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.

В ЗАЩИТУ ЗАКОНОВ МЫШЛЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Ави Сион , доктор философии.

© Ави Сион , 2008.

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.

Впервые опубликовано в 2008 году.
Фото Ави Сиона, Женева, Швейцария.

ISBN: 978-1495939303

Абстрактный

В книге «В защиту законов мышления Аристотеля» с феноменологической точки зрения рассматриваются многочисленные современные и буддийские возражения и заблуждения относительно основных принципов аристотелевской логики.

В наши дни многие, как с Запада, так и с Востока, критикуют законы мышления Аристотеля. Важно пересматривать и опровергать подобные идеи по мере их появления.

Эта книга основана на более обширном труде автора ***«Логические и духовные размышления»*** .

См. также, что касается **«Законов мышления»** , следующие главы в других работах Ави Сиона:

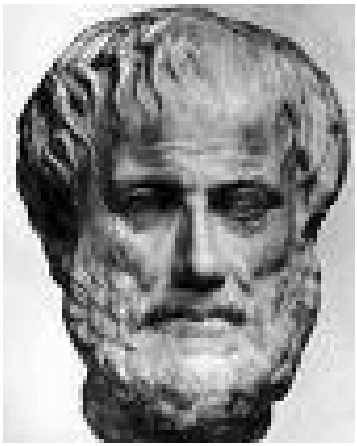
Логика будущего , главы: 2, 3, 20, 31.

Феноменология , глава 4.2.

Буддийская нелогичность , главы 1, 2.

Размышления , главы 1, 9.

Логика Фортиори , глава 3.1, приложение 7.3.



Аристотель (Греция, 384-322 до н.э.)

Содержание

1. Логикам необходимо заниматься самоанализом 7
2. Примат законов мышления 17
3. Онтологический статус законов 28
4. Нечеткая логика 33
5. Искажение идей Аристотеля 40
6. Не на геометрической модели 51
7. Ядовитое зелье 58
8. Игра в превосходство 66
9. В буддийском дискурсе 72
10. Называть вещи своими именами 83
11. Буддийская теория причинности 89
12. Формальная логика изменений 96
13. Буддийская критика перемен 99
14. Различные уровни знаний 105
15. Непостоянство 111
16. Буддийское отрицание души 121
17. Состояние чувственного восприятия 129
18. Статус снов и мечтаний 138
19. Статус зачатий 146
20. Законы мышления в медитации 153
21. Разум и духовность 161
22. Дополнения (2010) 167

Ссылки 170

1. Логикам необходимо заниматься самоанализом.

Задача логиков может быть описана как попытка понять, можно ли, как и в какой степени предполагаемое знание соотнести с тем, что мы называем «реальностью». Эта работа называется «логикой», особенно когда она сосредоточена на формах дискурса. В более широком смысле, в сочетании с «феноменологией» (изучением явлений как таковых), она становится «эпистемологией» (теорией познания) и/или «онтологией» (теорией бытия).

Логика, во-первых, — это *описательная* наука, детальное наблюдение за тем, как мы мыслим и приобретаем знания (или, более осторожно говоря, наше мнение). Во-вторых, логика — это *предписывающая* дисциплина: тщательно изучив наш образ мышления, мы становимся более ясными в оценке наших мыслительных процессов и можем определить, какие из них заслуживают доверия, а какие нет. В-третьих, эти описательные и

предписывающие данные необходимо собирать и систематизировать.[1]

Первый вопрос, который необходимо прояснить, — что мы подразумеваем под «***мыслью***». Мысль — это не, как некоторые считают, «поток сознания». Это, скорее, поток *содержания* сознания. «Сознание» — это то, что связывает нас с объектами, когда мы их познаём. Сознание как таковое всегда одно и то же, независимо от того, к чему оно относится. Именно «содержание» сознания меняется со временем. Это всё, что предстаёт перед нами и что мы в какой-то степени осознаём. Сюда входят кажущиеся внешними «чувственные» восприятия, кажущиеся внутренними восприятия нашего «внутреннего взора и уха», наши интуитивные представления о себе и своих функциях — и концептуальные продукты всего этого.

С психологической точки зрения, мышление состоит из невербальных намерений и рациональных действий, вербальных идей и рассуждений, воспоминаний, предвкушений, фантазий, планов, расчетов, суждений,

---

[1] Термин «логика» с маленькой буквы может в разговорной речи применяться к любому виду *рассуждений*, будь то «логический» или «нелогичный», то есть к правильной или неправильной логике. Когда мы хотим сказать о науке логики, то есть о строгих способах мышления, мы можем написать «Логика» с заглавной буквы. Однако постоянное использование заглавной буквы становится утомительным для писателей и читателей, поэтому мы обычно возвращаемся к использованию слова «логика», даже когда имеем в виду «Логика». Контекст должен ясно показывать, что мы имеем в виду.

решений, объяснений, обвинений, оправданий и так далее. Они могут быть полезными или бесполезными; позитивными, негативными или нейтральными (то есть за или против чего-либо или кого-либо, или ни за, ни против); приятными, неприятными или лишенными эмоционального заряда; и так далее.

Человек склонен размышлять над своим опытом, в разной степени. Мы редко довольствуемся пассивным наблюдением за частными событиями, обычно же активно ищем обобщения, касающиеся этих событий. Почему? Потому что мышление в терминах обобщений кажется когнитивно более экономичным и эффективным. Мысли, конечно, могут быть сосредоточены как на частных, так и на общих чертах.

Большинство мыслей носят частный характер в том смысле, что они касаются конкретных *людей* . Такие мысли относятся ко мне, к вам или к какому-либо другому человеку (людям), или к какому-либо другому отдельному объекту (объектам), являющемуся предметом обсуждения. Однако некоторые мысли представляют собой рассуждения в поисках принципов. Последние мысли состоят из утверждений, применимых ко всем вещам *определенного рода* , и/или утверждений, отрицающих такую общность. Они могут включать в себя положения об отдельных людях, но лишь попутно, поскольку они обеспечивают аддуктивное основание (т.е. доказательство) для принципов или иллюстративные примеры.

Все общие мысли индуктивно основаны на некоторых частных мыслях и дедуктивно подразумевают их. Большинство частных мыслей включают в себя некоторые общие мысли (например, для получения действительного заключения для единичного силлогизма необходима общая посылка), и обычно они порождают некоторые общие мысли. Также мысли об отдельном человеке могут включать в себя как обобщение, так и конкретизацию, например, относительно внешности или моделей поведения этого человека. Следует также отметить, что отрицание частного является обобщением.

Наиболее элементарные акты мышления можно назвать *рассуждениями* . Это относится к первичным рациональным действиям, таким как утверждение и отрицание, сравнение и противопоставление, приравнивание и дифференциация, изоляция и объединение, соединение и разделение, оценка относительных мер или степеней и так далее. Более сложные мысли и мыслительные процессы, которые мы изучаем в формальной логике, — такие как предикативные и другие утверждения; силлогизмы и другие дедуктивные выводы; обобщение, аддукция и другие индуктивные аргументы, — состоят из множества таких рассуждений. Последние можно назвать *размышлениями* , чтобы отличать их.

Мысли могут возникать как без использования слов, так и до использования каких-либо значимых символов.

Мышление довольно часто (чаще, чем люди осознают) невербально, или, точнее, довербально. В таком невербальном мышлении идеи выражаются лишь намерениями (которые являются актами воли Субъекта). Более того, вербальное мышление редко бывает исключительно вербальным; обычно на его фоне происходит некоторая визуальная и/или слуховая проекция (непосредственно из памяти или после обработки воображением), а также некоторые связанные с этим эмоциональные и сенсорные явления, которые являются частью общего мышления.

Мы можем назвать вербальное мышление *дискурсом* , потому что, как только мы облекаем мысль в слова, она приобретает связный характер [2]. Часто мысль завершается задолго до того, как она будет вербализована; в конечном итоге она выражается словами лишь для того, чтобы сделать её более доступной для публики. Однако очень часто вербализация необходима для успешного мышления; в таких случаях слова делают мышление более контролируемым, эффективным и точным. Но также верно и то, что, если чрезмерно увлекаться словами, они могут утяжелять, затемнять и сбивать с толку мышление.

---

[2] Однако, по аналогии, мы иногда говорим о скрытом или неявном дискурсе, то есть о невысказанных последствиях явного дискурса и других воспринимаемых действий. Под «цепочкой» здесь может подразумеваться последовательность образов и звуков в голове, последовательность символических жестов или последовательность знаков на бумаге или другом носителе.

Когда рассуждение направлено на открытие принципов, его можно назвать *интеллектуальным мышлением* (или интеллектуальной мыслью) [3]. Последний термин в идеале относится к аргументированным философским и научным исследованиям; но он также может применяться к псевдорациональному дискурсу, например, к астрологии или алхимии, поскольку такой дискурс служит цели понимания жизни или мира посредством обобщений для заинтересованных людей. Иными словами: интеллектуальное мышление не обязательно верно; политическая или этическая теория является интеллектуальной, но может быть далека от истины.

Как бы ни проявлялось дискурсивное мышление, оно может быть рациональным или иррациональным, в зависимости от того, опирается ли оно на логику и апеллирует к ней или сознательно идет против нее. Природа логики, [4]конечно, не сразу очевидна для логически мыслящих людей, но ее необходимо открыть и изучить. Тем не менее, мы можем поразмышлять об этом различии постфактум.

Мысль, или часть мысли, или аспект мысли, утверждающий что-либо, то есть заявляющий, что что-то

---

[3] Интеллектуальная речь противопоставляется неинтеллектуальной, например, разговорам о вашем обеде или ваших отношениях с соседями. Конечно, эта грань не всегда очевидна.

[4] Здесь под «логикой» понимается ее абсолютное значение, а не отсылка к каким-либо индивидуальным или культурным склонностям и моделям мышления.

в какой-то степени истинно или ложно, хорошо или плохо, красиво или безобразно, может быть охарактеризована как *суждение* . Некоторые мысли, или части мысли, или аспекты мысли не являются суждениями в этом смысле. Все рассуждения, и тем более все мыслительные процессы, в той или иной степени являются суждениями.

Постепенно мы приходим к пониманию того, что логическое мышление всегда включает в себя определенные фундаментальные суждения, называемые тремя «законами мышления» и связанным с ними «принципом индукции». Термин «суждение» всегда подразумевает своего рода «оценочное суждение». Но, конечно, в этом контексте он не имеет того же значения, что в этике или эстетике. Он относится к ценностям «истины или лжи», а не (по крайней мере, не напрямую) к ценностям «добра или зла» или «красивого или безобразного». Такие фактические оценочные суждения называются «алетическими» [5].

---

[5] Здесь термин «алетический» используется, следует отметить, в значении нейтрального факта (в отличие, например, от этических или эстетических истин). С учетом этого различия, основу логики можно охарактеризовать как «аксиологию». Последний термин (введенный в начале XX века) используется в основном в отношении этических суждений, но в равной степени может применяться и к изучению законов мышления в целом. Другой термин для этого исследования — «металогический».

Таким образом, перед логиком стоят две задачи, каждая из которых представляет собой масштабное, бесконечно продолжающееся и открытое предприятие:

- Один из способов по сути является *наблюдательным* – наблюдением за реальными мыслительными процессами (своими и чужими) и выявлением рациональных действий, которые они включают, а затем и форм, которые они принимают [6].
- Другой подход носит более *концептуальный характер* – он заключается в логической оценке когнитивной эффективности подобных мыслей, то есть в определении их пригодности для познания реальности путем помещения их в более широкий контекст, то есть в целостную систему феноменологии, эпистемологии и онтологии.

Это очень важный момент, который я хотел бы здесь подчеркнуть: начинающие логики должны научиться прилагать значительные усилия к *самоанализу* , буквально «заглядывая внутрь себя». Логика — это не просто аналитическая дисциплина, она в основном синтетическая, продукт наблюдения за собственным реальным мышлением. Мысли других людей, выраженные в их устной и письменной речи, а также подразумеваемые их поведением, также, конечно,

---

6 Наблюдение за формами, которые принимают мысли, подразумевает абстрагирование «форм» от «содержания» многочисленных мыслей. Например, «Все X — это Y» — это форма, а «Все живые существа имеют гены» — это содержание.

являются важными источниками логической информации.

Чтобы стать эффективным логиком, сначала нужно научиться «медитации», то есть терпеливому, внимательному, точному, осознанному наблюдению за собственными мыслительными процессами. После этого, конечно, следует наблюдать за образом мышления других людей. Одним из преимуществ этой привычки является развитие «самосознания» в том смысле, что человек способен ***рефлексивно*** обратить свой взгляд на собственные рассуждения и оценить, соответствуют ли они его собственным представлениям о дискурсе.

Слишком часто логики (и, в более общем смысле, философы) не способны критически оценивать собственные идеи. Они так стремятся высказать своё мнение (и стать важными), и в то же время так боятся заметить собственные ошибки (и тем самым потерять чувство собственной важности), что навязчиво избегают рефлексивного мышления. Таким образом, кстати, они упускают важные возможности для бескорыстного продвижения выбранной ими области.

Многие логики энергично взялись за задачу концептуализации, не уделив предварительно достаточно времени наблюдению. По этой причине они разработали системы логики, которые имеют мало общего с человеческим мышлением. В частности: системы, которые являются полностью дедуктивными и полностью игнорируют преимущественно индуктивную

природу человеческого мышления. Или, например: символические системы, основанные на минимуме простых форм, которые полностью игнорируют огромное богатство человеческих форм мышления. Такие «логические системы» я бы предпочел охарактеризовать как псевдоинтеллектуальные игры или показуху тщеславия.

Многие логики [7]разрабатывали свои системы на основе весьма приблизительных наблюдений, сделанных случайно в прошлом – наблюдений ограниченного масштаба, сделанных относительно неосознанно. Вследствие этого их идеи, как правило, носили грубо умозрительный характер, и они часто ошибались, устанавливая искусственные ограничения для мышления или делая чрезмерно скептические выводы. Такая логика превращается в упражнение в том, чтобы слепой вёл слепого.

Очень распространенной ошибкой является нежелание проверять свои теории на себе – то есть не учитывать вопрос о том, как эти теории возникли в их сознании и как такое предполагаемое происхождение может повлиять на оценку теорий. Они спешат к относительно простой задаче построения теории, не собрав предварительно достаточных данных и не проверив впоследствии свои теории.

---

[7] Я готов привести здесь несколько важных цифр; некоторые примеры упоминаются в других разделах данного тома и в других работах.

Их индуктивные методы несовершенны. Их наблюдения расплывчаты и недостаточны. Они слишком рано и слишком далеко обобщают, и не могут конкретизировать, когда позже сталкиваются с новыми, противоречивыми данными. Они строят теории без надлежащих механизмов сдержек и противовесов и не могут согласовать все противоречащие друг другу тезисы.

Ввиду такого непрофессионального поведения многих логиков прошлого и настоящего, очевидно, что будущим логикам следует с раннего возраста осваивать медитацию, чтобы приобрести необходимую осознанность и мастерство в управлении собственными мыслительными процессами. По мере продвижения в такой медитации, а также, конечно, в знаниях и понимании теории логики, человек достигает уровня, на котором он всегда очень хорошо осознает мыслительные процессы, участвующие в любом рассуждении (своем собственном и чужом).

2. Примат законов мышления

Законы мышления Аристотеля нельзя понять, опираясь на несколько клише, для их постижения требуется глубокое изучение. ***Законы мышления*** можно кратко сформулировать следующим образом [8]:

1. ***Вещь есть то, что она есть*** (закон тождества).
2. ***Вещь не может одновременно существовать и не существовать*** (закон непротиворечия).
3. ***Вещь не может ни существовать, ни не существовать*** (закон исключенного третьего).

---

[8] Это, конечно, простые утверждения, которые требуют уточнения. Обратите внимание, что, говоря здесь о «вещи», я подразумеваю не только термины (восприятия и понятия, или объекты, на которые они ссылаются), но и утверждения (которые связывают восприятия и/или понятия).

Эти три принципа подразумевают, что всё, что существует, есть нечто – что бы это ни было. Это не нечто иное, чем то, чем оно является. Это не ничто. Это не просто что угодно. Если что-то существует, оно обладает определёнными характеристиками. Нельзя справедливо сказать, что оно обладает характеристиками, отличными от этих, или не обладает никакими характеристиками вообще, или одновременно обладает характеристиками и не обладает ими.

Вещь — это то, что она есть, независимо от того, знаем мы, что это такое, и нравится нам это или нет. Не наши убеждения или предпочтения определяют, что вещь является тем, чем она является. Она является тем, чем является, независимо от них. Наши убеждения могут быть ошибочными, и часто так и бывает. Как мы это узнаем? С помощью более поздних убеждений, основанных на более достоверной информации и/или аргументах.

Однако вещь может обладать противоречивыми характеристиками в разных частях или аспектах своего бытия. В частности, вещь может меняться со временем. До тех пор, пока эти различия разделены по месту, времени или другим отношениям к другим вещам, таким как причинно-следственная связь, противоречие не исключено. Но если мы говорим об одной и той же вещи, в одном и том же месте и в одно и то же время, и одинаковой во всех других отношениях, противоречие

логически недопустимо — оно указывает на ошибку в мышлении.

Кроме того, мы вполне можем не иметь ни малейшего представления или уверенности в том, каковы некоторые (и даже многие или большинство) характеристики вещи. Такие проблемные ситуации свидетельствуют о нашем невежестве и не должны восприниматься как указание на то, что рассматриваемая вещь обязательно лишена неизвестных характеристик, или не имеет и не лишена определенных характеристик, или и имеет, и не имеет их.

Все эти логические выводы очевидны как в наших обычных мыслях, так и в научном мышлении. Если мы взглянем на наши рассуждения ясно и честно, то увидим, что наша убежденность в каждом случае зависит от этих критериев. Иногда люди пытаются делать заявления, противоречащие этим критериям; но при дальнейшем анализе всегда можно убедительно доказать их ошибочность.

Эти общие логические принципы, а также некоторые другие (в частности, принцип индукции), помогают нам регулировать наше мышление, обеспечивая его максимально точное соответствие существующему положению вещей и предотвращая наше когнитивное блуждание в сложном лабиринте фантастической бессмыслицы.

Они не заставляют нас говорить правду и не гарантируют успеха наших научных изысканий, но предоставляют нам важнейшие критерии, по которым

мы можем постоянно оценивать свой прогресс. (Подробнее об этих принципах будет сказано в этом томе, помимо того, что уже было сказано ранее.)

Если не будут тщательно изучены и исследованы важнейшие эпистемологические и онтологические роли трех законов мышления Аристотеля в человеческом познании, то мало надежды на то, что эти маленькие жемчужины человеческого понимания будут оценены по достоинству. Для полного осознания их влияния и важности требуется целая жизнь размышлений над логическими и философскими вопросами.

Меня поражают люди, которые считают, что могут доказать неразумность разума. Опираясь на модных постмодернистских софистов, таких как Витгенштейн или Хайдеггер, или на более древних, таких как Нагарджуна, они уверенно утверждают, что основы рациональности либо произвольны, либо связаны с цикличностью или бесконечной регрессией. Они не понимают, что их интеллектуальные предшественники на самом деле либо не знали логики, либо намеренно были нелогичны.

Многие критики законов мышления просто не понимают их; неудивительно, что они так критически настроены. У них очень узкие, поверхностные представления о законах мышления; они не изучали их всесторонне и глубоко. Например, для некоторых людей, воспитанных в рамках «современной» символической логики, законы мышления сводятся к простому X=X, ~(X+~X) и

~(~X+~~X). Учитывая такие упрощенные, поверхностные утверждения, неудивительно, что законы кажутся им произвольными и несущественными.

Законы не являются предрассудками о мире, как пытаются утверждать некоторые критики. Закон тождества не говорит нам о каком-то конкретном тождестве, а лишь призывает нас осознавать, как и что представляют собой вещи или даже просто кажутся таковыми. Закон непротиворечия не поддерживает тезис о том, что что-то есть X, или тезис о том, что это не X; он позволяет нам иногда сталкиваться с дилеммами, лишь запрещая нам принимать подразумеваемые противоречия как окончательные. Закон исключенного третьего не отрицает возможности неопределенности, а лишь призывает нас продолжать поиск решений проблем.

Если бы ничего не было известно или даже познаваемо, как утверждают некоторые, это не было бы веской причиной для отказа от законов мышления, поскольку эти законы не предъявляют никаких требований к конкретному содержанию мира материи, разума или духа. Они не выдвигают никаких *априорных* требований относительно того или иного тезиса. Они лишь служат для регулирования нашего познавательного отношения к миру, каким бы он ни был или ни казался. Они показывают нам, как избегать и устранять ошибки рассуждения.

Эти законы, во-первых, могут научить нас тому, что утверждение «ничего не известно и не познаваемо»

противоречит само себе, а следовательно, нелогично и несостоятельно.

Подобное утверждение о несуществовании или невозможности знания как такового должно быть само по себе признано утверждением знания (такое признание является требованием закона тождества). Поэтому немыслимо, чтобы какой-либо Субъект мог достичь такого предполагаемого знания о своем полном неведении (поскольку такое достижение противоречило бы закону непротиворечия). Мы даже не могли бы занять негативную позицию, отрицая как знание, так и знание о неведении (пытаясь обойти закон исключенного третьего), ибо это тоже утверждение, претензия на установленный факт, претензия на знание.

Все эти рациональные выводы не подлежат обсуждению.

Противостояние законам мышления является верным и неопровержимым доказательством того, что человек ошибается в своих рассуждениях. Как можно *систематически* обосновать такое противодействие, не прибегая к самим этим законам? Нельзя утверждать, что это обобщение или вывод из опыта, поскольку это означало бы обращение к закону обобщения или принципу аддукции, которые сами основаны на законах мышления . По той же причине нельзя утверждать, что это какой-либо силлогистический или иной дедуктивный вывод. Такое противодействие может основываться только на произвольном утверждении, не имеющем никакого рационального обоснования.

Аргументы в пользу законов мышления, подобные этому, их оппоненты называют «круговыми» или «бесконечно регрессивными» — то есть произвольными. Но указывать на ошибочность круговой логики или бесконечной регрессии — значит апеллировать к необходимости обосновывать свои убеждения опытом или рассуждениями, что как раз и является смыслом законов мышления. Следовательно, те, кто обвиняет нас в круговой логике или бесконечности, поступают хуже, чем просто круговые или бесконечные аргументы: они апеллируют к тому, чему стремятся противостоять; они противоречат сами себе, а также проявляют произвольность!

Именно наша способность к логическому пониманию или рациональности учит нас остерегаться произвольных утверждений, которые порой обретают иллюзию доказательства посредством круговых или бесконечных аргументов. Нельзя отрицать саму эту способность к логическому пониманию, утверждая, что её можно доказать только с помощью круговых или бесконечных аргументов. Это обратило бы её против самой себя, используя её для оправдания собственного отрицания. Это представляло бы собой ещё одну логическую ошибку — «кражу концепций».

Утверждение «если P, то P» не является циклическим или бесконечным — оно истинно для всех утверждений. Такое утверждение не «доказывает» истинность P, а лишь признает P как утверждение, которое может

оказаться истинным или ложным. Если предложить «если Р, то Р» в качестве доказательства Р, то, конечно, это будет цикличностью или бесконечной регрессией; но в остальном утверждение этого утверждения не содержит логического греха. С другой стороны, парадоксальное утверждение «если Р, то не Р» подразумевает ложность Р. Утверждать Р как истинное в таком случае — *логический грех, поскольку* из него определенно следует *ложность Р.*

Законы мышления не являются замкнутыми или бесконечными — они просто непротиворечивы сами себе. Заблуждением занимаются их оппоненты — те, кто не способен мыслить рефлексивно и осознавать последствия своих слов для самих этих слов. Отрицать *все* претензии на знание — значит отрицать и само *это* знание, это значит быть самопротиворечивым. Логически необходимо оглянуться назад и проверить, насколько мы самопротиворечивы; это не замкнутый круг, а мудрое размышление.

Законы мышления основаны не на каком-либо конкретном аргументе, а на самой основе всех процессов рассуждения. Это не произвольная отправная точка; это прозрение, основанное на наблюдении за всеми актами рассуждения, признание того, что, очевидно, вызывает у всех нас убеждение. Эти законы нельзя игнорировать или отбрасывать просто потому, что они настолько универсальны. Тот факт, что эти законы не приводят ни к каким парадоксам, усиливает их убедительность; но это

тоже лишь применение их универсальности. Они воплощают то, что мы естественным образом находим убедительным на практике, при условии, что мы не пытаемся нечестно притворяться, что это не так, в теории.

Законы мышления можно рассматривать как специфические законы природы: они выражают природу рационального мышления, то есть логического рассуждения. Под логикой здесь понимается просто совокупность переживаний – а именно, все «события, имеющие форму, выраженную законами мышления». Иными словами, логика относится к конкретным явлениям, лежащим в основе абстракций, которые мы называем «законами мышления». Это первичная данность, для которой не требуется никаких дополнительных доводов. Она не произвольна, ибо является источником всех убеждений. Требовать дополнительных доводов – значит требовать источника убеждений, отличного от единственного естественного источника убеждений! Это значит требовать невозможного без причины и вопреки всякой логике. Это глупо и несправедливо.

Если проанализировать мотивы критиков законов мышления, то часто обнаруживается незрелое и иррациональное стремление к абсолютам. Они ищут кратчайший путь к всеведению, некую волшебную формулу и считают законы мышления препятствием для этой несбыточной мечты, поэтому они отказываются от

этих законов и ищут истину менее ограничительными средствами.

Наши обыденные знания весьма примитивны: они развиваются шаг за шагом, кропотливо, методом проб и ошибок, редко бывают абсолютно достоверными и уж точно никогда не бывают полными и окончательными. Эта относительность общеизвестных знаний тревожит и не нравится некоторым людям. Для них такие индуктивные усилия бесполезны – знание, не являющееся всеведущим, недостаточно хорошо; оно так же плохо, как и полное отсутствие знаний. Таким образом, они отвергают разум. Это нездоровое отношение, провал «реализма».

Давайте посмотрим правде в глаза: наши знания в целом не имеют окончательности, пока не будет известно всё обо всём. И как, по какому признаку мы узнаем, что знаем всё? Задайте себе этот вопрос. Такого признака не существует. Наши знания по своей природе контекстуальны; они зависят от того, сколько мы пережили и насколько хорошо обработали полученные данные. Им нет конца.

Тем не менее, на любом этапе процесса, исходя из накопленного опыта и рассуждений, один массив знаний вполне может считаться *лучше другого. Быть лучше не обязательно означает быть лучшим, но это все же лучше, чем быть хуже или равным.* Это реалистичная позиция и источник достаточной уверенности и удовлетворения.

Феноменологический подход к проблеме знания необходим, чтобы избежать ошибочных взглядов. Он начинается с простого *явления* , будь то кажущиеся материальными или ментальными явления (тела и идеи) или духовные интуиции (самосознания, его познаний, воли и оценок) [9]. Содержание нашего сознания *изначально является* явлением; это нейтральная характеристика того, что мы осознаём, исходные данные и отправная точка знания. Наша первая познавательная задача — признать эти явления как очевидные и такие, какими они кажутся, спокойно наблюдая за ними без вмешательства или комментариев, прежде чем предпринимать какие-либо дальнейшие действия.

