

УДК 122

А. В. Гижя

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: 19andry06@mail.ru

НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ФОРМАЛИЗОВАННЫХ УТВЕРЖДЕНИЙ НАГАРДЖУНЫ ДЛЯ СОДЕРЖАТЕЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ ВРЕМЕНИ И ДВИЖЕНИЯ

***Аннотация.** Рассматриваются особенности логической структуры умозаключений Нагарджуны в его анализе категорий причинности и времени в трактате Мула-мадхьямака-карика. Показывается недостаточность для данного анализа сугубо формализованных рассуждений, приводящих к парадоксальному выводу о пустоте и бессущности причинности и времени. Опасность нигилизма преодолевается здесь осознанием необходимости диалектизации мышления.*

***Ключевые слова:** буддизм, махаяна, Нагарджуна, логика, причинность, время.*

Древние памятники любой историко-культурной традиции для своего полноценного изучения требуют к себе внимания, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, необходимо провести большую работу по восстановлению их исходной смысловой аутентичности. Во-вторых, необходим анализ собственно содержательной части текста, включающий выявление и рассмотрение как «содержащихся» в нем смыслов, так и смыслов генерируемых, которых автор, возможно, явно не продумывал. Следует учесть, что такое исследование (в обоих отношениях) может оставаться в принципиально незавершенном состоянии. Это происходит по разным причинам – и в силу разветвленности самой традиции, когда памятник обрастает автокомментариями и субкомментариями, и по причине утраты самого текста на языке оригинала, в этом случае в распоряжении ученых остаются переводные версии, и вследствие того, что сам перевод терминов вызывает длящиеся разночтения, и т.д. Эти соображения полностью относимы к произведению Нагарджуны «Коренные строфы о Срединности» (Мула-мадхьямака-карика, или ММК). В настоящее время соответствующий текст имеется в двух переводных вариантах, на китайском и тибетском языках. Эти переводы считаются двумя версиями автокомментариев самого Нагарджуны. От санскритского первоисточника остались лишь две вводные строфы. Указывают также санскритские комментарии Чандракирти (VII в.) на 448 строк. Русский перевод сделан Андросовым с учетом всех этих текстовых проблем, и использования европейского опыта перевода с немецкого и английского языков [1]. Это техническая сторона работы с текстом.

Что же касается собственно содержательности ММК, то здесь также просматривается две стороны в его истолковании. Первое, компаративистское, принимаю-

щее во внимание смысловое и терминологическое пересечение-перекличку разновременных и инокультурных традиций. В качестве примера, близкого к нашей теме, можно привести [2], где § 1 главы 10 называется «Нагарджуна, Г. Фреге и Л. Витгенштейн о природе мышления, истине и языке». Вторая форма уяснения текста Нагарджуны менее представлена в литературе, и она выражает попытку подойти к анализу в своего рода проективно-синхроническом ключе. Он означает такой ракурс истолкования текста, который располагает этот текст в том же поле означающих, в котором интерпретируется эпоха модерна, т.е. в логически аргументированной, рационалистически-понятийной форме. Вариант постмодернистских толкований мы отбрасываем как формирующий, в большой степени, симулятивное видение реальности.

Проективно-синхронический ракурс не ведет к необоснованной модернизации буддийских построений, т.к. в данном случае из рассмотрения устранена социокультурная, историческая конкретика и принимается во внимание (1) исключительно корректность логических дедукций и (2) степень тотальности используемого типа умозаключений. Иными словами, текст толкуется в общеупотребительном ракурсе предположения единства терминов. Предполагается, что работа переводчиков выполняется добросовестно, и, если мы читаем, например, определение «бессущностный», то это и означает именно отсутствие сущности, трактуемой в новоевропейском, модернистском контексте. Для начального анализа этого вполне достаточно. Рассмотрим с этих позиций умозаключения Нагарджуны о сути причинности и времени.

