

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ SOCIOLOGY OF RELIGION

УДК 24-1

DOI: 10.21209/2500-171X-2017-12-3-141-153

*Анатолий Сергеевич Колесников,
доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9),
e-mail: kolesnikov1940@yandex.ru*

Проблемы природы ума и сознания в решениях традиционной и современной буддистской мысли

Распространение буддизма в мире сопровождается и растущим интересом к буддийской мысли как потенциальному источнику альтернативы концепции природы сознания, как отношению между ментальным и физическим. При рассмотрении традиционных моделей современной философии сознания выявляется возможность не только сравнения с буддийской философией, но и рецепции её отдельных сторон в философии сознания, соотносимой с физикализмом (натурализованным буддизмом) и феноменологическим подходом. Феноменологический подход воспринимает от буддизма недуалистическое отношение между умственным и физическим. Для философов сознания, склонных к материализму, буддизм выступает религией без монотеистического Бога-создателя, а в некоторых его формах – и божества в целом. В философии сознания возродился интерес к альтернативам материализму, и здесь тоже источник привлекательности буддистской мысли. Самая видная традиционная альтернатива материализму в западной философии сознания – тип субстанционального дуализма, предложенный Декартом. Философы, привлечённые нематериалистическими представлениями сознания, отклоняют двойственность из-за традиционно связанных проблем. Буддистские теории сознания привлекают тем, что они сопротивляются прямому материализму, но также и отклоняют представление, что ум – несущественное вещество, так как они аннулируют понятие, что есть вещества вообще – или ментальное, или материальное. Модели современной философии сознания, сталкиваясь с существенными трудностями при объяснении взаимодействия ментального и физического, по мнению исследователей, отчасти разрешимы в модели буддистского философа Нагарджуны. Нейтральная недвойственность в отличие от физикализма, дуализма и основанных на сознании представлений не порождает онтологические обязательства, которые несовместимы с этими фактами.

Ключевые слова: буддистская философия сознания, ментальное и физическое, физикализм, феноменологический подход, недуалистическая модель, Нагарджуна

Вводная часть. В последние годы наблюдается растущий интерес к буддистской мысли как потенциальному источнику альтернативной концепции природы сознания и отношения между ментальным и физическим. Так, рассматривая три различные модели современной философии сознания, можно найти возможность учиться у буддистской мысли. Согласно защищаемой Аланом Уоллесом модели, мы можем учиться у буддистской концепции тому, что и отдельное сознание, и сам материальный мир появляются от более глубокого (примордиального), «исконного» сознания. Оуэн Фланаган полагает, что мы должны принять от буддистской мысли только то, что совместимо с физикализмом, и таким образом взять от буддизма способность проникновения в суть моральной психологии и духовности. Эван Томпсон предлагает феноменологический подход, в котором воспринимает от буддизма недуалистическое отношение между умственным и физическим, расторгая «объяснительный провал» между ними. Все эти модели сталкиваются с существенными трудностями современных теорий сознания, которые отчасти разрешимы в модели буддистского философа Нагарджуны.

Методология и методы исследования. Приведём примеры ряда логических схем, которые демонстрирует нам философия буддизма. Это доказательства несуществования души, принадлежащие Будде Шакьямуни и Нагасене; доказательства всеобщей причинной обусловленности – один из главных онтологических принципов буддизма; буддийское колесо причинности, составляющая Вторую благородную истину (пратитья самутпада); отрицание возможности существования и движения, принадлежащие Нагарджуне (школа мадхьямики) и др. Так, несуществование души и «Я», основополагающее для буддизма с его теорией освобождения от колеса сансары, раскрывается несколькими способами. Рассмотрим, например, что именуется душой человека, или «Я»: нет как таковой сущности человека, нет неизменной души, имеющей ценность, ибо существует только поток случайных состояний его психики, каждое из которых несубстанционально и обусловлено предшествующим состоянием. Также показательно подтверждение несуществования души через обоснование несводимости целого к частям.

У растущего внимания к традиционной и современной буддистской мысли как потенциальному источнику новых взглядов на природу ума и сознания есть несколько причин. Для философов сознания, склонных к материализму, буддизм выступает религией, у которой нет никакого места для монотеистического Бога-создателя, а в некоторых его формах сторонится божества в целом. Он может предложить проницательный источник вхождения в этические и духовные проблемы сознания, совместимые с материализмом. Оуэн Фланаган недавно заявил, что «буддизм, являющийся интеллектуально глубоким, нравственно и духовно серьёзным, но нетеистическим и не относящимся к доктрине ... может хорошо выполнять роль аттрактора для духовно склонных натуралистов» [10, с. 64].

В недавней философии сознания возродился интерес к альтернативам материализму, и здесь находится другой источник современной привлекательности буддистской мысли. Самая видная традиционная альтернатива материализму в западной философии сознания – тип субстанционального дуализма, предложенный Декартом. Но многие современные философы, привлечённые нематериалистическими представлениями сознания, отклоняют двойственность из-за ряда проблем, традиционно связанных с ней. Буддистские теории сознания привлекают тем, что они сопротивляются прямому материализму. К тому же отклоняют представление, что ум – несущественное вещество, так как они аннулируют понятие, что есть вещества вообще, или ментальное, или материальное. Буддизм может, следовательно, также представить источник для нематериалистического представления сознания, отличающегося от тех, которые преобладали на Западе.