Столь же наивно предполагать в качестве первостепенной данности материю, разум или дух; то, что несомненно дано в опыте, — это видимость этих вещей. Прежде чем мы сможем с достаточной уверенностью установить окончательный статус этих явлений как материи, разума или духа, потребуется

---

[9] Обратите внимание, что я не утверждаю, что само восприятие является отправной точкой знания, как это делают некоторые. Восприятие — это реляционное понятие — это восприятие чего-либо кем-либо. Прежде чем мы осознаем свою способность к восприятию, мы должны ее развить — то есть мы что-то воспринимаем (помимо самого процесса восприятия). Эмпирической основой нашего понятия восприятия является наш общий опыт сенсорного и ментального феноменального содержания. Когда мы с вами были маленькими детьми, мы воспринимали такие явления — только позже, повзрослев, мы сформировали понятие восприятия. Поэтому восприятие как таковое нельзя считать первичным в порядке вещей.

много логической работы . *Мы можем, конечно, сначала считать все такие явления реальными; но в некоторых конкретных случаях* , из-за обнаружения противоречий между явлениями или из-за недостатков в наших теориях о них, нам придётся признать свою ошибку и то, что некоторые явления являются иллюзорными.

В развитии знаний существует порядок вещей, который необходимо соблюдать. Всё, что находится за пределами видимого, является «теорией» — это не означает, что она обязательно ложна, а лишь то, что к ней следует относиться более критически. Теория так или иначе задействует рациональные способности. То, что является теорией, необходимо систематизировать, организовать, поддерживать в непротиворечивом состоянии и сделать максимально полным. Именно здесь законы мышления играют существенную роль. Но эти законы не могут творить чудеса; они могут лишь помочь нам (с помощью нашего интеллекта и воображения) сформулировать и выбрать наилучшую теорию в современном контексте знаний.[10]

---

[10] Обратите внимание: законы мышления сами по себе не могут сразу сказать, истинно или ложно то, что вы, по-видимому, восприняли, — но они могут сказать вам, что вы должны внимательно отнестись к тому, что вы восприняли (его конфигурация, феноменальные модальности, то есть зрительные образы, звуки и т. д., видимое время, место и так далее). Аналогично и с интроспективными данными интуиции. Вопрос об истинности или ложности любого отдельного элемента опыта может быть решен только постепенно, путем целостного рассмотрения всех других элементов опыта, а

Таким образом, человеческое знание по своей сути является индуктивным и вероятностным, зависящим от масштаба и качества опыта, а затем от последовательных обобщений и конкретизаций, или от конкурирующих более крупных гипотез, требующих постоянного сравнительного подтверждения или опровержения. Законы мышления задействованы на всех этапах этого процесса, регулируя наши суждения, чтобы минимизировать вероятность ошибок.

также логических соображений (включая непротиворечивость и полноту). Это и есть индуктивный процесс.

3. Онтологический статус законов

Обсуждение законов мышления неизбежно приводит к вопросу: являются ли эти законы онтологическими или эпистемологическими, или и теми, и другими; и если обоими, то в какой последовательности? Более того, каков их собственный онтологический статус – то есть, где они, так сказать, «находятся»? Существуют ли они «где-то там», или только «в нашем сознании»?

По мере того как мои взгляды на этот вопрос развивались на протяжении многих лет [11], я теперь убежден, что традиционный термин «законы мышления» точен, поскольку эти утверждения в первую очередь являются *императивами* для нас, людей, о том, как мыслить о реальности, то есть как обеспечить правильную когнитивную обработку данных о явлении, чтобы наши идеи оставались достаточно

[11] См. особенно мои *«Размышления»* , глава 9 («Об отрицании»).

правдоподобными возможными выражениями реальности и не вырождались в заблуждения.

Почему? Потому что Природа может только постулировать; и поэтому «отрицание» зависит от Человека. Иными словами, мировой процесс всегда позитивен; отрицание предполагает особое отношение между сознательным существом и этим представлением. Для того чтобы произошло отрицание, сознательное существо должно проецировать и искать что-то позитивное и не найти этого; в противном случае всё происходящее будет позитивным.

Таким образом, когда мы формулируем законы непротиворечия и исключенного третьего формально как «X и не X не могут быть одновременно истинными» и «X и не X не могут быть одновременно ложными», мы подразумеваем, что такие *утверждения* (т.е. «оба истинны» или «оба ложны») не могут быть обоснованно сделаны в рамках дискуссии. Мы подразумеваем, что «X и не-X», соответственно «не-X и не-не-X», не могут быть правильно заявлены как известные или даже как обоснованно высказанные мнения.

Таким образом, конъюнктуры (положительных или отрицательных) противоречий выходят *за рамки логически приемлемого дискурса* . Эти два закона мышления вместе и неразрывно эффективно *определяют* то, что мы естественным образом подразумеваем под отрицанием. Следует отметить, что «промежуточные

состояния» между противоречиями столь же немыслимы, как и сосуществующие противоречия.

Следует отметить, что закон тождества также неявно присутствует в таком определении отрицания, поскольку, прежде чем мы сможем понять логический акт отрицания, мы должны постичь факт позитивного присутствия. Таким образом, отрицание определяется не только вторым и третьим законами, но, строго говоря, и первым.

Такое определение, разумеется, не является произвольным или гипотетическим. Если бы кто-то предложил другое определение отрицания (например, используя только закон непротиворечия или какое-либо другое утверждение), это привело бы лишь к двусмысленности – естественное определение со ссылкой на три закона мышления все равно оставалось бы необходимым и подразумевалось бы под поверхностью любого дискурса, как бы намеренно он ни подавлялся.

Из этого следует, *путем экстраполяции* от логически обоснованного мышления к реальности за пределами мышления, что эти законы мышления (или, иными словами, логики — под «логикой» подразумевается «рассуждение» мыслителя) также обязательно являются законами реальности.

Слова — это символы, и символы можно заставить делать всё, что угодно, потому что сами по себе они не подчиняются законам мышления. Иными словами,

умственные ухищрения, такие как размещение символа X рядом с символом, не являющимся X, действительно возможны, но это не означает, что вещи, которые символизируют эти символы, можно одинаково хорошо соединять.

Назвать наблюдаемую иллюзию или намеренную фантазию «реальной» не означает, что она действительно реальна. Мы можем легко *словесно представить себе* «реальность», полную неопределенностей, противоречий и включений «середины», но мы не можем *воплотить её в жизнь* .

Что касается статуса самих законов мышления: будучи продуктами разума, их существование зависит от существования сознательного – и даже рационального – субъекта. Все частные акты рассуждения – такие как отрицание, абстракция, измерение, классификация, предикация, обобщение и т. д. – зависят для своего существования от какого-либо такого рационального субъекта (например, человека).

Уберите все подобные субъекты из вселенной, и останутся только *позитивные частные* вещи или события. Без акта отрицания в мышлении не происходит смешения или промежуточных состояний между противоречивыми величинами; более того, они не могут происходить вне мышления. Аналогично и в отношении абстракции и других актов рассуждающего субъекта.

Такие понятия, как сходство, различие, единообразие, разнообразие, непрерывность, изменение, гармония,

противоречие, а также принципы, подобные законам мышления, являясь результатом подобных рациональных действий, в своем существовании также зависят от наличия соответствующего сознательного субъекта (или субъектов).

Можно сказать, что эти концепции и принципы присущи миру в виде потенциала; но без участия такого субъекта этот потенциал никогда не сможет быть реализован.

Существование этих концепций и принципов зависит от наличия сознательных субъектов, способных их формировать, — однако их *истинность или ложность* не является функцией этих субъектов. Их возникновение зависит от них, но точность их содержания в момент возникновения — это уже другой вопрос. Она не субъективна и относительна, а, наоборот, объективна и абсолютна.

Важно не делать неверных выводов из упомянутой экзистенциальной зависимости и не считать, что она подразумевает некий релятивизм и субъективизм (в самом уничижительном смысле этих терминов) в отношении вопросов истины и лжи.

Нет: «разумность» наших основных понятий и принципов является гарантией их истинности. Предлагать какой-либо другой стандарт суждения или эквивалентность всех стандартов суждения — значит молчаливо утверждать, что такой другой стандарт (или стандарты) каким-то образом «разумен». В таком подходе заложен противоречие. Конечно, вы вольны

предлагать и принимать противоречия, но вам придется понести когнитивные и другие последствия. Что касается меня, я предпочитаю придерживаться того, что очевидно разумно.

4. Нечеткая логика

В некоторых случаях X и не X считаются не противоречащими друг другу, поскольку термин или утверждение X слишком *расплывчаты* . Если точно неясно, на что именно указывает X, или если точные границы какого-либо отдельного объекта, обозначенного X, неопределенны, то, очевидно, то же самое можно сказать и об отрицательном дополнении «не X» (см. диаграмму далее). В таких случаях задействованные термины или утверждения просто проблематичны.[12]

---

[12] Следует также отметить, что в некоторых случаях мы сталкиваемся с целым рядом вещей или различными степенями чего-либо, и ошибочно называем крайности X и не-X, тогда как на самом деле, если X используется для обозначения одной крайности, то не-X должно относиться ко всем остальным степеням; и наоборот, если не-X используется для обозначения одной крайности, то X должно относиться ко всем остальным степеням; в противном случае у нас остались бы промежуточные референты без названия (то есть ни X, ни не-X). Также случается, что X и не-X в нашем мышлении частично перекрываются, так что X и не-X кажутся совместимыми. Это просто распространенные ошибки в

Легко понять, как подобное осознание может привести к общей критике человеческого рационального акта именования и к философии номинализма. Ведь, если внимательно понаблюдать за нашими понятиями, мы должны признать, что они всегда находятся в процессе — они никогда не формируются полностью, никогда не завершаются. Наше обыденное знание преимущественно носит *умозрительный характер* , стремясь к точному пониманию, но никогда полностью его не достигая. Таким образом, значение слов (или даже бессловесных намерений) находится в постоянном движении — оно скорее становится, чем бытует.

Это не просто эпистемологическая критика, а критика, имеющая онтологическое значение. Здесь говорится о том, что вещи, объекты нашего сознания (будь то объективные или субъективные), трудно, если не невозможно, точно определить и ограничить. Это справедливо как для конкретных индивидов, так и для абстрактных классов. Это справедливо и для материи (например, где заканчивается тело человека: если я вдыхаю или выдыхаю воздух, глотаю или выплевываю воду, на каком этапе входящая или выходящая материя становится или перестает быть частью «моего тела»?), и это справедливо для разума и души (кто знает, где находятся их соответствующие границы?).

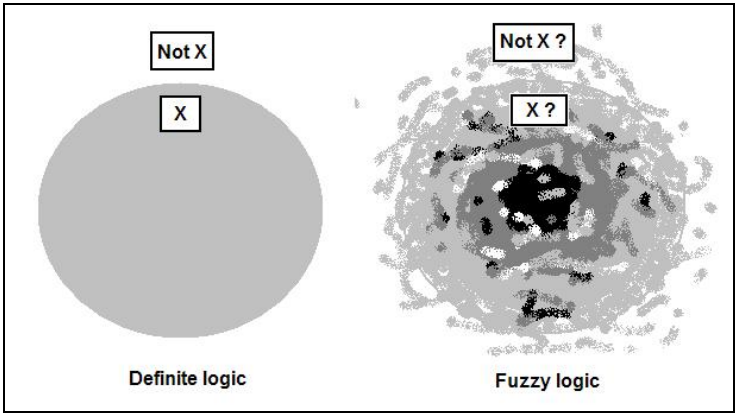
формировании понятий; они не оправдывают отрицание законов мышления.

В конечном счете, мы понимаем, что всё представляет собой единый континуум, а разделения, которые мы предполагаем между вещами или классами, являются рациональными и интеллектуальными промежуточными позициями. Мы даже не можем *представить себе* тонкую грань, разделение, лишенное толщины, так как же мы можем утверждать, что можем *хотя бы мысленно* точно отделить одну вещь от другой? Тем более в физическом мире такое разделение невозможно, учитывая, что всё состоит из непрерывных и бесконечных полей.

Другой критический подход заключается в утверждении, что весь наш опыт (и, следовательно, все наши концептуальные знания) иллюзорен, подобно тому как сон иллюзорен (по сравнению с опытом бодрствования). В мире сновидений X и не X *могут* , по-видимому, сосуществовать, не нарушая закона непротиворечия. Различия исчезают; противоположности сливаются друг с другом.

Но это лишь поверхностная критика наших обыденных знаний. Ведь здесь, как утверждается, сосуществуют «видимость X» и «видимость не X», а не сами «X» и «не X». У нас есть символы, или заменители, или эффекты, а не сами объекты. Таким образом, это не ставит под сомнение закон, а скорее точка зрения, которая, используя свою собственную терминологию (ссылка на иллюзию), подтверждает принципиальную приверженность этому закону.

Подобные размышления приводят нас к идее нечеткой логики в противовес определенной логике. Разница проиллюстрирована на следующей диаграмме:



Определенная и неопределенная терминология.

Три закона мышления Аристотеля направлены на модель «определенной логики» — в этой модели термины и тезисы в принципе *четко* определимы и познаваемы; или, по крайней мере, это предположение в большинстве случаев, хотя в меньшинстве случаев может присутствовать некоторая временная неопределенность и сомнение. Но этот идеал на практике редко достигается, и нам следует обратиться к модели «нечеткой логики», в которой в большинстве случаев предполагается, что пределы постоянно неясны и их трудно установить с уверенностью, хотя исключения из этого правила необходимо признавать ради последовательности.

Обычно наш разум функционирует уверенно, от убеждения к убеждению, невозмутимый изменениями наших «абсолютных убеждений», которые на самом деле происходят с течением времени. Другими словами, мы

делаем акцент на том, что (как нам кажется) знаем, и минимизируем то, что считаем еще неизвестным, или ошибки, допущенные в прошлом. Это подход определенной логики, по сути, «дедуктивный» подход. Идея нечеткой логики заключается в том, что нам, наоборот, следует с самого начала признать наши когнитивные ограничения и непрерывный поток знаний и более основательно отдать предпочтение «индуктивному» подходу.

Согласно этой точке зрения, логическое совершенство, предполагаемое Аристотелем, в значительной степени мифично. Наши понятия, утверждения и аргументы на практике обычно носят исследовательский, предварительный, приблизительный характер, открыты для интерпретации референтов, подвержены изменениям, имеют неопределенную актуальность и истинность и так далее. Наш рациональный способ работает методом проб и ошибок, постоянно пробуя различные варианты, которые могли бы соответствовать мимолетно увиденной реальности, затем замечая кажущееся несоответствие, пробуя какой-то более подходящий вариант, и так далее до бесконечности.

Вещи редко бывают такими, какими мы их себе представляем, и всё же наше представление о них не совсем ошибочно. Следовательно, мы вполне можем сказать, что неверно утверждать, что референты X точно соответствуют тому, что мы подразумеваем под «X»; и неверно говорить, что они не все или не полностью

соответствуют этому. Следовательно, можно сказать, что некоторые вещи одновременно являются X и не являются X, и ни X, ни не являются X — не имея в виду никакого противоречия, а лишь напоминая себе о том, что мы действуем в условиях постоянно меняющейся обстановки.

Подобная логическая позиция на самом деле не является отрицанием законов мышления. Они продолжают помогать нам осмысливать вещи. Их точность помогает нам разобраться в неясностях и неопределенности, с которыми мы сталкиваемся на практике. Они дают нам онтологический и эпистемологический идеал, к которому мы можем стремиться, даже если никогда не сможем полностью и навсегда ему соответствовать.

В свете вышеупомянутых трудностей некоторые логики и философы склонны отказываться от всякого рационального знания, и в частности от законов мышления. Однако – и именно это я пытаюсь здесь подчеркнуть – это было бы трагической ошибкой. Ошибка заключается в том, чтобы думать, что мы, люди, можем ориентироваться в море явлений и интуиций без путеводной звезды законов мышления. Даже если в отдельных случаях эти законы часто трудно применить *однозначно* , они помогают нам изо всех сил пытаться осмыслить мир явлений, с которым мы сталкиваемся.

Мы должны придерживаться логики. Она обеспечивает нам хотя бы минимальную твердую почву среди зыбких песков опыта и представлений. Даже если это всего

лишь идеал, теоретическая норма, ее важность имеет решающее значение. Без логики у нас нет возможности разобраться в меняющихся впечатлениях и справиться с практическими проблемами нашего существования. Разве это не само определение безумия, помешательства?

Тем не менее, следование логике не следует воспринимать как жесткую конвенциональность, боязливость, замкнутость или подобные крайности «рационализма». Следование логике не исключает просветленного сознания, плывущего по течению жизни, обладающего верой и подобными освобождающими установками. Логика — это инструмент, а не самоцель. Отказаться от полезного инструмента — глупо; но глупо и не знать, когда отложить инструмент.

В духовной жизни наступает этап, когда логические «если» и «но» становятся неактуальными или даже тревожными, и тогда разумнее просто быть.

5. Искажение идей Аристотеля

Три закона мышления Аристотеля часто искажаются в угоду той или иной доктрине. В наши дни зачастую мотивом является стремление защитить буддийские антиномии; несколько десятилетий назад мотивом могла быть защита марксистских противоречий; до этого — возможно, гегелевских. Обычно предлагаемое прочтение Аристотеля несправедливо по отношению к нему, искажает его очевидные намерения.

В позднем Средневековье в Европе авторитет аристотелевской философии был непревзойденным. Причина заключалась в том, что до этого периода многие труды Аристотеля (384–322 до н.э.) были в значительной степени утрачены для христианской Европы; когда они были заново открыты, превосходство содержащихся в них знаний во многих отношениях было настолько

велико, что его влияние стало огромным [13]. Но в результате этой подавляющей веры во все аристотелевское, ученым эпохи Возрождения и последующих лет часто приходилось прилагать огромные усилия, чтобы преодолеть то, что стало академической предвзятостью.

Парадоксальным образом можно утверждать, что влияние Аристотеля на христианское европейское мышление было одним из факторов, приведших к интеллектуальному Возрождению; тем не менее, подобно тому как студенты в определенной степени должны бунтовать против учителей, чтобы внедрять инновации и развиваться, антиаристотелевская реакция была неизбежна. Поэтому многие историки считают аристотелизм движущей силой Возрождения и, следовательно, современной науки.

Следует также отметить, что сам Аристотель не был строгим идеологом; его подход был открытым и адаптивным, что мы сейчас называем «научным». Хотя

---

13 Переоткрытие произошло в основном благодаря переводу на латынь (с арабского, иногда через иврит) греческих классических текстов из библиотек мусульманской Испании. В их число входили работы Аристотеля по физике, метафизике и этике. Мысли Аристотеля также косвенно дошли до Запада через таких комментаторов, как Авиценна (Персия, XI век) и Аверроэс (мусульманская Испания, XII век). Его влияние достигло своего пика, пожалуй, с трудами Фомы Аквинского (Италия, XIII век).

многие из его материальных взглядов [14]оказались ложными, они были вполне разумными для его эпохи — и для Средневековья. Если бы он жил в современную эпоху, он, несомненно, скорректировал бы свои взгляды.

Противодействие аристотелизму охватывало, в произвольном порядке, специальные науки, более философские вопросы и логические аспекты. Что касается его логических работ, то больший акцент, который Фрэнсис Бэкон делал на индукции, действительно был заметным улучшением; в то время как попытки конца XIX и начала XX веков заменить формальную логику Аристотеля более систематическими дедуктивными подходами кажутся (по крайней мере, мне) довольно претенциозными. Недавние попытки принизить или отменить законы мышления Аристотеля попадают в ту же категорию (опять же, на мой взгляд).

Во многих случаях критика идей Аристотеля была и, конечно же, остается оправданной. Но во многих случаях критики (я подозреваю) просто искали и продолжают искать легкий путь к академической известности, пользуясь продолжающейся (в некоторых кругах) волной «очернения Аристотеля». Очень легко критиковать того, кто не может ответить; осмелюсь предположить , что если бы этот гений был жив, они бы не осмелились.

---

[14] Например, его космологические взгляды, которые привели к появлению птолемеевской модели, которую Копернику и Галилею пришлось преодолеть.

В качестве примера (взятого наугад) можно привести следующую презентацию, взятую с одного интернет-сайта [15]. Цитирую:

> *Три закона «формальной логики», которые Аристотель изложил в своей «Второй аналитике», следующие: (1) Закон тождества: каждое существование тождественно самому себе; (2) Закон непротиворечия: каждое существование неотлично от самого себя; (3) Закон исключенного третьего: никакое существование не может быть одновременно самим собой и отличным от самого себя.*

Конечно, нигде в « *Второй аналитике»* , как и в любых других известных трудах Аристотеля, не встречаются столь нелепые формулировки его законов мышления. Любой, кто читал Аристотеля, знает, что это не его язык или терминология, не его мысли и не его намерения. Он не говорит о «существованиях» и не интересуется, «тождественны» они сами себе или «отличаются» от себя.

Эти утверждения, безусловно, не представлены как дословные цитаты; но они также не объявляются простыми прочтениями или интерпретациями; они

---

[15] *Курс «История и теория психологии»* Пола Ф. Баллантайна, доктора философии. «Аристотелевская и диалектическая логика», опубликовано в мае 2003 г. по адресу http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (Недавно мне указал на этот сайт корреспондент-буддист, выступающий против аристотелевской логики; так я на него и наткнулся.)

представлены как верные перефразирования. Однако они не являются объективным изложением сути аристотелевской логики. Речь идёт не о тавтологии или её отсутствии, даже в онтологическом смысле.

«Второй аналитике » Аристотеля мы находим следующие утверждения закона непротиворечия: «невозможно одновременно утверждать и отрицать один и тот же предикат одного и того же субъекта», и закона исключенного третьего: «каждый предикат может быть либо истинно утвержден, либо истинно отрицаем для каждого субъекта».[16]

Однако, как представляется, вышеупомянутый автор основывает свои формулировки скорее на общеизвестных утверждениях законов мышления, таких как «А есть А», «А не может быть не-А» и «Либо А, либо не-А» [17]. Эти утверждения, однако, не являются исчерпывающими выражениями, а представляют собой сокращенные формулы; они скорее носят титульный характер, заменяя более полные утверждения, охватывающие все, что можно сказать об этих законах. Простейший способ их прочтения следующий:

---

16 Оба эти утверждения (в Книге 11) упоминаются как законы, причем последнее конкретно называется законом исключенного третьего. Перевод выполнен GRG Mure. См. http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt

17 Или, по крайней мере, первые два; что касается третьего закона, он совершенно неправильно его понимает. Подробнее см. далее.

1. То, что явно является А, должно быть признано А.
2. Нельзя утверждать, что нечто, признанное А , одновременно не является А (то есть нельзя утверждать, что нечто одновременно является А и не является А).
3. И ничто нельзя назвать ни А, ни не А.

В этом основном прочтении следует обратить внимание на то, что термин «А» везде является предикатом, как его представляет Аристотель, а не субъектом, как может показаться. Во всех трех случаях неявным субъектом предложения является « нечто », отдельная рассматриваемая вещь, то есть любой очевидный объект познания. Более того, все три предложения являются в первую очередь логическими или эпистемологическими утверждениями, а не онтологическими. Они указывают нам, *как вести себя* в нашем дискурсе или познании.

На втором этапе мы можем наделить «А» ролью субъекта, которую оно поверхностно выполняет в выражениях «А есть А», «А не может быть не-А» и «Либо А, либо не-А». Такая перспектива предполагает более онтологическое прочтение этих законов, а именно, что каждое существующее имеет определенную идентичность, то есть «природу», какой бы она ни была.

Каждая вещь представляет собой нечто конкретное (скажем, «А»), а не просто что угодно («и А, и не А»), и не ничто вовсе («ни А, ни не А»). Она включает в себя некоторые различимые аспекты и исключает другие: она

не бесконечно эластична по своей природе. Она не включает и не исключает всего. Она не может включать в себя вещи, несовместимые с ней («противоречия» с ней). Её отрицание может заменить её, но ничто промежуточное (никакой «середины») не может заменить одновременно и её, и её отрицание.

> Обратите внимание: закон исключенного третьего, по аналогии с законом непротиворечия, вполне можно назвать законом не нейтральности. Эти законы соответственно говорят нам, что между А и не-А нет *ни общего основания, ни нейтрального основания* . Онтологически они вместе прочно разделяют А и не-А, не допуская никакой неопределенной общности или дальнейших возможностей. Однако они не исключают с эпистемологической точки зрения того, что мы можем (иногда, хотя и не всегда) сталкиваться с противоречиями или неопределенностью в нашем мышлении.

Даже такие интерпретации ни в коем случае не следует рассматривать как полное изложение смысла законов

мышления, а скорее как начало их объяснения [18]. Во всяком случае, они ясно показывают, что эти законы не касаются отождествления или неотождествления вещей или символов с самими собой, как ошибочно предполагают формулировки уже упомянутого автора.

Кроме того, предложенная им формулировка закона исключенного третьего: «Никакое существование не может быть *одновременно* самим собой *и* отличным от себя» — *формально* неверна. Возможно, это можно было бы истолковать как утверждение закона непротиворечия, но закон исключенного третьего (используя аналогичную формулировку) следовало бы сформулировать как «Никакое существование не может быть *ни* самим собой *, ни* отличным от себя».[19]

---

[18] В них возникает множество других вопросов, таких как: что мы подразумеваем под приписыванием «А» чему-либо? Какова связь между таким обозначением, как «А», и тем, что оно подразумевает? На каком этапе мы можем считать «А» исключительным обозначением этой вещи? Кроме того: до сих пор законы выражались в терминах отдельной вещи; но как насчет их применения к видам вещей? Очевидно, что эти законы мышления несут в себе всю суть философского предприятия!

[19] Столь вопиющая формальная неточность в обсуждаемом законе многое говорит о логическом мышлении критика, или, скорее, об его отсутствии! Когда я сообщил ему об этой формальной ошибке по электронной почте, его реакция сначала была легкомысленной, затем он проявил некоторую открытость, но в конце концов не предпринял никаких усилий для исправления своего утверждения. (Примечание: я недавно снова заглянул на его веб-сайт и обнаружил, что, к его чести, он исправил эту и другие ошибки.)

Очевидно, Аристотеля волновало, совместимы ли формирующиеся у нас представления о мире с эмпирическими данными и друг с другом. То есть, можно сказать, его интересовал вопрос о взаимосвязи между видимостью и убеждениями, или между кажущейся реальностью и предполагаемым знанием. Два компонента — непротиворечивость опыту и другим идеям — примерно соответствуют задачам индуктивной и дедуктивной логики соответственно.

В другом месте на том же веб-сайте [20]упомянутый автор, по-видимому, вместо своих псевдоаристотелевских законов выступает за так называемую «материалистическую диалектику » , которая «утверждает, что основные правила правильного мышления должны отражать вселенную, в которой в ядре находится не статичное и неизменное, а изменение». Далее он предлагает три сомнительных альтернативных «закона», которые ставят изменение в центр вещей.

Таким образом, приведенное выше спорное изложение законов мышления используется для того, чтобы передать идею о статичном взгляде Аристотеля на существование и предложить вместо этого более

---

20 На сайте http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm он цитирует такие утверждения, как «То, что Аристотель считает наиболее основной характеристикой существования, — это статическое самотождествление» Дж. Сомервилла, стр. 45 в статье «Природа реальности: диалектический материализм» в книге « *Философия марксизма: изложение»* (Миннеаполис: Marxist Educational Press, 1967/1983).