Критические рассуждения о времени и причинности, идущие в одном смысловом ключе, присутствуют в буддийской традиции *махаяны*, видным представителем или даже основателем которой был Нагарджуна (ок. II в. н.э.). Е.И. Торчинов говорит о критике Нагарджуной основных философских категорий в отношении адекватного описания реальности. К нашей теме относятся два примера такой критики – причинно-следственного описания и буддийской теории мгновенности, т.е. времени. Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других [3, с. 87].

Нагарджуна свой анализ проводит в последовательном рассудочном ключе, суть которого - в максимально четком различении содержания понятий. Однако такой подход в анализе отвлеченных понятий всегда ведет, в конечном счете, к потере их смысла. Так получается и на это раз. Дело в том, что уяснение содержательности любого понятия требует проведения не только рассудочного разделения, но и одновременного видения перехода, относительного совпадения, взаимозависимости и единства содержания понятий. Однако эта задача не так проста и в достаточном объеме в европейской традиции впервые отчетливо проведена лишь Гегелем. Проследим ход мысли Нагарджуны в изложении Е.И. Торчинова: «Нагарджуна задает вопрос: как соотносятся причина и следствие? Можем ли мы сказать, что

следствие отлично от причины? Нет, не можем, потому что в таком случае невозможно доказать, что данное следствие является следствием именно этой, а не какой-либо другой причины. Может быть, следствие и причина тождественны? Тоже нет, потому что тогда их вообще бессмысленно различать. Может быть, причина и следствие и тождественны, и различны? Нет, это тоже невозможно, потому что этот взгляд будет сочетать ошибки двух первых утверждений. Можно ли сказать, что причина производит следствие? Нельзя, потому что в таком случае мы должны предположить возможность следующих альтернатив: а) следствие уже присутствовало в причине; б) следствие не предсуществовало в причине, но появилось заново; в) имело место и то, и другое вместе. Эти альтернативы равно невозможны. В первом случае вообще нельзя говорить о причине и следствии, поскольку это просто одно и то же. Во втором случае утверждается нечто невероятное, поскольку бытие и небытие, подобно жизни и смерти, свету и тьме, являются контрарными (взаимоисключающими) противоположностями, и если чего-то нет, то его не может быть — «нет» не может перейти в «да», из «ничего» не может получиться «нечто». Третий случай сочетает некорректность и первого, и второго вариантов. Таким образом, причина не порождает следствие, ничто вообще не может быть произведено. Причинность пуста» [там же, 87]. В сжатом виде рассуждение о причинах и условиях приведено Нагарджуной в гл. 20 Муламадхьямаки [1]. Но так или иначе, использование этих категорий пронизывает все это произведение.

Итак, рассуждение проведено логически последовательно и получен определенный вывод. Обратим внимание, что все рассуждение происходит совершенно отвлеченным и подчеркнуто рассудочным образом, без примеров, с привлечением непростого теоретического инструментария в виде операции выделения полного набора *альтернатив*, использования ключевых слов *соотношение*, *отличие*, *тождество*, *присутствие*, *предсуществование*, *невозможное*, *порождение*. Такого рода умозаключения очень близки к *софизмам*, в которых получается абсурдный или невероятный вывод из обычных посылок. Чтобы выяснить, почему так происходит, вернемся от ответа к исходному вопросу — именно в нем заложена последующая несообразность вывода¹⁰ о пустоте причинности. Нагарджуна задает вопрос об *отличии* следствия от причины, и последующие рассуждения движутся в ракурсе этой задачи. Что требуется иметь в понятийно-инструментальном обеспечении для усмотрения именно такого *отличия*? Нужен критерий отличия, вытекающий из *третьего*, объединяющего категории причины и следствия начала. Иными словами, необходимо выделение смыслового *фона*, на котором проступит их действительное соотношение. Такого критерия нет, и потому обескураживающий софистический результат становится предопределенным. Кроме того, Нагарджуна использует для своего анализа выделенные ключевые слова, но их сложность не меньше, а, возможно, и превышает сложность и неясность разбираемых понятий. Разбирать

¹⁰ О несообразности мы говорим потому, что, несмотря на выявленную рассудочным путем пустоту категории причинности, мы ею пользуемся как в обыденной жизни, так и в научных исследованиях. В последних принцип причинности вообще является доминантным.