Модели сознания

Рассмотрим несколько заметных теорий, в которых современные философы обратились к буддистской мысли в надежде обеспечить новые модели отношения к миру. Цель моделей не только в том, чтобы восстановить истинный характер любой из традиционных буддистских концепций сознания, а скорее рассмотреть то, что может быть изучено из традиционной буддистской мысли, чтобы лучше всего представлять сознание и его отношение к физическому.

Также стоит выделить, что эти модели ведут свои представления о сознании от многих различных граней разнообразной буддистской традиции.

Первая модель, основанная на интерпретации отношения между сознанием и материей, представляется родственной, если не идентичной некоторым формам западного идеализма. Вторая – модель Фланагана, полагает, что от буддистской мысли можно принять только то, что совместимо с материализмом, но находит в этом ценную способность проникновения в суть моральной психологии и духовности. Наконец, есть вдохновлённое буддистами феноменологически истолкованное отношение между умственным и физическим. Каждая из этих моделей имеет различные заимствования из буддистской мысли, у которой есть потенциал для решения некоторых проблем.

Прежде несколько слов о некоторых базовых представлениях о сознании и теле (*mind-body problem*), которые будут касаться нашей темы. В отличие от субстанционального дуализма, дуализм собственно утверждает, что, хотя все субстанции (если есть кто-либо) являются физическими свойствами, тем не менее, ментальные свойства непреодолимы для свойств материальных. Материалистические представления, как правило, объявляют, что ментальное просто идентично физическому, но распространено различать два главных вида теории идентичности. Тип идентичности теории поддерживает то, что психическое состояние идентично типам событий или физическому состоянию. Более широко известны в настоящее время символические теории идентичности, которые не берут на себя обязательств относительно идентичности типов сознания с физическими типами, но считают, что каждый символ психического состояния или случая данного типа идентичен психическому состоянию или символу событий некоторого типа.

Модель сознания «научного материализма»

Первая модель развита в последние годы А. Уоллесом, основана на определённых традициях в пределах тибетского буддизма и имеет близкие сходства с представлениями, выраженными Далай-ламой (2005). Уоллес характеризует свой взгляд

как отклоняющий все традиционные западные доктрины материализма, субстанциональный дуализм и идеализм [34, с. 20]. Но подобно некоторым формам идеализма, по его мнению, фундаментальная природа мира не отлична от определённого типа сознания. Его представление, кажется, отступает от идеализма, поскольку природа зависима от сознания.

Уоллес развивает своё понимание сознания в контексте глубокого критического анализа, который он называет «научный материализм». «Научный материализм» содержит ряд верований, включая физикализм, представление, что «вселенная состоит исключительно из конфигураций материи и энергии в пределах пространства и времени» [Там же, с. 33]; редукционизм, требование, что все явления (включая умственную деятельность) объяснимы с точки зрения физических явлений; и объективизм, требование, что с научной точки зрения приемлемые факты могут быть опытным путём тестируемы и поддаются проверке с точки зрения третьего лица. Каждый из этих принципов он расценивает как необоснованный и неспособный к предоставлению достаточного внимания сознанию. Уоллеса не устраивают два аргумента. Первый касается известного философского требования, что есть «объяснительный провал» между умственным и физическим, согласно которому умственные события и процессы никогда не могут быть удовлетворительно объяснены с точки зрения нервных событий и процессов [19]. Уоллес утверждает, что физические процессы могут быть поняты с точки зрения научного запроса третьего лица; но природа умственной деятельности может быть известна сначала только с точки зрения человека; таким образом, между двумя состояниями есть объяснительный провал.

Согласно Уоллесу, существование объяснительного провала прямо демонстрирует ошибочность редукционистского требования. Далее, если умственная деятельность может только быть понята с точки зрения субъективной перспективы, требование объективности третьего лица не учтёт многое из наших психических состояний. И, что наиболее важно, объяснительный провал против физикализма говорит – умственная деятельность и физические процессы не могут быть идентичны

ми. По мнению учёного, «если определённые нейронные процессы равнялись бы их конкурентным ментальным процессам, тогда они имеют двойную природу» [34, с. 15]. Поскольку описания третьего лица не могут показать нам глубокую природу сознания, открывается возможность использования медитативного опыта.

**Природа сознания школы
Великого Совершенства и проблема
«исключения»**

Медитативные методы способствуют культивированию глубокой природы сознания, и, согласно Уоллесу, они воплощены в представлениях школы Великого Совершенства (*Dzogchen*) тибетского буддизма.

Сообразно этой доктрине, есть трёхстороннее подразделение уровней сознания. Первый уровень – обычное сознание, или «душа» каждодневного опыта, это ментальные образы, мысли, восприятия, эмоции и тому подобное, специфичные для каждого человека. Почва, из которой это сознание появляется в каждом человеке, однако, – «сознание всеобщей основы» (*alaya*-виджняна). Хотя определённое умственное содержание души причинно обусловлено мозгом, телом и окружающей средой, они не идентичны чему-либо физическому; их фундаментальный характер – базовый характер сознания, из которого они появляются. Объект этого – сознание всеобщей основы, о чём оно знает, основание (*alaya*), которое Уоллес описывает как несущественное, «объективное, пустое пространство сознания» [Там же, с. 18]. Это сознание основы не должно быть смешано с западной идеей души, так как это не вещество, но «поток возникновения и мимолетные моменты понимания». *Алая-виджняна* – некое единое и всеобщее «подсознание» всех существ и универсальный проектор иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъектно-объектной действительностью.