динамичный набор законов. Это тенденциозное переписывание истории.[21]

В действительности, Аристотель *на протяжении всего своего труда уделяет большое внимание* как динамическому становлению, так и статичному бытию. Его законы мышления как раз и призваны помочь интеллекту справляться с разнообразием и изменениями, оставаясь при этом ясным и уравновешенным посреди какофонии чувственных впечатлений и идей.

Рассмотрим, например, следующее утверждение из его «Метафизики» [22]:

> *Принцип, которым должен обладать каждый, кто что-либо понимает, не является гипотезой; и то, что должен знать каждый, кто что-либо понимает, он должен знать уже тогда, когда приступает к специальному изучению. Очевидно, что такой принцип является самым достоверным из всех; какой именно это принцип, давайте уточним. Он заключается в том, что один и тот же признак не может одновременно принадлежать и не принадлежать одному и*

---

21 Для понимания **логики изменений** в формальном плане см. мои работы: *«Логика будущего»* , глава 17, и *«Воля и связанные с ней причинно-следственные понятия»* , глава 14. См. также *«Буддийская нелогичность»* , глава 6.

22 Книга 4, Часть 3. (Перевод У. Д. Росса.) Размещено на сайте Internet Classics по адресу http://classics.mit.edu/Аристотель/метафизика.4.iv.html

тому же субъекту и в одном и том же отношении.

С присущей ему интеллектуальной точностью Аристотель выражает закон непротиворечия, утверждая, что ничто (то есть ни один субъект истинного предложения) не может одновременно быть и не быть одним и тем же (то есть иметь и не иметь один и тот же предикат) *в одном и том же отношении одновременно* .

Эти последние слова имеют решающее значение для его утверждения, однако часто игнорируются нечестными критиками, подобными приведенному выше. Этими словами Аристотель подразумевал, что нечто вполне может быть подчинено как предикату, так и его отрицанию — в разных отношениях одновременно, или в одном и том же отношении в разное время, или в разных отношениях в разное время.[23]

Он не игнорирует того факта, что данная вещь может одновременно обладать множеством аспектов или меняться различными способами с течением времени. Он просто напоминает нам, что *в данном месте и в данное время существования* вещь не может противоречить сама себе. Поэтому его намерение явно

---

23 Трава может быть зелёной и жёлтой, но не в одних и тех же местах и в одно и то же время. Трава может означать то, чем питаются коровы или что курят хиппи, но эти два слова обозначают разные вещи. Если такие различия в перспективе импульсивно или догматически игнорируются, это не доказывает существование противоречий. Утверждать противоречие — значит не обладать глубиной.

не состоит в попытке отрицать существование разнообразия и изменчивости, а в утверждении той последовательности, которую вещи, *тем не менее,* демонстрируют в любом данном месте и в любое данное время.

Очевидно, что ранее цитированная попытка переформулировать законы мышления как «Каждое существование тождественно самому себе; неотлично от себя; и не может быть одновременно и самим собой, и отличным от себя» является не только неточным, но и крайне поверхностным толкованием Аристотеля [24].

Аристотелю следует отдать должное, проявить уважение и благодарность за его вневременное и незаменимое достижение.

---

[24] Несомненно, это происходит из-за влияния недалёкого современного символического логического подхода, который всячески стремится свести и ограничить эти сложные законы их простейшим выражением, скрывая тем самым большую часть их философского богатства и глубины. Зачем они стремятся к такому упрощению? *Чтобы вписать* логику в свои упрощённые «формальные языки», разработанные людьми (такими как Готтлоб Фреге) с безнадёжно бюрократическим мышлением, которые считают, что стандартизация мыслительных процессов делает их более «научными». Но наука — это не дедуктивное, картезианское предприятие; это индуктивный, эволюционный процесс. Они утверждают, что выходят за рамки обычной «интуиции»; но на самом деле всё, что они делают, — это навсегда навязывают *свои собственные* идеи, тем самым препятствуя будущим открытиям в этой области. Развитие науки логики зависит от бдительности и гибкости, а не от институционализации и жёсткости.

6. Не на геометрической модели

Поскольку (или в той мере, в какой) «геометрическая модель» обоснования теории включает произвольные аксиомы, она в конечном счете является условной. Если первые принципы («аксиомы») предполагаемого знания, по-видимому, не могут быть обоснованы опытом, а должны основываться на простых предположениях («произвольные»), то такие принципы следует признать недоказуемыми («условными»). Если аксиомы недоказаны, то логически недоказаны и все утверждения, основанные на них.

Это вполне допустимо в случае геометрии (где, например, пятый постулат Евклида может быть заменен альтернативными предположениями), и аналогично в других математических дисциплинах. Здесь кажущаяся условность некоторых аксиом порождает возможность существования альтернативных систем, каждая из которых в конечном итоге может оказаться полезной в конкретных эмпирических контекстах. Но такой

либеральный подход невозможен в отношении науки логики.

Если мы примем геометрическую модель логики, то утверждение Витгенштейна о том, что «предложения логики являются тавтологиями… [и] следовательно, ничего не говорят», [25]кажется истинным. Но если мы последуем его примеру и признаем, что логика — это бессмысленное бормотание, то мы должны считать его собственное утверждение бессмысленным — ведь оно само по себе подразумевается как «предложение логики», фактически как высший принцип металогики! Допустив это, мы как будто ничего не сказали, и можем смело игнорировать его и двигаться дальше.

Аналогично, некоторые критики обвиняли Аристотеля в «предположении истины» в его защите [26]законов непротиворечия и исключенного третьего, то есть в аргументации по кругу, используя предполагаемый вывод(ы) в качестве предпосылки(й). Здесь мы снова можем более рефлексивно спросить: означает ли это, что ошибочность таких *«petitio principii»* является неопровержимой аксиомой логики? Если говорящий убежден в этом рациональном принципе как в неприводимом первичном принципе, почему бы не также – или даже в большей степени – во втором и третьем законах мышления? Может ли он оправдать свою

---

[25] В *«Логико-философском трактате»* , стр. 6 (цитируется в «Словаре философии»).

[26] Например, в главе IV его *«Метафизики»* упоминается Гамма.

антипатию к круговой аргументации, не совершая при этом круговой аргументации?

Если логика не имеет прочной опоры на реальность посредством более строгого процесса проверки, то *все* знания ставятся под сомнение и, следовательно, фактически опровергаются. Если все знания лишены достоверности, то даже это утверждение о недействительности лишено достоверности. Последнее понимание подразумевает, что это скептическое утверждение само по себе недействительно, как и все остальные, обратите внимание. Следовательно, поскольку это скептическое утверждение парадоксально, то есть самоотрицательно, противоположное утверждение (которое не является по своей сути парадоксальным) должно быть признано необходимым образом истинным. Иными словами, мы должны признать, что логика обладает неоспоримой достоверностью. Только при этом минимальном признании становится возможным признать что-либо еще истинным или ложным.

Я уже много раз говорил об этом, но должен повторять это снова и снова, учитывая повсеместность утверждений, с которыми я сталкиваюсь в последнее время в дебатах, о том, что три закона мышления Аристотеля — всего лишь условности. Такое утверждение подразумевает наличие у человека некоего привилегированного знания о реальности, и в то же время прямо указывает на то, что такое знание даже

немыслимо. Таким образом, любое подобное утверждение самопротиворечиво, и те, кто его произносит, либо глупцы, либо негодяи, обманывающие себя и/или других.

Указанные законы мышления не следует рассматривать как аксиомы знания в рамках геометрической модели. Сама идея такой модели является ответвлением логики Аристотеля – в частности, его силлогизма с первой фигурой, где широкий принцип или общее утверждение (большая посылка) используется для вывода более узкого принципа или частного утверждения (заключение). Отсюда следует, что такая модель не может быть использована для обоснования логики, поскольку в этом случае мы бы рассуждали по кругу и, очевидно, не смогли бы укрепить наши истины в реальности.

Единственный выход из этого затруднительного положения — заметить и понять индуктивную природу всего знания, включая дедуктивное. Основой *всего* знания является опыт, то есть знание о явлениях (материальных, ментальных и духовных явлениях всех видов). Без познания таких данных, без каких-либо заданных данных, независимо от их конечного статуса (реальность или иллюзия), никакое знание, истинное или ложное, даже не возникает.

Не существует такого понятия, как «чисто теоретическое» знание: в лучшем случае оно состояло бы из слов без содержания; но, если задуматься, даже говорить о словах означало бы признать их явлениями,

переживаемыми на практике. Попытка сослаться на бессловесные намерения также не разрешает парадокс, поскольку намерения, которые ничего не подразумевают, таковыми не являются. Любое утверждение о знании должно иметь какое-то *эмпирическое* основание. Является ли такое знание истинным на самом деле, или же истинно его противоположность, — это другой вопрос, который будет решен далее.

На этом этапе вступает в игру логика, когда нам необходимо различать истинное и ложное *теоретическое* знание. Мы всегда стремимся выйти за пределы видимого – и именно здесь мы можем ошибиться (что не означает, что мы не можем иногда быть правы). Если бы мы оставались на уровне чистого видимого – феноменологическом уровне – мы никогда бы не ошибались. Но поскольку нам экзистенциально необходимо преодолеть этот этап и войти в рациональный уровень сознания, мы, очевидно, иногда подвержены ошибкам.

Более того, нам очень трудно оставаться на чисто феноменологическом уровне: кажется, мы биологически запрограммированы на рассуждения, концептуализацию и аргументацию; поэтому у нас практически нет выбора, кроме как напрямую сталкиваться с логическими вопросами. Принципы логики, то есть законы мышления и выведенные из них логические методы, являются нашими инструментами для различения истины и лжи. Мы не выводим истину из этих принципов, как если бы

они были аксиомами, содержащими всю истину заранее. Скорее, эти принципы помогают нам отличать истину от лжи в массе явлений. Без какого-либо явления, с которым можно работать, логика не привела бы к какому-либо выводу — она даже не возникла бы.

Таким образом, обоснованность логики сама по себе является индуктивной истиной, а не какой-либо произвольной аксиомой. Логика заслуживает доверия, потому что она описывает, как мы фактически различаем истину и ложь в знании, полученном из опыта. Никакая другая логика, кроме стандартной логики трех законов мышления, невозможна, поскольку любая попытка надуманно предложить какую-либо другую логику неизбежно оценивается с помощью стандартной логики. Три закона мышления всегда являются нашими высшими нормами дискурсивного поведения и суждения. Они указывают нам на идеал знания, которому мы постоянно пытаемся подражать.

Эта логическая потребность не является какой-то детерминированной силой, управляющей нашим мозгом или разумом. Она основана на самой природе рассуждения, которое движет нашим извлечением абстрактных знаний из конкретных явлений. Первичным актом рассуждения является **отрицание** : мышление « *не* это» рядом с «это» эмпирических данных. Этот акт является началом всего знания, выходящего за рамки опыта, и именно в этом акте заключена тайна законов

мышления, то есть объяснение того, почему они таковы, каковы они есть, а не иначе, чем они есть.

Ибо, если закон тождества (А есть А) является признанием опыта в том виде, в каком он проявляется, то закон непротиворечия (ничто не может быть одновременно А и не А) и закон исключенного третьего (ничто не может быть ни А, ни не А) относятся к вещам в том виде, в котором они не *проявляются* . Эти два закона определяют для нас, что означает *отрицание* А — они устанавливают стандарт для нашего представления о чем-то, *чего нет* в опыте в данный момент. Обратите на это внимание, ибо никто прежде не замечал этого так ясно.

Отрицание — это начало « большого взрыва » концептуального и аргументативного знания, путь перехода от простого опыта к понятиям и принципам; и *единственный способ* проверить и убедиться, что наша рациональная система остается в разумном соответствии с данными опыта, — это применить законы мышления. Отрицания никогда не воспринимаются непосредственно позитивно: они лишь выражения того, что мы не испытали чего-то, что ранее считали возможным. В конкретном существовании нет биполярности; биполярность — это рациональная конструкция.[27]

---

[27] Это становится ясно, если мы рассмотрим, что мы имеем в виду, когда говорим, например, что ни собаки, ни кошки нет в комнате, где мы находимся. Отсутствие собаки и отсутствие кошки для нас ничем не отличаются; на самом деле мы видим только позитивные явления, то есть ковер,

Понятие или термин «не X» можно интерпретировать как «всё, кроме X» (независимо от того, подразумевает ли X здесь отдельную вещь или группу вещей). Отрицание закона непротиворечия означает, что это «исключение» на самом деле не подразумевает исключительность – то есть, «не X» может иногда включать «X» (и наоборот). Опять же, отрицание закона исключенного третьего означает, что это «всё» на самом деле не подразумевает универсальность – то есть, что помимо «X» могут существовать и другие вещи, исключенные из «не X». Таким образом, отрицание этих законов мышления означает: «Я не имею в виду то, что говорю; не воспринимайте мои слова всерьёз; я готов лгать».

стол, стулья и т. д. Мы не видим «не собаку» и «не кошку», или что-либо еще, что «отсутствует» в этой комнате, как если бы это было какое-то другое «присутствие». (Однако из этого не следует, что понятия «не собака» и «не кошка» эквивалентны — ведь кошка может присутствовать, когда собака отсутствует, и наоборот.)

7. Ядовитое зелье

Несмотря на своё название, современная теория познания, называемая интуиционизмом и разработанная Л. Э. Дж . Брауэром [28], может быть отнесена к чрезмерно дедуктивному подходу. Важно отметить, что изначально она предназначалась и разрабатывалась для математики, а затем, путём экстраполяции, была применена ко всем знаниям [29]. Приравнивая во всех смыслах логическую модальность доказательства к модальности факта, «интуиционистская логика» отвергает закон

---

28 Голландия, 1881–1966.

29 Подобные экстраполяции неуместны: поскольку математика имеет дело со специальными классами понятий (в частности, числовыми и геометрическими), выводы, касающиеся её, не всегда могут быть обобщены на все другие понятия. И наоборот, замечания, касающиеся логики в целом, подобные приведенным здесь, не исключают возможности существования специфических принципов в математической области. Я не математик и не собираюсь здесь обсуждать эту тему.

исключённого третьего (и, следовательно, вывод положительного утверждения из двойного отрицания).

Утверждая, что ничто не может быть заявлено как истинное, если это не *доказано* как истинное, интуиционизм заявляет о принятии закона непротиворечия (поскольку мы не можем одновременно доказать А и доказать не-А), но отрицает закон исключенного третьего (поскольку мы можем одновременно не доказать А и не доказать не-А). Таким образом, в то время как Аристотель первоначально сформулировал эти законы, ссылаясь на факты (поскольку ничто не может быть ни А, ни не-А, и ничто не может быть ни А, ни не-А), Брауэр сосредоточился исключительно на доказательстве.

В этом изменении точки зрения замешано множество ошибок. Во-первых, его можно опровергнуть на формальных основаниях: подобно тому, как мы не можем одновременно доказать А и доказать не-А, мы не можем одновременно *опровергнуть* А (= доказать не-А) и *опровергнуть* не-А (= доказать А). Тот факт, что мы можем не знать ни об А, ни о не-А, то есть не быть уверенными в том, что истинно, а что ложно, не меняет того факта, что А и не-А не могут быть одновременно истинными или, в равной степени, одновременно ложными. Эти два закона симметричны и не могут рассматриваться отдельно.

Следует отметить, что подход Аристотеля заключался в установлении онтологических стандартов, которые

служили бы эпистемологическими ориентирами, тогда как Брауэр стремился поставить эпистемологию непосредственно выше онтологии. Первый неявно допускал знание, совершенно не зависящее от рациональных процессов, а именно знание, полученное из опыта, тогда как второй рассматривал все знание как зависящее от рассуждений, то есть как чисто ментальную конструкцию.

Для классической логики доказательство представляет собой слияние эмпирических данных и концептуальных конструкций. Привязка понятий к опыту предполагает дедуктивные методы, но результат всегда индуктивный. Если мы точно проследим развитие нашего знания, мы всегда обнаружим конечную зависимость от эмпирических данных, обобщения и аддукции. *Не существует чисто дедуктивной истины,* соответствующей интуиционистскому представлению о «доказанном» знании. Интуиционистское представление о доказательстве ошибочно; это не доказательство.

Даже якобы «чисто дедуктивная система» должна опираться на *наш опыт работы* с её символами, аксиомами и правилами. Таким образом, она логически не может претендовать на то, чтобы быть чисто дедуктивной (или *априорной* , или аналитической, в кантовской терминологии), то есть полностью независимой от какого-либо опыта. Более того, *наш Понимание* значимости системы имеет решающее значение. Машина может выполнять операции, которые

мы в неё запрограммировали, но они бессмысленны без разумного человека, который сможет обработать результаты. Предположения Брауэра изобилуют игнорируемыми или скрытыми проблемами.

Следует также отметить, что Брауэр фактически рассматривает «доказанное» и «недоказанное» как исчерпывающие и взаимоисключающие понятия. Это показывает, что он неявно мысленно опирается на закон исключенного третьего (и на двойное отрицание), даже явно отрицая его. Безусловно, мы должны понимать его именно так – иначе, если термины «доказанное» и *«недоказанное* » (примечание: не путать с *«не* доказано») допускают третью возможность, его теория теряет всю свою силу. То есть, нечто среднее между «доказанным» и «не доказанным» (опять же, примечание: не путать с «не доказано») должно быть каким-то образом учтено и наделено смыслом!

Отрицание Брауэром закона исключенного третьего по сути является не чем иным, как признанием того, что некоторые знания должны быть отнесены к *проблемным* . Это было известно всегда, и нам не нужно было ждать, пока г-н Брауэр это осознает. Закон исключенного третьего не исключает возможности проблемности, то есть того, что люди иногда могут не знать наверняка, следует ли классифицировать что-либо как А или не-А. Напротив, закон исключенного третьего сформулирован именно на этом предположении, чтобы сказать нам, что когда возникает такая проблемность (а это часто

случается), мы должны *продолжать искать* решение проблемы тем или иным способом.

Закон непротиворечия также основан на человеческой слабости, а именно на том факте, что противоречия иногда встречаются в человеческом знании; и его функция заключается в том, чтобы напоминать нам о необходимости попытаться найти какое-либо разрешение кажущегося конфликта. Обратите внимание на эмпирический факт, что иногда нам кажется, что мы доказываем А с одной стороны и не-А с другой. Другими словами, если мы будем следовать формулировке закона непротиворечия Брауэра, то этот закон мышления также должен быть отвергнут!

Дело в том, что то, что мы обычно называем доказательством, является чем-то предварительным, что может оказаться неверным. Гениальность классической логики заключается в её способности спокойно воспринимать даже такие ошибки доказательства и приводить нас к возможному разрешению. Это логика реализма и адаптации, а не логика жёстких догм.

Действительно, если в человеческом знании и существует что-либо, приближающееся к чисто дедуктивной истине, то это истина законов мышления. Настолько истинная, что мы можем заранее сказать о любой теории познания: если она постулирует или делает вывод о неверности какого-либо закона мышления, то сомнению следует подвергать саму теорию, а не эти законы. Такая антиномия является

верным доказательством того, что теория в некотором смысле запутана (точно так же, как когда теория противоречит эмпирическим фактам, эти факты ставят её под сомнение).

В случае интуиционизма путаница заключается в искажении того, что составляет «доказательство». Только люди, невежественные в логике, вводятся в заблуждение подобным обманом. С какой стати нас может соблазнить идея «доказательства» Брауэра в пользу закона исключенного третьего (который эта идея отрицает)? Доказал ли он каким-то образом свою идею, или хотя бы сделал её менее произвольной, более убедительной или более логически обоснованной, чем идея закона исключенного третьего? Его взгляд на доказательство даже не «доказан» по его собственным стандартам — и он, безусловно, не доказан (и даже опровергнут) истинной логикой.

Рассмотрим последствия отрицания второго и третьего законов мышления на формальном уровне. Отрицать только закон непротиворечия — значит логически рассматривать X и не-X как субпротивоположности, а не как противоречия. Отрицать только закон исключенного третьего — значит логически рассматривать X и не-X как противоположности, а не как противоречия. Отрицать оба этих закона — значит утверждать, что отрицания как такового не существует. При этом сторонник таких идей неосознанно утверждает одни вещи и отрицает другие.

Поразмышляйте и задайте себе вопрос. Если X и не-X не могут быть противоречиями, почему они должны быть противоположностями или субпротивоположностями? На каком основании мы могли бы утверждать, что несовместимость (например, между X и не-X) возможна, а исчерпывающая невозможна; или наоборот? И если ничто не может быть несовместимым и ничто не может быть исчерпывающим, то к чему может относиться отрицание? Ясно, что все подобные предлагаемые антиномиальные рассуждения абсурдны, лишены какой-либо связности или смысла. Это всего лишь манипуляция символами, лишенными смысла.

В основе интуиционистской логики лежит, конечно же, *непонимание природы отрицания* . Что на самом деле означает «не»? Как мы познаём отрицательные термины и что они нам говорят? Как отрицание вписывается в законы мышления? Я не буду здесь подробно останавливаться на этой очень важной теме, поскольку уже рассматривал её ранее [30]; но следующие замечания необходимо добавить.

Ещё одним, связанным с этим недостатком интуиционизма является *игнорирование индуктивной логики* . Как уже говорилось, Брауэр функционировал в основном на дедуктивном уровне; он недостаточно учитывал индукцию при формулировании своих идей. В некотором смысле, это была попытка выйти за рамки

---

30 В главе 9 моей книги *«Размышления* » я настоятельно рекомендую читателю прочитать это важное эссе.

дедуктивной логики; но его анализ не был достаточно широким.

Это можно проиллюстрировать на примере **двойного отрицания** . На дедуктивном уровне отрицание отрицания эквивалентно утверждению. Это следствие и требование законов мышления. Однако на индуктивном уровне всё не так просто, поскольку отрицание всегда является продуктом обобщения или аддукции. Иными словами, «не» всегда означает: «пока что нет»; то есть оно всегда относительно текущего контекста знания.

Отличие дедуктивной логики от индуктивной заключается в том, что в первой посылки принимаются как данность при формулировании заключения, тогда как во второй учитывается неопределенность посылок и, следовательно, заключения. Таким образом, в дедуктивной логике: «не не X» означает то же самое, что и «X», и взаимозаменяемо с ним; но в индуктивной логике: посылка «не не X» стремится к заключению «X», но не гарантирует его.

Поскольку «не X» на самом деле означает «мы искали X, но пока не нашли», оно всегда (за некоторыми заметными исключениями) остается несколько неопределенным. С другой стороны, позитивное утверждение, а именно «X» в данном случае, может быть определенным, поскольку его можно непосредственно воспринять или интуитивно понять (и в этом контексте опыт «не найдено» следует рассматривать как

позитивное, чтобы обеспечить теоретическую согласованность).

Если «не X» всегда в некоторой степени неопределенно, то отсюда следует, что «не не X» *еще более* неопределенно и не может быть приравнено по статусу к определенности, присущей «X» (если последняя переживается, а не является лишь концептуальным продуктом). Двойное отрицание включает в себя два обобщения или приведения и, следовательно, по сути является абстракцией, а не чистым опытом.

Более того, выражение «не (не X)» индуктивно означает «мы искали отрицание X и не нашли его». Но поскольку «не X» уже означает «мы искали X и не нашли его», вполне резонно задать вопрос: является ли путь «не не X» путем к нахождению «X» в опыте? Очевидно, нет! Если мы ищем X, мы будем искать его напрямую, а не косвенно, через отрицание его отрицания.

Следует также отметить, что, обнаружив «X» в опыте, мы с дедуктивной силой будем считать, что «не не X» следует из этого, хотя обратное соотношение (как уже упоминалось) гораздо слабее.

Таким образом, проблема двойного отрицания, поставленная Брауэром, является весьма искусственной и имеет мало или совсем ничего общего с реальной познавательной практикой. Эта проблема не только не ставит под сомнение законы мышления – если мы будем внимательно различать индукцию и дедукцию – но и не является проблемой, которая действительно возникла бы

в обычном ходе мышления. Это современная софистическая головоломка.

8. Игра в превосходство

Люди, которые считают закон непротиворечия и/или закон исключенного третьего излишними, просто недостаточно наблюдают и анализируют процесс формирования знания внутри себя. Они думают, что это всего лишь игра слов, и вольны утверждать, что некоторые вещи могут быть «и А, и не А» и/или «ни А, ни не А». Но они не обращают внимания на то, как возникает это суждение и как оно само оценивается.

Они рассматривают [31]утверждения типа «А есть А» и т. д. как обычные словесные заявления и считают, что могут отрицать их так же, как и все остальные, говоря «А не есть А» и т. д. Но на самом деле отрицание невозможно как рациональный акт без признания *значимости отрицания, присущей второму и третьему законам мышления* , по сравнению с первым законом

---

[31] Кстати, я заметил, что в интернете сейчас для краткости три закона мышления обозначают как LOI, LNC и LEM. Ну, почему бы и нет?

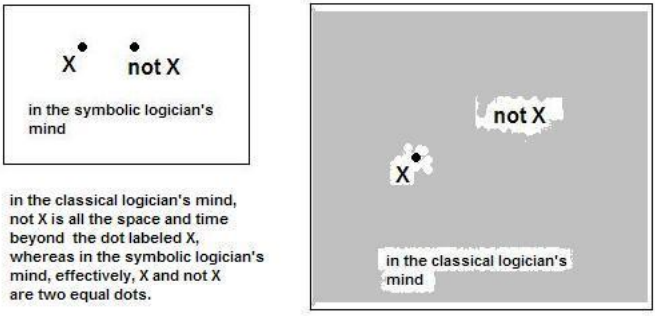
мышления. Чтобы осмысленно сказать «нет», я должен сначала признать, что « А не может быть не А» и что «нет третьей альтернативы А и не А».[32]

Попытка ввести какое-либо другое (менее требовательное) определение отрицания невозможна, поскольку истинное отрицание все равно должно быть осмыслено (скрыто или с помощью других слов). Изобретение «многозначной логики» или «нечеткой логики» не может устранить стандартную двухзначную логику — последняя все еще остается действенной, пусть и без слов, на подсознательном уровне. У нас нет возможности мыслить концептуально без утверждения и отрицания; мы можем лишь притворяться, что мыслим.

Многие «современные» логики настолько скованы символической логикой, что утратили связь с истинным смыслом своих символов. По этой причине символы «X» и «не X» кажутся им эквивалентными, как «X» и «Y». Но для классических логиков термин и его отрицание имеют

[32] Некоторые логики считают закон непротиворечия неизбежным, но при этом считают закон исключенного третьего излишним: это современное представление довольно нелепо. *Оба* закона необходимы и используются как в дедуктивной, так и в индуктивной логике. Они служат не только для проверки (например, силлогизмов или факториальных индукций), но и порождают вопросы и исследования (например, что это подразумевает? или какое причинно-следственное отношение можно вывести из этого?). Более того, они являются зеркальными отражениями друг друга, призванными дополнять друг друга, чтобы исчерпать все возможности, и в конечном итоге подразумевают друг друга, и оба подразумевают и подразумеваются законом тождества.