некое содержание с помощью более сложных понятийных конструкций, которые только кажутся понятными, - такой путь прямым ведет к запутыванию вопроса. Вывод о пустоте причинности, в целом, безусловно, неправилен. Действительным результатом приведенных рассуждений является *неопределенность отношения* между причиной и следствием, его *бессодержательность* с позиций заданного типа умозаключений и посылок. Рассудочное, разделяющее мышление (*да* не может перейти в *нет*, и наоборот) не диалектично, и не способно справиться с выявлением действительного содержания понятий. Тем не менее, логическая работа Нагарджуны имеет своим результатом не одни лишь отрицания. Она показывает, во-первых, реальную практику строго логического движения мысли, и, во-вторых, демонстрирует ограниченность такого подхода. Ограниченность, правда, может быть и не увидена, в этом случае подход Нагарджуны ведет к нигилистическому мировосприятию.

Подобную работу в Европе проделал в XVIII веке Д. Юм. Он также разбирает понятие причинности и показывает его произвольность. Его ключевые слова частично иные – *смежность, предшествование, связь, отношение, однозначность, сходство, соединение*. Но вывод похож: «Таким образом... я стремлюсь убедить читателя в истине своей гипотезы, в силу которой все наши суждения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке» [4, с. 336]. Но привычка есть следствие опыта, и Юм далее пишет: «Отсюда следует, что все рассуждения относительно причины и действия основаны на опыте и что рассуждения из опыта основаны на предположении, что в природе будет неизменно сохраняться один и тот же порядок» [там же, с. 338].

Как видим, с большим временным промежутком (во II веке и в XVIII) в различных культурах поднимаются сходные вопросы, причем их анализ и ответы достаточно близки.

Рассмотрим теперь приведенную Е.А. Торчиновым трактовку Нагарджуной категории времени, проводимую в том же стиле. Сначала формулируется *исходная* трактовка времени, которая затем и подвергается анализу:

«Приблизительно также Нагарджуна показывает некорректность категории «время». Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее» [3, с. 87].

Редукция времени к ясному и простому образу состоялась. Если время понимать через перечисление его модусов, то все последующее ниспровержение содержательности категории времени легко предугадать.

«Но, понятно, что ни одно из этих измерений не «своеобытно», они существуют лишь относительно друг друга, целиком определяясь друг другом: понятие «прошлое» имеет смысл только относительно будущего и настоящего, будущее — относительно прошлого и настоящего, а настоящее — относительно прошлого и будущего. Но прошлого уже нет. Будущего — еще нет. Где же тогда настоящее? Где тот самый миг между прошлым и будущим, который называется «жизнь»? Ведь это

якобы реальное «настоящее» существует относительно двух фикций – того, чего уже нет, и того, чего еще нет» [3, с. 87].

Подобное рассуждение присутствовало и у Аристотеля, и у Августина, и шло оно практически в тех же словах. Вообще эта трактовка есть результат начала продумывания времени *бытового*, той его формы, которая выступает для человека непосредственно. Эту непосредственность он стремится осознать и сразу попадает в поле *нивелирующих* суждений, для которых он не в состоянии указать реальную содержательность. Оказывается, что время есть фикция, как до этого оказались фикцией причинность и движение. Вместе с тем, в бытовой, нерелексивующей жизни мы прекрасно пользуемся этими, якобы фиктивными, понятиями и ни в какое противоречие наша повседневная практика не попадает. Но как только за дело берется рассудочно-логическое мышление – одно ниспровержение следует за другим. Аристотель и Августин не делают из своих логических затруднений далеко идущих выводов о фиктивности времени. Нагарджуна же полагает достаточной проведенную логическую редукцию для устранения философских категорий как таковых и здесь он близок к Людвигу Витгенштейну, стремившемуся устранить метафизические постулаты как не подлежащие процедуре верификации.

