой это слово следует писать не полностью, как «Бог», — но это вызывает путаницу у многих людей. Причина этой традиции заключается в том, чтобы избежать попадания слова в нечистое место, его физического повреждения или удаления.

возможности доказательства концепции, я соглашусь с ним, но покажу, что его рассуждения в пользу такого вывода логически несостоятельны.

(а) Один из аргументов строится следующим образом: «если существует факт производства, создания или созидания… что же производится?» Это либо «уже произведенное», либо «еще не произведенное», либо «находящееся в процессе производства». Эти три альтернативы, по мнению Нагарджуны, могут быть «опровергнуты так же, как и концепция движения», из которой производство «не может быть установлено», и поэтому «нет смысла» утверждать существование «творца или создателя».

Структура и содержание этого аргумента нам уже хорошо знакомы (см. выше), Нагарджуна лишь повторяет его, ссылаясь на Вселенную и Бога. Но поскольку, как мы уже показали, аргумент против производства логически бесполезен, вывод против креационизма и Бога, сделанный на его основе, также не заслуживает доверия. [86]Однако следует отметить, что

---

86 См. Приложение 1: ошибка D.

Нагарджуна, в отличие от философов, не проводит радикального различия между «производством» в смысле, применимом к Вселенной (которое представляет собой простое перераспределение уже существующих элементов), и «созиданием или созданием» в смысле, применимом к Вселенной (которое происходит *ex nihilo* , или, по крайней мере, представляет собой преобразование духовной субстанции Бога в материальные и другие субстанции).

(b) Следующий аргумент, который мы рассмотрим, более интересен. Предположим, что нечто (обозначаемое буквой «x») «создано или произведено кем-то или чем-то». Теперь, «x» должно быть создано либо «само собой», либо «другим», либо «и тем, и другим», либо «без причины». Но, во-первых, «x» не может быть создано само по себе, поскольку это подразумевало бы, что «оно создает свою собственную субстанцию», а «вещь не может использовать себя для создания себя», поскольку это было бы «рефлексивным действием», то есть вещь была бы «одновременно субъектом и объектом», что

невозможно, поскольку «субъект и объект различны». Во-вторых, «x» не может быть создано какой-либо другой вещью, потому что последняя была бы «причинными условиями», и их следует рассматривать как «ее субстанцию», и поэтому они были бы «одними и теми же», а не «другими». Отсюда следует, что «x» не может быть создано одновременно само по себе и другим. Наконец, «x» не может быть создано без причины, потому что «это было бы заблуждением вечности ».

Мне неясно, что или кто является предметом этого аргумента. Возможно, имеется в виду Вселенная или Бог. В любом случае, аргумент, по-видимому, сводится к тому, что вещь не может быть ни самосотворенной, ни сотворенной иным, ни одновременно и тем, и другим, ни несотворенной (то есть ни тем, ни другим). Что касается самосотворения, я согласен с Нагарджуной в том, что это понятие бессмысленно. Однако его второй тезис, отрицающий возможность того, что что-либо может быть «сотворено другим», не убедителен. Он утверждает, что причины или условия чего-либо должны считаться частью (субстанции) этой вещи, так что предполагаемое

«другое» на самом деле не является «другим» (подразумевая, что понятие сотворения иным является самопротиворечивым). Но мы обычно не считаем все «причинные условия» вещи частью её самой или её субстанции; мы можем сделать это в некоторых случаях, если такие предшествующие факторы являются исключительными для этой вещи и никакие другие факторы не могут быть использованы для её определения, но обычно мы рассматриваем их как отдельные события, которые приводят к её возникновению.[87]

Третий тезис, против сотворения «и себя, и другого», можно было бы принять сходу, поскольку мы уже приняли его первый тезис о невозможности сотворения вещи самой собой (целиком, *из ничего*). В качестве альтернативы, мы могли бы интерпретировать третий тезис как относящийся к чему-то, частично сотворенному другим, а затем эта часть создает оставшиеся части. Если мы так понимаем третий вариант Нагарджуны, как последовательное сотворение другого и себя, мы должны не согласиться с тем, что это

87 См. Приложение 1: ошибка D.

невозможно. Что касается четвертого тезиса, о том, что вещь может быть сотворена ни собой, ни другим, то есть может быть несотворенной, здесь также возможны две интерпретации. Одна из них, которую упоминает Нагарджуна, заключается в том, что беспричинное всегда существовало; Нагарджуна считает это невозможным в соответствии с буддийской доктриной о том, что вечность — ошибочное понятие, но я не видел логического обоснования этой точки зрения, и для моего западного ума вечность (Бога или Вселенной) вполне мыслима. Другая интерпретация, которую Нагарджуна, по-видимому, игнорирует, заключается в том, что нечто может возникнуть спонтанно, то есть появиться из ничего; эта идея кажется некоторым немыслимой, но мы можем принять её как, по крайней мере, вполне воображаемую.[88]

Вкратце, Нагарджуна рассматривает четыре сценария сотворения мира и утверждает, что находит основания отвергнуть все четыре, заключая, что идея о Боге, создавшем вселенную, немыслима, а следовательно, Бог непостижим. Однако его аргументы нас не смущают.

---

88 См. Приложение 1: ошибка C.

Логичным является лишь его отрицание самосотворения. Его отрицание сотворения иными существами выглядит натянутым. Его интерпретации «и того, и другого» и «ни того, ни другого» неполны, и мы можем предложить дополнительные, которые оставляют вопросы открытыми. Таким образом, дилемма в целом не имеет однозначного ответа, и Нагарджуна, возможно, логически не делает тех выводов, которые он делает. [89]Однако давайте кратко вернемся ко второму тезису Нагарджуны, поскольку он, возможно, пытается сформулировать более сложную мысль, чем кажется на первый взгляд.

Предположим, Нагарджуна рассуждает о *том, создал ли Бог Вселенную* . Если мы будем рассматривать «Вселенную» как открытое понятие, включающее всё, что существует в любой момент времени, то Бог сам был *всей* Вселенной до того, как создал *остальную* её часть [90].

---

89 См. Приложение 1: ошибка B.

90 В какой-то момент Ченг (стр. 92) вспоминает аргумент Бертрана Рассела против Бога и креационизма: хотя разумно исследовать причины отдельных явлений, бессмысленно исследовать причину для всей совокупности явлений. Это, конечно, очень убедительный аргумент, учитывая, что (как мы видели) понятие причинности возникает только в ответ на воспринимаемые закономерности соединения между явлениями (здесь включаемыми в этот термин, а также

Рассматривая сотворение таким образом, мы говорим не о сотворении *из ничего* , что является запутанным понятием, поскольку оно игнорирует или заслоняет предсуществование чего-то (Бога), совершающего сотворение, – а о более ранней Вселенной, в которой был *только* Бог, породившей более позднюю Вселенную, в которой были Бог *и* другие вещи (материя, люди с разумом) [91]. Тайна сотворения в этом случае заключается просто в том, как *духовная* сущность, такая как Бог, которого мы представляем, может производить *материю*

чувственные или ментальные восприятия, интуитивные переживания и представления). Верно, что поиск причин явлений всегда является поиском других явлений, которые могли бы быть с ними закономерно соединены. Но аргумент Рассела не является логически окончательным. Ибо если бы Бог существовал, и мы могли бы однажды познать Его (или «часть» или «аспект» Его), Он был бы просто *еще одним* явлением. В таком случае, сотворение мира будет означать не причинность совокупности *явлений* (через неявление), а просто причинность одним явлением *всех других* явлений — что является вполне последовательной точкой зрения. Если «вселенная» понимается в фиксированном, узком смысле, конечно, абсурдно искать ее причину за ее пределами. Но если этот термин принимается как открытый для всех, то никаких трудностей не возникает. Термин со схожими свойствами — это термин «Природа»: если мы понимаем его жестко, то «чудеса» возможны; но если мы понимаем его гибко, то понятие чего-то «сверхъестественного» становится в лучшем случае просто условным.

[91] Разумеется, Нагарджуна отверг бы утверждение о том, что Бог вечен и в какой-то момент решил сотворить мир, поскольку он не признает вечности.

либо из ниоткуда (то есть без самоуничтожения), либо из самой себя (как, кажется, предполагает концепция сотворения *цимцум в еврейской Каббале)?* Последняя идея, согласно которой Бог мог отдать часть Себя для создания материи, не кажется слишком сложной для философского принятия (хотя некоторые могут счесть её святотатством, поскольку она подразумевает, что Бог либо был принижен этим, либо согласился преобразовать часть Своей духовности, пусть даже крошечную её частичку, в более низкий статус материальной субстанции).

> Здесь следует отметить, что «творение» не означает просто причинно-следственную связь, установленную Богом, со всей Вселенной. Предполагаемый тип причинности — это воля, свободный акт воли, а не причинность. Более того, Бог не рассматривается как непосредственная причина всего во Вселенной, а лишь как Первопричина и Перводвигатель, то есть как причина её первоначального содержимого и его первоначального движения, а также «законов природы», управляющих ими. В

современной перспективе это можно понимать как ядро материи, подвергшееся Большому взрыву, инициирование этого взрыва и программирование последующей эволюции природы, включая появление элементарных частиц, атомов возрастающей сложности, звёзд и планет, молекул, живых клеток, эволюцию форм жизни, организмов с сознанием и волей и так далее (креационизм не обязательно следует рассматривать как связанный с буквальным библейским сценарием).

Как только Бог пожелал (то есть сотворил) незрелую природу, она продолжает свой путь в соответствии с причинно-следственной связью, возможно, с местом для спонтанных событий (как предполагает квантовая механика) и для локализованных актов воли (людей и, возможно, высших животных, когда они появляются). Как уже упоминалось, существуют степени причинности; и когда что-то вызывает нечто второе, что, в свою очередь, вызывает нечто третье, из этого не следует, что первое является

причиной третьего, и даже в случаях, когда оно (таким образом, косвенно) является причиной, степень причинности может быть уменьшена по сравнению с предыдущим звеном в цепи (затухание). Аналогично с волей, причина причины может быть меньшей причиной или вовсе не причиной. Поэтому неверно рассматривать Первопричину, какой Бог представляется относительно природы, как «причину всего», объединенную вместе независимо от процесса. Необходимо учитывать последовательность причинно-следственных событий и разнообразие задействованных причинно-следственных связей.