особое отношение. Отрицание X относится ко *всему, кроме* X, то есть ко всему, что существует или может существовать во всей вселенной, кроме X.[33]



Визуализация отрицания.

Приведенная выше диаграмма иллюстрирует, насколько по-разному эти люди воспринимают отрицание:

---

[33] Следует отметить, что различие не подразумевает несовместимости. Две вещи, скажем, X и Y, могут быть разными, но совместимыми — или даже подразумевать друг друга. Мы вполне способны различать две вещи (или характеристики чего-либо), даже если они всегда встречаются одновременно и никогда не обнаруживаются в другом месте. Их неизменное совпадение не препятствует наличию у них некоторого эмпирического или интеллектуального различия, которое позволяет и побуждает нас называть их по-разному и говорить, что X — это не то же самое, что Y. В таком случае X как таковой будет исключать Y, а не X как таковой будет включать Y, даже если мы можем сказать, что X подразумевает Y, а не X подразумевает не Y.

Очевидно, что если человек мысленно рассматривает «X» и «не X» как соизмеримые, он не поймет, почему оба утверждения не могут быть одновременно подтверждены или оба опровергнуты; второй и третий законы мышления покажутся ему предвзятыми и условностями. Чтобы вернуться к рациональной точке зрения, этот человек должен осознать радикальный смысл акта отрицания; он не оставляет места для смешений или дополнительных ухищрений.

Биполярная логика — это не просто «конвенция», по той простой причине, что установление конвенции предполагает наличие выбора из двух или более альтернатив, тогда как биполярность — это единственный способ, которым вообще может развиваться рациональное мышление. Мы не соглашаемся с биполярностью произвольно, потому что она присуща самой постановке вопроса. Утверждать что-либо как конвенцию — значит уже признавать конфликт между этим и отрицанием этого, а также отсутствие чего-либо осмысленного между ними.

Мотив попыток некоторых мыслителей отрицать законы мышления (то есть законы правильного утверждения и отрицания) — это просто эгоистичное стремление «победить систему», или, точнее (в случае западных философов), превзойти Аристотеля (того, кто первым сделал эти законы явными объектами изучения). «Вы говорите X? Я подниму ставки и скажу: Не X (и т. д.) — и тем самым покажу, что я величайший!»

Это не просто извращение, а своего рода вышедший из-под контроля инстинкт отрицания. Ведь, как ни странно, отрицание какого-либо предположения (включая предположение о существовании трех законов мышления) по самой природе концептуального познания является защитным механизмом, гарантирующим учет всех альтернативных интерпретаций фактов. Именно это и есть способность отрицания – та самая, которая порождает необходимость в законах мышления! Проблема здесь в том, что она обращается против самой себя – она применяется чрезмерно, абсурдно.

Это может продолжаться бесконечно. Допустим, я говорю «А» (что означает «А, но не не А»), вы отвечаете «не А» (что означает «не А, но не А») [34]; я отвечаю «и А, и не А», вы возражаете «ни А, ни не А»; что мы сказали или чего достигли? Возможно, теперь я скажу: «все эти четыре альтернативы»; а вы ответите: «ни одна из этих четырех альтернатив». Тогда я перебью вас, заявив: «обе эти две последние альтернативы», а вы ответите: «ни одна из них». И так далее. Куда и зачем?

Более сложная версия той же игры в превосходство может быть разыграна с учетом законов мышления:

---

[34] Следует отметить, что если мы начнём признавать логическую возможность «А и не А» (или «не А и не не А»), то мы больше не сможем упоминать «А» (или «не А») отдельно, поскольку тогда станет неясно, имеем ли мы в виду «А с не А» или «А без не А» (и т. д.). Это лишь подтверждает, что обычно, когда мы думаем об «А», мы имеем в виду « *в противовес* не А» — мы не считаем противоречащие друг другу термины совместимыми.

1. А есть А (что подтверждает закон тождества).
2. А не является А (что противоречит закону тождества).
3. И (1), и (2). А есть А, и А не есть А (игнорируя закон непротиворечия).
4. Ни (1), ни (2). А не является А, и А не является не А (игнорируя закон исключенного третьего).
5. Оба (3) и (4).
6. Ни (3), ни (4).
7. И (5), и (6).
8. Ни (5), ни (6).
9. И так далее, и тому подобное.

Так обстоит дело с первым законом мышления; и аналогично с двумя другими. У нас есть не просто выбор из четырех альтернатив (первые четыре в приведенном выше списке), так называемая «тетралемма», а бесконечный выбор отрицаний отрицаний отрицаний… *Как бы мы вообще оценили смысл всех этих альтернатив, не используя законы мышления? Все они были бы бессмысленны, потому что каждая предложенная интерпретация, в свою очередь, была бы отрицаемой.*

Таким образом, попытка предложить радикально «альтернативную логику» вместо стандартной (аристотелевской) логики на самом деле является *концом*

всей разумной логики , растворением всякой рациональности. Это не осмысленный вариант, а бесполезная манипуляция бессмысленными символами. Ничто из этого не имеет смысла; это просто нагромождение слов для создания оптической иллюзии глубины. Людям, участвующим в таких идиотских играх, явно не следует присваивать статус «логиков».

9. В буддийском дискурсе

Противостояние некоторых западных логиков (одному или нескольким) законам мышления в основном сводится к наивным символическим играм, лишенным глубоких эпистемологических или онтологических размышлений; совершенно иного рода противодействие этим законам встречается в некоторых буддийских текстах [35]. Но мы можем, приложив немного усилий к размышлению, объяснить кажущиеся антиномии в их рассуждениях.

Когда буддийские философы делают утверждения в форме «не X и не не X », их не следует (или не всегда) рассматривать как занимающихся антиномией или отрицающих законы мышления. Скорее, такие утверждения представляют собой сокращенные

[35] Конечно, я здесь немного обобщаю, чтобы подчеркнуть свою мысль. Безусловно, есть более искушенные западные логики и менее искушенные восточные (включая буддийских) логики. Пример последних я подробно рассматривал в предыдущих работах — Нагарджуна.

выражения, подразумевающие: «не ищите X и не ищите не X», или «не думайте X и не думайте не X», или « не говорите X и не говорите не X», или «не привязывайтесь к X и не привязывайтесь к не X», и тому подобное.[36]

После такого разъяснения утверждения, внешне имеющие форму «ни X, ни не X» (или, в некоторых случаях, «и X, и не X»), оказываются вполне согласующимися с логикой. Ведь законы мышления не отрицают, что нельзя *искать* «X» и «не X», или, если уж на то пошло, «и X, и не X», или даже «ни X, ни не X». Точно так же обстоит дело с *мышлением* того или иного, с *утверждением* того или иного, с *прикреплением* к тому или иному и т. д.

Законы логики лишь гласят, что нельзя одновременно «искать X» и « *не* искать X», и так далее. Они не говорят, что нельзя одновременно «искать X» и « *не искать* X», и так далее. Последняя ситуация лишь утверждает, что вопрос о наличии или отсутствии X следует оставить *проблематичным* . Нерешенная проблема — это не антиномия. Максимум, что мы можем сказать, это то, что, если буддизм, возможно, предписывает нам принимать такую неопределенность как окончательную, то западная логика рекомендует продолжать поиски своего рода решения.

---

[36] Например, вот рекомендация избегать утверждений о правде или лжи: «Ни утверждайте, ни отрицайте… и вы уже почти просветлённый». *Сутра Высшей Мудрости* , т. 30 – у Жана Эракла (мой перевод с французского).

Таким образом, в некоторых случаях кажущиеся противоречия и включение срединных терминов в буддийской философии (и аналогично в некоторых других текстах) носят лишь словесный характер. Они обусловлены *неточностью словесного выражения* , опусканием важных неявных аспектов того, что на самом деле имеется в виду. Причина такой словесной краткости заключается в том, что фокус подобных утверждений носит *эвристический* , а не *экзистенциальный характер* . Они предназначены лишь как «искусные средства» (для достижения Просветления), а не как фактические описания. Иными словами, это утверждения, указывающие субъекту, *как* действовать (когнитивно, волево или в оценке), а не описывающие, как *обстоят дела на самом деле* .

В качестве реального примера из буддийской литературы я приведу следующий отрывок из *«Проповеди пробуждения»,* приписываемой Бодхидхарме:

> « *Смертные продолжают создавать ум, утверждая, что он существует. А архаты продолжают отрицать ум, утверждая, что его не существует. Но бодхисаттвы и будды не создают и не отрицают ум. Вот что подразумевается под умом, который ни существует, ни не существует… это называется Срединным Путем* » .[37]

---

[37] С. 53. Этот отрывок особенно ясно объясняет фразу «ни существует, ни не существует», точнее, как «не создан и

Когда мы сталкиваемся с неразрешенным противоречием или нерешенной проблемой любого рода, с точки зрения знания мы оказываемся перед пустотой. На эту «пустоту» можно смотреть с тревогой, как на пропасть, как на недостаток средств для решения жизненных проблем. Или же ее можно рассматривать как нечто, наполненное смыслом, как желанную возможность бесстрашно погрузиться в бесконечность. Первый подход порождает западную науку, второй — дзен-медитацию.

Или же рассмотрим следующую цитату из учения Хуан По:

> *«Если вы будете избегать понятий существования и несуществования в отношении абсолютно всего, тогда вы постигнете Дхарму».* (С. 43.)

Здесь снова смысл ясен. Дзен-мастер не отрицает существование или несуществование, или и то, и другое; он просто говорит нам не заниматься суждениями типа «это существует» или «это не существует», которые присущи любой концептуализации. Он называет такие суждения «дуализмом», потому что они требуют выбора между двумя альтернативами. Очевидно, что утверждение Хуан По не является формально противоречивым онтологическим положением, а

не отрицается». В то время как первое логически противоречиво, второе на самом деле таковым не является. Здесь, проще говоря, отстаивается принцип невмешательства.

представляет собой, *на первый взгляд,* последовательное эпистемологическое предписание не заниматься суждением о том, является ли то, что человек переживает, реальным или нереальным.

Следует признать, что некоторые буддисты [38]воспринимают подобное утверждение как подразумевающее, что существования не существует, или что оно одновременно существует и не существует, или ни существует, ни не существует. Но с точки зрения здравого смысла, существование существует – то есть всё, что есть, существует (закон тождества Аристотеля). Любое явное отрицание этой фундаментальной истины было бы просто противоречивым – оно намеренно игнорировало бы факт и последствия собственного высказывания (то есть, что кто-то сделал кому-то заявление, утверждающее истину, и т. д.).

Точнее, в данном контексте мы должны признать, что ***всё, что кажется несуществующим, несомненно, существует.*** – независимо от того, будет ли оно в конечном итоге признано реальным или иллюзорным. На

---

38 По правде говоря, Хуан По относится к их числу, поскольку в другом месте он благочестиво заявляет: « *с самого начала и до конца не существовало и никогда не будет существовать ни малейшего зернышка чего-либо ощутимого* » (с. 127). Это отрицание всякого явления, даже как такового. Конечно, такая позиция несостоятельна, поскольку существование самого явления логически неоспоримо — иначе о чём он вообще говорит? Прежде чем что-либо отрицать, необходимо что-то утверждать. Кроме того, сам акт отрицания является существующим.

этом основании мы можем с полным основанием интерпретировать слова Хуан По (по крайней мере, в приведенной выше цитате) как простое утверждение: «Не спрашивайте, существует ли какая-либо конкретная (или общая) вещь или нет, реальна она или нет, потому что такие вопросы отвлекают ваше внимание от гораздо более важного понимания природы бытия».

Следует добавить, что, хотя я и признаю выше, что позиция Хуан По на первый взгляд кажется последовательной, при более внимательном рассмотрении она таковой не является. Строго говоря, он не может высказать утверждение, не используя понятия, и мы не можем понять его без применения наших концептуальных способностей. Любой дискурс является концептуальным, даже антиконцептуальный. То есть, в самом акте проповеди отказа от понятий *он фактически не следует тому, что проповедует* .

Это показывает, что даже людям, считающимся просветлёнными, необходимы концепции для общения, а также что такая концептуальность, по-видимому (судя по утверждениям тех, кто её практикует), не влияет на их просветление. Таким образом, концепции не могут быть по своей сути вредными для просветления, и утверждение о том, что от них следует воздерживаться, внутренне противоречиво! Это не игра слов (как некоторые могут утверждать) – это логическое прозрение, которое нельзя игнорировать. В лучшем

случае можно возразить против чрезмерной концептуализации.

В любом случае, следует понимать, что буддийская антиконцептуальная философия направлена на психологическое развитие: это прежде всего «путь» или «траектория». Ее фокус — на том, как реагировать на обыденные переживания, чтобы увидеть высшую реальность за их пределами. Она обращается к объекту (X или не X) не независимо (как в большинстве западных логических систем), а как к объекту *Субъекта* (то есть, искомому, осмысливаемому, претендуемому или привязываемому субъектом-агентом). Последняя «субъективность» (то есть зависимость от субъекта-агента) очень часто остается неявной, просто потому что она настолько распространена. Тем не менее, существуют контексты, в которых намерение более «объективно», чем это [39].

Следует также отметить, что многие противоречия или парадоксы, которые буддийские философы приводят в своих рассуждениях, объясняются их склонностью к, казалось бы, общим утверждениям, которые в конечном итоге оказываются далеко не всеобъемлющими. Даже веря в то, что мир в целом гораздо шире, чем кажется на первый взгляд, они формулируют свои идеи о феноменальном мире как *безусловные универсальные утверждения* . Примеров этой тенденции множество.

---

39 Во-первых, утверждать, что какой-либо метод является умелым, — это своего рода фактическое описание.

«Всё нереально», — говорит *Дхаммапада* (ст. 279). Называть всё нереальным или иллюзорным, конечно, возможно *в воображении, то есть словесно* — взяв предикат «нереальный» или «иллюзорный» из его первоначальных законных субъектов применения и применив его ко «всем» субъектам. В этой манипуляции подразумевается *аналогия* — то есть утверждение, что подобно тому, как в сфере видимости некоторые предметы оказываются нереальными и обозначаются как иллюзорные, так и мы можем спроецировать более широкую сферу, в которой вся нынешняя сфера видимости будет казаться нереальной.

Это объясняет, как люди усваивают это часто повторяемое буддийское утверждение, то есть почему оно кажется мыслимым и потенциально правдоподобным. Но это не является его логическим обоснованием. Единственным возможным обоснованием был бы личный опыт существования в сфере, выходящей за пределы обыденного опыта. Даже в этом случае логически последовательным способом сформулировать это утверждение было бы «весь обыденный опыт нереален» (потому что, говоря просто «весь», логически пришлось бы включить в себя и необычный опыт).

Ещё один часто встречающийся пример — «существование — это страдание [40]». Это утверждение

---

[40] Обычно санскритский термин переводится как *«дуккха»* . Он обозначает не только физическую и эмоциональную боль, но и, в более широком смысле, психические недостатки и расстройства, отсутствие полного

верно, слишком верно, в отношении мира, который мы обычно переживаем, то есть мира материальных и психических явлений. Если быть внимательным, можно заметить, что мы всегда чувствуем какие-то неприятности на заднем плане нашего существования. Никакое земное счастье никогда не бывает полным, хотя бы потому, что оно зыбкое. Даже сексуальное удовольствие или оргазм — которые всё больше моих современников, кажется, считают высшим экстазом и целью существования — это своего рода боль [41].

Буддизм проявил исключительную мудрость, подчеркивая факт страдания, потому что, осознав его, мы уже благодаря этому простому пониманию на пути к освобождению от страданий. Если бы человек посещал ад, он не ожидал бы там оказаться в раю; точно так же, в этом промежуточном мире естественно испытывать некоторые страдания. Раньше я очень страдал, видя, как люди избегают наказания за несправедливость или другие отвратительные поступки; но в последнее время я просто говорю себе: «Ну, я в сансаре, и это нормальное поведение в сансаре [42]– пока я здесь, я должен ожидать

удовлетворения и спокойствия, несчастье, отсутствие душевного покоя.

41 Если мы будем достаточно внимательны, мы заметим боль, связанную с сексуальными ощущениями. Не просто боль от разочарования, а компонент физической боли, возникающий прямо посреди кажущегося удовольствия.

42 Или, используя еврейскую терминологию: «Я в *галуте* (изгнании, на иврите), и подобных неприятностей здесь следует ожидать». Обратите внимание, между прочим, на

такого рода неприятных переживаний и принимать их спокойно!»

Однако утверждение «существование есть страдание» сформулировано с логической точки зрения неверно, и поэтому оно неизбежно приводит к парадоксам. Ведь если мы верим (как буддисты), что страдание в конечном итоге можно преодолеть (в частности, когда достигается нирвана), то истину о страдании следует сформулировать менее универсально: « *мирское* существование есть страдание». Обычная формулировка первой Благородной Истины, «существование есть страдание», не претендует на всеобъемлющий характер, поскольку, согласно третьей Благородной Истине, страдание исчезает, когда мы достигаем просветления. Поэтому, чтобы сделать первую истину согласующейся со второй, её необходимо переформулировать более ограничительно.

Еще один пример тенденции искусственно отказываться от учета опыта просветления как части мира в целом — это идея о том, что просветление выводит нас «за пределы добра и зла». Это логически неверно, если мы рассматриваем просветление как *summum bonum* , высшее благо (что мы и делаем, если призываем людей предпочитать его всем другим стремлениям).

Фраза «за пределами добра и зла» призвана подчеркнуть практическую проблему: стремление к добру — это такая же форма привязанности, как и избегание зла.

тесную аналогию между буддийским понятием сансары и каббалистическим понятием галута.

Погоня за мирскими благами в конечном итоге плоха, потому что она лишь привязывает нас к этому миру и подвергает нас злу в нём. И действительно, даже стремление к освобождению от этого мира, то есть к потустороннему благу, проблематично, поскольку оно предполагает неправильное отношение, цепляющееся или привязанное отношение, не способствующее успеху. Всё это верно, но ведёт к парадоксу.

Во избежание путаницы нам следует просто переформулировать нашу цель как «за пределами *стремления к* добру и избегания зла». Иными словами, мы должны признать, что нирвана — это «добро» в самом точном смысле этого слова, в то время как то, что мы называем «добром» в мире сансары (например, богатство, положение, власть, чувственные удовольствия и т. д.), на самом деле не намного лучше того, что мы называем «злом». В качестве альтернативы, мы должны различать добро в абсолютном смысле (добро нирваны) и добро в относительном смысле (добро в сансаре). Относительные блага тогда следует классифицировать как не столь благие с абсолютной точки зрения.

Результатом этой смены перспективы является то, что вместо того, чтобы рассматривать существование как принципиально плохое (из-за страданий), мы теперь можем рассматривать его как принципиально хорошее (поскольку нирвана лежит в основе всего сансарного существования). Наше обычное представление и образ жизни — всего лишь ошибка, причиняющая нам много

страданий; если мы только вернемся к правильному познанию и поведению, мы испытаем естественное благо, лежащее в основе всего сущего. Здесь иллюзорное добро и зло мирского не имеют значения, и мы полностью погружены в истинное благо.[43]

В заключение следует отметить, что буддийский дискурс часто приводит к парадоксам или противоречиям, поскольку он настаивает на использовании терминов в условном смысле и высказывает обобщения, применимые лишь к части целостности опыта (а именно, к мирской части, исключая надмирскую). Чтобы избежать доктринальных проблем, вызываемых подобной дискурсивной практикой, мы должны либо четко указывать, какие термины имеют те или иные условные значения, либо конкретизировать утверждения, сформулированные слишком общим образом (то есть не учитывающие явно данные о просветлении).

---

43 Мы можем истолковать слова С. Судзуки примерно так же, когда он говорит: «Поскольку сейчас мы не хороши, мы хотим стать лучше, но когда мы достигаем трансцендентного ума, мы выходим за пределы вещей такими, какие они есть и какими они должны быть. В пустоте нашего изначального ума они едины, и там мы обретаем совершенное спокойствие» (с. 130).

10. Называть вещи своими именами

Буддизм, несомненно, с самого своего зарождения, сочетает в себе логику и нелогику в своих рассуждениях. Рассматривая четыре основные философские школы — Абхидхарма, Праджняпарамита, Мадхьямика и Йогачара — можно заметить, что наиболее склонной к отказу от трех законов мышления (то есть тождества, непротиворечия, исключения середины) была

Мадхьямика [44]. Но эта тенденция зародилась еще в более ранней Праджняпарамите, как показывают примеры из *Алмазной сутры* [45].

В этой сутре мы находим примеры убедительных логических аргументов. Например, в разделе 12 приводится хорошо сформулированный аргумент «тем более» [46]: «где бы ни проповедовалась эта сутра или даже четыре её строки, это место будет почитаемо всеми существами… Насколько же [достойнее уважения] тот, кто может запомнить и прочитать эту сутру…!» Но мы

---

[44] См. мою работу *«Буддийская нелогичность»* по этой теме, а также комментарии к рассуждениям Нагарджуны в моих *«Размышлениях»* , часть I, глава 5. Должен подчеркнуть, что моя цель, как в предыдущих, так и в настоящих критических работах, состоит не в том, чтобы отвергнуть буддизм как таковой, а в том, чтобы показать, что его можно гармонизировать с разумом. Я считаю совершенно ненужной и контрпродуктивной позицию многих буддийских философов, которые, по-видимому, считают достижение Просветления (то есть просветления, освобождения, мудрости) невозможным без отказа от логики. Мой главный принцип на протяжении всей работы заключается в том, что они вполне совместимы, и действительно, разум является существенным средством (наряду с моралью и медитацией) для достижения этой желаемой цели.

[45] Судя по санскритскому языку, центральной роли идеала бодхисаттвы и другим акцентам в тексте, эта сутра относится к Махаяне. Считается, что она была составлена и написана в Индии около 350 года н.э., хотя по крайней мере один авторитетный источник предполагает, что это могло быть еще в 150 году н.э. Для сравнения, Нагарджуна, основатель философии Мадхьямики, был активен примерно в 150-200 годах н.э.; таким образом, этот текст Праджняпарамиты был написан примерно в тот же период, если не намного позже.

[46] Му Сонг, стр. 111.

также находим явные антиномии, такие как «Дхарма… не постижима и не ускользает» (сказано, хотя непостижимая означает неуловимую, а неуловимая означает постижимую).

Однако в *«Алмазной сутре»* неоднократно используется аргументация, которую я, как логик, отнёс бы к очередному повороту в арсенале буддийской нелогичности. Она гласит: « **То, что называется X, на самом деле не X; следовательно, оно называется X** » (или иногда: « **То, что называется X, на самом деле не X; это всего лишь название, поэтому оно и называется X** »).

В упомянутой сутре содержится более двадцати примеров этого аргумента. Вот один из них: «То, что Татхагата назвал Праджняпарамитой, высшей, трансцендентной мудростью, на самом деле не является Праджняпарамитой, и поэтому оно называется Праджняпарамитой ». Вот другой пример: «…то, что называется существами, на самом деле не является существами. Это всего лишь название. Вот почему Татхагата говорил о них как о существах».[47]

В данном контексте я ставлю под сомнение или оспариваю лишь союз « *следовательно* » или « *поэтому*

---

[47] В Му Соенге: стр. 145 и 151 соответственно. Я обнаружил похожий аргумент в другом тексте Махаяны: «И именно потому, что для них [бодхисаттв] тренировка состоит в не-тренировке, о них говорят, что они тренируются» (мой перевод с французского) – это можно найти в главе 2, стихе 33 «Сутры слов Будды о Высшей Мудрости» (см. Эракл, стр. 61).

» [48]. Я не отрицаю, что можно назвать что-то неподходящим именем, или даже что слова никогда не смогут выразить то, что действительно хочется сказать. Но утверждать, что что-то называется X, *потому что* это не X, — это, безусловно, абсурдно и несостоятельно.

Это не просто «не называть вещи своими именами» — это называть что-то вещи своими именами, даже если при этом считаешь, что это не вещи своими именами! Это, по крайней мере на первый взгляд, противоречит логике. Если ярлык неприменим, зачем его применять? Более того, зачем хвастаться этим бессовестным искажением, говоря «следовательно»?

Утверждение, что нечто «на самом деле не является X», подразумевает, что слово X имеет смысл, который не соответствует рассматриваемому объекту; в таком случае, зачем, вопреки всякой логике, называть это «X»? Почему бы просто не назвать это «не X» (или не придумать для этого какое-нибудь другое, более конкретное название) и избежать парадокса!

Дискурс типа «это всего лишь название» в любом случае контрпродуктивен, поскольку на самом деле в нем используются названия, которые несут в себе какой-то смысл. Предложение подразумевает, что ни одно слово

---

[48] Разумеется, при условии, что перевод в этом издании верен (а он кажется вполне достойным; см. стр. ix предисловия). Моя точка зрения заключается в том, что ни один логик никогда формально не подтверждал подобный аргумент; и фактически он формально недействителен, поскольку вывод фактически противоречит посылке.

не имеет действительной смысловой связи, но при этом полагается на эффективность используемых слов для передачи различных намерений. Это утверждение пытается избежать критики, которая обычно применяется ко *всем* подобным утверждениям.

В приведенных выше примерах аргументация зависит от нашего понимания таких слов, как «Праджняпарамита» (то есть совершенство мудрости) или «существа», и в то же время пытается опровергнуть любое подобное понимание. Следовательно, нельзя сказать, что она передает что-либо внятное.

Несомненно, мы не можем адекватно выразить высшую реальность (или Бога) словами. Но остается верным то, что мы можем словесно выразить факт невыразимости (как это было сделано в предыдущем предложении). Нет необходимости обесценивать слова как таковые, чтобы признать, что у них есть свои ограничения.

Более того, весьма сомнительно, что подобные парадоксальные утверждения (например, «назовите это X, *потому что* это не X») психологически целесообразны для достижения просветления; они лишь когнитивно сбивают с толку и парализуют рациональный ум. Вместо того чтобы заставить замолчать пытливый ум, они лишь возбуждают его подсознательно неразрешенными вопросами. Подобные бессмысленные

утверждения являются продуктом неудачной тенденции, развившейся в буддизме в определенную эпоху [49].

Подобная интеллектуальная извращенность стала казаться глубокомысленной, как и некоторым постмодернистским мыслителям на Западе сегодня, именно потому, что логическая антиномия ничего не подразумевает — и эта пустота смысла (ошибочно) приравнивается к Пустоте, лежащей в основе всех явлений. Зияющая дыра в знании, оставляемая антиномией, создает иллюзию наполненности смыслом, тогда как на самом деле это всего лишь свидетельство невежества. Обратите на это внимание.

Следует добавить, что в медитативном акте действительно присутствует своего рода структурный парадокс, но привычка «называть вещи своими именами», изложенная в *«Алмазной сутре* », к нему не относится. Парадокс заключается в том, что, стремясь к просветлению через медитацию, мы не можем надеяться его достичь, ибо тогда наше эго (стремление к этой трансцендентной ценности как к мирскому объекту) будет поддерживаться; тем не менее, медитация — лучший путь к просветлению. Поэтому мы должны «просто сделать это» — просто сесть и позволить

---

[49] Хотя они и не полностью отсутствуют в ранней литературе Абхидхармы и более поздней литературе Йогачары, они не являются редкостью в некоторых текстах Праджняпарамиты (включая *Алмазную сутру*) и довольно распространены в литературе Мадхьямики.