Сознание всеобщей основы представляет, однако, только «относительную» базу сознания, основу каждого отдельного потока сознания. Абсолютная база сознания – третьего уровня – является исконным сознанием, которое полностью недифференцированное, без качеств или концептуализаций. Объект этой формы сознания – абсолютное пространство явлений

(*dharmadhatu*). Но на этом уровне предмет и объект полностью переступают пределы, таким образом, это единство абсолютно пространства и исконной формы сознания. От исконного сознания появляются не только явления отдельного сознательного опыта, но также и все явления, которые составляют внешний мир пространства, время и материю.

Так, в концепции Уоллеса все явления во вселенной являются результатом этого источника: у всех явлений есть природа исконного сознания. Но он подчёркивает, что на относительном уровне процессы отдельной души не есть символ, идентичный неврологическим процессам. Поэтому это представление восприимчиво к некоторым, хотя не всем трудностям, которые стоят перед Декартовским субстанциальным дуализмом. Наиболее заметны возражения, касающиеся каузальных отношений между умственной деятельностью и физическими процессами. Основная проблема здесь часто упоминается как проблема каузального взаимодействия. Если ментальные процессы имматериальны, трудно видеть, какой механизм мог позволить им взаимодействовать причинно с материальными процессами тела.

Более фундаментальная каузальная проблема, стоящая перед представлениями Уоллеса, состоит в том, что называют проблемой «исключения» (см.: Kim J. *Physicalism, or something near enough*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 2005). Эта проблема воспроизводит требование, что ментальные события отличны от физических явлений, которые Уоллес принимает вместе с двумя другими широко принятыми принципами – принципом каузального завершения физического и принципом не-сверхопределения. Принцип каузального завершения – то, что у каждого физического явления есть ряд физических достаточных причин вызвать это. Например, если я касаюсь горячего и резко отдёргиваю руку, можно предположить, что есть последовательность неврологических причин, которые заставляют меня отдёрнуть руку. Если это верно и если умственный случай моего чувства боли в этом факте является символом, отличным от любых физических причин, тогда похоже, что сама боль не может сделать никакой причинной работы в том, чтобы заставлять меня

двигать моей рукой – это «исключено» из каузальной уместности. Этот факт подтверждает принцип не-сверхопределения, что у физических явлений вообще нет больше чем одной достаточной причины. И этот принцип широко подтверждён опытом [16].

Ответ Уоллеса на эту проблему должен отрицать принцип причинного завершения. Этот принцип, по его мнению, самостоятельно не поддержан никакими экспериментальными данными, и поэтому, как и сам «научный материализм», просто «метафизическое» предположение [34, с. 32–37]. Трудность с этим принципом метафизического предположения в том, что он рационально не обоснован, а скорее, является общим теоретическим соображением. Объяснения с точки зрения физической причинной обусловленности преуспели в том, чтобы понять великое разнообразие явлений, включая многие, которые, как когда-то широко думали, не были физически объяснимыми. Этот успех, возможно, даёт нам серьёзное основание принять принцип как рабочую гипотезу.

Натурализованный буддизм

В резком контрасте с представлениями о сознании несколько современных философов предложили присвоение буддистской мысли, толкуемой как физикалистская [9; 10; 27]. Из множества различных соображений этого вида рассмотрим концепцию Фланагана. Он приводит доводы в пользу взгляда, который берёт из буддистских представлений сознания только то, что совместимо с физикализмом, называемое им «натурализованным буддизмом». Фланаган отклоняет не-физикалистские буддистские представления сознания, исходя из нескольких источников. Что наиболее важно в наших целях, он обращается к каузально-объяснительному аргументу исключения [10, с. 65]. Но он также отклоняет оба главных аргумента, которые предлагает Уоллес, аргументы объяснительного провала и медитативного опыта. Учёный воскрешает сомнения на эпистемологических основаниях о привлекательности медитативного опыта как источника знания о сознании [10, ч. 3]. Относительно объяснительного провала, работа Фланагана воплощает перспективу, которая появилась в последние годы и о которой Уоллес, кажется, не ведает. Фланаган называет свой взгляд

«субъективным реализмом» [9; 10], но общий подход наиболее широко известен под баннером «феноменальной стратегии понятий».

Феноменальная стратегия понятий стремится отклонить аргумент объяснительного провала против физикализма наряду со связанными аргументами, объясняя, как объяснительный провал может возникнуть в пути, совместимом с физикализмом. Так объясняется, почему есть объяснительный провал между сознанием и физическим, с этой точки зрения, мы обладаем двумя непреодолимо различными способами знания сознательного состояния, которые Дэвид Папино [25] называет материальными и феноменальными концептами. Материальные концепты – понятия сознательных состояний как пункты, узнаваемые с точки зрения третьего лица, например, как бесспорные психологические или функциональные состояния нервной системы. Феноменальные понятия, в отличие от этого, то, что мы используем, когда мы проявляем внимание к тому, на что это походит, чтобы быть в сознательном состоянии с точки зрения первого лица. Эти два типа понятий, однако, – просто два различных способа доступа к физическим состояниям, состояниям нервной системы. Феноменальное понятие болезненности и материальное понятие возбуждения нервных волокон – два способа доступа к соответствующему состоянию нервной системы. Но потому, что два вида понятия изолированы друг от друга, мы не можем вывести то, на что походит чувство боли от знания, что боль – возбуждение нервных волокон, или наоборот, есть объяснительный провал между болью и возбуждением нервных волокон. Так как оба вида понятий относятся к физическим состояниям, и присущее этим понятиям физикалистически объяснимо, то нет ничего об объяснительном провале, который несовместим с физикализмом.