Спонтанность физических событий и свобода воли отдельного человека (человека или животного) не находятся в логическом противоречии с сотворением мира, поскольку они происходят в контексте существования, созданном Богом. Бог вполне может быть косвенной причиной спонтанных или индивидуально предопределенных событий в том смысле, что

делает их возможными, не являясь их прямой причиной в том смысле, что делает их необходимыми или реализует их. Более того, утверждение сотворения мира логически не требует от нас, как это делали некоторые греческие философы, рассматривать Бога как *вынужденного* позволить Природе беспрепятственно следовать своему установленному пути. Вполне возможно, что Он предпочитает вообще не вмешиваться; но столь же возможно и то, что Он предпочитает вмешиваться периодически, время от времени меняя ход событий (это мы называем «чудом» или, в более широком смысле, «провидением»), или даже в какой-то будущий момент полностью останавливая мир. То, что Он является инициатором мира, не обязательно должно лишать Его возможности в дальнейшем участвовать в этом процессе.

Всё, что я только что описал , *мыслимо* , то есть представляет собой непротиворечивую теорию сотворения мира, но это не означает, что она

окончательно *доказана* , то есть дедуктивно самоочевидна или индуктивно является единственно приемлемым представлением о вещах в контексте всех доступных эмпирических данных. Следует отметить, что я не пытаюсь безоговорочно поддерживать религиозные догмы любого рода. Скорее, я реагирую на претензии многих так называемых учёных сегодня, которые (основываясь на очень упрощённых представлениях о причинности и причинной логике) утверждают, что они окончательно опровергли *сотворение* мира, или которые, подобно Нагарджуне, утверждают, что оно логически *даже немыслимо* . Такие догмы не являются подлинной философией. Никогда не следует позволять себе запугиваться ни жреческим, ни академическим престижем, а всегда оставаться непредубеждённым и беспристрастно и справедливо рассматривать факты и аргументы.

В качестве альтернативы, можно предположить, что во втором тезисе Нагарджуна обсуждал вопрос о *том, был*

ли Бог создан чем-то другим . В этом случае я бы согласился с его отрицанием этой идеи. Мы могли бы утверждать, что Бог не сотворен, на том основании, что мы воспринимаем Бога как объяснение мира, представшего перед нами, и не можем продолжать искать объяснение объяснения и так далее, *до бесконечности* . Однако эту позицию можно законно оспорить на том основании, что если мы требуем одного объяснения, то последовательность требует от нас бесконечного количества объяснений. Таким образом, мы оказываемся в затруднительном положении, сталкиваясь либо с отсутствием объяснения, либо с избытком объяснений, ни одно из которых не является логически удовлетворительным.

Мы могли бы возразить против атеистического вывода, утверждая, что если мы считаем приемлемым не предлагать объяснений миру, то нам с таким же успехом можно было бы не предлагать объяснений и Богу. Однако между этими двумя позициями есть разница: мир эмпирически очевиден перед нами, тогда как Бог — нет [92]; кроме того, объяснения призваны упрощать проблемы,

---

92 Теория существования Бога рассматривает существование мира как эмпирическое доказательство своей

тогда как предположение о существовании Бога вводит новые и более сложные вопросы по сравнению с предположением о мире без Бога.

В заключение, идеи Бога и творения, безусловно, полны трудностей, как утверждает Нагарджуна (хотя и по неправильным причинам), но полный отказ от них также порождает трудности, которые Нагарджуна не рассматривает. Наиболее рациональной на данный момент позицией, вероятно, является агностицизм, склоняющийся к атеизму. Это не исключает личного акта веры, основанного не на разуме, а на более эмоциональных основаниях – именно это мы и подразумеваем под «верой» [93]. Интересно отметить, что в

правоты, поскольку именно это она и призвана объяснить. Но это подтверждающее доказательство *не является исключительным* для данной теории, поскольку оно также утверждается и противоположными теориями. Это противостояние могло бы быть разрешено только дедуктивно, если бы были обнаружены некоторые неразрешимые противоречия во всех теориях, кроме одной; или индуктивно, если бы была обнаружена какая-либо эмпирическая деталь, объяснимая одной теорией, *но не другими* .

93 Даже буддизм призывает своих последователей иметь веру – веру, достаточную для того, чтобы стремиться к просветлению посредством медитации или любых других практик, пока они не достигнут его и не увидят истину непосредственно на себе.

отношении буддизма «когда кто-то задал Будде вопрос, создан ли мир Богом, он не ответил» [94].

Ченг утверждает, что «истинный подход Мадхьямики» «не является ни теистическим, ни атеистическим», а лишь констатирует, что Бога «нельзя представить *как* существующего». Нагарджуна на самом деле не делает из последнего вывода (хотя временами кажется, что делает), что Бога не существует, потому что «только значимое утверждение может быть значимо опровергнуто или опровергнуто». Таким образом, он отвергает даже агностицизм, поскольку считает этот вопрос значимым. Я, очевидно, не согласен и утверждаю, что Бог (в некоторой степени) постижим, но не может быть ни доказан, ни опровергнут; то есть можно сформулировать достаточно понятную и последовательную теологическую теорию, но она остается спекулятивной, поскольку у нас нет способа проверить или опровергнуть её.

(c) Среди других вопросов, поднятых Нагарджуной, можно отметить следующие:

---

94 Ченг, с. 93.

- **Он спрашивает, кто, в свою очередь, создал Бога, и кто, в свою очередь, создал того, кто создал творца, и так до бесконечности?** Это, безусловно, серьезный логический вопрос, который вполне обоснованно поднимается. Мы уже рассматривали его, не претендуя на окончательное разрешение. Важный контраргумент, который следует отметить, заключается в том, что атеизм также оставляет без ответа вопрос: как же тогда существует существование?[95]
- **Нагарджуна задаётся вопросом, где находился Бог, когда сотворил мир, и куда он поместил сотворённый мир, и кто именно — Он или кто-то другой — создал эти места; и он утверждает, что подобные соображения приводят к бесконечному регрессу творений и творцов.** Этот вопрос также правомерен, но ему легче противостоять. Можно предположить, что Бог не занимает никакого пространства и создал пространство, а также его содержимое. Можно добавить более современную точку зрения, согласно которой пространство не

95 См. Приложение 1: ошибка I.

является независимым от материи и не «занято» ею, а представляет собой отношение между материальными элементами. Интересно также отметить, что современная физика постулирует, что некоторые основные составляющие материи не имеют пространственной протяженности.

- **Он спрашивает, почему, если Бог (в нашем понимании) всемогущ и всеведущ, и поэтому не скован препятствиями, Он не создал мир «во всей его полноте одновременно».** Мне этот вопрос не кажется таким уж тревожным — мы можем просто ответить: почему бы и нет? Я имею в виду, если бы Бог так поступил, Нагарджуна спросил бы: почему бы не создать мир, состоящий из процессов?[96]
- Ему следовало бы спросить, почему, если Бог (в нашем понимании) совершенен и самодостаточен, и, следовательно, ни в чём не нуждается и ничего не желает, Он вообще создал мир. Каков мог быть Его мотив? Это вопрос на миллион долларов, на который никто не даст ответа! **Нагарджуна, возможно, чувствует этот вопрос, когда утверждает, что**

---

96 См. Приложение 1: ошибка I.

утверждение «Бог хотел создать все творения» подразумевает предшествующие «причинно-следственные условия», то есть что «все вещи были созданы из *кармы* ». Но следует отметить, что если сотворение является актом воли, оно вполне может быть без мотива, и даже если мотив есть, то такой мотив будет влиянием, но не детерминированной причиной. Нет никакого противоречия в том, чтобы рассматривать свободную волю как иногда беспричинную, или как не обусловленную мотивами, когда она мотивирована. Именно это отличает волю от механического действия: она остаётся свободной и ответственностью Действующего лица независимо от всех окружающих обстоятельств.

- **Нагарджуна также поднимает «проблему зла» (то, что мы сегодня называем теодицеей, то есть справедливостью Бога): если Бог (как мы Его понимаем) всемогущ, всеведущ и бесконечно добр, справедлив и сострадателен, почему Он допускает существование «морального зла и физических страданий» в мире? «Злые люди наслаждаются**

счастьем, а… добрые люди страдают», и все же Бог не может или не хочет этому помешать. «Если Бог не может предотвратить зло, он не всемогущ, а если может, но не хочет, то он не всеблаг». Таким образом, по крайней мере два из атрибутов, которые мы Ему приписываем, всемогущество и совершенная доброта, взаимно противоречат друг другу, учитывая, что «очевидно, в мире существует зло» (и, будучи всеведущим, Он должен знать о нем). Следовательно, Бог либо «не всемогущ», либо «не всеблаг» (или и то, и другое), что в любом случае означало бы отсутствие тех атрибутов, которые, как мы понимаем, должны быть у Бога, так что «он не Бог» и «существование Бога невозможно».

Это, безусловно, серьёзная проблема для теистов, и рассуждения Нагарджуны в целом верны. Однако проблема логически не непреодолима, и вывод Нагарджуны слишком поспешный и радикальный. Ведь мы можем предположить, что у Бога есть более сложный процесс подсчёта (в отношении награды и наказания, «око за око»), или что Он установил

> систему испытаний для нашего высшего блага. То, что мы считаем непростительными страданиями невинных, может, по мнению Бога, быть не таким уж серьёзным, потому что (как в конечном счёте предполагает сам буддизм) страдания поверхностны и иллюзорны. Мы даже могли добровольно родиться в этом мире, полном, казалось бы, несправедливых страданий, чтобы исполнить какую-то цель для Бога. И так далее — задействованные понятия логически слишком расплывчаты и неопределённы, чтобы позволить нам сделать определённый вывод.

