

Аргументация мадхьямаки против понятия движения

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO109679

Статья поступила в редакцию 24.03.2022.

Аннотация: Понятие движения в мадхьямаке понимается как пустое (не имеющее референта в реальности) в силу того, что любое изменение, включая и изменение положения предмета в пространстве, есть порождение непросветленного сансарического сознания. Учение мадхьямиков о движении не раз сравнивали с воззрениями античной философской школы элеатов, тоже считавших движение логически невысказанным. Но если у элеатов истинное бытие есть покой, то в мадхьямаке пустым оказывается также и понятие покоя, ибо оно соотносено с понятием движения и не имеет смысла без него. Согласно аргументации Нагарджуны и его комментатора Чандракирти, движение не имеет места ни в том отрезке пространства, который уже пройден, ни в том, который еще не пройден, а сам движущийся субъект понимается как точка, не имеющая пространственного протяжения, а значит, лишённая внутреннего движения. Кроме того, мадхьямики противопоставляют субъект движения, пространство и собственно движение, полагая их существующими (на уровне относительной истины) независимо друг от друга, что приводит к логическим противоречиям и тем самым демонстрирует пустоту этих понятий. Истинную суть движения можно было бы описать словами, если бы мы уже знали ее, а приблизиться к ее пониманию мы можем только посредством слов и понятий. Всё это образует логический круг, и выходом из него может быть только просветление и обретение знания истинной реальности.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, буддизм, мадхьямака, элеаты, движение, пространство, сансара.

Для цитирования: *Бурмистров С.Л.* Аргументация мадхьямаки против понятия движения // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 3 (вып. 50). С. 25–37. DOI: 10.55512/WMO109679.

Об авторе: БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© Бурмистров С.Л., 2022

Вопрос о природе движения ставился в истории философии неоднократно, и решения относительно сущности этого явления предлагались различные, включая и полное отрицание возможности движения как понятия. Значение этой темы для исто-

рико-философского исследования состоит в том, что ее изучение позволяет раскрыть понимание не только природы движения в собственном смысле слова, — а значит, приблизиться и к пониманию того, как мыслители древности смотрели на природные процессы и явления, — но и выявить особенности понимания пространства.

Переход от ритуалистического понимания пространства как области, расчерченной границами, пересечение которых должно сопровождаться определенными обрядами для сохранения этих границ целыми, к пониманию метафизическому, при котором пространство виделось уже как свободное от имманентно присущих ему разграничений, не имеющее структуры, предполагал изменение восприятия границ: они уже не составляли часть вселенского порядка, нарушение коего может привести к необратимому разрушению мира, а были лишь человеческими установлениями и воспринимались как проведенные более или менее произвольно, в зависимости от решений людей, а не богов или каких-то других сверхъестественных инстанций. В философии буддизма махаяны любые вообще границы воспринимались как порождение непросветленного сознания: истинная реальность свободна от любых разграничений, включая даже границу между нирваной и сансарой. Всё это вполне касалось и представлений мыслителей махаяны о пространстве и движении. Особенный интерес в связи с этим представляют, естественно, «Коренные строфы о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуны (II–III вв.) — основополагающий текст философии мадхьямаки, исторически первой философской школы буддизма махаяны.

С точки зрения мадхьямаки все понятия пусты — не ложны, а именно пусты, т.е. не имеют и в принципе не могут иметь никакого референта в реальности. Истинная реальность неопишима и не может быть постигнута непросветленным сознанием и тем более — не может быть каким бы то ни было образом представлена в языке или любой другой знаковой системе, ибо любая такая система ограничена и всю полноту истинной реальности не вместит. Можно, конечно, говорить о реальности на уровне относительной истины или повседневного словоупотребления (*saṃvṛtti-satya*). Здесь существуют и различия, и границы, и время, и пространство, и движение — просто потому, что мы, носители сансарического сознания, всё это наблюдаем и можем достигать наших целей, если понимаем суть этих понятий и учитываем ее при планировании наших действий. Однако всё это — только сансарическая реальность, из которой надо вырваться (в соответствии с представлениями хинаянских школ) или которую надо постичь как несуществующую на уровне абсолютной истины (с точки зрения школ махаяны).