нашему врожденному просветлению (нашей «природе Будды») в конечном итоге проявиться.

Следует также напомнить, что буддизм изначально мотивирован сильным реализмом. По сути, это стремление к Реальности. В этой перспективе буддийское понятие «таковости» можно рассматривать как приверженность Закону Тождества. Просветлённый человек — это тот, кто воспринимает вещи, в частности и в целом, *такими, какими они есть на самом деле* .

Это, например, показано в следующем диалоге в стиле дзен. Монах спросил Лишаня : «В чем причина [прихода Бодхидхармы с Запада, то есть из Индии в Китай]?», на что мастер дзен ответил: «Просто потому, что вещи таковы, каковы они есть», и в комментарии Д.Т. Судзуки это относится к «Таковости» (« *Дзенская доктрина отсутствия ума»* , с. 93).

11. Буддийская теория причинности

В то время как скептики, такие как Юм, считали, что *ничто не имеет причины* , или, по крайней мере, что если что-то и является причиной чего-либо другого, мы не можем об этом знать, — буддийская философия впала в противоположную крайность и утверждала, что *всё взаимосвязано со всем остальным* , заявляя, что эта универсальная истина познаваема посредством просветлённого познания, а не просто путём индукции.

Философия «взаимозависимости» или «созависимости» на первый взгляд звучит хорошо, потому что подразумевает, что никто из нас не является островом сам по себе. Это этическое учение против эгоизма и безответственности. Мы все являемся частью сложного полотна взаимоотношений, и никто не может гордиться своей истинной независимостью от остальных. Мы должны быть благодарны друг другу и с любовью помогать друг другу. Если выразиться очень

идеалистично: каждый из нас — неотъемлемая часть меня самого.

Однако на строго логическом уровне эту точку зрения трудно поддерживать. Ведь если бы всё было причинно взаимосвязано, то мы не смогли бы индуктивно определить причины и следствия, поскольку мы никогда не смогли бы «удалить» или «добавить» ни одну причину или следствие! Таким образом, мы лишились бы одного из наших главных научных методов — причинной логики.

Для выявления причинно-следственной связи необходимо рассмотреть, что происходит вокруг явления (например, X) как в его присутствии, так и в его отсутствии. Необходимо экспериментировать с различными ситуациями. Но точка зрения, согласно которой всё является одновременно и причиной, и следствием всего, подразумевает, что для каждого X и X, и его отрицание всегда так или иначе причинно присутствуют. По-видимому, требуется универсальное противоречие; то есть, все противоречия сосуществуют и одинаково активны одновременно.

В лучшем случае можно сказать, что этот тезис подразумевает, что ничто не имеет полной и необходимой причинно-следственной связи с чем-либо еще, но все вещи причинно взаимосвязаны посредством частичной и случайной причинности. Естественная спонтанность и свобода воли, конечно же, исключаются из этого тезиса; следует отметить, что он по сути

детерминистический. Но возможно ли вообще представить себе частично-случайную причинность без полной-необходимой причинности? Я так не думаю. Но даже если предположить, что это спорно, логического способа доказать это не будет.

Логически, подобное утверждение может быть лишь произвольным предположением. Отсюда следует, что универсальная взаимная причинность, на которую ссылаются буддисты, познаваема, если вообще познаваема, только чисто интуитивными средствами — научное доказательство её невозможно. Более того, такая универсальная интуиция предполагает (подразумевает) всеведение всего сущего, везде и всегда. И хотя мы предполагаем, что Бог обладает такой познавательной силой, а буддисты считают, что человек может обрести её через просветление, всеведение — это не то, с чем мы обычно сталкиваемся или что мы умеем доказать.

В одной из своих прошлых работ [50]я объяснял, почему буддийскую доктрину взаимозависимости не следует рассматривать как отрицание закона тождества, согласно которому «факты есть факты». Я хочу повторить это здесь, потому что это мое прозрение точно попадает в цель в отношении значимости взаимозависимости. Сторонники взаимозависимости явно приводят в её защиту диахронические *примеры* (солнечный свет вызывает рост растений, растения вызывают питание животных и т. д.), то есть во времени; но впоследствии

---

50 *Буддийская нелогичность* , глава 8.

они неявно подразумевают её *синхроническую* , то есть в настоящем времени.

В этом и заключается скрытая ложь этой доктрины: подразумевается, что настоящее не существует твердо и определенно, а в настоящее время «зависит» от вещей вне его (то есть от прошлого или будущего). В действительности: будучи актуальным, существование настоящего не нуждается ни в какой поддержке; оно просто есть, и точка. Созависимость подразумевает, что даже реальное существование настоящего в некотором смысле шатко. Конечно, именно такая антиномия является «парадоксальным» аспектом созависимости, который делает ее столь эмоционально привлекательной для постмодернистских читателей и который отличает эту доктрину от любой другой причинно-следственной философии.

Обратите внимание, что я не утверждаю, что причинно-следственная связь требует изменений. Мы можем установить причинно-следственную связь между статичными объектами, ссылаясь на различные экземпляры класса, то есть используя экстенсиональный способ причинности. Естественный способ причинности, с другой стороны, подразумевает лежащие в основе изменения в отдельных объектах – даже когда мы выражаем это словесно как отношение статических характеристик, мы подразумеваем, что происходит изменение от наличия к отсутствию или наоборот этих характеристик.

Парадоксальный аспект тезиса о созависимости заключается в утверждении возможности причинно-следственной связи без различий в пространстве и времени, то есть исключительно здесь и сейчас. Это логически немыслимая и непознаваемая причинность. Едва ли нужно говорить, что настоящее, однажды наступившее, — это уже свершившийся факт; на него больше не могут влиять настоящее, прошлое или будущее. Прошлое, однажды наступившее, исчезло; оно больше не подлежит изменению. Будущее — единственное потенциально изменяемое явление [51].

Мы можем использовать эти логические выводы, чтобы опровергнуть буддийскую точку зрения на способ существования души. Они считают, что душа «не имеет реального существования» (сама по себе, как сущность) из-за своей взаимозависимости со всем остальным. Они утверждают, что у души есть реальные прошлые причины зарождения (например, родители, пища и т. д.) и возможные будущие причины разрушения (например, если тело умирает, душа исчезает). Но на самом деле такие ретроспективные и перспективные причинно-следственные связи не меняют того факта, что

---

[51] И это только если мы примем некоторую неопределенность; в противном случае, если будущее неизбежно, его вряд ли можно считать изменчивым. Конечно, хотя поклонники научной фантастики и некоторые научные теоретики склонны представлять себе путешествия во времени, до настоящего времени это не было доказано эмпирически возможным, и поэтому к этому нельзя относиться серьезно.

если душа существует, и пока она существует, ее реальное нынешнее существование существует, и она существует независимо от всего остального.

Сторонники идеи о нереальности существования души, похоже, извлекают выгоду из путаницы между двумя терминами: онтологической зависимостью и эпистемологической зависимостью. Безусловно, доказуемые прошлые причины указывают на то, что они называют «зависимым возникновением», но будущие причины нельзя уподобить предвосхищению тому же понятию. В лучшем случае их можно описать как примеры «зависимого уничтожения»! Тот факт, что в нашем современном сознании существование объекта (в данном случае, души) находится в центре множества прошлых, настоящих и будущих причин, не означает, что все эти элементы можно безошибочно рассматривать как настоящие причины.

Тем не менее, вполне возможно и полезно рассматривать весь мир как один большой океан, а все, что в нем находится, — как сложные волны и водовороты его воды, постоянно находящиеся в движении. Этот образ часто предлагается в буддийских учениях в качестве, казалось бы, обоснования идеи взаимозависимости, а также идеи непостоянства и других.

Подобно тому, как в большом водоёме, море, озере, реке все волны, хотя и кружатся и бурлят, неотделимы от целого, так и волны материи, разума и духа во Вселенной образуют непрерывное целое. Разнообразные,

изменчивые множества в конечном итоге представляют собой гармоничное целое. Все подразделения этого целого в пространстве или времени являются иллюзиями или искусственными проекциями какого-либо наблюдателя. Что касается взаимозависимости, то давление в любой точке целого неизбежно в той или иной степени повлияет на все другие точки.

Этот образ примиряет, казалось бы, противоречащие друг другу взгляды греческих философов Гераклита и Парменида. Философия Гераклита подчеркивает видимость, материальность, множественность и изменчивость: «нельзя дважды войти в одну и ту же реку» (или даже один раз), ибо к тому времени, как вы это сделаете, и вы, и она изменятся. В философии Парменида подчеркивается противоположное: «все есть одно и то же». На первый взгляд, эти взгляды кажутся противоречивыми – один плюралистический и релятивистский, а другой монистический и абсолютистский; но, используя образ водоема, их можно сделать совместимыми и взаимодополняющими.

Изначально эта аналогия с водой, кажется, предполагает существование универсальной основополагающей субстанции – предполагаемого «эфира». Но, как указывал Эйнштейн, поскольку скорость света одинакова во всех направлениях и не проявляет эффекта Доплера, эфира не может быть! Таким образом, всё есть одно, а одно есть ничто! Это интересное открытие современной науки, кажется, подтверждает гораздо более древнее

буддийское представление о том, что вселенский океан – это океан Пустоты (*Шуньята*). В иудаизме также существует это понятие Всего как изначально Ничто (*Йеш ме-Айин*).

Как бы то ни было, мы должны рассматривать и взаимодействовать с миром таким, каким он представляется – во всех его деталях: многообразии, изменениях и причинно-следственных связях. И эту задачу необходимо выполнять ответственно – то есть убедительно, эмпирически и логически. Расплывчатые, красочные, идеалистические заявления не подойдут, как бы поэтично они ни звучали.

Таким образом, в отношении взаимозависимости следует подчеркнуть, что мы можем формально показать со ссылкой на каузативный силлогизм, что причина причины не обязательно может рассматриваться как причина в свою очередь – поэтому представление о том, что малейшее движение в одной части океана оказывает влияние на все остальные, неверно.[52]

---

[52] Для более подробного обсуждения этих вопросов см. мою *книгу «Логика причинности»* , особенно главы 10 и 16.

12. Формальная логика изменений

В прошлом [53], следуя Аристотелю и Дарвину, я предлагал три формы изменений для логического рассмотрения. А именно:

a) *Изменение* , выраженное как «X становится Y», означает, что нечто характеризуется как X, а не как Y в один момент времени, и как X и Y в более поздний момент времени. Это подразумевает, что, оставаясь X на протяжении всего рассматриваемого периода, рассматриваемый объект последовательно становится то не Y, то Y. Это означает простое изменение атрибутов (от Y к Y) без существенного изменения (X остается неизменным).

b) *Мутация* , выраженная как «X становится Y», означает, что нечто характеризуется как X (а не Y) в один момент времени и как Y (а не X) в более

---

53 См. мою главу 17 « *Логика будущего* » и главу 14 « *Воля и связанные с ней причинно-следственные концепции* » .

поздний момент времени. Это подразумевает, что рассматриваемый объект не остается X или Y на протяжении всего рассматриваемого периода, а последовательно становится X, а затем Y (эти две характеристики являются разными или несовместимыми). Это означает метаморфозу или существенное изменение (X в Y), поскольку рассматриваемый объект здесь определяется тем, что он является X или Y.

c) *Эволюция* , выраженная как « X эволюционируют в Y», означает, что *набор* вещей, характеризующихся как X (а не Y) в определенный момент времени, *порождает другой набор* вещей, характеризующихся как Y (а не X) в более поздний момент времени. Следует отметить, что здесь подразумевается, что индивиды, объединенные в классы X и Y, представляют собой разные сущности, хотя между ними существует значительная причинно-следственная связь. Например, в эволюции живого вида более ранние индивиды (X) уже не присутствуют на более поздней стадии (среди Y), но они являются их биологическими предками.

Первые две формы изменений можно выразить через друг друга. «X становится Y (после того, как перестал быть Y)» можно сформулировать как «X + не-Y становится X + Y»; и наоборот, «X становится Y» можно сформулировать как «Что-то становится не X + Y (после того, как стало X + не-Y)». Это указывается для того,

чтобы показать, что различие между изменениями атрибута и сущности является относительным и зависит от того, на чём фокусируются как на субстрате изменения: в случае изменения субстратом является конкретно обозначение «X», тогда как в случае мутации это более расплывчатое « что-то ».

В то время как первые две формы изменений встречаются в аристотелевской логике, третья форма получила полную формулировку (в западной философии [54]) лишь после Дарвина. Эволюцию часто путают с мутацией, но это явно совершенно разные логические формы, обратите внимание. Речь идёт о двух совершенно разных видах подчинения.

Мутация касается *отдельной* сущности, которая сохраняется от своего раннего состояния (X) до более позднего состояния (Y); во множественном числе (т.е. некоторые или все X становятся Y) эта форма относится ко многим сущностям, но все же как к отдельным индивидам. Эволюция же относится к группам, так что индивиды, упомянутые в начале изменения (X), *не* совпадают с теми, которые упомянуты в конце изменения (Y). В последнем случае подразумевается не только качественное изменение одних и тех же индивидов, но и, в более широком смысле, изменение индивидов. Тем не менее, следует отметить, что два

---

[54] Если не брать в расчет некоторые расплывчатые краткие высказывания аналогичного содержания в древнегреческой философии.

набора индивидов причинно связаны определенным образом, т.е. между ними все же существует своего рода *преемственность* ; именно поэтому мы говорим, что один набор эволюционировал в другой.

Эти три формы изменений, кажется, охватывают все наши обычные рассуждения об изменениях. На первый взгляд, такой анализ изменений кажется неоспоримым; но, как мы сейчас увидим, его можно подвергнуть радикальной критике.

13. Буддийская критика перемен

Приведенный выше анализ изменений и мутаций, вдохновленный аристотелевской логикой, имеет недостаток, заключающийся в том, что он отсылает к «нечто», некой лежащей в основе неизменной сущности или статической подложке посреди рассматриваемых форм изменений. Таким образом, мы определили изменение как « *нечто* характеризуется как X, а не Y в один момент времени и как X и Y в более поздний момент времени», а мутацию как « *нечто* характеризуется как X (а не Y) в один момент времени и как Y (а не X) в более поздний момент времени».

В случае изменения, рассматриваемый объект сохраняет свойство X на протяжении всего процесса преобразования; тогда как в случае мутации единственной подразумеваемой неизменностью является качество существования объекта. Это относительно постоянное «нечто» в процессе изменения может на первый взгляд показаться очевидным, но при более

глубоком осмыслении оно подвергается критике. По крайней мере, это элемент нашего анализа, который необходимо обсудить и в какой-то степени обосновать, если мы не найдем оснований для его решительного отрицания.

Изменение представляется как простое изменение предиката, а мутация — как более радикальное изменение определения, но в любом случае предполагается, что существует нечто единое, чему приписываются эти изменяющиеся предикаты и определения, нечто достаточно единое во время таких изменений, что мы можем продолжать называть его тем же самым обозначением (например, «X» в случае изменения или «нечто» в случае мутации).

Буддийский критик предположил бы, что недопустимо исходить из такой основополагающей постоянности, не установив её предварительно; и это представляется труднодостижимым, учитывая преходящесть всего переживаемого. Он предположил бы, что изменение в целом больше соответствует модели эволюции, чем моделям изменения или мутации. Ибо в эволюционной модели два термина в этом утверждении относятся не к одним и тем же отдельным случаям, а к случаям, которые находятся в постоянном изменении и связаны друг с другом лишь причинно-следственной связью, а не единообразием.

Изменения и мутации, безусловно, на практике присутствуют даже в ходе эволюционных изменений

(например, в эволюции видов, особи вида на любой стадии сами подвергаются изменениям и мутациям), но такие основополагающие события остаются неявными в формальном представлении об эволюции, поскольку даже если бы такие индивидуальные изменения считались полностью отсутствующими, определение эволюции оставалось бы применимым при условии, что более ранние виды породили более поздние.

Таким образом, эволюционную теоретическую модель можно считать универсальной, если мы не будем предполагать (как это делал Аристотель), что сами индивиды изменяются и мутируют, а скорее предположим (как предлагают буддисты), что мы сталкиваемся с последовательностью индивидуальных проявлений, которые, как мы можем предположить, причинно связаны. На этом основании, вместо постоянства идентичности, индивид получает одно и то же имя на протяжении времени.

То есть, моя собака вчера, строго говоря, не та же самая собака, что и моя собака сегодня или завтра, а скорее каждое мимолетное появление (от ее рождения до смерти) вызвано более ранним появлением и, в свою очередь, вызывает более позднее, и по этой причине я могу неоднократно называть все эти, казалось бы, связанные появления «моей собакой». Строго говоря, термин «моя собака» всегда подразумевается в настоящем времени, но различные проявления настоящего во времени могут быть отождествлены друг

с другом при определенных логических условиях (а именно, причинно-следственная непрерывность), и тогда этот термин обобщается на все существование моей собаки, как если бы она была единой неизменной сущностью.

Более того, можно предположить, что то, что говорит «моя собака» (то есть я), также находится в процессе изменений и не всегда остается неизменным с течением времени. Однако, несмотря на обоснованную критику, эта буддийская точка зрения имеет свои слабости и даже недостатки.

Главный недостаток этой концепции заключается в апелляции к причинно-следственной связи между последовательными явлениями. Что здесь подразумевается под причинностью – и на каком основании устанавливается такая связь между явлениями? То есть, как мы можем утверждать о теоретическом знании причинности как таковой, и как мы можем утверждать о ней в конкретном случае? Ведь причинность (или, по крайней мере, причинность) никогда не познается через отдельные случаи, а через обобщения – а для обобщения нам приходится предполагать определенные закономерности.

Таким образом, наше понимание причинно-следственной связи, по-видимому, логически следует за нашим пониманием тождественности, а не предшествует ей (как того требует буддийская критика). Не существует непосредственного и неопровержимого знания ни о

сходстве, ни о причинно-следственной связи, но и то, и другое является рационализацией, то есть логическими форматами или моделями, которые мы (познающий Субъект) предварительно пробуем на явлениях, чтобы постепенно рационально их организовать. Эти рационализации представляют собой индуктивные гипотезы, отражающие то, что кажется нам применимым и истинным на данном этапе развития наших знаний, но сохраняющие открытость для возможных адаптаций и исправлений, если (если вообще когда-либо) на более позднем этапе все окажется иначе.

Более того, следует понимать, что этот дискурс буддийского критика носит концептуальный и вербальный характер. Необходимо задать вопрос: ускользает ли предложенный критиком тезис от критики, использованной для его обоснования? То есть, если мы применим ту же критику к дискурсу критика, не возникнут ли у нас те же сомнения относительно него? Ответ очевиден: да.

Поскольку дискурс критика сам по себе вербален, он неявно подразумевает некое единообразие в условиях перемен, даже несмотря на явное отрицание такого единообразия как «просто вербального». Признать даже чисто вербальное единообразие — значит признать единообразие как таковое. Если бы мы не могли даже сказать о двух словах, что они «едины» по форме и содержанию, то вообще никакого дискурса не было бы возможно. Если вербальное единообразие возможно, то

можно постулировать и другие типы единообразия. Поскольку критик прибегает к словам, он должен признать логические последствия такого действия [55].

Что касается буддийского утверждения о том, что «все постоянно меняется», его не следует наивно принимать, даже если его сторонники представляют его как сущность мудрости. На эмпирическом уровне, в данный момент времени, который наше сознание воспринимает как «настоящее», мы переживаем как изменяющиеся, так и неизменные явления. Последние, в свою очередь, могут изменить следующий настоящий момент или в более позднее время; но сравнение включает в себя память и предположение о течении времени, и поэтому не является чисто эмпирическим, а отчасти оценочным. Мы действительно можем переживать изменения в данный момент, но большая часть изменений, которые мы «переживаем», происходит с течением времени и поэтому не является чисто эмпирической.

Если мы отступим назад и рассмотрим существование всех феноменальных явлений во времени, то вполне можем прийти к выводу, что всё, что мы переживаем, подвержено неизбежным изменениям. Но мы должны признать и помнить, что *темпы изменений* различных

---

[55] Разумеется, индийский философ Нагарджуна отказывался это признавать, предпочитая критиковать других с помощью логики, одновременно заявляя о привилегированном освобождении своих взглядов от логики. Такую *избирательную* логику нельзя по праву назвать логикой.

явлений сильно различаются. Пока одно меняется, другое, по-видимому, остаётся статичным. Пока одна часть чего-либо меняется, другая, по-видимому, остаётся статичной. Нет той полной анархии, которая подразумевается выражением «всё меняется». Таким образом, мы можем мысленно удерживать что-то в течение некоторого времени в любой данный момент, даже если мы не можем удерживать всё.[56]

Это нечто, «за что-то держатся», может быть основной темой утверждения об изменении или мутации. Таким образом, подобные утверждения логически обоснованы.

---

[56] Например, я знаю, что однажды мой компьютер сгорит, но пока он здесь, и я могу им пользоваться и на него полагаться. Я ожидаю, что моя жизнь будет дольше, чем существование моего компьютера, потому что люди обычно живут дольше машин.

14. Различные уровни знаний

Дело в том, что все мы воспринимаем явления как одинаковые и/или различные в разных аспектах. Это фундаментальная данность нашего обыденного опыта, которую мы должны признать, хотя и признаем, что она не обязательно должна быть истинной во всех случаях. И это последнее замечание не является каким-то трансцендентным знанием, а само по себе лишь продуктом обыденного опыта – а именно, что иногда то, что на первый взгляд казалось нам похожим, позже (после пересмотра или размышления) казалось нам разным, или наоборот.

Основой нашего рационального упорядочивания опыта является сам опыт. Мы осознаём, что оно включает в себя рациональное упорядочивание, лишь на гораздо более позднем этапе, после долгих философских размышлений; но изначально мы просто инстинктивно делаем это и верим в это. Классификация такой начальной рациональности как наивной возможна только

посредством этой самой способности; нет никакой другой, более высокой способности, с помощью которой мы могли бы это сделать. Тонкость различения между чистым опытом и рационально упорядоченным опытом *сама по себе является продуктом* такого рационального упорядочивания и не может быть использована для его оправдания или критики.

Как только мы поймем этот естественный порядок вещей, мы сможем начать понимать развитие и подтверждение человеческого знания. Чтобы избежать принятия поверхностно логичных, но глубоко нелогичных теорий, мы всегда должны проверять любой предложенный аргумент или объяснение на самом себе. Благодаря такому рефлексивному мышлению мы экономим себе много времени и сил. Это приводит к осознанию того, что человеческое знание по своей сути индуктивно, а не дедуктивно. Дедуктивная логика действительно может помочь нам отсеять абсурдные и неуместные конструкции, но позитивная теория в основном зависит от постепенной индукции, используя опыт для формирования и развития идей методом проб и ошибок.

В основе изменений, лежащих в их основе (согласно аристотелевской точке зрения), лежит, по-видимому, «нечто», что, как представляется, оправдывается опытом: когда мы воспринимаем окружающий нас мир или мир внутри себя в любой данный момент, некоторые аспекты всего поля опыта (включая все органы чувств) кажутся

изменчивыми, а другие — статичными. Нет оснований признавать изменчивость реальной, отрицая при этом свидетельства наших чувств относительно неизменных аспектов. Нам пришлось бы привести очень убедительные аргументы, чтобы допустить такое различие в оценке. В отсутствие обоснования такое различие в подходах было бы произвольным предубеждением. Поэтому логично признать оба восприятия как одинаково эмпирические данности *с самого начала* .

на гораздо более позднем этапе упорядочивания знаний, в форме теории, подчиняющейся правилам индуктивной логики, мы можем постулировать конечную реальность, которая сама по себе статична, но порождает изменяющиеся явления, — или, наоборот, постулировать, что на самом деле существует только изменение. Однако, поскольку последнее утверждение самопротиворечиво (само по себе, по-видимому, в некоторой степени статично), нам было бы разумнее стремиться к первому. Тем не менее, последнему следует уделить серьезное внимание, поскольку оно обладает многими преимуществами в качестве описания нашего мира опыта.

И изменения, и неподвижность мгновенно проявляются в нашем опыте. Это конкретные, перцептивные данности в физической и ментальной сферах переживаний. Это феноменологическая истина, независимо от того, какие концептуальные теории мы можем построить

относительно них на более позднем этапе. Когда я смотрю, слушаю или иным образом физически ощущаю или мысленно проецирую — я иногда вижу, слышу и т. д. статичные вещи, иногда вижу, слышу и т. д. события в движении, иногда немного того и другого, и никогда ни того, ни другого (за исключением интуитивного опыта, который не является феноменальным).

Изменение — это не просто концептуальная конструкция, вытекающая из опыта, — оно само переживается. Точно так же неподвижность — это не просто концептуальная конструкция, вытекающая из опыта, — она сама переживается. Таким образом, хотя неподвижность и изменение являются противоположностями, мы не должны определять ни одно из них, отрицая другое. Изначально это два независимых восприятия. В любой момент я могу воспринимать что-то статичное, что-то изменяющееся, что-то частично то и частично это. Понятия изменения и неподвижности, которые у нас есть, являются производными от этих восприятий. Только на концептуальном уровне изменение и неподвижность соотносятся как противоположности друг другу.

Этот нюанс между восприятием и понятием необходимо понимать, чтобы избежать вводящих в заблуждение анализов статического или изменяющегося, которые каким-либо образом сводят одно к другому или наоборот. Такие анализы представляют собой теории – в отличие от эмпирических фактов неподвижности и изменения.

Такие теории не нужны для доказательства существования неподвижности или изменения – их существование уже установлено непосредственным наблюдением в каждый момент времени. Одного лишь появления неподвижности и изменения достаточно для обоснования понятий неподвижности и изменения соответственно.

Достаточно того, что неподвижность *кажется очевидной* , чтобы категорически признать её существование; и достаточно того, что изменение *кажется очевидным* , чтобы категорически признать её существование. Их обоснование носит доконцептуальный, феноменологический характер и предшествует любым эпистемологическим или онтологическим гипотезам. Это верно, даже если на более развитой стадии познания мы предполагаем, что кажущиеся статичными явления на самом деле обусловлены изменением и, следовательно, по сути иллюзорны, или, альтернативно, что кажущиеся изменяющиеся явления на самом деле обусловлены неподвижностью и, следовательно, по сути иллюзорны.

Мы должны признать эту позицию; в противном случае мы не смогли бы объяснить, почему или как вообще вещи *кажутся* статичными или изменчивыми.

Таким образом, хотя стол, который я сейчас рассматриваю, кажется довольно статичным явлением, наука говорит мне, что под поверхностью, на всё более микроскопических уровнях, этот стол на самом деле

состоит из молекул, образованных вибрирующими атомами, которые сами по себе сводятся к движущимся субатомным частицам и т. д. Даже принимая научную теорию за верность, я всё же должен признать, что на уровне моего восприятия стол действительно кажется статичным. Концептуальные знания, которые наука даёт мне о столе, *не отменяют* (а лишь дополняют) мои перцептивные знания о нём.

Аналогично, хотя я могу утверждать, что, если копнуть глубже, постулируемые наукой изменения сами по себе являются лишь некоторыми из движений единой, универсальной ткани бытия, — подобная высшая монистическая философия не должна толковаться как отрицание наблюдаемого факта изменения явлений на уровне восприятия или факта изменения, подразумеваемого в научных описаниях того, что происходит под поверхностью статических или изменяющихся явлений. Монизм — это философия, теоретическая конструкция, призванная объяснять [57], а не стирать факты изменения.