Прежде чем закончить эту тему, я хотел бы сделать несколько замечаний относительно буддизма в целом. По своей сути, буддийская доктрина не является теистической в смысле веры в создателя, и не является особенно антитеистической, хотя фактически атеистической. Однако, возникнув в индийской культуре, она переняла идеи богов в смысле сверхлюдей или сверхъестественных существ, которые, тем не менее, сами в конечном итоге подчинялись Четырем Благородным Истинам, то есть, хотя они были очень

возвышенными и небесными, благодаря своей хорошей карме, им тоже в конечном итоге пришлось обрести освобождение от кармического цикла или столкнуться с меньшим перерождением. На более позднем этапе, как говорит Чэн, «Будда был обожествлен», не в смысле того, что его считали создателем, а в смысле того, что он обладал другими «главными восхитительными качествами Бога или божественного существа», которые мы перечислили выше. Первоначально святой человек, он был возведен своими учениками в высший ранг божественности, выше всех других богов, только что описанных, потому что больше не был подвержен невежеству и карме. Он, так сказать, растворился во вселенском единстве (реальности, *нирване*), лежащем в основе мира множественности (иллюзии, *сансары*), и таким образом слился с тем, что можно назвать Богом.

Еще один аспект, заслуживающий упоминания, — это *идолопоклонство* , то есть поклонение статуям, изображающим богов. Эта практика присутствовала в индийской культуре, когда возник буддизм, и в других азиатских культурах, когда буддизм достиг их позже. Буддисты вскоре переняли эту практику, создавая и

поклоняясь статуям Будды, а позже и других предполагаемых Будд, бодхисаттв и архатов (святых). По крайней мере, для некоторых буддийских сект молитва и подношения таким статуям, по-видимому, являются основной религиозной деятельностью. Очень удивительно, что буддизм с самого начала не отказался твердо от такого политеизма и идолопоклонства. Можно было бы предположить, учитывая в остальном «научный» подход к основной буддийской доктрине, что он резко критиковал бы и пресекал бы такие неуместные и сомнительные тенденции. Несомненно, первоначальным мотивом была терпимость, принятие потенциальных новообращенных такими, какие они есть, и избегание конфликтов; но такое отношение фактически увековечило примитивные привычки.[97]

---

[97] Я никогда не встречал, чтобы идолопоклонство подвергалось сомнению в каких-либо буддийских текстах, древних или современных! Но так или иначе, мой исторический анализ подтверждается в книге Кристмаса Хамфриса « *Буддизм»* (Хармондсворт, Мичиган: Penguin, 1955. Пересмотренное издание). Он утверждает: «По мере того, как буддизм постепенно распространялся из страны в страну… он имел тенденцию перенимать или не оспаривать конкурирующие притязания местных верований, какими бы грубыми они ни были. Таким образом, к корпусу «буддизма» добавлялись самые разнообразные и низменные верования, которые ставят в неловкое положение современного исследователя» (с. 12). Позже он пишет: «Безусловно, в

Однако следует подчеркнуть, что поклонение изображениям Будды находится *в прямом логическом противоречии* с буддийской доктриной «ничто не имеет самости», поскольку оно предполагает *ментальную проекцию самости на статуи* . Дело в том, что *в сознании идолопоклонника* фигура, к которой он обращается и которой кланяется, каким-то образом является частью, эманацией или проводником к трансцендентному божеству и, следовательно, обладает (производной) «душой». Таким образом, идолопоклонство, согласно буддизму, *увековечивает* одну из главных психологических ошибок людей. Если приписывать душу живому существу, которое, по крайней мере, кажется обладающим сознанием, эмоциями и волей, — это невежество, то насколько же глупее приписывать её каменным (или бумажным, или даже, наконец, ментальным) изображениям! Обычные буддисты, безусловно,

---

течение ста лет после смерти Ашоки… из человека Будда превратился в сверхчеловека, и его духовная сущность вошла в пантеон, почти столь же большой, как и пантеон индуизма, от которого он в значительной степени произошел» (с. 48-49).

> не могут надеяться достичь идеала буддизма посредством таких практик, которые имеют прямо противоположный воспитательный эффект.

Всё это говорит о том, что, хотя основная буддийская доктрина не особенно озабочена теологическими идеями или вопросами, а направлена на продвижение мудрых и любящих взглядов и моделей поведения, ведущих к просветлению и освобождению, на практике буддизм для большинства своих последователей и сегодня по-прежнему является своего рода теизмом.

Следует также подчеркнуть, что нападки на Творение — это отвлекающий маневр. Главная, основополагающая проблема начала вещей остается актуальной даже для нетеистов. С ней приходится сталкиваться физикам и буддистам. В последнем контексте в начале находится «первоначальная основа» Нирваны. Ее природа и сущность — это неподвижность, покой, мир, совершенство и исполнение. Внезапно она начинает шевелиться и разделяться; затем все больше и больше, пока не впадает в безумное движение и различия. Рождается и развивается Сансара. С тех пор, согласно буддизму, существование — это страдание; и смысл всей

нашей жизни — намеренно возвращаться к первоначальному состоянию ума посредством медитации и добрых дел. Так что же вызвало это безумие? Была ли первоначальная основа нестабильной или неудовлетворенной? Было ли это непостижимым «спонтанным» событием или глупым «актом воли»? Буддизм на самом деле не дает объяснения.

> Очень похожие представления встречаются и в иудаизме. Обратите внимание, прежде всего, на двойственное отношение к Сотворению мира, которое, по мнению раввиновских комментаторов, является «актом любви» Бога к своим творениям (на основе принципа, что всё, что делает Бог, должно быть благом), но в то же время признается актом, породившим (по крайней мере, со времен инцидента в Эдемском саду) эмпирически очевидное «зло» в мире. В частности, хотя продолжение рода предписывается для увековечивания жизни, половой акт рассматривается как включающий в себя «злой импульс». Обратите также внимание на обязанность еврея трудиться посредством учёбы,

молитвы и других добрых дел (*мицвот*) к – согласно каббалистическим интерпретациям – обновленному слиянию с Богом (*тешува*). Если мы проведём аналогию между еврейским представлением о Боге (едином, уникальном, универсальном, бесконечном) и менее персонализированным буддийским представлением о Нирване, мы увидим эквивалентность вопросов «зачем Бог создал мир?» и «почему Нирвана выродилась в Сансару?»

11. Я или душа.

Нагарджуна, вместе с другими буддистами, отрицает существование реального «я» в человеке [98], то есть, что «я» каждого человека — это душа или духовная сущность, отличная от его физического тела. Эта концепция, называемая « *атманом* », в индийской (индуистской) традиции рассматривалась как «чувствующий ощущения, мыслящий мысли и получающий награды и наказания за добрые и злые поступки», нечто, «сохраняющееся в результате физических изменений, существующее до рождения и после смерти, и остающееся от одной жизни к другой», нечто «постоянное и вечное» и «самодостаточное», что в конечном итоге «онтологически тождественно *Брахману* , сущностной реальности, лежащей в основе Вселенной» (то есть Богу). Атман, или, по крайней мере, высшая сущность Брахмана каждого атмана, считалась наиболее «реальной» из существующих, потому что, в отличие от

---

98 По этой теме см. Ченг, стр. 74-76. Там он ссылается на MT IX, XVIII:1a,1b,6, XXVII:4-8 и на HT II.

преходящих явлений опыта, она была «постоянной, неизменной и независимой».

(a) **Нагарджуна критикует эту точку зрения, утверждая, что если быть «реальным» означает быть «постоянным, неизменным и независимым», то явления, видимые нам, следует рассматривать как «иллюзии», поскольку они преходящи, изменчивы и зависимы. Из этого следует, что преходящность, изменчивость и зависимость — проявляющиеся лишь в явлениях — также не являются «реальными». Нагарджуне это кажется «абсурдным», потому что «нравственные дисциплины потеряли бы свое значение, а духовные усилия были бы тщетны».**

(b) **Кроме того, он задаётся вопросом, являются ли «изменяющиеся явления», то есть «наши тела или физические проявления», «характеристиками атмана » , и если да, то какова может быть связь между атманом и его характеристиками: являются ли они «идентичными» или «различными»? Если бы они были «идентичными», то атман был бы**

подвержен рождению и смерти (и так далее), подобно телу, что противоречит определению атмана. Если же они «различны», то атман «воспринимался бы без характеристик», чего «нет», потому что «ничто не может быть воспринято без характеристик». С другой стороны, если атман «не имеет никаких характеристик», то он был бы «в принципе, неопределимым и, следовательно, непостижимым».

(c) Более того, на аргумент о том, что «хотя атман отличается от характеристик и не может быть воспринят непосредственно, его существование можно вывести», Нагарджуна отвечает, что «умозаключение и аналогия неприменимы в случае познания атмана » , поскольку они «применимы только к непосредственно воспринимаемым явлениям». Поэтому он считает, что «непонятно говорить, что *атман* существует за изменяющимися проявлениями».

Таким образом, Нагарджуна приходит к выводу, что «ничто не обладает самостью» и « *атман* пуст». Это не

означает с его стороны отказа от «общепринятого» представления о самости как о простом «совокупности различных состояний или характеристик», при котором «самость и характеристики взаимозависимы». Эта искусственная конструкция самости, полностью отождествляемая с воспринимаемыми явлениями, которые мы ей приписываем, не является «постоянной, неизменной и независимой». Позвольте мне теперь обсудить эти вопросы.

Начнём с **аргумента 11(а)** . Я согласен с Нагарджуной в том, что реальность и иллюзию не следует определять так, как это делали его предшественники, ссылаясь на вечность, постоянство и причинную независимость или их отрицания. Как объяснялось ранее, «реальность» и «иллюзия» — это эпистемологические суждения, применяемые к «явлениям». Эти два понятия возникают сначала в связи с явлениями. Явления (воспринимаемые вещи) на практике и в теории считаются *изначально* «реальными», а затем временно низводятся до статуса «проблематичных», если между ними обнаруживаются противоречия, пока одно или оба этих явления не будут отнесены к категории «иллюзии» на дедуктивных или

индуктивных основаниях. Вне понятий «реальность» или «иллюзия» не существует; они лишь относятся к подкатегориям явлений.