Учитывая эту физикалистскую ориентацию, которую Фланаган стремится копировать из буддистских теорий сознания, видим, что это не альтернатива материализму, он рассматривает её как сложную психологию морали и пронизательный счёт условий для человеческого процветания. Говоря об уместности буддистских идей о проблеме сознания и тела, мы не будем останавливаться на этических требовани-

ях, которые развивает Фланаган. Но есть вопрос, разрешает ли понятие натурализованного буддизма современные трудности при истолковании сознания.

Проблемы были подняты многими философами в ответ на феноменальные понятия в защиту физикализма. В частности, выделим здесь две из них. Первая из них, развитая Левином [20] и Чалмерсом [7], вопрошает, может ли теоретик феноменальных понятий действительно считать объяснительный провал в некоторой степени совместимым с физикализмом. Проблема, по сути, в том, смогут ли феноменальные понятия объяснить вид знания, если оно не будет физически объяснимым. Таким образом, новый объяснительный провал возникает между физическими состояниями и самими феноменальными понятиями. Чалмерс поднимает эту проблему, спрашивая, в действительности, возможно ли, что могли быть зомби – существа, физически идентичные людям, но ни с кем феноменально сознательным опытом вообще не схожие. Это ведёт к дилемме стратегии феноменальных понятий. Если теоретик отвечает «да», то феноменальные понятия сами не будут физически объяснимы, ибо факт, что мы имеем феноменальные понятия, и зомби не объяснили бы любую физическую разницу между нами. Если теоретик отвечает «нет», то феноменальные понятия не могут составить, что отличает нашу эпистемическую ситуацию в отношении сознания, ибо зомби имел бы наши феноменальные понятия, но испытал бы недостаток в феноменальном опыте. Его конститутивный панпсихизм предполагает, что феноменальный опыт создаётся полностью протофеноменальными свойствами, которые выступают сортом определяющих внутренних свойств, характерных физической реальности и исполняющих установленную каузальную работу, но не показывающихся феноменальными.

Вторая проблема для защитников стратегии феноменальных понятий касается ответа, который они, как правило, дают другому типу антифизикалистского аргумента, что часто называют пониманием аргументов. Согласно одному такому аргументу, по Чалмерсу, мыслимо, что могло быть существо, которое было физически идентично мне, но чей цветовой опыт систематически инвертировался от моего так, что-

бы то, что принималось мной за красное, для него было зелёным, и так же для всех других цветов. Если такое существо мыслимо, аргумент утверждает, это метафизически возможно. Но если это метафизически возможно, тогда сознательный опыт метафизически не следует за физическим, так как мы имеем здесь случай двух физически идентичных существ с различными сознательными событиями. Принимая это условие, физикализм требует метафизического характера сознания о физическом, тогда, физикализм ложен. Обычный ответ на такие аргументы среди стратегии феноменальных понятий должен признать, что перевёрнутый сценарий спектра является мыслимым, но отрицать это метафизически возможно [25]. Идея состоит в том, что мы можем апеллировать к дедуктивной изоляции феноменальных концептов и материальных понятий, чтобы объяснить, почему такие сценарии возможны – почему мы можем вообразить их – таким образом, освободить нас от любой потребности предполагать, что такие вещи действительно существуют.

Этот ответ, конечно, не предлагает положительного аргумента за физикализм, но только предлагает отклонить понимание аргументов против него. Этот спор физикализм не выиграл. Мы не принимаем эти трудности феноменальных понятий для защиты физикализма, чтобы быть убедительными; конечно, было множество физикалистских ответов. Но их следует рассматривать, чтобы видеть трудные проблемы физикализма и мотивировать поиск альтернатив, способствующих избежанию некоторых проблем.

Феноменологический подход

Различный способ привлечь буддистскую мысль на свою сторону предлагается философами, которые принимают феноменологический подход к пониманию сознания [23; 31; 32]. Возможно, наиболее полное представление этого вида представляется в книге «Воплощённое мышление» (1991) (*The Embodied Mind, Thompson, Francisco Varela, and Eleanor Rosch*), в которой обращаются к буддистской мысли для того, чтобы обойти Декартовскую дихотомию между материализмом и дуализмом. Грань буддистской мысли, из которой они берут вдохновение, – например, индийская школа

Madhyamaka, основанная во втором столетии до н. э. Нагарджуной, который подчёркивает взаимозависимость и недUALность всех явлений. Согласно Нагарджуне, так как любое явление причинно определено, оно лишается самобытия и становится бессущностно, будучи некоего рода выражением той совокупности оснований и обстоятельств, которые её породили. Эти учения они расценивают как наличие важных параллелей с феноменологической традицией Гуссерля и Мерло-Понти. С этой точки зрения, ошибки материализма находятся в мышлении, что объекты в мире совершенно независимы от ментальной конструкции; параллельная ошибка идеализма состоит в том, что предполагается существование сознания или ума независимо от мира. Скорее, ум и мир возникают в зависимости друг от друга, в каузальных процессах буддисты видят зависимое со-возникновение. Улучшенный подход разрешения проблемы авторы развивают, вовлекая несколько различных требований. Самое важное требование в наших целях – идея, что «познание – не представление предварительно данного мира предварительно данным умом, но скорее введение в действие мира и сознания на основе истории разнообразных действий, которые существуют в мировых свершениях» [32, с. 9].