---

[57] Например, монизм мог бы объяснить различия между материей, разумом и душой, постулируя различные степени или формы движения. Рассматривая основную структуру существования как нечто похожее на море, материю можно представить большими волнами и течениями, разум — небольшими вибрациями, а душу — вращениями. По такой аналогии мы можем приблизительно представить, как эти три «субстанции» могут быть совершенно разными, но по сути одинаковыми. (Этот пример не исключает возможности существования других, более совершенных моделей.)

Более того, если посредством медитации мы в конечном итоге достигаем непосредственного переживания сущностного единства и покоя всего сущего, то такой мистический опыт нельзя рассматривать как отменяющий переживания низшего уровня — перемены и покоя, или теории о таких переживаниях.

Следует также отметить, что все вышесказанное можно повторить в отношении единообразия и разнообразия, мира и конфликта, вечности и временности, а также всех подобных основных двойственностей. Ни на одном уровне существования или знания уровни выше, ниже или смежные не следует считать искорененными; все они сосуществуют. Все это может показаться несколько парадоксальным, но это единственный способ примирить различия.

15. Непостоянство

Человек подобен дыханию; дни его — как мимолетная тень .

(Пс. 144)

преходящий характер [58]мирского существования; однако формулировка «все преходяще» (или подобное выражение) неверна, поскольку «все» формально включает в себя само утверждение, подразумевая, что оно тоже преходяще, тогда как утверждение подразумевается как неизменный закон – таким образом, возникает самопротиворечие. Противоречия можно избежать, если просто уточнить утверждение, сказав: «все *в этом мире* преходяще», подразумевая, что за пределами материальной и ментальной сфер существует некая стабильность.

---

58 *Анитья* на санскрите.

Буддисты признают существование некой основополагающей или трансцендентной постоянности, когда говорят об «изначальной основе бытия» или о том, что мы обладаем «природой Будды», — но в то же время они доктринально привержены идее всеобщей преходящести. Последняя является догмой, от которой многие отказываются отступать, хотя, когда их принуждают к этому, некоторые признают, что существуют «две истины» — истина о преходящести в этом мире и истина о постоянстве в мире за его пределами.

Иными словами, если мир материи и разума (познаваемый посредством чувственного и ментального восприятия) действительно непостоянен, то мир духа (познаваемый посредством интуитивного сознания) свободен от изменений.

Рассмотрим, к примеру, автомобиль. Если мы поцарапаем лакокрасочное покрытие или заменим одно из колес, это будет другой автомобиль или тот же самый? Обычно мы по-прежнему будем считать его «одним и тем же» автомобилем, но добавим, что лакокрасочное покрытие поцарапано или колесо заменено. Но если это так, то, если мы последовательно заменим все его детали, мы назовем совершенно другой автомобиль «тем же самым», даже если ни одна из его деталей не останется на месте в конце процесса!

Подобный анализ показывает, что в нашем наименовании материальных — или, аналогично,

ментальных — объектов есть некоторая нелепость, как если бы они были постоянными, хотя это никогда не так. Тогда возникает вопрос: где следует провести черту? Сколько изменений допустимо называть автомобиль «тем же самым» объектом, а сколько вынуждает нас называть его «другим» объектом? Любой предложенный нами ответ, очевидно, будет весьма произвольным!

Это понимание было центральным в учении Будды о том, что феноменальные объекты — всего лишь составные части, лишенные неизменной сущности. Нет никакого «призрака» автомобиля, скрывающегося за кажущимся отдельным автомобилем, который бы оставался на месте, пока компоненты автомобиля меняются (а они неизбежно и неизменно меняются). То же самое верно для любой части автомобиля: например, колесо само по себе является всего лишь составной частью из кусочков металла и резины. Нет конкретного явления, на которое мы могли бы указать и назвать его «автомобилем» или «колесом». То же самое можно сказать и о ментальных объектах, то есть о воспоминаниях, воображении, предвкушениях и снах.

Из этого следует, что наше называние материальных и ментальных объектов — это конвенциональный акт, не выдерживающий критического анализа. Отдельный объект, *по-видимому,* «один и тот же» момент за моментом, потому что мы воспринимаем *сходство* между нашими восприятиями в последовательные моменты времени. Но такое сходство — это абстрактная

истина, ставшая возможной благодаря нашей способности сравнивать восприятия и находить между ними общие параметры. Это не конкретная истина — нет никакого феноменального единства, лежащего в их основе. Таким образом, и в этом смысле, видимость сходства — это иллюзия, а не реальность.

Однако следует отметить, что этот аргумент не совсем убедителен. Во-первых, потому что он предполагает экстраполяцию от эпистемологического ограничения (нашей неспособности воспринимать сущность) к онтологическому предположению (что сущности не существует). Это представлено как дедукция, тогда как на самом деле это всего лишь гипотеза – а индуктивная логика все еще позволяет нам выдвинуть контртезис о существовании некоего единства, при условии, что мы приведем более убедительные доказательства и аргументы в его поддержку.

Во-вторых, можно отметить, что при переходе от одной композиции объекта к другой (например, автомобиль со старым колесом, а затем с новым) наблюдается некоторая непрерывность в виде перекрытия *(* то есть некоторые части автомобиля кажутся неизменными). Мы не могли бы изменить *все* части автомобиля *сразу* и назвать новую конструкцию «тем же самым» автомобилем (то есть тем же самым отдельным автомобилем, даже если тип автомобиля тот же); прежние составляющие должны были бы мгновенно исчезнуть и быть «заменены» новым набором составляющих – и даже тогда (если бы мы

могли доказать, что это действительно произошло), мы бы не стали называть два воплощения «одним и тем же» отдельным объектом.

Это, по крайней мере, верно для материи; то есть, в нашем опыте взаимодействия с материей мы не сталкиваемся со сложными вещами, которые мгновенно возникают или исчезают, или превращаются во что-то совершенно иное. Однако подобное непредсказуемое поведение наблюдается во снах или мечтах — и причина в том, что в ментальной сфере мы свободны считать *любую* вещь «идентичной» любой другой. Тем не менее, хотя ментальные сценарии произвольны, из этого не следует, что то, что мы таким образом намереваемся считать, действительно равнозначно.

Следующий вопрос, который следует задать: существуют ли ***неприводимые первичные сущности*** , то есть явления (материальные или ментальные), которые сами по себе не состоят из других явлений? Некоторые буддийские философы (школы Абхидхармы) настаивали на существовании неких исходных строительных блоков (на санскрите это называется *свабхаха* , «собственное бытие» или «самоприрода» [59]), из которых строятся все остальные вещи в мире; в то время как другие (в основном из школы Махаяны) придерживались идеи, что

---

59 Меня раздражает, как многие благочестиво повторяют выражение «самоприрода», словно оно имеет какое-то четко установленное значение. Оно далеко не однозначно, и поэтому его нельзя использовать даже в качестве логического критерия, как это делают некоторые буддисты.

нет конца подразделению материи и разума на более простые составляющие.

Первое мнение можно сравнить с атомизмом [60]античности и ранней современной науки, а второе — с более поздними подходами в современной науке, которые продолжают углубляться в материю и не находят ей конца.

Хочу заявить, что вопреки распространенным утверждениям противников так называемой аристотелевской логики, её обоснованность не зависит от веры в «сущности». Этот термин, во-первых, неоднозначен: относится ли он к конкретным частностям (т.е. неприводимым первичным явлениям) или к абстракциям (т.е. осмысленной соизмеримости)? Если под сущностями мы подразумеваем абстракции, то ясно, что логика была бы ненужной и невозможной без них.

---

60 Слово «атом» буквально означает «не поддающийся дальнейшему разделению»; здесь оно используется в общем смысле, а не в том конкретном материальном смысле, который подразумевали Демокрит или Дальтон. Идея атомизма заключается в том, что существуют неприводимые составляющие материи (и, в конечном итоге, можно добавить, разума), движения и комбинации которых можно проследить, чтобы объяснить все сущности и состояния материального (и, аналогично, ментального) мира. Если у атомов было начало, то все они возникли вместе; и если у них когда-либо будет конец, то все они исчезнут вместе; так что с момента и до тех пор, пока существует мир, они фактически нерождаются, не обусловлены и неразрушимы. Это постулируется в поддержку гипотезы о том, что атомы, хотя, возможно, и разных видов, качественно не изменяются, количественно не увеличиваются и не уменьшаются, а просто перемещаются.

Но если мы подразумеваем конкретные первичные составляющие, то законы мышления одинаково применимы независимо от того, утверждаются они или отрицаются. Они не влияют на результат бесконечного деления, но проясняют некоторые потенциально абсурдные направления мысли.

Во-первых, концепция бесконечного деления пространства кажется нигилистической, если довести её до крайности, и действительно, некоторые зашли так далеко, подразумевая, что буквально ничто (или «пустота») лежит в основе всего сущего. Но такой вывод не только парадоксален — он не оправдан с точки зрения предпосылок. Ведь даже если мы постоянно находим всё более мелкие или простые составляющие, из этого не следует, что эти составляющие когда-либо перестанут существовать. Это заблуждение, подобное предположению, что бесконечная делимость пространства в конечном итоге подразумевает деление на части без расширения, или что бесконечное множество нулей может в сумме давать что-либо большее, чем ноль.

Кроме того, те, кто утверждает, что можно бесконечно подразделять вещи, то есть каждое явление можно свести к еще более тонким явлениям, не понимают, что это утверждение «можно» — фантазия и обобщение. Ибо, по правде говоря, они проводят это подразделение *мысленно* , а не физически; и делают это лишь *несколько раз* , а не бесконечно (что, безусловно, заняло бы целую вечность). Пустота в этом смысле — это не опыт, а в

лучшем случае рациональная истина; и это даже не дедуктивная уверенность, а всего лишь обобщение. Таким образом, пустота — это в лучшем случае индуктивная истина.

Чтобы утверждать, что пустота — это неоспоримый факт, нужно быть в буквальном и доказуемом смысле *всеведущим* , зная всё в физике, химии, биологии, психологии и обо всём остальном до начала каких-либо эмпирических исследований. Нельзя разделить что-либо на части, если не знаешь, на что это делить; например, чтобы сказать, что белый свет — это смесь различных цветов света, нужно было бы поэкспериментировать с призмой.

Более того, пустоту нельзя считать единичным *опытом* , поскольку она определяется отрицанием как отсутствие «сущности» (или «самобытности»). Отрицание — это основной акт разума; это нечто, никогда не переживаемое непосредственно, не позитивное явление. Таким образом, чтобы утверждать, что то, что пережил Будда, — это именно пустота, необходимо было бы придать пустоте позитивный характер; в противном случае, следует признать, что в этом участвовала его рациональная способность.

Ещё одно заблуждение, лежащее в основе этой точки зрения, — это идея о том, что «отношения» каким-то образом более реальны, чем вещи (или не-вещи), которые они, как считается, связывают. Утверждается, что ничто не существует само по себе, но всё существует

зависимо от других вещей или от всего остального (теория созависимости или взаимозависимости) — но отношения причинной зависимости, о которых здесь идёт речь, как будто подразумевают независимое существование! На первый взгляд, из-за использования «неосязаемых» слов, зависимость всех вещей друг от друга, кажется, служит опорой для их предполагаемой пустоты — но если тот же анализ применить и к этим реляционным предположениям, всё остаётся без поддержки.

Те, кто придерживается этой точки зрения, не осознают, что используют слово «вещи» таким образом, который не включает в себя «зависимости» — то есть, в не столь широком смысле, как кажется. Если внимательно изучить их взгляды, мы поймем, что под «вещами» они подразумевают конкретные объекты опыта, то есть явления, а под «отношениями» между вещами — абстракции, введенные посредством концепции. Таким образом, в конечном счете, их тезис заключается в том, что понятия более «реальны», чем перцепты! Это полная противоположность индуктивной логике, для которой феноменальные данные предшествуют и оправдывают любое рациональное упорядочение и организацию.

Более убедительная точка зрения, которая примиряет два указанных тезиса, заключается в предположении некоего монизма, то есть, что все вещи являются выражениями одной и той же единой сущности. Нам не нужно рассматривать эту конечную матрицу бытия как

буквально субстанциальную, как это делали алхимики древности, когда говорили о *prima materia* . На материальном уровне идея «эфира» (космической жидкости определенного рода) оказалась несостоятельной из-за постоянства скорости света; а идея «полей», которая пришла ей на смену, все еще довольно абстрактна и нуждается в онтологическом уточнении.

Что касается субстанции разума, можно предположить, что это некая разреженная материя, или наоборот, но этот вопрос еще нуждается в решении. Одна из проблем при предложении подобного уравнения заключается в том, что мы обычно считаем, что «разум» (то есть субстанция ментальных объектов, таких как воспоминания, сны, воображение и предвкушения) в большей степени зависит от сознания и его Субъекта, чем «материя».[61]

---

61 Материальные объекты кажутся более независимыми от наблюдателей, чем ментальные, поскольку два или более человека могут видеть один и тот же материальный объект (он находится в публичном пространстве), и когда один из них перестает наблюдать за ним, другие продолжают его видеть; тогда как ментальный объект виден только одному человеку (он находится в частном пространстве) и перестает существовать, если этот человек его не видит. В то время как материальный объект, по-видимому, не является продуктом какого-либо наблюдателя или нервной системы, ментальный объект считается добровольно созданным наблюдателем или, по крайней мере, созданным мозгом, связанным с этим наблюдателем. Следует, однако, отметить, что в случае с разумом неверно утверждать, что сознание влияет на его содержание – скорее, ментальное содержание создается

В любом случае, необходимо исходить из предположения о некоем предельном единстве всех явлений. В этой монистической модели (в отличие от плюралистической и нигилистической гипотез) кажущееся разнообразие и изменчивость феноменального являются лишь «выражением» предельного Единого [62]. Феноменальное — это поверхность бытия, а Единое — его глубина. Каким бы ни был способ существования этого Единого (будь то духовный или энергетический), оно остается неизменным, даже порождая разнообразные явления.

Если «все есть Единое», то «все имена ложно разделяют» и «все явления взаимозависимы» (или, по крайней мере, все зависят от одного общего источника). Таким образом, монизм должен быть приемлем для буддийских философов, придерживающихся описанных выше взглядов. Он также приемлем для их критиков, поскольку мы можем сказать, что на уровне Единого имена ложно разделяют, а явления взаимозависимы или ко- или интерзависимы; но на плюралистическом уровне

непосредственно перед его наблюдением (хотя такое создание может потребовать более ранних актов обдуманного сознания). Таким образом, задействованная «субъективность» не является экстремальной – существует ментальный объект, несколько отделенный от Субъекта и его/ее сознания о нем.

62 Возможно, именно такой монизм подразумевают буддисты в своей концепции дхармакая , хотя, если их попросят, они, вероятно, будут настаивать на приравнивании этой изначальной основы бытия к *шуньяте* (пустоте).

общих явлений имена ценны, а крайняя зависимость вводит в заблуждение.[63]

Следует отметить, что духовным выражением веры в монизм является невозмутимость.

63 В общем, это более или менее соответствует буддийской доктрине двух истин.

16. Буддийское отрицание души

Приведенный выше анализ можно применить и к людям, но лишь в некоторой степени. Если мы отождествляем себя со своим телесным и ментальным опытом, мы приходим к выводу, что мы также представляем собой сложные структуры, лишенные сущности! Большинство буддистов останавливаются на этом и заявляют, что, следовательно, у нас нет «я». Но здесь они совершают ошибку, поскольку неправильно ограничивать наше восприятие людей их материальными и ментальными проявлениями [64]; очевидно, мы осознаем гораздо большее. Необходимо также учитывать наш духовный опыт – и в этом случае мы должны признать, что можем (посредством опыта, который мы можем назвать

---

64 Как уже отмечалось ранее: в *«Феноменологии»* , глава V, и в *«Медитациях»* , глава 12, термины «я», «сознание» и «ум» в буддизме иногда рассматриваются как эквивалентные, а иногда используются в несколько ином значении. В результате такой неопределенности предлагаются неверные теории, и многие противоречия остаются незамеченными.

апперцепцией или интуицией) осознать свое «я» (или дух, или душу).

В действительности, буддисты согласны с этой точкой зрения, признавая, что мы потенциально или в конечном итоге все являемся Буддами [65]— это, по сути, признание существования души, хотя большинство догматически отвергает этот вывод. Некоторые прямо заявляют, что души нет; другие же предпочитают быть более загадочными и говорят: «есть и нет; и нет ни есть, ни нет» [66]. Но логически эти две (или более) позиции

---

[65] Приведу один пример (хотя встречал и много). С. Судзуки пишет: «Поэтому абсолютно необходимо, чтобы каждый не верил ни во что. Но я не имею в виду пустоту… Это называется природой Будды или самим Буддой» (с. 117).

[66] Справедливости ради, см. Му Сонга, стр. 125. По мнению этого (превосходного) комментатора, доктрина *анатмана* никогда не задумывалась как «метафизическое утверждение», а как «терапевтическое средство». Как он сам пишет: «Будда ответил на брахманическую формулировку постоянной сущности, самости или атмана, молчанием, не занимая позиции ни за, ни против». Логически это подразумевает, что буддизм считает вопрос о самости лишь *проблематичным* , не утверждая и не отрицая её. Однако, в своих собственных чтениях буддийских текстов я чаще всего встречал утвердительное *отрицание* самости или «комплексный ответ» типа «и да, и нет, и/или ни да, ни нет», а не простое избегание вопроса о самости. Ещё одно замечание, которое стоит здесь сделать: идею самости не следует отождествлять с брахманической идеей постоянной самости *;* последняя является более конкретной идеей, чем первая, и отрицание последней логически не влечет за собой отрицание первой. Я поддерживаю идею непостоянства *индивидуального* «я», приписывая постоянство только универсальному «я» (то есть трансцендентному, или Богу). Эти (и многие другие) нюансы не следует упускать из виду.

следует считать эквивалентными, поскольку их смысл заключается лишь в том, что утверждать о существовании души неправильно.

Но давайте настаивать: наши тела и умы — это сложные и непостоянные образования, как автомобили или сны, но мы отличаемся тем, что обладаем относительно постоянным «я». (Я говорю «относительно постоянным», чтобы подчеркнуть, что индивидуальную душу не следует считать абсолютно вечной, хотя общий источник всей духовной субстанции, который многие из нас отождествляют с Богом [67], безусловно, абсолютно вечен.)

Под «я» (или духом, или душой) мы понимаем *Субъект сознания* (т. е. «личность», переживающую, познающую, воспринимающую, осмысливающую, знающую и т. д.) и *Агент воли и оценки* (т. е. «личность», которая желает, воля, ценит и т. д.). Обратите внимание на это определение, которое часто игнорируется теми, кто отрицает существование «я».

Машина, компьютер или робот не обладают «я» — а мы (люди, и по крайней мере высшие животные) очевидно им обладаем: мы все прекрасно это знаем. Это «я», которое мы знаем, не является нашим эго (совокупностью аспектов нашего тела и разума), хотя большинство из нас склонны путать свое «я» с эго.

---

[67] Причины этого описаны в моих *«Размышлениях»* , глава 8.

Познаваемое нами «я» проявляется в каждом нашем акте познания, воли или оценки, как то, что мы совершаем в этом акте. Хотя оно и не является феноменальным, мы вполне способны его осознавать. Несмотря на свою нефеноменальность, «я» относится к явлениям (как к явлениям своего собственного тела и разума, так и к явлениям, находящимся за его пределами) либо как их свидетель (то есть посредством познания), либо как подверженное их влиянию, либо (при познании) как находящееся под их воздействием, либо как влияющее на них (посредством воли). Но, хотя таким образом оно в различной степени связано с явлениями, оно не тождественно им и не может быть с ними отождествлено.

Буддийское отрицание «я» представлено как эмпирический подход: тщательно исследуется собственный телесный и психический опыт, и в нём наблюдаются лишь мимолетные явления. Но я утверждаю, что такой анализ основан на неполных данных – он не учитывает интуитивное самосознание Субъекта и Действующего. «Я» намеренно игнорируется из-за предрассудков, а не отрицается в результате беспристрастного наблюдения. «Не-я» здесь не является выводом, а предпосылкой – догмой, идеологией.

Более того, следует подчеркнуть, что отрицание любого термина (будь то термин «я» или любой другой) логически не может быть чисто эмпирическим. Мы никогда не воспринимаем отрицание, мы лишь ищем и

не воспринимаем соответствующее положительное, и, следовательно, *индуктивно* «делаем вывод», что отрицаемый объект отсутствует. Этот вывод не обязательно является окончательным — это гипотеза, которая может быть впоследствии опровергнута, если будут обнаружены новые данные, противоречащие ей, или даже если будет найдена альтернативная гипотеза, чаще подтверждаемая имеющимися данными.

Таким образом, не-я не может быть – как это представляет буддизм – чисто эмпирическим продуктом глубокой медитации; согласно логике, его негативность делает его обязательно *рациональной* конструкцией. Следовательно, это не абсолютная истина, а всего лишь обобщение от «Я усердно искал, но пока не нашел себя» до «я нигде не было обнаружено». Это не перцептивное, а *концептуальное понятие* – это тезис, подобный любому другому, открытый для сомнений и дискуссий и требующий доказательств (по крайней мере, в индуктивном смысле). Если в его контртезисе не обнаружено противоречий, идея о существовании себя также может быть правомерно поддержана.

Таким образом, даже признавая, что тело и разум лишены сущности (сущностей), мы все же можем утверждать, что душа существует. Душа не должна быть сущностью явлений тела и разума, а представляет собой

отдельную, неявную сущность, заключенную в [68]этих явлениях, пересекающуюся с ними или вмещающую их каким-либо образом. Тело и разум лишь составляют обыденную игровую площадку души, то есть особую область мира, над которой эта отдельная душа [69]обладает особыми способностями к сознанию и волеизъявлению.

Эта точка зрения согласуется со сторонниками теории пустоты, по крайней мере, в том, что не следует путать «я» с телом и разумом. Кроме того, тот факт, что душа не является феноменальной, то есть не представляет собой ни материальной, ни ментальной сущности, логически не исключает, конечно, того, что она тоже «пуста» по своей сущности . Но, в то время как они утверждают, что «я» не существует, мы настаиваем на том, что даже если (или даже если) индивидуальная душа пуста, она,

---

[68] Мы склонны рассматривать душу как нечто незначительное, нечто находящееся где-то внутри тела или, в лучшем случае, сопоставимое с ним. Но нам следует хотя бы допустить возможность противоположной идеи – а именно, что душа огромна по сравнению с телом, то есть что тело – это лишь небольшая отметина внутри души или незначительный придаток к ней. Наше представление об их относительном размере, по сути, зависит от относительной важности, которую мы им придаем, то есть от того, как часто мы сосредотачиваем свой интерес на том или ином.

[69] Или индивидуализированная душа. Я говорю это, чтобы подчеркнуть, что индивидуальную душу можно рассматривать как искусственное подразделение универсальной души (или Бога, в иудейском понимании).

очевидно, существует – так же, как тело и разум, очевидно, существуют, что бы мы о них ни говорили.[70]

В любом случае, совершенно абсурдно утверждать или подразумевать, как это делают буддисты, что *несуществующее* может думать, что оно существует, и (после просветления) осознать, что его не существует! Несуществующее не может ничего думать или осознавать; оно не является сущностью или вещью – оно вообще ничто, его нет. Существующее же, с другой стороны, вполне может (как и эти существующие буддисты) думать, что оно не существует, и прочую подобную чепуху! В точке зрения об отсутствии «я» нет никакой логики.

Идея отсутствия самости может рассматриваться как поддержка материализма (в широком смысле этого слова, включающем в себя психические явления, находящиеся в сфере материи). Именно поэтому многие люди сегодня находят её привлекательной: стремясь отвергнуть требования и ограничения этики монотеистической религии, но желая сохранить или привнести в свою жизнь некоторую духовность, они принимают отрицание души.

Всё это ни в коем случае не отрицает решающего значения *самоотречения* в медитации и, в более

---

[70] На мой взгляд, всё, что даже кажется существующим, действительно существует (пусть даже лишь внешне). Реально это или иллюзорно? Эти характеристики допускают обсуждение и зависят от множества логических факторов.

широком смысле, в процессе духовного развития. Я, безусловно, согласен с буддийским учением о том, что на каком-то этапе «я» становится препятствием на пути к просветлению и должно быть эффективно забыто, чтобы созерцать вещи такими, какие они есть.[71]

Но, на мой взгляд, тезис о не-я не следует воспринимать буквально. Думаю, буддисты сформулировали его как *упая* , умелое средство [72], облегчающее забывание о себе. Забыть то, во что человек верит, что не существует, легче, чем забыть то, во что он верит, что существует. Насколько я понимаю (на данном этапе моего развития), хотя неверие в себя имеет некоторые практические преимущества, для такой доктрины недостаточно теоретического обоснования.

В разговорной речи мы говорим, что наш разум «пуст», когда на какое-то время в нашем сознании отсутствуют чувства и мысли, что иногда происходит совершенно естественно. В таком состоянии мы, как правило, меньше отвлекаемся и можем наблюдать за всем, что предстает перед нами, не вмешиваясь в происходящее. Иногда это обычное состояние пустоты в уме

---

[71] Иудаизм разделяет эту эпистемологическую и этическую позицию, о чем свидетельствует, например, высказывание Баал-Шем-Това: «Прежде чем обрести Бога, нужно потерять себя». (Из « *Сокровищницы еврейских цитат* ») .

[72] В конечном счете, буддизм не заинтересован в описательном философском учении; его заботит духовное освобождение. Если какая-либо идея эффективна как средство достижения этой цели, её преподают.

переживается скорее как своего рода мимолетная отстраненность или даже отчуждение от окружающего мира, например, когда наши глаза расфокусируются и просто смотрят вдаль, ничего не видя.

В буддизме значение слова «пустота», конечно, гораздо сложнее, хотя и не совсем не связано с этим. В объективном смысле, применительно к вещам, находящимся за пределами или внутри ума, оно означает, что они рассматриваются без обращения к наложенным категориям или гипотезам. В субъективном смысле этот термин подразумевает, что «я» — это иллюзия сознания, то есть наше восприятие познающей души также является лишь наложенной идеей.

Но следует ли принимать это буддийское утверждение на веру, или же буддистам удается доказать его неопровержимым образом? Сам факт того, что это учение когда-то провозглашалось и вновь утверждается многими авторитетами на протяжении веков, не делает его несомненной истиной. Нам должно быть позволено сомневаться в нем, задавать вопросы и высказывать возражения – без обвинений в ереси или глупости.

17. Состояние чувственного восприятия

Здесь я хотел бы подробнее рассмотреть некоторые аспекты полемики между материализмом и ментализмом [73]. Следует отметить, что обе точки зрения здесь признают наличие психических явлений: менталистская (или «только разумная») точка зрения принимает психические явления, исключая материальные, тогда как материалистическая точка зрения (в данном понимании

[73] См. также мои более ранние комментарии по этому вопросу в книгах *«Логика будущего* » (главы 60-62), *«Буддийская нелогичность»* (главы 4 и 5), *«Феноменология»* (главы I-IV), *«Размышления»* (глава 2, разделы 16 и 17) и *«Медитации»* (глава 32).