На более позднем этапе эти понятия расширяются от перцептивных представлений до концептуальных и интуитивных. Оба последних представления, как только они формируются или интуитивно воспринимаются, обладают первоначальной достоверностью, которую мы называем статусом реальности. Но, будучи менее очевидными, более гипотетическими, их фактический статус ближе к проблематичному, и их необходимо немедленно и неоднократно уточнять и проверять на внутреннюю согласованность, на соответствие эмпирическим данным и путем сравнения с альтернативными тезисами. Ответы на эти вопросы определяют степень вероятности, которую мы присваиваем понятиям или интуициям. В конечном итоге, если они оказываются противоречащими опыту, несовместимыми сами с собой или с более широким концептуальным контекстом, или менее достоверными, чем их альтернативы, они низводятся до статуса иллюзорных.

Таким образом, для нас все явления *одинаково* «реальны» в том первичном смысле, что их существование и то, что они являются объектами сознания, — это факт [99]. Более того, как объяснялось ранее, в отношении индуктивных и дедуктивных вопросов чистые восприятия (конкретные явления, феномены) всегда «реальны»; но понятия (абстрактные явления), включая концептуальные примеси в восприятиях, могут рассматриваться *в различной степени как* «реальные» (или, наоборот, «иллюзорные»). Этот анализ реальности и иллюзии как онтологических качеств, основанный на эпистемологических соображениях, показывает, что нет оснований для отождествления их в индуистской философии с вечностью, постоянством и причинной независимостью или их отрицаниями. Последнее представляется поэтическим уклоном, выражением преданности Богу: предполагаемая общая основа всех «я» провозглашается единственной «реальной» вещью, в противоположность которой все остальное — всего лишь «иллюзия». «Реальное» в этом контексте означает значимое для

[99] Кто-то может сказать, что они существуют *как* объекты сознания, но даже это и есть существование.

мира, достойное внимания и поиска — это оценочное суждение иного рода.

Если мы обратимся к эпистемологическому статусу *понятия* Бога, мы скажем, что оно в некоторой степени постижимо; но не в крайней степени, поскольку в нем присутствует значительная неопределенность и двусмысленность (см. предыдущую тему настоящего эссе). Обращение к *откровению* не является решением, поскольку откровения пророкам для нас — всего лишь слухи; и в любом случае у разных пророков были противоречивые видения, так что даже если мы допустим, что у них были видения, мы должны считать, что некоторые (а следовательно, возможно, и все) из них неверно истолковали свои видения. Вера всегда присутствует и необходима в отношении Бога. Но даже если предположить, что Бог существует, и что Он един [100], вечен, неизменен и полностью независим, из этого не

---

100 Ченг не упоминает эту характеристику Бога, единство, но философский брахманизм в конечном счете монотеистичен, хотя многие индуисты на практике являются политеистами. Следует, однако, отметить, что единство логически не вытекает из вечности, неизменности и независимости; то есть можно представить себе две или более сущности с этими характеристиками (по крайней мере, первые две — независимость была бы предметом дискуссии). Возможно, зороастризм является тому примером?

следует, что это определение реальности. Вселенная, которая, очевидно, существует, также остается реальной, даже если она всего лишь плод воображения Бога, даже если она и все ее составляющие преходящи, изменчивы и зависимы. Кратковременное событие все еще может быть реальным; Поток может сохранять непрерывность, а причинное событие может всё ещё иметь место.

Таким образом, мы можем с уверенностью согласиться с отказом Нагарджуны от индуистского определения реальности. Тем не менее, мы можем усомниться в *его аргументе* в пользу этого отказа, а именно в том, что «ни один злой человек не мог бы измениться», если бы феноменальный мир был иллюзорным в индуистском смысле. Даже соглашаясь с ним в том, что люди могут морально совершенствоваться, мы должны учитывать, что понятия морали, или добра и зла, появились гораздо позже в развитии знания, чем понятия реальности и иллюзии, и поэтому не могут быть логически использованы для их определения или обоснования. Более того, смысл понятий морали зависит от предположения о волеизъявлении, действующем в мире, подверженном времени, изменениям и

причинно-следственным связям; мораль не имеет смысла в мире, где присутствует только детерминизм или случайность, или в статической множественности или единстве.

Перейдём к **аргументу 11(b)** . Здесь задаётся вопрос о том, какова может быть связь между душой и «её» телом, а также другими воспринимаемыми явлениями (такими как воображение и эмоции). На мой взгляд, и я думаю, что это мнение разделяют многие обычные люди и философы, душа — это духовная сущность (то есть сущность, отличная от материального тела или ментальных проекций), которая одновременно является Субъектом сознания (то есть тем, кто познаёт явления и другие проявления — то есть «чувствующим ощущения и мыслящим мыслями», упомянутым выше) и Агентом воли (то есть тем, кто оценивает, делает выбор и принимает решения, приводит в действие акты воли, обладает установками и склонностями и находится в определённых рамках, свободных от детерминизма, хотя и не застрахованных от влияний и мотивов — то есть «получателем наград и наказаний за добрые и злые поступки», упомянутым выше).

Таким образом, согласно этой точке зрения, отношение души к другим существующим во Вселенной состоит в том, что душа (как Субъект) способна в некоторой степени познавать конкретные и абстрактные явления и (как Агент) в некоторой степени вмешиваться в ход природных событий, находясь под их влиянием и мотивацией благодаря своему познанию, но при этом оставаясь свободной навязывать свою волю некоторым из них. Утверждение о наличии у души способностей к познанию и воле не подразумевает, что такие способности являются неограниченными или неизменными; человек может быть свободен действовать в определенных рамках, и эти рамки при различных обстоятельствах могут расширяться или сужаться. Под «влиянием» я подразумеваю, что события, внешние по отношению к душе, могут *облегчать* или *затруднять* ее действия в степени ниже 100% (такая крайняя степень является предельным случаем детерминированной причинности, т.е. причинности). Эта точка зрения оставляет открытым вопрос о том, является ли душа ограниченной по продолжительности (то есть, ограниченной жизнью тела, что было бы так, если бы

она представляла собой эпифеномен материи, сгруппированной в живые клетки и сложные организмы, которые они составляют), или вечной (что было бы так, если бы она была искрой Бога).

Возвращаясь теперь к аргументации Нагарджуны, мы бы сказали, что душа не «тождественна» своим воспринимаемым «характеристикам». Душа может обитать в теле или быть его эпифеноменом, но в любом случае она представляет собой нечто иное, чем тело. Душа воспринимает и осмысливает тело (включая висцеральные чувства), материю за его пределами и ментальные явления внутри него (т.е. воображения) посредством сенсорных и мозговых процессов, но эти процессы не тождественны ее познанию их результатов. Душа воздействует на тело (или, по крайней мере, на мозг), и через него на материю за его пределами и на проекцию ментальных образов, но это действие (которое мы называем волей, силой духа над материей [101]) представляет собой особый вид причинности, не

[101] Если допустить универсальность закона сохранения энергии, нам пришлось бы предположить, что воля духа каким-то образом высвобождает энергию, заключенную в материи, а не вкладывает в нее новую энергию. Возможно, воля влияет на форму волны энергии, не влияя на ее величину.

тождественный ни механической причинности, ни простому совпадению. Таким образом, «характеристики» души — это всего лишь воспринимаемые *проявления* (ощущения, движения, эмоции) более глубоких событий (сознание, воля), происходящих *на стыке* материи и духа и еще глубже *внутри* духа.

Эта теория души отличается от индийской тем, что она не подразумевает, что душа нетленна, что она не претерпевает внутренних изменений или что она полностью причинно независима. Она также не подразумевает, что душа отделима (хотя и различима) от тела, существующая до, после или без своей биологической активности, подобно бестелесному призраку. Поэтому критика Нагарджуны о том, что рождение и смерть противоречат концепции души, не имеет отношения к этой теории; поскольку его критика применима только к специфическому индийскому определению «атмана». Но даже если признать душу вечной, я не думаю, что критика Нагарджуны обоснована; ибо даже вечная духовная сущность может иметь кратковременные последствия – как в случае с Богом, как мы Его представляем, создающим мир или

вмешивающимся в него. Заметьте, что мы обычно рассматриваем человеческую душу также как воздействующую на (остальную) часть природного мира, не считая её обязательно вечной.

Что касается второго варианта аргументации Нагарджуны, рассматривающего возможность того, что душа «отличается» от своих воспринимаемых «характеристик», наш ответ будет заключаться не только в том, что они различны (хотя и связаны как причина и следствие, помните), но и в том, что нам не нужно принимать его утверждение о том, что неощутимость души подразумевает её «непостижимость» и «неопределимость». Мы согласны с тем, что душа не может быть воспринята, то есть сама по себе не проявляет воспринимаемых качеств, то есть не является феноменом с такими сенсорными модальностями, как форма и цвет, звук, запах, вкус или осязание. Но тем не менее мы можем в значительной степени её представить и определить. Доказательством тому служит то, что мы только что сделали это выше; более того, если бы у Нагарджуны не было понятия и определения души, пусть даже расплывчатого и вызывающего сомнения, он

вообще не смог бы обсуждать этот вопрос. Не существует эпистемологического принципа, согласно которому неощутимое непостижимо и неопределимо; Если бы такое понятие существовало, то никакое понятие или определение не были бы допустимы, даже те, которые использует сам Нагарджуна, даже те, которые фигурируют в формулировке этого предполагаемого принципа. Понятия — это именно инструменты для выхода за пределы восприятия. Сложные понятия — это не просто обобщения перцептов, а воображаемые отклонения от перцептивного знания и дополнения к нему, тем не менее, связанные с последним логическими и аддуктивными правилами. Даже простые понятия, претендующие на роль обобщений, на самом деле регулируются теми же правилами.