Этот подход был достаточно развит в последние годы Томпсоном, который рассматривает его как способ обойти «тяжёлую проблему» Чалмерса [4] – как сознание может явиться результатом физического мира [31, ч. 8]. «Сознающий ум» Чалмерса – любопытное философское повествование о серьёзных парадоксах и секретах сознания. Это инспирирующая работа, предлагающая экспериментальное обоснование «натуралистического дуализма», опирающееся на утверждение автора о нефизической природе сознания и его подчинённости функциональным схемам в мозге. Чалмерс уверен, что его концепция выявляет новые перспективы для трактовки квантовой механики и позволяет говорить о вероятности сознательных роботов. Даётся понятие непреодолимого объяснительного провала на этой картине, побочном продукте Декартовского осмысления сознания и жизни тела как обязательно исключаящих друг друга, сознания как внутреннего опыта, доступно только для рефлексии от первого лица

и жизни как внешней, механической функции. Томпсон утверждает, что в отличие от этого живое существо всегда воплощает своего рода недра этой собственной «постоянной целеустремлённости», и из этих недр такое сознание продуцируется. Сознание – эмерджентный процесс, который появляется из самоорганизации взаимодействий мозга, тела и окружающей среды. Имеется определённый вид «объяснительного провала» в сопоставлении, как «живущее тело» с чувством и интенциональной активностью зарождается из «живого организма», но это больше не абсолютный, непреодолимый объяснительный провал, который занимал многих философов [31, с. 236].

Улучшение подхода было спорно в ряде различных сфер. Томпсон, как и Дж. Сёрл, исходит из идеи, что сознание – эмерджентный процесс, передающий определённый вид «нисходящей каузальности», хотя ряд философов, особенно Джэвон Ким, скептически относились к идее нисходящей каузальности. Можно ли подвергнуть сомнению перспективу Томпсона и избежать непреодолимого объяснительного провала так легко, как он предлагает. Если вся жизнь вовлекает своего рода интериорность, по крайней мере, элементарный смысл физического «Я», который создаёт окружающую среду местом значимости для организма, то мы могли бы спросить, нет ли объяснительного провала между этим основным понятием интериорности и физическим миром [Там же, с. 158]. Есть ли что-то, на что походит для организма этот вид интериорности, или нет? Если есть, это могло бы быть подвергнуто сомнению, возможно ли объяснить, на что это походит для данного организма, чтобы иметь его вид интериорности полностью с точки зрения физических и функциональных характеристик организма и его взаимодействий с окружающей средой. Если нет, тогда не ясно, почему не было бы непреодолимого объяснительного провала между интериорностью сознательного опыта и интериорностью низшего уровня. Обратным предположению Томпсона считается, что проблема объяснительного провала не возникает, если мы принимаем Декартовскую концепцию феноменального сознания как внутреннюю собственность ментальных состояний только со случайными логическими и концептуальными связями

ми с телом и миром. Даже в этом случае парадигматический сторонник объяснительного провала, как Чалмерс, считает, что сознание скорее представительно, а не свойственно, и что познание и ментальные состояния простираются в мир важным путём. По мнению Томпсона, объяснительный провал, возможно, не столь легко отклонить.

Нейтральная недвойственность

Представленные три возможности того, чему мы можем научиться у буддизма в объяснении отношений сознания и мира, имеют свои трудности. Правда, есть другая модель этого отношения, которая может быть привлечена из буддистской мысли со своим потенциалом решения многих проблем. Эту концепцию отношения умственного и физического называют нейтральной недвойственностью (*neutral non-dualism*). Она напоминает «нейтральный монизм» Бертрана Рассела и других авторов, которые поддерживают эту теорию, утверждающую, что подлинная природа не является должным образом поддающейся описанию, ни как умственная, ни как физическая. Но нейтральная недвойственность отличается от нейтрального монизма в важных отношениях. набросок её общих особенностей таков.

Буддистская мысль, которую этот взгляд отображает, – школа Madhyamaka, особенно работа Нагарджуны, но тип интерпретации Нагарджуны, от которого это зависит, несколько отличается от развитого авторами “The Embodied Mind” (1991). Есть несколько разновидностей этого стиля интерпретации, но, в общем, оно таково. В его главной работе, *Mulamadhyamakakarika*, Нагарджуна представляет важное различие между двумя уровнями истины, *paramarthatatya*, или окончательная истина, и *samvrtisatya*, или общепринятая истина. Окончательная истина для Нагарджуны – то, что все явления есть пустые свахва, что переведём как собственная природа, которой она обладала независимо от других сущностей, причин, частей и т. д. Свойства и события также пусты. Окончательная истина об этих вещах в нехватке подлинной природы, т. е. они не могут быть соответственно осмыслены или положительно описаны, хотя могут быть известны через опыт. Никакие положительные заявления

вообще не могут утверждаться о действительности в окончательном уровне. Чтобы сделать утверждения на этом уровне, следует характеризовать вещи с точки зрения их природы как свахва (самобытие), и таким образом, никакие положительные утверждения не могут быть сделаны на этом уровне, что вещи существуют или что они также не существуют. Эта перспектива родственна монистическому рассмотрению в обоих смыслах, в которых этот термин обычно используется, как значение реальности содержит только один тип вещи, и как то, чтобы подразумевать, что действительность не дифференцирована. Но в обоих смыслах взгляд Нагарджуны лучше описан как недуалистический: по сути, мы не можем утверждать, что действительность одна, только что их не две, и в то же время мы не можем утверждать, что она дифференцирована, и при этом мы не можем утверждать, что она не дифференцирована.