[74]) принимает материальные явления, не исключая при этом психические из мира (хотя и ограничивает их возникновение в «разумах», подобных нашему).

Объективно ли (и, следовательно, достоверно) ли чувственное восприятие (и, следовательно, достоверно) или субъективно (и, следовательно, недостоверно)? То есть, является ли мир, который мы воспринимаем через органы чувств, материальным, или он столь же ментальен, как явления, которые мы проецируем в своем воображении? Большинство людей, включая большинство ученых и философов, принимают вещи такими, какими они кажутся на первый взгляд, и выбирают материалистический тезис. Но некоторые философы, такие как Джордж Беркли на Западе или школа Йогачара на Востоке, утверждают, что этот «здравомыслящий» вывод поспешен, и предпочитают менталистскую альтернативу.

Последнее указывает на ошибочность всей концепции органов чувств, поскольку, если предположить, что существует познающая сущность, заключенная в

---

[74] Я просто игнорирую гипотезу «только материи», известную в современной философии и психологии как бихевиоризм, потому что эта гипотеза явно ненаучна, поскольку она намеренно игнорирует все психические явления, рассматривая их как несуществующие (а не просто как разреженные формы материи). Психические явления — это феноменологические данности, и их нельзя просто отбросить как не имеющие отношения к делу. Тот факт, что мы до сих пор не можем материально обнаружить и измерить их, не оправдывает материалистический тезис, поскольку это представляло бы собой порочный круг.

физическом теле с органами чувств, посредством которых получается информация о других физических телах, находящихся за его пределами, то информация, фактически познаваемая субъектом-сущностью, — это не *физические объекты,* предположительно контактирующие с сенсорными рецепторами, а *ментальные. продукты* таких предполагаемых объектов находятся на другом конце процесса ощущения, то есть прямо противоположном познающему.

Если то, что мы фактически воспринимаем , — это не физические объекты, а предполагаемые ментальные продукты их восприятия, то отсюда следует, что все наши реальные объекты восприятия являются ментальными, и ни один из них не является материальным. То есть, даже наше видимое тело (включая органы чувств, которые, как кажется, оно содержит) фактически является всего лишь ментальным феноменом; и нет также оснований полагать, что материальный мир, кажущийся находящимся за их пределами, является чем-либо иным, кроме ментального.

Таким образом, завершая эту линию рассуждений, следует отказаться от самого различия между ментальным и материальным как от нелепой идеи, и в качестве реальных следует признавать только ментальные объекты. Явления, обычно классифицируемые как материальные, так же ментальны, как и фантазии (хотя, возможно, их сложнее контролировать). Их появление достаточно реально, но

их материальность иллюзорна. Следовательно, материализм — это наивная философия, а ментализм — правильная доктрина.

В прошлом я всегда утверждал, что этот скептический аргумент логически *противоречив* , поскольку он исходит из предположения о существовании тела и его органов чувств в материальном смысле и заканчивается выводом об отсутствии такого материального тела и органов чувств. Вывод не может противоречить посылке (посылкам), из которой он выведен, — следовательно, сам этот аргумент должен быть логически ошибочным.

Но теперь мне приходит в голову, что мой контраргумент может быть несправедливым, и я хотел бы его пересмотреть. Мне кажется, что формально допустимо, чтобы заключение противоречило своей посылке (посылкам) — именно это и означают (единичные) парадоксальные утверждения. Утверждение вида «Если P, то не P» логически вполне легитимно (если оно не сопровождается вторым утверждением вида «Если не P, то P», поскольку в этом случае мы имеем неразрешимый двойной парадокс, то есть противоречие). Логическим заключением утверждения «Если P, то не P» (само по себе [75]) является категорическое утверждение «Не P».

В рассматриваемом случае предпосылка P звучит так: «существует материальное тело с органами чувств», а вывод NotP — так: «такого не существует» — и такой

---

[75] То есть только в сочетании с фразой «Если не P, то не P».

вывод вполне мыслим, вполне легитимен согласно законам мышления. То есть, вместо того чтобы рассматривать аргумент скептиков как самопротиворечивый, мы могли бы предположить, что они показали, что материализм по своей сути парадоксален и, следовательно, противоречив, и справедливо заключили, что ментализм является единственным внутренне непротиворечивым тезисом из двух!

Однако я с самого начала разгадал эту линию аргументации, когда в своей *работе «Логика будущего»* (глава 62) утверждал, что решение этой загадки заключается в отрицании идеи о том, что то, что мы воспринимаем, когда нам кажется, что мы воспринимаем материальные объекты через органы чувств, являются ментальными образами таких материальных объектов. Я считаю, что это ошибка в понимании природы чувственного восприятия, которая логически неизбежно приводит к скептицизму. Джон Локк совершил эту ошибку, и Дэвид Юм быстро её заметил (хотя и не смог исправить).[76]

---

[76] Кстати, в западной философии эпохи Просвещения (разумеется, не следует путать это понятие с буддийским пониманием высшего знания) слово «ощущение» использовалось слишком расплывчато. Не проводилось четкого различия между тактильными, обонятельными и вкусовыми ощущениями, с одной стороны, и зрительными и слуховыми ощущениями, с другой.

[Следует отметить, что в лингвистике мы склонны связывать чувства осязания, обоняния и вкуса. Так, в английском языке слово «feeling» может относиться к тактильным ощущениям

Локк руководствовался благими намерениями, стремясь обосновать здравый смысл; однако его сценарий был несовершенен и неизбежно привёл к радикальному выводу Беркли. Тем не менее, существует логический

(включая вкусы тепла и холода), ощущениям телесных функций (пищеварительных, сексуальных и т. д.), висцеральным чувствам (телесного, психического происхождения) или смутным психическим эмоциям; а слово «sensing» может относиться к физическим ощущениям или смутным психическим подозрениям. Также во французском языке слово « *sentir* » соответствует не только словам «to feel» и «to sense», но и слову «to smell» (отсюда английское слово «scent»).]

Однако первые три ощущения гораздо легче неправильно истолковать, чем последние два. Например, нам, людям, гораздо сложнее идентифицировать кого-либо по тактильным, обонятельным или вкусовым ощущениям, чем по зрительным или слуховым. Под этим я подразумеваю, что тактильные ощущения (и т. д.) обычно говорят нам о состоянии *нашего собственного тела. Ощущения вызваны каким-то внешним телом* , тогда как зрительные и слуховые ощущения — это *аспекты самого внешнего объекта* , которые мы (субъект) каким-то образом воспринимаем. По крайней мере, так нам кажется на первый взгляд. Конечно, нам еще предстоит перейти от такого наивного реализма к более тонкому реализму. В любом случае, каждый способ ощущения имеет свою ценность, и их не следует объединять в одну группу.

Кстати, еще один расплывчатый термин в этой школе — «идеи». Этот термин, как правило, используется без разбора, иногда применяясь к перцептивным воспоминаниям, или к визуальным или слуховым проекциям, а иногда — к концептуальным конструкциям, вербальным или нет. Тем не менее, эти различные ментальные «сущности» имеют совершенно разное значение в формировании знаний. Очевидно, что относительно эмпирические данные имеют больший вес, чем более абстрактные результаты. Различение различных видов «ощущений» и «идей» очень важно, если мы хотим точно оценить составляющие знания.

выход из этой проблемы — и это представление органов чувств как позволяющих нам воспринимать *сами материальные объекты* , или (точнее) по крайней мере определённые их аспекты, а не только некоторые их ментальные продукты. Если вы задумаетесь, то поймёте, что именно это мы обычно предполагаем, когда воспринимаем окружающий нас мир.

Конечно, это сложный для объяснения сценарий, но он предоставляет возможное обоснование материализма (самонепротиворечивую, ненаивную версию) и, таким образом, эффективную защиту от скептического вывода ментализма. Таким образом, парадокс, присущий наивному материализму, не игнорируется и не отрицается, и в то же время из него не делается вывод ментализма, поскольку предлагается третий тезис.

Третий тезис заключается в том, что ощущение, вместо того чтобы подразумевать косвенное восприятие, делает возможным **прямое восприятие** (*возможно, путем его возникновения). (некая физическая структура в мозге, служащая каналом для прямого контакта сознания субъекта с воспринимаемым объектом*). Этот тезис, сам по себе, не доказан окончательно , следует отметить ; но, по крайней мере, он ставит под сомнение доктрину ментализма.

Таким образом, перед нами предстают две конкурирующие гипотезы, обе из которых, по-видимому, в равной степени объясняют опыт; и вопрос о материальности или ментальности объектов

определенных восприятий вновь поднимается. Проблема переходит от дедуктивной (в пользу ментализма) к индуктивной (в которой обе доктрины, по меньшей мере, одинаково разумны).

Далее я приведу дополнительные аргументы, чтобы показать разумность здравого смысла (материалистического подхода). Поскольку различие между материей и разумом само по себе основано на этом подходе, менталисты не могут использовать его для того, чтобы объявлять все объекты ментальными, а не материальными. Исходя из их точки зрения, такое различие вообще не возникло бы, и мы не понимали бы различных смыслов этих двух слов.

Более того, я предположил, что это различие может быть феноменологически объяснимо, если учесть, что психические явления являются лишь визуальными и/или слуховыми, но лишены других феноменальных качеств. Психические явления соответствуют тем, которые воспринимаются посредством зрения и слуха, тогда как тактильные, обонятельные и вкусовые ощущения, по-видимому, не имеют эквивалентных форм в сознании. Наша память может их распознавать, но, по всей видимости, не может их воспроизвести.

Иными словами, мы, возможно, распознаём материальность по тактильным [77], обонятельным и вкусовым ощущениям, признавая, что в ментальной сфере отсутствуют эти специфические феноменальные модальности. Зрительные и слуховые явления неоднозначны, то есть они могут быть материальными или ментальными; но (я предварительно предполагаю) другие модальности являются отчётливо материальными.

Возможно, это объясняется тем, что чувства осязания, обоняния и вкуса биологически более примитивны, в то время как зрение и слух развиваются дальше по эволюционной лестнице. Первые носят более качественный характер и связаны с удовольствием и болью, применимы к любому разумному существу, тогда как вторые носят более пространственный и временной характер, что подразумевает более сложную форму жизни.

Важно также отметить, что менталисты считают, что сознание ментальных объектов требует меньше объяснений, чем сознание материальных объектов. Для

---

[77] Особенно тактильные ощущения. Обратите внимание, что одно из значений термина «субстанциальность» — это твердость материального объекта в ответ на прикосновение. Твердые тела наиболее субстанциальны, они сопротивляются любому давлению. Напротив, учитывая их пластичность, жидкости несколько менее субстанциальны, а газы — наименее субстанциальны. Но все состояния вещества в той или иной степени познаются и через другие ощущения, такие как тепло и холод и т. д.

них знание через органы чувств трудно объяснить, учитывая расстояние познающего субъекта от таких объектов; тогда как ментальные объекты более познаваемы, потому что находятся ближе к нам. Или, если для них это не вопрос расстояния, возможно, они считают, что познающий субъект имеет ту же субстанцию, что и ментальные объекты.

Но мы должны понимать, что сознание ментальных объектов столь же удивительно, таинственно и чудесно, как и сознание физических объектов.

Рассматривать ментальные объекты как нечто, состоящее из того же вещества, что и познающее «я» (поскольку в разговорной речи мы объединяем эти вещи в составляющие «разума» или психики), — ошибка. Ментальные объекты, такие как воспоминания, воображение или идеи, сами по себе не обладают сознанием: они всегда являются объектами, а не субъектами сознания; следовательно, их нельзя по сути приравнивать к душе, которая их познает.

Что касается расстояния: на каком основании физические объекты считаются более удаленными, чем ментальные? Такие пространственные соображения возможны только в том случае, если мы помещаем душу в континуум, включающий ментальные и материальные объекты. Но по правде говоря, мы строго говоря не верим в континуум, общий для ментальных и материальных объектов, хотя некоторые ментальные проекции (галлюцинации) иногда, кажется, занимают то

же пространство, что и физические вещи. Кроме того, мы не знаем точного «места» души: находится ли она в сердце, в мозге, на одной границе с телом или вне его, или же она находится в каком-то другом измерении бытия?

Следует добавить, что самосознание, то есть интуитивное постижение себя самим собой, по сути ничем не отличается от этих двух видов сознания: различаются лишь *объекты* в этих трех случаях. Иными словами, являются ли объекты ментальными, материальными или духовными по «субстанции», сознание все равно представляет собой один и тот же особый вид отношения. То же самое относится и к потенциальному «трансцендентальному» сознанию, то есть сознанию Бога или Высшей Основы Бытия – это тоже сознание. Каким бы ни был объект, сознание остается удивительным, таинственным и чудесным.

Таким образом, утверждение ментализма вместо материализма не столь значимо для теории познания, как может показаться на первый взгляд. Кажущееся повышение авторитета при такой смене парадигмы исчезает, как только мы обращаем внимание на вопрос: но что такое сознание?

18. Статус снов и мечтаний наяву

Логически ли нам необходимо иметь какую-либо абсолютную систему отсчета для сравнения со всеми остальными, чтобы утверждать, что какая-либо система отсчета является относительной? Если бы это было так, теория относительности пространства-времени Эйнштейна была бы немыслима. Он не мог бы утверждать, что все системы относительны. Но он не делает такого утверждения путем *дедукции* , исходя из какой-то привилегированной точки зрения. Скорее, он говорит о том, что (поскольку измерение скорости света во всех направлениях одинаково) мы не можем установить абсолютную систему отсчета, и поэтому мы обречены рассматривать каждую используемую нами систему как относительную. Это *индуктивный* аргумент, включающий обобщение на основе существующих эмпирических знаний.

Вполне возможно, что в будущем ученые откроют другие физические способы установления абсолютной системы

отсчета. Аналогичные рассуждения можно применить и к принципу Гейзенберга, касающемуся невозможности точного и одновременного определения положения и импульса элементарной частицы. Это тоже теоретический принцип, основанный на практических соображениях. Он базируется на обобщении отрицания от «не найдено» к «не может быть найдено» – но, хотя и отдаленно, остается возможным, что такое правило будет отменено в будущем, если мы найдем другой способ проведения необходимых измерений.

Эти примеры из области физических наук могут помочь нам разобраться в вопросе метафизики. Можем ли мы логически утверждать, как это делают некоторые философы, что «всё иллюзорно» (или «бодрствующий опыт — всего лишь сон», или другие подобные скептические утверждения)? На первый взгляд, утверждение типа «всё иллюзорно» самопротиворечиво и, следовательно, однозначно ложно, поскольку «всё» формально должно включать само утверждение, которое, таким образом, объявляется иллюзорным. Однако давайте попробуем подойти к вопросу менее дедуктивно и рассмотрим утверждение как результат индукции.

Мы можем назвать какое-либо переживание сном, потому что у нас есть другое переживание, на которое мы можем сослаться, и которое мы считаем не сновидением. Обычно мы понимаем *после* пробуждения: «О, я просто спал». В исключительных случаях случается, что *во* сне мы осознаем, что спим, и даже

можем заставить себя проснуться внутри сна (я, безусловно, испытывал это несколько раз). В любом случае, мы характеризуем наше переживание во сне как «сон» только потому, что у нас есть воспоминания об альтернативном, бодрствующем переживании. Само понятие сна, кажется, основано на таком сравнении.

Или нет? Сравнивая опыт бодрствования и сна, мы постулируем, что первый более реален, чем второй, и тем самым классифицируем первый как «реальный», а второй как «иллюзорный». Но на чём основано такое различение? Подходя к вопросу без предвзятости, мы могли бы утверждать, что (по крайней мере, на начальном этапе) оба типа опыта находятся на равных условиях (с точки зрения различия между реальностью и иллюзией), то есть нет оснований отдавать предпочтение одному перед другим. Феноменологически они имеют одинаковую ценность или статус. Мы не можем сказать, какой из них более реален или более иллюзорен, и поэтому должны заключить, что оба одинаково неопределённы.

Веским аргументом в пользу этой точки зрения является наблюдение, что большинство снов кажутся нам достаточно правдоподобными, пока мы их видим. Это лишь подтверждает *нашу врожденную доверчивость* , то, как легко мы склонны верить переживаниям. Видя, насколько мы наивны во сне, мы вполне можем задаться вопросом, не так ли глупа наша доверчивость в

бодрствующем состоянии, и прийти к выводу, что наша кажущаяся жизнь, возможно, тоже сон.

Возможно, именно это подразумевается в таких утверждениях, как «всё — иллюзия» — они указывают на нашу неспособность найти какую-либо абсолютную систему координат, которую мы могли бы назвать «реальностью». Но ответ на такое возражение был бы следующим. Вопреки утверждениям некоторых философов, на практике мы на самом деле не называем одни части опыта «реальностью», а другие с уверенностью и окончательностью относим к статусу «иллюзии». Такие суждения не являются абсолютными, а могут быть изменены с помощью индуктивного рассуждения.

Основной принцип индукции заключается в том, что любое явление следует рассматривать как «реальность» *до тех пор, пока* , то есть до тех пор, пока конфликты между определенными явлениями или между определенными явлениями и логическими соображениями не заставят нас отнести данное явление к статусу «иллюзии».

Мы не можем с первого взгляда отличить реальность от иллюзии. Мы не присваиваем ярлыки реальности или иллюзии с какой-то привилегированной, нейтральной позиции, а исходим из предположения, что всё, что мы (казалось бы) переживаем, реально, и называем некоторые из таких переживаний иллюзорными лишь в крайнем случае. И даже тогда, последующие

доказательства или рассуждения могут заставить нас изменить своё мнение и решить, что то, что казалось иллюзорным, было реальным, а то, что казалось реальным, было иллюзорным.

Различие между этими двумя характеристиками внешнего вида, таким образом, по сути, представляет собой целостный, гипотетический вывод, а не однозначную предпосылку. Чем больше данных мы учитываем при формировании таких суждений, тем более достоверными они становятся. Первоначальное предположение состоит в том, что внешний вид реален. Но первоначальная достоверность все еще условна, поскольку она должна быть подтверждена и никогда не опровергнута в дальнейшем.

Это очевидно, поскольку всё, на чём мы можем основывать свои знания, — это наш опыт (физический, умственный или не феноменальный) и наша рациональная способность (для систематизации этого опыта). У нас есть исходные данные и метод, но нам всё равно предстоит пройти долгий, в основном индуктивный, путь к уверенности.

Поначалу (наивно) нам кажется, что видимость, существование и реальность — это одно и то же. Постепенно (с возрастающей тонкостью) мы различаем видимость как познанные сущности, а реальность — как видимость, выдержавшую испытание временем в плане соответствия другим переживаниям и логическим

вопросам. Иллюзии — это видимость, не прошедшая ту или иную проверку.

Для различения бодрствующего и сновиденного опыта используются сравнение и сопоставление. Поскольку первый кажется более осязаемым и упорядоченным, чем второй, мы называем первый «реальной жизнью», а второй — «сном». Оба типа опыта необходимо рассмотреть, прежде чем мы сможем сделать эту классификацию, и именно такие воспринимаемые характеристики, *проявляющиеся в них* , приводят нас к этому рациональному суждению. Таким образом, путь остается открытым для дальнейшей оценки в будущем — например, если мы столкнемся с каким-либо третьим типом опыта, который покажется еще более реальным, чем два предыдущих.

Это утверждение мистицизма — что существует ещё более высокая реальность, по отношению к которой (когда мы достигаем её посредством пророчества, медитации или иными средствами) обыденный опыт кажется всего лишь сном (обратите внимание на язык аналогии). Именно в этом контексте становится совершенно правомерным сказать: «всё есть иллюзия», то есть, точнее, «всё , *что есть в обыденном опыте* , иллюзорно», то есть по сравнению со всем, что есть в необычном опыте. Это утверждение логически непротиворечиво, поскольку оно не столь общее по своему смыслу, как кажется в его краткой словесной формулировке.

Конечно, согласно индуктивной логике, если бы у человека был *только* тот опыт, который мы называем сновидением, он должен был бы рассматривать этот опыт как реальность. Точно так же человек, никогда не переживавший мистических событий, обязан исходить из того, что его обычный опыт бодрствования является реальностью.

Из этого следует, что только тот, кто лично пережил некое третье, радикально отличающееся от обычного, эмпирическое содержание, может законно утверждать, что наш обыденный опыт сродни сну. Тот, кто впоследствии повторяет то же утверждение, *не имея собственного соответствующего необычного* опыта, просто выражает свою (религиозную) веру. Эпистемологический статус такой веры не равен нулю, но он не эквивалентен статусу личного опыта. Это предварительное убеждение, акт надежды (или страха), косвенно основанный на чужом опыте, — но не убеждение, основанное непосредственно на собственном опыте.

Следует отметить, что даже без упоминания мистического опыта, можно с уверенностью сказать, что большая часть нашего бодрствующего опыта равносильна сновидениям. Ведь что такое сновидение во сне? Это серия ментальных проекций; изобретение фантастических сценариев. И по правде говоря, именно этим большинство из нас и занимается большую часть времени бодрствования: мы проецируем ментальные

образы или звуки, просматривая данные, либо непосредственно извлеченные из нашей памяти, либо косвенно полученные путем перетасовки таких воспоминаний. Поэтому можно с полным правом сказать, что мы видим сон, даже если называем это мечтаниями.

В конечном счете, единственные моменты, когда мы *не* видим снов, — это те редкие мгновения, когда мы полностью погружены в *настоящий момент* непосредственного опыта!

Однако, по мнению тех, кто утверждает, что имел мистический опыт трансцендентной реальности, даже это «здесь и сейчас» (состоящее из материальных и/или ментальных явлений) следует рассматривать как сон. Последнее утверждение настолько радикально метафизично или трансцендентно, насколько это возможно, постулируя, что весь феноменальный опыт подобен сновидению. С этой точки зрения, сны во сне — это фантомы внутри более обширного сна, и опыт бодрствования также является частью этого более обширного сна.

Люди наивно указывают на своё кажущееся физическим тело в подтверждение своих претензий на материальную реальность, но при этом не учитывают, что во сне они обычно видят мысленный образ тела. Если это воображаемое тело кажется им правдоподобным во сне, почему же кажущееся физическим тело,

воспринимаемое ими в бодрствующем состоянии, не может также казаться им неправдоподобным?

Материальность, и её отличие от ментальности, в конечном счёте следует понимать как концептуальную гипотезу, которую мы можем принять с философской точки зрения, поскольку она упорядочивает наш мир опыта (независимо от его природы или статуса) разумным и последовательным образом. Это не аксиома, не онтологический первооснова, а организующий принцип, допускающий сомнения, которому мы обычно отдаём предпочтение из-за его постоянной интеллектуальной и практической полезности и успеха.

19. Статус зачатий

Понятие чего -либо (назовем это X) представляет собой *совокупность всех наблюдений, убеждений, мыслей, доказанных индуктивным или дедуктивным путем знаний, мнений, фантазий, которые мы (как отдельные личности или коллективно) накопили с течением времени относительно* **рассматриваемого** объекта (объектов). – Назовите эти познавательные события или намерения: A, B, C, Г и т. д. Обратите внимание, что обозначение «X» относится к объектам X, подразумеваемым понятием X, а не к ментальному аппарату или идее, посредством которой мы знаем или думаем, что знаем эти объекты.

Хотя в разговорной речи мы говорим, что X «содержит» A, B, C, D…, понятие не следует рассматривать как сосуд, содержащий множество соответствующих ментальных сущностей, подобно корзине с яблоками и апельсинами. Лучше всего представлять его как набор стрелок, указывающих на различные воспринимаемые явления, объекты интуиции и связанные с ними

абстракции, которые в совокупности влияют на наше общее представление о X. Наше понятие X (индивида или вида) — это совокупность наших убеждений о нем.

Понятие X не следует рассматривать как равнозначное конкретно его определению (как это делают кантовцы), и тем более названию «X» (как это делают номиналисты). Название — это всего лишь физический или, по крайней мере, ментальный ярлык или метка, позволяющая нам легче сосредоточиться на понятии, или, точнее, на его содержании (т.е. на объектах, которые оно подразумевает). Что касается определения, то оно не является всем X, а состоит из некоторых *исключительных и универсальных характеристик* X (например, A) среди прочих (а именно, B, C, D и т. д., которые также могут быть отличительными и всегда присутствующими, или нет). Один аспект выбирается в качестве определяющего, потому что это полезно для сложных мыслительных процессов. Таким образом, определение является одновременно эмпирическим и рациональным.

Определение «X есть A» не является тавтологией, а содержит информацию. В нём задействованы два утверждения: предикация «X есть A» и утверждение «A является определением X». Последнее является дополнительным *утверждением* ; оно подразумевает первое, но не наоборот. Мы можем знать, что X есть A, но ещё не думать или ошибочно думать, что A является наилучшим определением X. Наше представление о X

было бы равно A, если бы всё, что мы знаем или думаем о X, было A; это, очевидно, крайне маловероятный сценарий, хотя такая нехватка информации теоретически возможна. На практике наше представление о X включает в себя гораздо больше, а именно B, C, D и т. д.

Мы получаем понятие человека не через определение «разумное животное», а через совокупный *опыт* людей. Это определение — лишь более позднее предположение, посредством которого мы пытаемся найти сущность человечности — или, по крайней мере, людей. Предложенное определение само по себе является продуктом опыта, а не какой-то *априорной* или произвольной формулировкой. Мы можем долгое время иметь смутное представление о чем-либо, не найдя для этого адекватного определения. Когда мы находим определение, оно не обязательно является окончательным. Это гипотеза. Она может оказаться неадекватной (например, если разумные животные будут обнаружены на других планетах), в этом случае потребуется предложить какое-либо дальнейшее разграничение или совершенно новое определение человека.

Следует отметить, что **тавтология** возникает, когда предикат уже полностью *явно* упомянут в субъекте, или консеквент — в антецеденте. Таким образом, «X есть X», «XY есть Y», «если X, то X», «если X + Y, то Y» — все это тавтологии. Из этого не следует, что такие утверждения логически считаются обязательно

истинными . Их истинность зависит от фактического существования субъекта или истинности антецедента. Ведь очевидно, что последний может быть лишь воображаемым или гипотетическим, как, например, в утверждении «у единорогов один рог». Таким образом, тавтология не является доказательством истинности.

Очевидно, что определение типа «человек — разумное животное» не является тавтологией в строгом смысле слова. Тем не менее, некоторые считают определение неявной тавтологией, расширяя понятие. Те, кто так поступает, делают это потому, что считают, что определяемое понятие идентично своему определению. С этим я, конечно, не согласен по причинам, уже изложенным ранее. Тем не менее, следует отметить, что если тавтология не является доказательством истинности в случае явных тавтологий, как только что было объяснено, то то же самое тем более следует и в случае неявных.

Посредством определения мы пытаемся выявить « **сущности** » вещей. Сущность какой-либо конкретной вещи (или вещей) редко, если вообще когда-либо, сама по себе является чем-то конкретным, то есть эмпирически очевидным. В большинстве или во всех случаях сущности являются *абстракциями* . Мы не можем создать единый мысленный образ или платоновскую идею человека, которая представляла бы или отражала бы всех отдельных людей. Мы лишь указываем на общее направление понятия

мужественности, определяя людей как разумных животных, но мы не можем его конкретизировать. Составляющие термины «разумный» и «животный» сами по себе, в свою очередь, столь же или даже более абстрактны. Это важное понимание лучше всего прослеживается на примере геометрических понятий.