Это приводит нас к **аргументу 11(c)** . Здесь Нагарджуна утверждает, что выводы и аналогии из опыта могут быть действительны в конкретных случаях, но не в случае души. Он утверждает, что мы можем, например, косвенно вывести огонь из дыма, потому что ранее мы видели огонь непосредственно в сочетании с дымом,

тогда как в случае души мы никогда его не воспринимали, поэтому не можем вывести его из воспринимаемых «характеристик». Мы можем возразить, что, хотя огонь и дым представляют собой действительный пример вывода, это избирательный пример. Можно привести множество других примеров, где мы выводим нечто никогда не воспринимаемое из чего-то воспринимаемого. Например, никто никогда непосредственно не ощущал магнитное «силовое поле», но если вы держите два магнита друг напротив друга, вы чувствуете притяжение или отталкивание между ними; вы также можете видеть движение гвоздя, когда магнит находится близко к нему, не касаясь его. Понятие силы или поля конструируется в связи с опытом, но само по себе не является объектом опыта.

В рассуждениях Нагарджуны и так полно подобных «косвенных» понятий. Например, сознание неощутимо, восприятие неощутимо и так далее. Одно из его любимых понятий, а именно «пустота», *само по себе* лишено ощутимых качеств. Таким образом, он применяет двойные стандарты, отрицая подобные понятия в поддержку своего отрицания постижимости

души. Такие понятия конструируются с помощью образной аналогии (например, я могу изобразить магнитную силу в виде линии или стрелки) и словесных определений и описаний (используя слова, относящиеся к отношениям, впервые сформулированным в связи с эмпирическими событиями – например, «что бы ни *вызывало* это движение, назовите это силой» или «сила равна массе, умноженной на вызванное ускорение»). Такая творческая конструкция является лишь первым этапом; сама по себе она не подтверждает понятие. Предложенное понятие должно быть впоследствии проверено и проверено снова и снова, с учетом всей совокупности других эмпирических знаний и теорий, прежде чем его можно будет считать действительным. Его достоверность также зависит от его полезности, то есть от того, в какой степени он помогает нам лучше понимать и упорядочивать наш опыт взаимодействия с миром.

Лично я не считаю, что концепция души может быть полностью основана на подобной конструкции, исходя из опыта. Мне кажется очевидным, что сознание подразумевает существование того, кто осознаёт, —

Субъект-душа, а также нечто, что человек осознаёт, — Объект. Но я понимаю возражения многих философов, в том числе буддийских, о том, что эта мысль может быть всего лишь предрассудком, вызванным грамматической привычкой. И, как уже было признано, если провести самоанализ и поискать феноменальные проявления осознания себя, то ничего не найти. Некоторые, включая Нагарджуну, сказали бы, что сама концепция сознания находится под сомнением, что всё, что можно эмпирически утверждать, — это явление. Что касается концепции воли, не говоря уже о душе как Агенте воли, многие сомневаются или отрицают её, учитывая трудности в её определении и доказательстве.

Но я считаю очень важным понимать, что все буддийские объяснения (по крайней мере, все, с которыми я сталкивался) того, ***как иллюзия самости может быть создана не-личностью,*** не избегают логической ошибки. Необходима теория, которая отвечает на все возможные вопросы, прежде чем такая революционная идея, как отрицание *истинного* «я» в человеке, может быть с уверенностью выдвинута; и, насколько мне известно, ни одна теория без пробелов

или противоречий не была предложена. Мы можем легко признать существование иллюзорного « я» (или «эго»), созданного и страдающего от глупого или заблуждающегося истинного «я». Но отклонение или заблуждение, которое никто не создает и которому никто не подчиняется, кажется мне абсурдной концепцией. Оно подразумевает простую случайность, детерминизм, без какого-либо сознания, воли, ценностей или ответственности.

Действительно, если вы изучите попытки построения подобных теорий, вы увидите, что они всегда (явно или скрытно) описывают эффективную личность (местоимение «он»), конструирующую ложное «я». Им никогда не удаётся выйти за рамки структуры предложения с личным подлежащим; как правило: «он постепенно обманывает себя, думая, что у него есть «я»». Они не предлагают убедительного, подробного и последовательного сценария того, как бессознательные и безличные элементы и процессы (характеристики Нагарджуны) могут объединяться в нечто, создающее впечатление (пусть и ложное), что это кто-то! Машина (или робот с искусственным интеллектом) может

«обнаруживать» вещи (для нас), но у неё нет сознания; она может «делать» вещи (для нас), но у неё нет воли; она может громко заявлять «я», но у неё нет души.

Также следует рассмотреть обратный процесс деконструкции *:* как в конечном счете безличное искусственное «я» (не-я) могло бы освободиться от иллюзии. Почему у не-я возникли бы проблемы с сохранением заблуждения (если бы оно было возможно), и как, если у него нет личных сил, оно могло бы разумно выбрать запуск предписанного процесса освобождения от заблуждения? Простая фраза вроде «чтобы осознать, что у вас нет «я», ежедневно медитируйте» уже, на мой взгляд, является противоречием.

12. Самопознание.

Рассмотрим, как можно обосновать существование души, состоящей из Субъекта и его сознания, а также Действующего лица и его воли. Если я здесь мало говорю о чувствах, то только потому, что считаю их производными от двух других способностей души; но душа как автор оценок (ценностных суждений, выбора, чувств) подразумевается и здесь.

Как уже было сказано, я согласен с тем, что душа *сама по себе* не обладает воспринимаемыми (т.е. зрительными, слуховыми, обонятельными, вкусовыми или тактильными) качествами, сравнимыми с теми, которые присутствуют в «теле» (материи) или в ментальных проекциях (воображении, снах). Это можно понимать просто как то, что она не состоит из материальной или ментальной субстанции, при условии, что «материя» (в широком смысле, включая физические и воображаемые конкретные явления) — это всё, что обладает этими качествами; по этой причине давайте предположим, что душа состоит из некоторой особой

субстанции, назовем её духом. [102]Всё, что мы здесь сделали, — это выдвинули гипотезу, по аналогии с феноменальной сферой, о существовании сущности (души) из иной субстанции (духа); это логически обосновано, при условии, что мы продолжим и обоснуем это далее.

Концепция души построена для объяснения определённых явлений на основе множества наблюдений и теоретических разработок. Душа постулируется как Субъект сознания (или познания) сначала конкретных явлений (восприятий), а затем абстрактных явлений (понятий); и на более позднем этапе как Агент воли, предполагаемая *причина* (в особом смысле) определённых воспринимаемых действий органов тела (движения глаз, речь, движения рук и ног и т. д.), а также органов интеллекта (воображение, внимание, мыслительные процессы и т. д.). Но если душа сводится к такой концептуальной конструкции, мы в лучшем случае сможем дать лишь *общее* описание её сил и деятельности.

---

[102] В качестве открытого вопроса, в скобках, можно оставить возможность того, что материя и дух являются, соответственно, грубым и тонким проявлениями одной и той же субстанции.

Такой теоретический подход лишает нас обоснования для наших повседневных утверждений, касающихся *нас самих. Конкретные* мысли и действия в любой данный момент времени. Ведь концепция не может возникнуть из одного события; она является результатом *сравнений и сопоставлений* двух или более событий. В то время как утверждения о текущем положении отдельного человека не делаются в сравнении и сопоставлении с другими людьми или ситуациями. Общее утверждение может служить главной посылкой силлогизма, но для получения частного заключения нам нужна частная второстепенная посылка. Действительно, чтобы получить общее утверждение, нам нужно сначала допустить несколько частных случаев одного и того же рода, которые затем можно обобщить и применить к другим частным случаям (в этом и заключается суть силлогистического вывода).

То есть, когда мы говорим, например, «Я верю в то-то и то-то», «Я выбираю то-то и то-то» или «Я желаю того-то и того-то», мы, очевидно, не имеем в виду явления, *воспринимаемые в данный момент* (вера, выбор, желание не имеют непосредственных конкретных

проявлений, хотя в конечном итоге могут иметь ощутимые последствия), и мы, очевидно, не *выводим такие утверждения концептуально* из каких-либо воспринимаемых явлений (то есть, эти утверждения не являются абстрактными явлениями). Тем не менее, эти утверждения значимы для каждого из нас, и мы можем справедливо объявить их истинными или ложными. Их истинность или ложность, повторюсь, не основывается исключительно на опыте и рациональных соображениях, как предполагают буддисты, а *познается непосредственно* посредством интроспекции.

Это то, что я бы назвал «самопознанием»; и поскольку этот тип познания не является ни восприятием, ни концептуализацией, он заслуживает особого названия – скажем, «интуиция». Использование мной этого термина не следует понимать как принятие знания о душах, мыслях, воле или эмоциях других людей (что является другим вопросом, открытым для обсуждения, не исключая солипсизма) – здесь оно ограничивается самоинтуицией. Я не использую термин «интроспекция», потому что он может применяться к

воспринимаемым явлениям, таким как мысленные образы или телесные ощущения.

Таким образом, согласно этой точке зрения, душа познаётся тремя типами познания: непосредственно интуицией и косвенно концептуализацией, основанной на перцептивных эффектах души *и* её интуитивных состояниях и действиях. Конечно, «познание» во всех трёх случаях одно и то же; различается лишь *объект* познания. Если мы ограничимся рассмотрением только перцептивных эффектов и вытекающих из них понятий, мы сможем построить лишь *теоретическую* «душу» и ссылаться на « *силы* » души. Чтобы получить и заявить о знании об *отдельной* душе и о её *фактических* восприятиях, представлениях, убеждениях, намерениях, актах воли, оценочных суждениях, чувствах и т. д., мы должны признать прямое познание, отличное от восприятия, а именно «интуицию».

Таким образом, мы можем говорить о душе несколькими терминами: «Я» моих собственных интуиций, «Я», когда предполагаем, что у других есть «Я», подобное моему (на основе схожих воспринимаемых эффектов), и «душа», когда речь идет о концептуальной конструкции,

основанной на моем «Я», вашем «Я» и их воспринимаемых очевидных (предполагаемых) эффектах. Учитывая все это, неудивительно, что если мы попытаемся определить или доказать существование «Я» в феноменальных эффектах, мы этого не найдем!