В отличие от этого на уровне обычной истины мы можем подтвердить, что вещи существуют, определённы как зависящие от их частей, причин и, согласно Нагарджуны, от концептуализации также. Обычная истина включает все закономерности нашего каждодневного опыта, что трава зелена, снег является белым и т. д. По существующей интерпретации, однако, заявления на обычном уровне рассматриваются как содержащие прагматический элемент, хотя их приемлемость ограничена основанной на опыте регулярностью, потому что они не могут быть основаны ни в какой существующей независимой реальности, их приемлемость также будет частично функцией наших контекстно-зависимых интересов и целей.

То, что предполагает нейтральная недуалистическая модель, мы можем взять из Нагарджуны, так как на окончательном уровне отношение между умственным и физическим не может быть должным образом характеризуемым или с точки зрения материализма, двойственности, или с точки зрения идеализма (или с точки зрения базирующегося на сознании). Заметим, что центральные аргументы первых двух точек зрения, представленные Уоллесом и Фланаганом, были фактически аргументами против антагонистических взглядов. Фланаган утверждает, что субстанциальный дуализм, собственно дуализм, и идеализм не

могут быть правильными, потому что они не могут объяснить ментальную каузальность; следовательно, он приходит к заключению, что физикализм должен быть верным. Уоллес утверждает, что физикализм не может быть правым, потому что он не может дать отчёт объяснительному провалу и связанным феноменам; на этой основе вместе с доказательствами медитативного опыта он принимает основанное на сознании представление. Нейтральная недвойственность предлагает принять отрицательные части обоих этих аргументов, но отклонить их положительные заключения. Таким образом, мы можем знать и эту двойственность, и основанные на сознании представления, они ложны из-за их трудностей в примирении ментальной каузальности, и что физикализм ложен из-за трудности в примирении объяснительного провала. Предложение состоит в том, что мы оставляем это состояние и признаём, что реальность не может быть характеризована с точки зрения ни одного из этих представлений. Действительно, в её самой сильной форме нейтральная недвойственность считала бы, что отношения между сознанием и материей просто непонятны, а что-то не может осмысляться вообще. Нейтральная недвойственность может таким образом приспособить и факты ментальной каузальности, и объяснительный провал, поскольку в отличие от физикализма, дуализма и основанных на сознании представлений она не порождает онтологические обязательства, которые несовместимы с этими фактами.

Нейтральная недвойственность, однако, предполагает, что окончательное отношение между сознанием и материей не может быть рассмотрено с точки зрения материализма, двойственности или любого основанного на сознании представления. По этой причине все такие соображения предполагают определённые вещи, которые являются свабхава, имеют истинную природу, и с тех пор фактически никакие явления не являются свабхава, все эти представления не в состоянии схватить действительность. Можно подвергнуть сомнению, обязательно ли материализм посвящает себя представлению, что физические свойства, в том числе и свойства нервов, имеют «истинную природу» в любом смысле. Но даже если это не так, вероятно, что материализм

должен или признать, что некоторые элементарные частицы или свойства имеют истинную природу, или отказаться от идеи, что действительность дифференцирована, и двинутся к некоторой форме монизма или недвойственности. Похожим способом широко идеалистические представления могли бы быть замечены как установка, которую ментальные субстанции, свойства или события имеют как истинную природу. Уоллес, хотя он из всех сил старается отклонить представление, что есть вещества которые являются свабхава, тем не менее, говорит о *dharmadhatu*, которые идентично исконному сознанию как бесконечное и внутренне недифференцированное, и он таким образом ясно видит, почему это не должно квалифицироваться как сущность с истинной природой [34, с. 20].

Мы говорили об отношениях между ментальным и физическим на уровне окончательной истины, но важно подчеркнуть, что нейтральная недвойственность признала бы, что на обычном уровне возможно сказать многое об этом отношении, что когнитивистика и нейробиология действительно стремятся делать. Однако заявления на этом уровне должны быть взяты в качестве прагматического элемента.

Нейтральная недвойственность до некоторой степени напоминает о «Новой тайнственности», предложенной К. Макджинном, и всё же она значительно отличается [24]. Обе точки зрения таковы, что мы не можем схватить окончательную природу отношения между сознанием и материей. Для Макджинна причина этой неспособности – ограничение наших познавательных полномочий. Есть фактически ответ на вопрос: идентичны ли ментальные события и физические явления или отличны, этот факт лежит за пределами наших познавательных способностей. Соответственно нейтральной недвойственности отношение между умственным и физическим не только непостижимо для нас, но и непонятно. Мы не можем ответить на вышеупомянутый вопрос, отметим только, что у некоторых явлений есть истинная природа.