Е.А. Торчинов продолжает: «Таким образом, получается странная картина: эмпирически существуют и причинность, и время, и пространство, и движение, но как только мы пытаемся рационально проанализировать категории, обозначающие эти явления, мы немедленно оказываемся погруженными в океан неразрешимых противоречий. Следовательно, все философские категории являются лишь продуктами нашей ментальной деятельности, совершенно непригодными для описания реальности, как она есть [3, с. 87-88].

«Океан неразрешимых противоречий» возникает не вследствие недостаточности рациональной способности мышления как таковой, а в силу ограничения ее лишь строгой, сугубо рассудочной логичностью, в которой нет взаимного перехода от *да* к *нет*. Негибкая стратегия мысли делает ее совершенно абстрактной и формальной, и *такая* мысль действительно не в состоянии правильно описать реальность.

Как поступает в этой ситуации Нагарджуна?

«Отсюда Нагарджуна, - пишет далее Е.А. Торчинов, - переходит к теории двух истин, или двух уровней познания. Первый уровень познания – уровень эмпирической реальности (*санвритти сатья*), соответствующий повседневной практике. Применительно к этому уровню можно говорить об условном существовании причинности, движения, времени, пространства, единства, множественности и тому подобного. Этот уровень отличается от чистой иллюзии – снов, галлюцинаций, миражей и прочих видимостей, подобных «рогам у зайца», «шерсти у черепахи» или «смерти сына бесплодной женщины». Но он столь же иллюзорен относительно уровня абсолютной, или высшей, истины (*парамартха сатья*). Этот уровень недо-

ступен для логического дискурса, но постижим силами йогической интуиции» [3, с. 87-88].

Мы не можем разделить вывод Нагарджуны о двух истинах именно в такой редакции. Средневековая Европа знает теорию двух истин, но они касаются разделения истины философской (научной) и богословской. Мы поставим вопрос так: если подлинное понимание достижимо «силами йогической интуиции»¹¹, то возможно ли описать его правильно подобранными и сформированными категориями, если прежние оказались недостаточно продуманными? Что нам мешает выработать соответствующий понятийно-терминологический аппарат и отразить в нем увиденные силой интуиции связи? Однако ответ на него дается не в восточной традиции, где рациональность оказывается подчиненным моментом в работе над совершенствованием сознания, а в западной метафизике, как раз стремящейся найти и соответствующие слова, образы, способы выражения своего интуитивного понимания.

Приведем характерную заключительную часть дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками из «Абхидхармакоши» (V, 284, в. 5 – а. 1), касающейся вопроса реальности будущих и прошедших элементов. Перевод сделан выдающимся советским буддологом Ф. И. Щербатским:

Вайбхашик: А в каком смысле было сказано в писании, что «все существует»?

Саутрантик: О брахманы! Было сказано: «все существует»; это означает лишь: «элементы, включенные в двенадцать категорий, существуют».

Вайбхашик: А три времени (они не включены в число этих элементов)?

Саутрантик: (Нет, не включены!) Как понимать их бытие, мы уже разъяснили.

...

Заключение

Вайбхашик: (не обескуражен рядом аргументов) Мы, вайбхашики, однако, утверждаем, что прошедшее и будущее безусловно существуют. Но, (принимая во внимание вечную сущность элементов бытия, мы признаем), что есть что-то, что нам не удастся объяснить; их сущность глубока, (она трансцендентальна), ибо ее существование не может быть установлено рациональными методами» [5, с. 185-186].

Элементы, о которых говорится в приведенном тексте, есть начальные элементы опыта – дхармы. Их природа признается в полной мере непознаваемой и трансцендентальной. Эти элементы и время *совпадают*, между ними нет различия. Как непознаваемы дхармы, так, продолжим мы, в полной мере, т.е. рационально, непознаваемым признается и время.