Давайте теперь на мгновение вернёмся к этим интуитивно понятным утверждениям. Хорошо подумайте. Если я скажу вам: «Я верю (или не верю, или не уверен) в том-то и том-то», — сделал ли я этот вывод из чего-либо, и можете ли вы мне это отрицать? Конечно, я должен искренне говорить то, что говорю. Иногда я могу *лгать самому себе* и утверждать, что верю во что-то (например, в какую-то лестную оценку себя, или в какое-то религиозное или политическое утверждение), хотя на самом деле я в это не верю. Человеческая психика сложна, и мы можем скрывать и не признавать что-либо даже самому себе. В таких случаях истинность утверждения можно проверить, обратившись к более широкому контексту, проверив, соответствуют ли мои чувства и действия заявленному убеждению. Но это не означает, что все подобные личные утверждения известны по ощутимым побочным эффектам, как

утверждают буддисты. Это лишь означает, что, подобно тому как в перцептивной и концептуальной областях явления обладают первоначальной достоверностью, но должны быть сопоставлены с другими явлениями, так и в области интуиции происходит индуктивный процесс проверки, в ходе которого некоторые интуиции оказываются сомнительными (из-за их противоречий с другими интуициями и/или воспринимаемыми явлениями и концептуальными соображениями).

Кроме того, следует подчеркнуть, что не все утверждения формы «я-глагол-дополнение» (дополнение необязательно) основаны исключительно на интуиции. Некоторые имеют только перцептивную и/или концептуальную основу, или также. Например, «Я думаю, что нам следует пойти туда» включает в себя перцептивные факторы, возможно, мысленный образ наших тел (моего и вашего), идущих в каком-то направлении, а также концептуальные факторы, возможно, процесс рассуждений о том, почему нам следует пойти туда. Но некоторые такие утверждения являются чисто интуитивными, например, «Я верю в то-то и то-то» — это окончательное и независимое

утверждение, независимо от рассуждений, которые привели к этому убеждению. Более того, такие утверждения не обязательно должны быть вербализованы. Слова «я», «верю» и т. д., входящие в утверждение, конечно, являются продуктами концептуализации; но намерение предложения в целом — это конкретная интуиция, которую слова выражают вербализально.

Следует также отметить, что утверждение типа «Я верю в то-то и то-то» не может основываться на закодированном сообщении из мозга, подразумевающем, что «то-то и то-то следует объявить „вашим убеждением“ в данный момент», по той простой причине, что мы не осознаём никакого *воспринимаемого* сообщения такого рода. Следовательно, такое утверждение не является переводом в словах особого рода восприятия (точно так же, как и концептуальные утверждения не являются таковыми). Возможно, *само утверждение «Я верю в то-то и то-то»* является воспринимаемым сообщением из мозга? Если так, то мы были бы вправе отрицать любую интуицию души, её состояний и деятельности. Но из интроспекции

очевидно, что мы знаем, что хотим сказать, прежде чем облечь это в слова. Слова лишь вербализуют уже познаваемый объект; и это познание должно быть «интуицией», поскольку оно не является ни восприятием (не обладающим воспринимаемыми качествами), ни концепцией (поскольку оно частное).

В заключение представляется оправданным выдвинуть гипотезу, помимо восприятия и осмысления, о существовании третьего источника знания, называемого интуицией, — непосредственного познания, объектами которого являются «я» (самость) и его фактические познания (я *знаю* , что вижу, слышу, представляю, думаю и т. д. прямо сейчас), воли (я *знаю* , что выбираю, решаю, хочу, намереваюсь, буду и т. д. в данный момент) и чувства (я *знаю* , что мне нравится или не нравится, или к чему я безразличен, на что я надеюсь или чего боюсь и т. д. в данный момент). Я *знаю* эти самые сокровенные вещи — кто может сказать мне обратное? Как они могли бы знать лучше меня, каково неощутимое содержание моего сознания? Душа и её предполагаемые способности — познание, воля, чувства — не могут быть постигнуты в сравнении, поскольку я не вижу никаких душ, кроме

своей собственной; её можно постичь только путём вывода из воспринимаемых и интуитивных явлений, которые мы предполагаем как её следствия. Объекты интуиции могут быть «пусты» и лишены воспринимаемых качеств; однако они все же могут обладать своего рода существованием, подобно тому как абстрактные понятия сами по себе не воспринимаются, но могут быть убедительно подтверждены.

Предположим, например, я медитирую, наблюдая за своим дыханием; мои случайные мысли на некоторое время отвлекают мое внимание [103]; я возвращаю внимание к объекту медитации — своему дыханию. Здесь *направление и интенсивность моего внимания* требуют акта воли. Отвлечение внимания от дыхания — это *не* моя воля; именно *моя* воля заставляет его вернуться к дыханию. Феноменально, что внимание к дыханию и потеря этого внимания (или, скорее, феномен дыхания и его отсутствие) находятся на равном уровне. То, что позволяет мне считать одно своим, а другое — не

[103] Во время медитации возникает бесчисленное множество мыслей, искушающих нас следовать за ними. В конце концов, одна из них захватывает нас, привлекая наше внимание и увлекая через череду ассоциаций. Полностью погрузившись в медитацию, мы на время забываем о её цели, пока не понимаем, что отвлеклись.

своим, — это осознание того, что в одном случае мне пришлось приложить [104]*усилие , а* в другом — никакого усилия не требовалось. Это «усилие» — это интуитивно понятая воля, и то, что оно «мое», сигнализирует об интуиции души. Я могу сосредоточиться только на этом усилии, или, посредством дополнительного акта воли, сосредоточиться на том факте, что оно мое. В этом самосознании нет никакого «рефлексивного акта», потому что это лишь одна часть меня, за которой наблюдает остальная часть меня.

Конечно, всё это очень загадочно. Когда мы говорим «Я думаю так» или «Я хочу того», мы понятия не имеем, откуда взялось то или иное событие и как оно возникло. Безусловно, глубинный источник и механизм формирования мысли или воли души нам неизвестны, поэтому мы не можем претендовать на полное владение ими. У нас нет плана действий, предшествующего мысли или воле, посредством которого мы сознательно конструируем последнюю. Каждая мысль или воля, в конце концов, просто существует. Нет никаких шагов

---

104 Возможно, мои мысли были результатом произвольных действий, но их возникновение было непроизвольным.

или этапов, мы просто делаем это. Но это всё ещё не просто случайность; есть автор — мы сами. В большинстве случаев мы способны различать мысли или воли, которые просто «случаются с нами», и другие, которые «мы создаём»; мы даже можем в различной степени определять их как произвольные или непроизвольные.

Всё это говорит о том, что критика Нагарджуной души и её сил, а также познаваемости этих вещей, далека от окончательной. Буддисты имеют полное право сомневаться и исследовать эти вопросы, но с чисто философской точки зрения вывод Мадхьямики о «пустоте» может показаться слишком радикальным и экстремальным. Он может быть очевидно верным с точки зрения того, кто достиг какой-то высшей формы сознания (чего, *я знаю, я* не достиг), но их *рациональные* аргументы не являются решающими. Самое важное, как мы видели, Нагарджуна основывает своё отрицание на *одной конкретной* теории души (теории атмана) и не рассматривал все мыслимые теории. Поэтому, чтобы опровергнуть (или, точнее, поставить под сомнение) его аргументы, достаточно предложить одну

альтернативную теорию (как это было сделано выше), которую он проигнорировал; альтернативу не нужно доказывать — достаточно, если она просто мыслима (последовательна, непротиворечива).

На мой взгляд, Нагарджуна не дает удовлетворительных ответов на такие вопросы, как «кто воспринимает, мыслит, желает или действует?», «кто медитирует в стремлении к освобождению или в конечном итоге достигает его?», когда объясняет душу как всего лишь совокупность восприятий или понятий, как нечто (незаконно) выведенное из воспринимаемых явлений на основе предполагаемой причинно-следственной связи.

Попутно стоит отметить, что, хотя доктрина отсутствия «я» является основополагающей для буддизма, не все буддисты интерпретируют её как полное отрицание души (в каком-либо смысле этого слова). Одна из школ Тхеравады, известная как «персоналисты», восходящая примерно к 300 году до н.э., чьи последователи в VII веке н.э. составляли почти треть всех буддийских монахов Индии, «руководствуясь здравым смыслом, утверждала, что помимо безличных событий, существует ещё и

«личность», с которой нужно считаться». [105]Согласно « *Абхидхармакоше»* , труду Махаяны Васубханду (IV век н.э.), персоналисты интерпретировали доктрину отсутствия «я» Будды как простое указание на то, что «нечто, не являющееся истинным Я, ошибочно принимается за истинное Я».

Таким образом, доктрину не-я можно понимать как отказ не от «души» («реального или глубинного я»), а скорее от «эго» («общепринятого или поверхностного я»). Эго — это запутанная конструкция «самосознания», созданная душой из-за её *самоидентификации с* обманчивыми мнениями (приобретенными ею самой и под влиянием общества) и, следовательно, с определенными установками и действиями, которые она совершает в качестве защитной реакции. Предопределяя себя и свой мир, душа заключает себя в модели реагирования, соответствующие этому определению. Душа должна избавиться от эгоцентричной точки зрения, осознав её глупость и неизбежность .

---

105 Согласно Эдварду Конзе, в *книге «Буддийские писания»* (Penguin: Англия, 1959). См. стр. 190 и 192-197.

Не «пустая логика», а отсутствие *логики* .

На этом я остановлюсь, оставив лишь несколько заключительных замечаний, хотя можно было бы сказать гораздо больше. Как мы видели, Нагарджуна руководствуется благими намерениями: он хочет помочь нам достичь просветления или освобождения, освободив нас от всех препятствий на пути познания «пустоты», лежащей в основе феноменального и концептуального мира. Для него главным препятствием является Разум: как он говорит, «если допустить концептуализации, возникнет множество, а также великих, ошибок» [106]. Поэтому его стратегия состоит в том, чтобы лишить нас всех наших логических инструментов.

С *практической* точки зрения, мы вполне можем согласиться с Нагарджуной и поздравить его. Во время медитации уместно прекратить все мыслительные процессы или, по крайней мере, отстраниться от всех

106 Ченг, с. 37 – цитируя Мф XVII:12a.