Заключение. Хотя нейтральная недвойственность может, как мы видели, приспособить и ментальную каузальность, и объяснительный провал, в силу того, что в отличие от физикализма, дуализма и основанных на сознании представлений

она не порождает онтологические обязательства, которые несовместимы с этими фактами, у неё существенные недостатки. Больше всего очевидно, что она оставляет окончательную природу отношения между сознанием и материей необъяснённой и возможно необъяснимой. Но стоит подчеркнуть существование современных споров об истинных свойствах мира [2; 3; 14]. Дэвид Чалмерс [4] вслед за Расселом (1927) утверждает, что даже физика не говорит нам об истинных свойствах вещей, начиная с таких свойств, как масса. Джеквон Ким (Kim J. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, 1998) предлагает свою физикалистскую модель как идею структурно-видовых законов или локальной (функциональной) редукции, ко-

торая может представить, почему ментальное, несмотря на доказанную каузальную релевантность, является частью физического мира. Этот факт им объясняется через понятие супервентности («ковариация свойств»), совместимое с различными формами двойственности. Аргумент супервентности демонстрирует, что невозможно уйти от метафизической стороны проблемы как её существенной части. Проблема ментальной каузальности, тождества, нейтральности умственного и физического и прочие проблемы философии сознания показывают перспективу развития новой метафизики сознания. С учётом способности нейтрального недуалистического отношения можно избежать многих проблем, стоящих перед другими соображениями, что послужит достойной альтернативой.

Список литературы

1. Balog Katalin. In Defense of the Phenomenal Concept Strategy // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2012. No. 84. P. 1–23.
2. Blackburn Simon. Filling in Space // *Analysis*. 1990. No. 59. P. 62–65.
3. Cameron Ross. Turtles All the Way Down: Regress, Priority and Fundamentality // *Philosophical Quarterly*. 2008. No. 58. P. 1–14.
4. Chalmers David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 405 p.
5. Chalmers David. Consciousness and Its Place in Nature. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* / ed. D. Chalmers. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 247–272.
6. Chalmers David. The Representational Character of Experience. In *The Future for Philosophy* / ed. B. Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 153–181.
7. Chalmers David. Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap. In *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* / eds. T. Alter, S. Walter. New York: Oxford University Press, 2007. P. 167–194.
8. Clark Andy, David Chalmers. The Extended Mind // *Analysis*. 1998. No. 58. P. 10–23.
9. Flanagan Owen. *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them*. New York: Basic Books, 2002. 382 p.
10. Flanagan Owen. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge: MA; London: MIT Press, 2011. 249 p.
11. Garfield Jay. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford: Oxford University Press, 1995. 367 p.
12. Garfield Jay. Ask Not What Buddhism Can Do for Cognitive Science, Ask What Cognitive Science Can Do for Buddhism // *Bulletin of Tibetology (Gangtok)*. 2011. No. 47. P. 15–30.
13. Garfield Jay, Graham Priest. Nagarjuna and the Limits of Thought. In Jay Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 86–105.
14. Heil John. *From an Ontological Point of View*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2003. 267 p.
15. Heil John. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 2004. 280 p.
16. Kim Jaegwon. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 377 p.
17. Heil John. Making Sense of Emergence // *Philosophical Studies*. 1999. No. 95. P. 3–36.
18. Heil John. *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. 237 p.
19. Levine Joseph. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1983. No. 64. P. 354–361.
20. Levine Joseph. Phenomenal Concepts and the Materialist Constraint. In *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* / eds. T. Alter, S. Walter. New York: Oxford University Press, 2007. P. 145–166.

21. Loar Brian. Phenomenal Concepts. In *The Nature of Consciousness* / eds. N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge: MA: MIT Press, 1997. P. 597–616.
22. Lockwood Michael. *Mind, Brain, and Quantum*. Oxford: Basil Blackwell, 1989. 302 p.
23. Lutz Antoine, Evan Thompson. Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 2003. No. 10. P. 31–52.
24. McGinn Colin. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books, 2000. 256 p.
25. Papineau David. *Thinking About Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 280 p.
26. Papineau David. Phenomenal and Perceptual Concepts. In *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* / eds. T. Alter, S. Walter. New York: Oxford University Press, 2007. P. 111–144.
27. Siderits Mark. Buddhism and Techno-Physicalism: Is the Eightfold Path a Program? // *Philosophy East and West*. 2001. No. 51. P. 307–314.
28. Spackman John. Between Nihilism and Anti-Essentialism: A Conceptualist Interpretation of Nagarjuna // *Philosophy East and West*. 2014. No. 64. P. 1.
29. Sundstrom Par. 'Phenomenal Concepts.' *Philosophy Compass*. 2011. No. 6. P. 267–281.
30. The Dalai Lama. *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality*. New York: Broadway Books, 2005. 254 p.
31. Thompson Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*. Cambridge: MA; London: Harvard University Press, 2007. 543 p.
32. Thompson Evan, Francisco Valera, Rosch Eleanor. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MA; London: MIT Press, 1991. 321 p.
33. Wallace Alan. *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 232 p.
34. Wallace Alan. *Contemplative Science*. New York: Columbia University Press, 2007. 342 p.

Статья поступила в редакцию 29.03.2017; принята к публикации 25.04.2017

Библиографическое описание статьи

Колесников А. С. Проблемы природы ума и сознания в решениях традиционной и современной буддистской мысли // *Учёные записки ЗабГУ. Сер. Социологические науки*. 2017. Т. 12, № 3. С. 141–153. DOI: 10.21209/2500-171X-2017-12-3-141-153.