Дхармы мгновенны, они «постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми, но обусловленными предшествующими дхармами по закону причинно-зависимого происхождения» [1, 35]. Весь вопрос о времени, таким образом, здесь

¹¹ Интуиция в рационализме Нового времени есть ведущая форма познания, и она вовсе не обязательно должна противопоставляться чувственному и рассудочному уровням. Поэтому нельзя говорить, что западный рационализм упустил нечто принципиально важное для познания.

сведен к трактовке дхарм. Последние же «пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и, по существу, единственная характеристика — это то, что они *найратмья* (бессамостны, бессущностны, «без “я”»» [1, с. 86].

Традиция буддизма за свою двух с половиной тысячелетнюю историю репрезентирована в соответствующих многочисленных школах в разработанных ими специфических терминологических вариантах понятийного языка, причем характер его вербализации, семиотичности и семантики явно отличается от результатов, достигнутых на пути формирования европейской философской традиции. Если европейская философия и наука, начиная с Аристотеля, отчетливо выделяют аспект познания сущности как необходимый, то в буддистской мысли реализуется, скорее, практика понимания действительности как бессущностной, тяготеющая, тем самым, к тому, что в европейской культуре составляет дискурс описания мистического опыта. Отсюда следует не столько понятийная, устойчивая содержательная наполненность буддийских терминов, претендующих на релевантную передачу и комментарии исходных сутр, сколько их знаковая – обозначающая и фиксирующая – природа, основная функция которых заключается в утверждении верной направленности сознания индивида, идущего путем татхагаты. Тексты при этом нередко составлялись в рамках обычного разговорного языка, но обладали специфической направленностью на сознание читателя. Содержательная наполненность выработанной терминологии происходит не в чисто логическом, а в праксеологическом ключе, переводящую осознанную проекцию усвоенного материала в плоскость практической текущей деятельности в форме его глубокого переживания.

Учитывая факт выхода рассуждений в буддизме за пределы формально-логических констатаций, можно выявить не догматическую, но вполне творческую компоненту развития учения махаяны. Так, если основатель махаяны Нагарджуна (I-II вв.) был сосредоточен на отработке философской канвы рассуждений относительно категорий времени и причинности с позиций доминирования строго рассудочного подхода, придя к утверждению о бессущностности и пустотности данных категорий, то Васубандху (IV в.) в своем трактате «Абхидхармакоша», как явствует из приведенного отрывка в переводе Е. А. Торчинова, не останавливается на аналогичной констатации, но делает гносеологически обоснованный вывод о недостаточности в этом случае чисто рационального (т.е. строго логического) метода. Васубандху указывает при этом: «есть что-то, что нам не удастся объяснить; их (указанных категорий – А.Г.) сущность глубока». Фактически, такое замечание делает Васубандху субъектом сократического типа, показывает его таким мыслящим индивидом, который знает о границах собственного знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности : исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») ; пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») / В.П. Андросов ; Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит., 2006. – 846 с.
2. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997. – 480 с.
3. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. - 2000 г. – 304 с.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Мир философии. В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат. – 1991. – 672 с.
5. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука. – 1988. – 426 с.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail: 19andrey06@mail.ru

INSUFFICIENCY OF NAGARJUNA'S FORMALIZED STATEMENTS FOR A MEANINGFUL UNDERSTANDING OF TIME AND MOVEMENT

***Annotation.** The features of the logical structure of Nagarjuna's conclusions in his analysis of the categories of causality and time in the treatise Mula-madhyamaka-karika are considered. The insufficiency of purely formalized reasoning for this analysis is shown, leading to a paradoxical conclusion about the emptiness and nonessence of causality and time. The danger of nihilism is overcome here by the awareness of the need to dialectize thinking.*

***Key words:** Buddhism, Mahayana, Nagarjuna, logic, causality, time.*