мыслительных и рациональных процессов, пока они не прекратятся сами собой. Можно также посвятить всю свою жизнь медитативному процессу и вполне обоснованно отказаться от размышлений и обдумывания. У меня нет никаких сомнений в том, что в таком контексте мышление бесполезно и, более того, является препятствием для прогресса, за исключением, возможно, некоторых начальных теоретических исследований и размышлений, чтобы направить себя на правильный путь, а также минимального количества постоянных размышлений для решения рутинных аспектов выживания.

Но дело не в этом. В данной статье нас интересует *теоретический* дискурс Нагарджуны, его философские тезисы и утверждения о «логике». Мы вполне можем усомниться в них, учитывая нечестные методы, которые он готов использовать для достижения своих целей, включая игнорирование, замалчивание или искажение существенных фактов, отвлечение внимания от спорных вопросов или откровенную ложь, подмену понятий (круговые аргументы), кражу концепций (использование их даже при подрыве), противоречия самому себе,

манипулирование читателями всеми возможными способами. Какими бы благородными ни были его мотивы, они не могут оправдать такие методы дискурса.

Вполне уместно задаться вопросом, соответствует ли «Срединный путь» Нагарджуны первоначальной концепции Будды с тем же названием. Учение Будды — практическое, избегающее поведенческих крайностей, фанатизма и аскетизма, которые, как правило, порождают религиозное отчаяние и энтузиазм. Учение Нагарджуны — это не учение о равной умеренности в теоретических вопросах, а экстремистская позиция, которую я бы охарактеризовал как нигилистическую. Это неоднократно демонстрировалось в приведенном выше изложении.

Когда в начале этого года на улице Кхаосан в Бангкоке я взял в руки книгу *«Пустая логика»* , мне очень хотелось узнать больше о буддизме, и в частности о Нагарджуне и его школе Мадхьямика (я читал много положительных отзывов о них в других книгах и некоторые цитаты). Как логик, я был особенно рад перспективе существования «логики пустоты», возможно, форм рассуждения, еще не открытых на Западе. К сожалению, благодаря очень

компетентному изложению Ченга, я вскоре обнаружил, что работы Нагарджуны не содержат никакой новой области логики, а по сути, лишены логики, представляют собой яростное избиение логики. Какое разочарование!

Пожалуйста, обратите внимание, что я нигде не пытался отрицать [107]тезис буддизма о том, что к высшей реальности нельзя получить доступ рациональными средствами, а только посредством некоего фундаментального изменения познавательной парадигмы. Я нигде не утверждаю, что знаю, что такое «пустота» , а только то, чем она *не является* . Я остаюсь открытым для такой идеи, хотя и не могу утверждать, что достиг таких глубоких уровней медитации, чтобы подтвердить её на собственном опыте. Я ожидал, что Нагарджуна поможет мне прорваться к такому высшему знанию не путём попытки разрушить моё низшее знание, а предложив некий эволюционный процесс.

Подобно тому, как концептуальное знание дополняет и улучшает перцептивное знание, не отвергая при этом никакого восприятия, так и медитативное знание может

---

[107] Отклонение аргументов, приведенных в пользу того или иного вывода, не означает отклонения самого вывода, поскольку к нему можно прийти с помощью других аргументов.

исправлять ошибки и расширять то, что было до него, не игнорируя и не опровергая никаких концепций. Я бы не стал сопротивляться фундаментальному отказу от логики, если бы для этого использовались убедительные средства; меня останавливает не привязанность. Путь, предложенный Нагарджуной, неубедителен для любого человека с высоким уровнем знаний; это всего лишь злонамеренная пародия на логику. Меня здесь отвращает бесстыдная софистика, к которой прибегает Нагарджуна в своих невозможных попытках придать логическую легитимность своим антилогическим идеям. (См. **Приложение 1** , где приведен список логических ошибок, которые он неоднократно использует.)

Если кто-то искренне верит, что никакие слова не имеют истинного значения, стал бы он писать свои скептические слова и ожидать, что другие их поймут? Если кто-то думает или пишет о движении, даже отрицая его, разве он тем самым не участвует в движении? Если кто-то пишет о причинно-следственной связи, отрицая её, чтобы убедить других отказаться от этой идеи, это, безусловно, показывает, что он сам верит в причинно-следственную связь, в свою способность

влиять на других и в их способность выбирать другой познавательный путь. Почитайте по его губам – если бы он не верил в эти вещи, зачем бы он вообще о чём-либо писал? Как и многие западные скептики, Нагарджуна не утруждает себя согласованием своих слов и дел, проверкой своих мыслей на основе собственного мышления; если он делает это сознательно, это лицемерие. Как и многие религиозные апологеты, Нагарджуна рассматривает логику не как инструмент исследования и открытия, а как оружие риторики в защиту предвзятых идей; если он делает это сознательно, это обман.

Вполне законно делать выводы о ком-либо на основе его аргументов; это не следует путать с аргументацией *ad hominem* , то есть оценкой аргументов с точки зрения человека, который их выдвигает. Мы можем простить Нагарджуну как небрежного мыслителя, но очевидно, что он обладает логическими способностями, поэтому мы должны сделать вывод о его лжи. Случайные логические ошибки свойственны человеку, но такое систематическое злоупотребление или избирательное использование логики чудовищно. Он явно принимает

людей за дураков, которые проглотят все, что он им скажет. Хуже того, он не боится интеллектуально лишить целые поколения молодых людей умственных способностей. Философия — это ответственность, как и медицинская профессия. Она должна быть попыткой улучшить психическое здоровье и эффективность своих ближних, а не развлечением для дилетантов, шутников или жестокой аферой.

Всё это заставляет задуматься, достиг ли сам Нагарджуна высшего сознания, к которому он пытается нас направить. Если он уже просветлён, где же честность и искренность, реализм и здравый смысл, сострадание и любовь, которые можно было бы ожидать от такого сознания? Если же он ещё не просветлён, как он может утверждать, что обладает непосредственным знанием о том, что отказ от логики — путь к такому сознанию? В последнем случае ему было бы лучше сосредоточиться на медитации, а не говорить преждевременно.

Общий результат его философских действий (по крайней мере, тех их аспектов, с которыми мы здесь столкнулись) контрпродуктивен: он ставит под сомнение сам буддизм. Ведь если в отношении одной уважаемой фигуры,

утверждающей или утверждающей, что она достигла просветления, нет сомнений, почему бы не сомневаться и в отношении других? Но, как и в случае со всеми косвенными свидетельствами об эзотерических утверждениях, буддистам в любом случае приходится полагаться на веру. Кроме того, к счастью, буддизм гораздо богаче и обладает гораздо большим количеством достоинств, чем те немногие философские идеи и аргументы, которые рассматриваются в данном эссе.

И, вероятно, то же самое можно сказать и о Нагарджуне (я не читал все его работы). Если рассматривать его аргументы как серьезное логическое рассуждение, мы неизбежно осудим его, как это было сделано выше. Но, возможно, нам следует относиться ко всему этому более благосклонно, как к ироничному подражанию гуру логическому рассуждению, задуманному исключительно как *коан* для логически мыслящих людей (таких как я), чтобы они могли над ним поразмышлять и выйти за его рамки. В этом случае для него важен не контент рассуждения, а его психологический эффект. Он хочет, чтобы мы «умерли» от смеха.

Ави Сион

В **Сутре Сердца** говорится: *форма есть не что иное, как пустота, пустота есть не что иное, как форма. Форма есть пустота, пустота есть форма. И то же самое верно для ощущения, восприятия, представления и сознания* .

Хакуин комментирует: «Отталкивая волны, чтобы искать воду, когда волны — *это* вода! Формы не препятствуют пустоте; пустота — это ткань формы. Пустота — это не разрушение формы; форма — это плоть пустоты… Форма и пустота — не две разные вещи. Если вы проходите мимо этих странных явлений без тревоги, они самоуничтожаются. Формы, ощущения, восприятие, концепция — это искры в глазу».[108]

---

108 *«Дзенские слова для сердца»* , перевод Нормана Уодделла (Шамбала: Бостон, Массачусетс, 1996). « *Сутра сердца,* вероятно, была составлена в Индии около 1500 лет назад», что означает через несколько сотен лет после Нагарджуны. Комментарий принадлежит Хакуину Экаку (1686–1768), японскому мастеру дзен.

Послесловие 245

Приложение 1: Ошибки в работах Нагарджуны.

Ниже перечислены основные логические ошибки, которые, как я обнаружил, допускает Нагарджуна в своем философском осмыслении «пустоты».

A. Ошибка тетралеммы.

Это заключается в том, чтобы рассматривать комбинации «и А, и не А» (противоречие) и «ни А, ни не А» (включение середины) как формальные возможности. Но во всех случаях (то есть, что бы ни обозначало «А») они логически запрещены с самого начала.

B. Ошибка нерешительности дилеммы.

Это заключается в том, чтобы представить дилемму как окончательную, когда на самом деле один (или все) её «рога» (основные посылки) являются (являются) проблематичными, а не утвердительными. Дилеммматический аргумент может быть подтвержден только тогда, когда все его основные посылки представляют собой корректные утверждения типа «если-то», а не когда хотя бы одна из них является утверждением типа «если – может быть-то».

C. Заблуждение, заключающееся в отрицании существования всего и вся.

Это заключается в отрицании одной теории по какому-либо вопросу и создании впечатления, будто

таким образом были опровергнуты все возможные теории по этому вопросу. Для того чтобы отрицание было полным, оно должно действительно учитывать все альтернативные теории, прежде чем делать такой отрицательный вывод по данному вопросу.

D. Ошибка неявной посылки.

Это заключается в принятии за данность предпосылки, которая не является общепринятой и не получила достаточного подтверждения, или же которая является общепринятой или была убедительно опровергнута.

E. Ошибка неясной теории или термина.

Это заключается в обходе важных деталей или нюансов, которые имеют решающее значение для понимания рассматриваемого термина или теории. Термин или теория должны быть определены и уточнены, насколько это возможно, в контексте соответствующих знаний, чтобы можно было должным образом проверить соответствующие утверждения.