Anatoliy S. Kolesnikov,
Doctor of Philosophy, Professor,
St. Petersburg State University
(7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia),
e-mail: kolesnikov1940@yandex.ru

**The Problems of the Nature of Mind and Consciousness
in the Decisions of the Traditional and Modern Buddhist Thought**

The spread of Buddhism in the world is accompanied by a growing interest in Buddhist thought as a potential source of the alternative of the concept of consciousness nature as a relationship between the mental and the physical. When considering traditional models of modern philosophy of consciousness, there is a possibility of not only comparing it with Buddhist philosophy but also the reception of its individual aspects in the philosophy of consciousness correlated with Physicalism (naturalized Buddhism) and the phenomenological approach. The phenomenological approach perceives from Buddhism a non-dualistic relationship between the mental and the physical. For philosophers of consciousness prone to materialism, Buddhism is a religion without the monotheistic God of the creator, and in some of its forms and deities in general. In the philosophy of consciousness, interest in alternatives to materialism has revived, and here too, it is a source of the attractiveness of Buddhist thought. The most prominent traditional alternative to materialism in the Western philosophy of consciousness is the type of substantial dualism proposed by Descartes. The philosophers, attracted by non-materialistic representations of consciousness, reject duality because of the traditionally related problems. Buddhist theories of consciousness are attracted by the fact that they resist direct materialism, but also reject the notion that the mind is an

irrelevant matter, since they annul the concept that there are substances in general, either mental or material. The Models of the modern philosophy of consciousness, faced with significant difficulties in explaining the interaction of the mental and physical, in the opinion of the researchers, are partly solvable in the model of the Buddhist philosopher Nagarjuna. Neutral non-duality, unlike physicalism, dualism, and consciousness-based representations, does not generate ontological obligations that are incompatible with these facts.

Keywords: Buddhist consciousness philosophy, mental and physical, Physicalism, phenomenological approach, not-dualistic model, Nagarjuna

References

1. Balog Katalin. In Defense of the Phenomenal Concept Strategy // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2012. No. 84. P. 1–23.
2. Blackburn Simon. Filling in Space // *Analysis*. 1990. No. 59. P. 62–65.
3. Cameron Ross. Turtles All the Way Down: Regress, Priority and Fundamentality // *Philosophical Quarterly*. 2008. No. 58. P. 1–14.
4. Chalmers David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 405 p.
5. Chalmers David. Consciousness and Its Place in Nature. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* / ed. D. Chalmers. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 247–272.
6. Chalmers David. The Representational Character of Experience. In *The Future for Philosophy* / ed. B. Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 153–181.
7. Chalmers David. Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap. In *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* / eds. T. Alter, S. Walter. New York: Oxford University Press, 2007. P. 167–194.
8. Clark Andy, David Chalmers. The Extended Mind // *Analysis*. 1998. No. 58. P. 10–23.
9. Flanagan Owen. *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them*. New York: Basic Books, 2002. 382 p.
10. Flanagan Owen. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge: MA; London: MIT Press, 2011. 249 p.
11. Garfield Jay. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford: Oxford University Press, 1995. 367 p.
12. Garfield Jay. Ask Not What Buddhism Can Do for Cognitive Science, Ask What Cognitive Science Can Do for Buddhism // *Bulletin of Tibetology (Gangtok)*. 2011. No. 47. P. 15–30.
13. Garfield Jay, Graham Priest. Nagarjuna and the Limits of Thought. In Jay Garfield, Empty Words: *Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 86–105.
14. Heil John. *From an Ontological Point of View*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2003. 267 p.
15. Heil John. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 2004. 280 p.
16. Kim Jaegwon. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 377 p.
17. Heil John. Making Sense of Emergence // *Philosophical Studies*. 1999. No. 95. P. 3–36.
18. Heil John. *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. 237 p.
19. Levine Joseph. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1983. No. 64. P. 354–361.
20. Levine Joseph. Phenomenal Concepts and the Materialist Constraint. In *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* / eds. T. Alter, S. Walter. New York: Oxford University Press, 2007. P. 145–166.
21. Loar Brian. Phenomenal Concepts. In *The Nature of Consciousness* / eds. N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge: MA: MIT Press, 1997. P. 597–616.
22. Lockwood Michael. *Mind, Brain, and Quantum*. Oxford: Basil Blackwell, 1989. 302 p.
23. Lutz Antoine, Evan Thompson. Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 2003. No. 10. P. 31–52.
24. McGinn Colin. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books, 2000. 256 p.
25. Papineau David. *Thinking About Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 280 p.
26. Papineau David. Phenomenal and Perceptual Concepts. In *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* / eds. T. Alter, S. Walter. New York: Oxford University Press, 2007. P. 111–144.

27. Siderits Mark. Buddhism and Techno-Physicalism: Is the Eightfold Path a Program? // Philosophy East and West. 2001. No. 51. P. 307–314.
28. Spackman John. Between Nihilism and Anti-Essentialism: A Conceptualist Interpretation of Nagarjuna // Philosophy East and West. 2014. No. 64. P. 1.
29. Sundstrom Par. 'Phenomenal Concepts.' Philosophy Compass. 2011. No. 6. P. 267–281.
30. The Dalai Lama. The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality. New York: Broadway Books, 2005. 254 p.
31. Thompson Evan. Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind. Cambridge: MA; London: Harvard University Press, 2007. 543 p.
32. Thompson Evan, Francisco Valera, Rosch Eleanor. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge: MA; London: MIT Press, 1991. 321 p.
33. Wallace Alan. The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2000. 232 p.
34. Wallace Alan. Contemplative Science. New York: Columbia University Press, 2007. 342 p.

Received: March 29, 2017; accepted for publication: April 25, 2017

Reference to the article

Kolesnikov A. S. The Problems of the Nature of Mind and Consciousness in the Decisions of the Traditional and Modern Buddhist Thought // Scholarly Notes of Transbaikalian State University. Social Sciences Series. 2017. Vol. 12, No. 3. PP. 141–153. DOI: 10.21209/2500-171X-2017-12-3-141-153.