В концепцию треугольника включены все возможные физические или воображаемые треугольники, как уже виденные, так и те, которые еще предстоит увидеть, а также все их видимые свойства и взаимосвязи. Если я спрошу вас, в чем сущность треугольника, вы, вероятно, представите и нарисуете конкретный треугольник. Но это не сущность; это *пример* – всего лишь случай. Нет одного конкретного треугольника, который содержал бы все возможные треугольники. Сущность треугольности не существует в конкретном виде; это всего лишь абстракция, словесное или интенциональное изобретение. Иными словами, под «сущностью» треугольника мы подразумеваем « ***все, что является отличительной чертой всех*** треугольников», – но мы знаем, что не можем мысленно или физически воспроизвести такую сущность.

Сущность в таких случаях, таким образом, представляет собой лишь нечто, на что указывает туманная даль. Мы не можем фактически воспроизвести её, а можем лишь, в лучшем случае, представить конкретный треугольник. Конечно, мы можем определить треугольник словами как «геометрическую фигуру, составленную из трёх линий,

сходящихся на своих концах», или что-то подобное. Но такое словесное определение всё ещё скрывает понятие «линии», которое, в свою очередь, не может быть конкретизировано иначе, как на примере; оно просто перекладывает ответственность. Оно сводит проблему (сущности треугольника) к другой проблеме (сущности линейного), но на самом деле не решает её. Возможно, именно поэтому многие логики и философы выбирают номинализм. Но мы не должны позволять ему приводить нас к скептицизму.

Рациональное знание строится на предположении, что частные случаи, которые *кажутся нам имеющими* «нечто общее», *действительно имеют* нечто общее. Мы экстраполируем от явления к реальности, по крайней мере, гипотетически – то есть, исходя из понимания того, что если мы когда-либо обнаружим какое-либо конкретное наблюдение или логическое основание, требующее этого, мы переклассифицируем явление как иллюзию. Эта практика является не чем иным, как *применением принципа индукции* к вопросу концептуализации. Логически невозможно возражать против этого принципа, не опираясь на него явно или неявно, поскольку всякая подобная аргументация в конечном счете является индуктивной. Точно так же, будучи сама по себе концептуальной, любая предполагаемая теория, противоречащая нашей вере в абстракции, легко дискредитируется и отвергается.

Сущность индивида — это то, что, как считается, присутствует в нём на протяжении всех возможных изменений; сущность вида — это то, что, как считается, разделяется всеми его возможными проявлениями. Более того, в любом случае сущность должна находиться именно в этом предмете или виде, и ни в чём другом. Но хотя мы обычно, если вообще когда-либо, не можем эмпирически указать ни на что, что соответствовало бы этому определению сущности, мы предполагаем, что каждый предмет или вид имеет такое ядро, *потому что иначе мы не смогли бы распознать его как один и тот же* предмет или вид. В этом предположении мы полагаемся на нашу способность к проницательности в отношении сходств и различий. Благодаря такой проницательности мы «указываем» на сущность — хотя на самом деле мы её не переживаем.

Поскольку похожие вещи (отдельные объекты в разное время или разрозненные примеры подобного рода) указывают *в одном направлении* , мы путем экстраполяции делаем вывод, что они указывают *на нечто* общее (очевидную сущность). Это представляет собой своего рода реификацию – не в нечто конкретное, а в нечто «абстрактное». Таким образом, в словах буддийских философов есть доля правды, а именно, что сущности «пусты». Однако нам не следует, подобно некоторым из них, делать из этой пустоты негативный вывод о том, что сущности «на самом деле не существуют». Ведь мы можем, как уже упоминалось, опираться на принцип индукции для обоснования

нашего вывода. При условии, что мы не путаем абстрактное существование с конкретным существованием, мы не совершаем при этом ошибки.

Такое познание сущностей можно назвать *концептуализацией или концептуальным прозрением* . Это подразумевает, что подобно тому, как мы обладаем познавательными способностями восприятия феноменальных конкретных вещей и интуицией нефеноменальных конкретных вещей, так и у нас есть познавательная способность концептуализации, посредством которой мы «видим» сходства и различия между объектами. Следует отметить, что такое прозрение не утверждается как всегда истинное — оно вполне может быть ложным *иногда* , но его нельзя объявить всегда ложным без самопротиворечия. Его истинность в принципе проверяется принципом индукции точно так же, как в принципе проверяется истинность опыта. То есть, мы можем считать такое концептуальное прозрение истинным в любом данном случае, пока и если нет эмпирических или рациональных оснований считать его ложным.

Понимать всё это крайне важно, поскольку от этого зависит всё рациональное знание.

20. Законы мышления в медитации

Многие современные комментаторы обычно считают, что три закона мышления [78](в лучшем случае) имеют отношение только к рациональному рассуждению и не имеют никакого отношения к медитации, а тем более к ее завершающему этапу — просветлению, — или даже противоречат ей. Ничто не может быть дальше от истины, как будет объяснено далее.

Законы мышления представляют собой, прежде всего, «моральные» императивы для мыслителя, предписывающие ему или ей придерживаться определенных познавательных установок во всех мыслительных процессах. Они призывают мыслителя прилагать усилия, чтобы гарантировать максимальную эффективность и точность своих мыслей.

---

78 Судя по сообщениям в интернете и дискуссиям на эту тему.

«Метафизический» аспект законов мышления является основой и результатом этого практического аспекта.[79]

1. **Закон тождества** — это общая позиция «реализма».

   В *дискурсивном мышлении* это означает: смотреть правде в глаза; наблюдать за фактами и размышлять о них; признавать фактичность явлений как таковых и логических аргументов, относящихся к ним; принимать то, как обстоят дела (или, по крайней мере, как они кажутся на данный момент), что дела таковы, каковы они есть, то есть какими бы они ни были; и так далее.

   Очевидно, что эти же познавательные качества в равной степени применимы и к *практике медитации* , которая требует **осознанности** , восприимчивости и ясности. Противоположностями этим качествам являются уклончивость, предвзятость и обскурантизм, приводящие к «лени и апатии» [80].

   На пике медитации, в опыте *просветления* , это выражается (по сообщениям) в осознании «таким-то» (или «подобного-то») «высшей реальности».

2. **Закон непротиворечия** — это общее положение о «согласованности» (которая является аспектом «реализма»).

---

79 Можно также сказать, что эти два аспекта «взаимовозникают», имеют взаимную значимость и одинаково важны. Но здесь я хотел бы подчеркнуть психологическую сторону вопроса.

80 См. Камалашила, стр. 253 .

В *дискурсивном мышлении* это означает: принимая во внимание все явления по отдельности, не следует считать два противоречащих друг другу явления одновременно истинными (или реальными), а одно или оба отнести к категории лжи (или иллюзии); необходимо стремиться разрешить или преодолеть все кажущиеся противоречия; следует добиваться последовательности в своих концепциях и теориях; следует отвергать противоречивые идеи как абсурдные, а самопротиворечие как несостоятельную бессмыслицу; и так далее.

Очевидно, что эти же познавательные качества в равной степени применимы и к *практике медитации* , которая требует **гармонии** , баланса и душевного покоя. Противоположностью этим состояниям являются конфликт, замешательство и невроз (или безумие), приводящие к «беспокойству и тревоге» [81].

На пике медитации, в процессе *просветления* , это выражается (по имеющимся данным) в «единстве» (монизме или монотеизме) «высшей реальности».

3. **Закон исключенного третьего** — это общая позиция «любопытства» (которая также является аспектом «реализма»).

   В *дискурсивном мышлении* это означает: участие в исследованиях и изучении с целью восполнения пробелов в знаниях и расширения их границ;

81 См. Камалашила, стр. 249.

размышления и теоретизирование, но всегда под наблюдением и руководством рациональности; избегание фантазийных бегств от реальности, искажения фактов и лжи себе и/или другим; принятие необходимости в конечном итоге сделать определенный выбор и принять твердые решения; и так далее.

Очевидно, что эти же познавательные качества в равной степени применимы и к *практике медитации* , которая требует **ясности** , рассудительности и понимания. Противоположностями этим качествам являются невежество, неуверенность и заблуждение, приводящие к «сомнению и нерешительности» [82].

На вершине медитации, в опыте *просветления* , это выражается (по сообщениям) в «всеведении» «высшей реальности».

Таким образом, я считаю, что вместо того, чтобы отказываться от законов мышления, когда мы переходим от обычного мышления к медитации, а оттуда к просветлению, мы должны придерживаться их, признавая при этом, что на каждом духовном этапе они проявляются несколько по-разному. В то время как в дискурсивном мышлении осознание выражается интеллектуальной деятельностью, в медитации подход более мягкий и тонкий, а в просветлении мы достигаем чистого созерцания.

---

82 См. Камалашила, стр. 258.

Когда достигается такое окончательное осознание [83], законы мышления не нарушаются, а становятся наиболее очевидными. «Таковость» — это сущность существования; это глубочайший слой тождественности, а не отсутствие всякой тождественности. «Единство» — это не сосуществование или слияние противоположностей, а место, где все противоположности растворяются или преодолеваются. «Всеведение» — это не отрицание обыденного опыта и знаний, а их полное выражение и понимание. То, что на более низких планах бытия и познания кажется неясным, расходящимся и неопределенным, становится совершенным на самом высоком уровне.[84]

Те учителя или комментаторы, которые утверждают, что законы мышления отменяются, как только мы выходим

---

[83] Я утверждаю, основываясь на собственном ограниченном опыте, а также исходя из логического предположения о согласованности между всеми уровнями бытия, что многие более осведомленные люди, чем я, согласятся с приведенными здесь описаниями высших сфер.

[84] Буддийские, и особенно махаянские, философы часто подчеркивают, что нирвана (общая основа всего сущего) и сансара (множественность изменчивых явлений) в конечном счете являются одним и тем же. Даже признавая это, мы должны помнить об их кажущемся различии. Весь смысл философской идеи монизма («нирвана»), конечно же, состоит в разрешении противоречий и пробелов, присущих опыту множественности («сансары»). В то же время единство нирваны находится в своего рода конфликте с множественностью сансары. Мы должны каким-то образом одновременно признать и игнорировать это напряжение. По правде говоря, все это на каком-то уровне остается нерешенной проблемой.

за рамки обыденного дискурса, просто неверно истолковывают свой опыт. Либо их опыт не является истинным «прозрением», либо их конкретная интерпретация опыта прозрения — всего лишь ошибочное дополнение, которое не следует рассматривать как часть самого опыта.

Вместо законов тождества, непротиворечия и исключения любого среднего, они предлагают *закон нетождества, закон противоречия и закон включенных средних!* По их мнению, конечная реальность такова, что ничто не обладает тождеством, все противоречия сосуществуют вполне гармонично, и могут существовать другие альтернативы, помимо вещи и ее отрицания!

В качестве доказательств они приводят буддийские принципы несамости, непостоянства и взаимозависимости.

Но они не могут утверждать, что нечто не имеет никакой «природы», ибо тогда что же это за «нечто», о котором они говорят? Если оно действительно не существует, то почему и как мы вообще об этом говорим и кто мы такие? Конечно, эти же люди признают существование некой «высшей реальности» — пусть даже только единого, бесконечного, универсального субстрата [85]. Они

---

[85] «Великое Я» или «океан постоянства», если использовать слова Догена (стр. 267). Заметьте, Доген здесь не утверждает, что такого не существует, а подчеркивает, что мы не — как утверждают некоторые — *автоматически* возвращаемся туда после смерти, а скорее подвержены различным перерождениям в соответствии с нашей кармой;

называют его «пустотой» или «пустым», но, безусловно, такое отрицание логически несостоятельно без признания того, что отрицается нечто позитивное; отрицание никогда не может быть первичной данностью.

Аналогично, можно утверждать, что «непостоянство» означает непостоянство *чего* -либо, а «взаимозависимость» — взаимозависимость *двух* или более вещей. Они не могут утверждать о бесконечном непостоянстве, не признавая при этом длительного существования во времени чего-либо, сколь бы временным оно ни было; и они не могут утверждать о всеобщей взаимозависимости, не признавая причинно-следственных связей между реальными фактами.

Здесь наблюдается досадная тенденция использовать слова, не обращая внимания на их смысловые оттенки. Другой пример такой практики — говорить о «сознании» (или восприятии, или мысли, или каком-либо подобном познавательном акте), не признавая, что это

он подразумевает, что достижение этого — это с трудом достигнутое осознание, а не нечто, предоставляемое всем *без исключения . Некоторые отождествляют эту основополагающую высшую реальность с « Богом, но природой* » Баруха Спинозы (Голландия, 1632–1677). Но я спешу добавить, что я не разделяю отождествления Бога и Природы у Спинозы, которое подразумевает, что Бог подобен Природе и подчиняется детерминизму. Для меня, как и в нормативном иудаизме, Бог — это свободный, волевой создатель Природы. Он лежит в её основе и включает её в себя. Она — всего лишь Его продукт и лишь крошечная часть или аспект Его.

подразумевает осознание *чего* -либо (называемого объектом) *чем* -либо (называемым Субъектом).

Это делается преднамеренно, чтобы соответствовать идеологическому предубеждению, согласно которому нет познающего себя и нечего познавать. Точно так же, чтобы не упоминать о том, что Агент желает совершить действие, воля скрывается, а действие представляется спонтанным или механическим. Они отказываются признать, что *кто-то* страдает, думает, медитирует или достигает просветления.

Ещё одно часто повторяющееся утверждение заключается в том, что наш обыденный опыт восприятия мира подобен сну по сравнению с высшей реальностью. Подразумевается, что во сне законы мышления не соблюдаются. Но на самом деле, даже во сне, хотя образы и звуки приходят и уходят, и, кажется, переплетаются, на самом деле нет никакого противоречия, если внимательно присмотреться. Что касается различия между сном и бодрствующим опытом, то это не является строгим противоречием, поскольку они воспринимаются как разные области бытия.

Противоречие даже немыслимо, за исключением слов (или намерений) . Мы даже не можем представить *себе* противоречие в том смысле, который определил Аристотель (есть и не есть одновременно во всех отношениях). Мы можем лишь *сказать (или смутно поверить)* , что оно существует. Конечно, мы часто сталкиваемся с кажущимися противоречиями, но это не

доказывает, что противоречие существует на самом деле. Это иллюзия, конфликт между словесными интерпретациями или их невербальными эквивалентами.

Мы формулируем теории; они порождают противоречия; мы корректируем теории, чтобы эти противоречия больше не возникали. Мы адаптируем наши рациональные конструкции к опыту. Мы не делаем вывод о существовании противоречий из противоречий в наших знаниях. Мы ставим под сомнение и корректируем наши знания, а не навязываем свои убеждения реальности. Это и есть здравомыслие, психическое здоровье. Именно так развивается знание — через эту диалектику тезиса-антитезиса-синтеза.

21. Разум и духовность

В иудаизме раввины сознательно придерживаются принципа непротиворечия (и других законов мышления) в большинстве своих рассуждений; однако в некоторых случаях они отступают от этой добродетели.

Например, часто случается, что одинаково авторитетные комментаторы имеют расходящиеся интерпретации одного и того же текста; тем не менее, обе их позиции считаются традиционными и истинными, чтобы избежать любых предположений о том, что какой-либо важный раввин может когда-либо ошибаться. В таких случаях приводится аргумент, что различные, даже противоречащие друг другу, точки зрения вместе углубляют и обогащают общее понимание этого текста. В неюридических контекстах (*хаггада*) нет острой необходимости принимать решение в ту или иную сторону; в то время как в юридических контекстах (

галаха) решение часто принимается большинством голосов [86].

Кроме того, как я показал в своей *работе «Иудейская логика»* , некоторые герменевтические принципы, используемые в Талмуде, не соответствуют силлогистической логике; некоторые приводят к *логической ошибке* в заключении, а некоторые даже к противоречию. В таких случаях абсурдность возникает на формальном уровне, в рамках одной линии рассуждений (а не в связи с противоречащими подходами); тем не менее, заключение часто принимается за закон, поскольку (ошибочная) форма рассуждений считается традиционной и данной Богом.

Однако в этой связи интересно отметить, что существует талмудический закон [87]о двух людях, которые находят молитвенное покрывало и приносят его вместе в раввинский суд, оба заявляя, что оно принадлежит им (по принципу «кто нашел, тот и владеет»); этим людям не разрешается оба клясться, что они нашли его первыми, поскольку эти клятвы противоречили бы друг другу, и это сделало бы, по крайней мере, одного из них тщетным использованием имени Божьего (тяжкий грех).

---

86 Хотя в некоторых случаях, спустя столетия, разрозненные группы евреев могут придерживаться различных интерпретаций одного и того же решения.

87 К сожалению, на данный момент я не могу найти точное упоминание в Мишне, но я слышал, как это обсуждали два раввина.

Этот иудейский закон показывает, что раввины в конечном итоге вынуждены признать логический закон непротиворечия обязательным, то есть указывающим на объективную реальность.

Аналогично, в буддизме многие учителя настаивают на важности твердо стоять на земле, даже когда голова устремлена в небеса. Они учат, что законы кармы нельзя игнорировать или отрицать [88]– то есть, нельзя вести себя так, будто в этом мире нет законов природы и все дозволено. Безответственное поведение – это глупость, а порой и преступление. Я бы отнес к этой категории и следование законам мышления; ибо без осознанности, гармонии и ясности, которые они предписывают, здоровое уважение к причинно-следственной связи было бы невозможно.

На данном этапе истории философии важно, чтобы люди понимали опасность отрицания всех или хотя бы некоторых законов мышления. В связи с нынешним наплывом восточных философий, и в частности буддизма, некоторые потенциальные философы и логики (возможно, из-за поверхностного прочтения) испытывают искушение занять столь провокационные позиции, чтобы выглядеть модными и новаторскими. Но,

---

88 В качестве примера приведу Догэна, который, цитируя Байчжана («не игнорируйте причину и следствие»), Нагарджуну («не отрицайте причину и следствие в этом земном мире… в мире практики»), Юнцзя («поверхностное понимание пустоты игнорирует причины и следствие») и других, осуждает «тех, кто отрицает причину и следствие» (стр. 263-269).

предсказывая, что западная философия значительно обогатится благодаря этому наплыву, я бы предостерёг от полного отказа от нашей рациональности, что может иметь только разрушительные последствия для человечества.

Логика — одно из величайших достоинств человека, эволюционное достижение. Но верно и то, что одна лишь логика, без размышлений, морали и других человеческих ценностей, не может раскрыть лучшие качества человека. Взятая в одиночку, она может, и иногда действительно приводит людей к узколобым и бесплодным взглядам, к иссохшей личности. Но в конечном счете, люди такого рода просто бедны духом — их состояние не является виной логики как таковой. На самом деле, они неправильно понимают логику; у них ошибочное представление о ней — обычно чрезмерно дедуктивное, недостаточно индуктивное.

Нынешние проблемы нашего общества вызваны не избытком логики. Скорее, наше общество всё больше характеризуется нелогичностью. Многие СМИ, политики и педагоги искажают правду по своему желанию, и люди позволяют себя вводить в заблуждение, потому что им не хватает логических способностей или подготовки, необходимых для того, чтобы распознать ложь и манипуляции. Рациональность не означает быть консервативным, жёстким или замкнутым, как утверждают её противники, — наоборот, она означает стремление к достижению или поддержанию духовного

здоровья. Отказ от разума — это путь к психическим заболеваниям и социальной дезинтеграции. В крайних случаях неразумие — верная формула безумия и социального хаоса.

Ответ Аристотеля на иррациональность заключался, по сути, в тренировке и совершенствовании нашего разума. Я не думаю, что это «единственное» и исчерпывающее решение проблемы человеческого существования, но это, безусловно, *часть* комплексного решения. Логика — всего лишь инструмент, который, как и любой инструмент, может оставаться неиспользованным, использоваться недостаточно, неправильно использоваться или злоупотребляться им. Логика может лишь формировать мнение, но, как я уже говорил, она помогает сформировать наилучшее возможное мнение в контексте знаний, доступных в данный момент времени и в данном месте. Это не магия — это лишь упорный труд, требующий много времени на изучение.

Рационализм иногда ошибочно путают с «сциентизмом» — жестким образом мышления и узкой системой убеждений, которые ведут человечество в духовный тупик материализма и аморальности. На этом ложном предположении некоторые люди хотели бы покончить с рационализмом; они считают его препятствием для духовного роста. Напротив, рациональность — это психическое здоровье и равновесие. Это отказ поддаваться обману чувственных желаний или духовных

фантазий. Это сохранение ясности ума и открытости во все времена.

Здесь следует подчеркнуть «научный» подход в лучшем смысле этого слова. Прежде всего, не следует считать исходными данными больше, чем то, что человек пережил на собственном опыте. Интеллектуальное понимание утверждений Будды или других людей о просветлении не равнозначно личному опыту этого предполагаемого события; к таким данным, полученным из вторых рук, всегда следует относиться с должной долей скептицизма. Веру не следует путать с наукой; многие убеждения, согласующиеся с наукой, действительно могут быть приняты на веру, но их следует признавать догматами веры.

Следует отметить, что это не означает, что мы должны вечно цепляться за внешние проявления как за единственную и окончательную истину. Вполне возможно, что существует «ноуменальный» уровень реальности, выходящий за рамки нашего обыденного опыта и рациональных выводов, которые мы обычно делаем на его основе. Тем не менее, мы логически обязаны серьезно относиться к нашему текущему опыту и рассуждениям, пока лично не соприкоснемся с тем, что, как утверждается, находится за его пределами. Те из нас, кто не достиг ноуменального уровня, вполне могут быть в основном «невежественными» (как говорится в буддизме), но было бы глупо отрицать наш нынешний опыт и логику до достижения такого личного уровня.

Мудрость — это непрерывный, смиренный поиск. Ошибка многих философов и мистиков заключается в стремлении к немедленному и неопровержимому ответу на все возможные вопросы. Они не могут принять человеческую несовершенность и необходимость мириться с ней, постепенно приближаясь к истине с течением времени. Я считаю, что даже в конечном итоге мы обязаны оценить свой опыт и решить, что он собой представляет.

Феноменологический подход и индуктивная логика, таким образом, представляют собой скромный, непритязательный метод. Важно всегда оставаться в ясном уме и не поддаваться влиянию внешних проявлений или, что еще хуже, фантазий. Даже если у человека был впечатляющий опыт медитации, он не должен терять связь с остальным своим опытом, а со временем тщательно оценивать свои озарения в более широком контексте. Логика не является препятствием к истине, а лучшим способом гарантировать, что мы не будем безрассудно отклоняться от реальности. Рациональность мудра.

22. Дополнения (2010)

1. Что касается главы 10, **посвященной рассуждениям в «Алмазной сутре»** . Хотя её форма парадоксальна, она кажется понятной. Как это объяснить? Какова лежащая в основе логика, заставляющая людей принимать подобные рассуждения, несмотря на их формальные недостатки? Я могу ответить на это, обратившись к другому примеру подобного рассуждения, вдохновлённому упомянутой сутрой. В *«Учении дзэн Хуан По»* (стр. 64-65) мы находим следующее рассуждение в переводе Джона Блофельда: «Фундаментальное учение Дхармы состоит в том, что дхарм не существует, однако это учение об отсутствии дхармы само по себе является дхармой; и теперь, когда учение об отсутствии дхармы передано, как может учение о дхарме быть дхармой?» (Блофельд объясняет, что он ввёл слово «учение» вместо «дхарма», чтобы избежать путаницы в оригинальном китайском предложении.)

Почему это утверждение хоть сколько-нибудь понятно? Позвольте мне немного перефразировать его (квадратные скобки мои): «Фундаментальное учение Дхармы состоит в том, что нет [вербальных] дхарм, однако это учение об отсутствии дхармы само по себе является дхармой; и теперь, когда учение об отсутствии дхармы передано [без слов], как может учение о дхарме быть [вербальной] дхармой?» Другими словами, невербальная передача дхармы *не может* быть заменена вербальной передачей, такой как эти слова. Такие слова могут лишь говорить о фактической передаче дхармы или в некоторой степени описывать её, но не способны её заменить. Передача дхармы остаётся возможной *только* невербально. Как видно, парадокс возникает только из-за некомпетентной вербализации (если не из-за склонности к парадоксальным утверждениям). Основная идея (что передача ума дзэн может быть эффективно осуществлена только без слов) не является парадоксальной. Это вполне понятно (безусловно, нет никакой естественной необходимости в том, чтобы простое описание могло решить эту задачу), и это даже можно выразить словами без парадоксов (как это сделано здесь).

2. Что касается главы 18, посвященной снам. Как формируется **содержание наших снов** ? Большинство людей считают, что сны состоят из переработанных воспоминаний об ощущениях, чувствах, звуках, образах и словесных мыслях, возможно, с подсознательным

творческим вмешательством в момент сновидения. Другими словами, содержание снов частично формируется мозгом более или менее случайно, а частично — самим сновидящим посредством полусонного усилия его воли. Я не нахожу это традиционное объяснение полностью убедительным. Конечно, в значительной степени оно верно, но я думаю, что оно недостаточно для объяснения сложности снов.

Глядя на свои собственные сны, на разнообразие и сложность действующих лиц и сценариев, которые в них появляются, я поражаюсь тому, что они кажутся гораздо более фантастическими, чем всё, что я могу воспроизвести в бодрствующем состоянии. Я предполагаю, что здесь должно быть *какое-то дополнительное внешнее воздействие* – посредством телепатии. Во время сна, я считаю, мы переплетаем свои мысли с мыслями других людей.

Ссылки

Словарь философии . Под редакцией Энтони Флю. Лондон: Pan, 1979.

Сокровищница еврейских цитат. Под редакцией Джозефа Л. Барона. Ланхэм, Мэриленд: Jason Aronson Inc., 1996.

Блофельд, Джон. Перевод. *Дзен-учение Хуан По: О передаче ума* . Нью-Йорк: Гроув, 1958.

Бодхидхарма. *Дзен-учение Бодхидхармы* . Перевод Ред Пайн. Нью-Йорк: Норт-Пойнт, 1989.

Дхаммапада, «...» . Перевод Хуана Маскаро. Хармондсворт, Мексика: Penguin, 1973.

Доген . *Просветление раскрывается: основные учения дзен-мастера Догена* . Под редакцией Казуаки Танахаши . Бостон: Шамбала , 2000.

Эракл , Жан. *Enseignements du Bouddha* . Париж: Либрио , 2005.

Камалашила (Энтони Мэтьюз). *Медитация: буддийский путь к спокойствию и прозрению* . Бирмингем: Виндхорс , 1992.

Му Сонг. *Алмазная сутра: трансформация нашего восприятия мира* . Бостон: Wisdom, 2000.

Судзуки, Д.Т. *Дзенское учение об отсутствии ума: значение сутры Хуэйнэна (Вэйлана)* . Бостон: Вайзер, 1972.

Судзуки, Шунрю. *Дзен-ум, ум новичка.* Нью-Йорк: Уэзерхилл , 1970.

(Приведённый выше список не является библиографией, а лишь перечисляет книги, на которые ссылается текст.)

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: 978-1495939303