F. Ошибка двусмысленности.

Это заключается в использовании одного и того же термина в двух (или более) различных значениях в рамках диссертации, чтобы создать впечатление, будто то, что установлено в отношении одного из значений, установлено и в отношении другого (других). Это становится возможным благодаря нечеткости в определении терминов.

G. Ошибка концепции: сомнение в восприятии.

Это заключается в использовании концепции для того, чтобы поставить под сомнение само восприятие (восприятия), которое изначально породило (или породило) эту концепцию. Порядок вещей, то есть происхождение концепции в знании, то, как она возникает в связи с определенными восприятиями, всегда должен признаваться и уважаться.

H. Ошибка неадекватной фиксации.

Это заключается в утверждении, что термин, имеющий по своей сути изменчивое значение, имеет фиксированное значение. В частности, такие термины, как «это», «здесь» или «сейчас», являются по своей сути изменчивыми, поскольку одно и то же слово всегда используется, даже если фактический объект, время или место, на которые ссылаются, меняются; такие термины не остаются привязанными к своим референтам раз и навсегда.

I. Ошибка двойных стандартов.

Это заключается в том, чтобы быть строгим к аргументам оппонента, проявляя при этом снисходительность к собственным аргументам, несмотря на то, что оба аргумента формально схожи или имеют схожие сильные и/или слабые стороны.

Приложение 2: Краткий глоссарий некоторых основных понятий.

Чогьям Трунгпа (1940-1987), современный философ тибетского буддизма, популярный на Западе, писал, что Нагарджуна «гораздо больше предпочитал подходить к истине, принимая аргументы других философских школ за их собственные условия и логически сводя их *к абсурду* , чем предлагать какие-либо определения реальности». [109]В данном эссе мы показали, что подобные заявления о логике в философии Мадхьямики весьма претенциозны.

О *Шуньяте* тот же ученик Нагарджуны говорит следующее: «Мы навязываем явлениям свои предвзятые представления, свои идеи, свою версию вещей, вместо того чтобы видеть вещи такими, какие они есть. Как только мы сможем увидеть сквозь завесу своих предвзятых представлений, мы поймем, что это ненужный и запутанный способ прикреплять ручки к опыту, не задумываясь о том, подходят эти ручки или нет». [110]Эта точка зрения, согласно которой концептуализация навязывает нечто искусственное и искажающее непосредственное восприятие, может показаться на первый взгляд убедительной, но при более глубоком размышлении она основана на заблуждениях. Здесь задействованы два аспекта.

---

109 *Преодоление духовного материализма* . Бостон, Массачусетс: Шамбала, 1973. (С. 191.)

110 *Указ. соч.* (С. 207)

Первый аспект — *психологический* , то есть отвлечение внимания. Во время медитации очевидно, что посторонние мысли постоянно возникают против нашей воли, подобно изнуряющему фоновому шуму. Мозг постоянно предлагает разуму темы для разговора, спонтанно или по ассоциации. Мы можем с усилием игнорировать их, но в конце концов одна из них может привлечь наше внимание и увлечь нас в долгий промежуток бесполезных образов и внутренних звуков, воспоминаний, ожиданий, рассуждений и эмоций. Такие «мысли» препятствуют нашим попыткам сосредоточиться, хотя, если мы упорствуем в медитации, они ослабевают и в конце концов исчезают. Во время обычного наблюдения или мышления также происходит подобное вмешательство посторонних размышлений, которые снижают когнитивную эффективность и результативность. Но *из этого не следует* , что познание при этом оказывается недееспособным.

Ещё один аспект утверждения Трунгпы носит *эпистемологический характер* – речь идёт о возможности ошибок. Безусловно, человеческое мышление не всегда и автоматически верно в своих наблюдениях, концептуализациях, категоризациях и вербализациях, предикатах и обобщениях, аргументации и других рациональных процессах в погоне за знаниями. Однако *из этого не следует* , что мышление всегда и автоматически ошибочно! Действительно, нельзя сделать такое обобщение, не отрицая при этом собственного скептического утверждения; поэтому необходимо признать определённую эффективность рационального познания, включая способность распознавать собственные ошибки.

Наше изучение аргументов Нагарджуны ясно показало, что его неприятие человеческого разума не основано на каком-либо глубоком понимании процессов, входящих в его состав. Скорее, *его* личная неспособность внимательно наблюдать и размышлять о фактическом происхождении в человеческом знании концепций, которые он критикует, заставляла его считать их произвольными . Но хотя все мы часто ошибаемся в своем мышлении, и немногие из нас находят время или обладают достаточным интеллектом, чтобы проанализировать его основополагающие концепции, из этого не следует, что эти концепции недействительны и бесполезны, и что от них можно или нужно отказаться.

Давайте кратко вспомним, что мы говорили о некоторых из этих основных понятий в данной работе. Читатель сможет ясно увидеть, что эти понятия не являются «предвзятыми представлениями», которые «завесят» те представления, на которых они основаны, а лишь попытками обобщить информацию, чтобы все больше и больше ее можно было учитывать при вынесении любого суждения, будь то словесного или нет. Это не «ненужные и запутанные… ручки», применяемые без учета того, «подходят они или нет», а законные инструменты знания, которые, как и все инструменты, должны использоваться должным образом для выполнения своей работы. Человеческое знание строится не на чисто дедуктивной модели или путем произвольного наложения, как подразумевают скептические заявления Трунгпы (и Нагарджуны), а представляет собой индуктивное развитие из опыта.

- **Движение, покой** . *Факты* движения (в широком смысле изменения) и покоя (постоянства) даются опытом, который обнаруживается как в текущих

явлениях, так и при сравнении и сопоставлении текущих и запомненных явлений. Понятия *движения* и покоя развиваются в противовес друг другу, с учетом такого опыта.

- **Сущность, индивид** . Сравнивая и сопоставляя наши воспоминания о последовательных моментах в потоке явлений, происходящих перед нами, мы замечаем, что некоторые аспекты кажутся разными, а некоторые — одинаковыми. На основе такого опыта (предполагая наличие «памяти» и «времени») мы делаем вывод о существовании «изменения» и существовании «основ» для изменения (или отдельных сущностей). Приводимый вывод носит аддуктивный характер, то есть представляет собой гипотезу, логическое предсказание и дальнейшее подтверждение в опыте.

- **Сущность, вид** . Сравнивая и противопоставляя две или более таких сущности, мы замечаем, что некоторые, по-видимому, обладают определенными общими и исключительными характеристиками (статистический *sine qua non*). Характеристика, по-видимому, общая для двух или более явлений (конкретных), называется абстракцией, представляющей собой предполагаемое единство (меры) во множестве (примеров). Когда (или до тех пор, пока) такая абстракция оказывается отличительной, она называется сущностью (или существенной характеристикой) и может использоваться для целей определения. Индивиды с одинаковой сущностью считаются принадлежащими к одному виду или классу.

- **Именование, вербализация** . В дискурсе явления сначала упоминаются путем указания и произнесения слов «это» (или «здесь», «сейчас» и т.п.), чтобы включить, и «но не то» (или «там», «тогда» и т.п.), чтобы исключить. Сущности и виды, понятия, выведенные из совокупности сходных и различных явлений, могут быть связаны с (соответственно, собственными или нарицательными) словами для целей памяти и дискурса. Вербализация не обязательно должна быть окончательной, она может быть адаптирована по мере необходимости; то есть то, что включается или исключается под именем, является гибким, при условии сохранения согласованности.
- **Природа** . Природа (или идентичность) какого-либо индивида или вида представляет собой сумму (категориальных или условных) «законов», проявляемых им, то есть обобщение кажущихся закономерностей в его атрибутах и поведении, подлежащее пересмотру и конкретизации, если новые проявления не соответствуют старым. Атрибуты или поведение, которые кажутся лишенными закона в этом смысле, рассматриваются либо как личные события, либо как случайность.
- **Предикация** . Предикация может быть частной или общей, возможной или необходимой, категорической или условной, включающей или исключающей одно явление или абстрактное явление в какой-либо абстракции. Это может происходить мысленно, с помощью слов или без них. В любом случае, предикация — это предварительное действие, утверждение, подверженное проверкам и противовесам, предлагаемым индуктивной и

дедуктивной логикой. Она не имеет догматической окончательности, но контролируется с учетом опыта и разума.

- **Причинно-следственная связь** . Это относится к определенным закономерностям во взаимоотношениях между двумя или более явлениями или абстракциями, например, «A» и «B». Наиболее типичным примером является постоянное совпадение между A и B, но этот термин также применим к отрицательным случаям (не-A и не-B, A и не-B, не-A и B). Существует также множество степеней причинно-следственной связи в зависимости от количества задействованных факторов. Таким образом, причинно-следственная связь — это статистическое понятие, предназначенное для регистрации и передачи определенных наблюдений. Это одно из более обширного множества причинно-следственных понятий, включая волю и влияние, а также спонтанность или случайность.
- **Я, душа** . Субъект сознания и Агент воли, предположительно обитающий в людях (и других сущностях, таких как высшие животные или Бог). То, что эта особая субстанция (дух) предполагается (выводится, а не дедуктируется), не обязательно означает, что она изобретена. Для её выведения мы обращаемся к переживаемым явлениям, концептуальным соображениям и, возможно, прямым личным интуициям о себе. Хотя ни один отдельный признак не является окончательным доказательством существования души, большое количество показателей может указывать на её существование.

Работы Ави Сиона

Ави Сион — автор ряда работ по логике и философии: «Логика будущего» (1990); «Иудейская логика» (1995); «Буддийская нелогичность» (2002); «Феноменология» (2003); «Логика причинности» (1999, 2003, 2010); «Воля и связанные с ней причинно-следственные понятия» (2004); «Размышления» (2005); «Медитации» (2006); «Логические и духовные размышления» (2008-2009); «Логика А Фортиори» (2013). Эти работы доступны для бесплатного изучения на сайте: www.TheLogician.net.

ISBN 978-1495928628