Общая позиция Нагарджуны и его последователей и комментаторов такова: о движении можно говорить на уровне относительной истины, на абсолютном же уровне понятие движения оказывается внутренне противоречивым и потому — пустым. Такое представление в высшей степени сходно с учением другой философской школы, возникшей в совершенно другой культуре и в другое время, — античной школы элеатов. На сходство учений мадхьямиков и элеатов обратил внимание еще В.Н. Топоров, отметив при этом, что сходство это имеет три аспекта: собственно типологический; причинно-типологический (в учениях этих школ получил воплощение философский интерес к проблеме достоверности познания); и, наконец, исторический (сходство в определенной степени обусловлено мифопоэтическим субстратом, общим для всех индоевропейских народов) (Топоров 1972: 52). Действительно, подобно мадхьямикам, элеаты различают знание (*γνώσις*) и мнение (*δόξα*). Для повседнев-

ной практики человеку вполне достаточно мнения, но тот, кто хочет постичь мир как он есть, должен искать знания, причем, в отличие от мадхьямиков, у элеатов сущее — то, что постигается знанием — можно мыслить и говорить о нем (Там же: 54).

Однако на этом сходство заканчивается. У элеатов истинное бытие мыслимо обычным человеческим разумом и может быть познано, если разум необходимым образом воспитан. Фраза Парменида: «Мыслить — то же, что быть» (Фрагменты ранних греческих философов 1989: 296), — говорит о том, что для познания истинного бытия человеку не требуется каким-то радикальным способом преобразовать свое сознание: бытие доступно любому, кто научится надлежащим образом мыслить и прежде всего — осознает, что бытие есть, небытия же нет (Там же: 288). В отличие от них, для мадхьямиков такой вывод решительно неприемлем, ибо всё, что мы постигаем в сансаре, есть только разные части и проявления сансары, и пока человек не прорвется за завесу аффективного неведения, радикально трансформировав для этого свое сознание, он не сможет увидеть истинную реальность. Бытие элеатов целостно, неизменно, не рождается и не гибнет, не движется и не изменяется (Там же: 297), и в этом смысле его можно сблизить разве что с Брахманом адвайта-веданты, и то — лишь при условии, что мы говорим о нем из сансарической позиции, истинная же его сущность для человека, не обретшего освобождение (*mokṣa*), непостижима. Кроме того, Парменид это истинное бытие описывает как «глыбу прекруглого шара» (Там же), т.е. некое тело, и верно подмечено, что оно истолковывается Парменидом при помощи тактильных метафор (Романенко 2003: 59). Для буддизма махаяны такой вывод невозможен, так как телесность сама есть такое же порождение аффектов, как и вообще вся сансара, так что истинное бытие не может быть телесным — нам с нашей сансарической позиции можно лишь говорить, чем оно *не* является.

Таким образом, *поистине* для элеатов существует лишь то, что непротиворечиво мыслится. Изменение же, включая сюда и движение, внутренне противоречиво: согласно одной из апорий Зенона, если признать, что существует движение, тогда придется признать также, что тело может за конечное время пройти бесконечное множество точек, что немислимо (Фрагменты ранних греческих философов 1989: 307). Вот в этом аргументация элеатов действительно сблизается с воззрениями мадхьямиков, у которых, как будет показано далее, понятие движения тоже рассматривается как внутренне противоречивое и потому пустое. Движение у Зенона, если реконструировать логику его рассуждений, невозможно по той причине, что местоположение тела в любой момент означает, что оно занимает равное себе место. Тогда само движение должно пониматься как прерывное. Но в этом случае в любой данный момент «движущееся» тело покоится, а движение происходит тогда, когда тело не занимает места и не находится во времени, т.е. вовсе не существует (Комарова 1988: 223). Иными словами, понятие движения содержит в себе неустранимые противоречия, а значит, в истинном бытии движения не существует.

Близкая аргументация была и у мадхьямиков. Однако в их рассуждениях есть один нюанс, который можно найти и у элеатов, но в не столь явном виде: движение рассматривается в мадхьямаке через призму понятия времени. Воображаемый оппонент — сторонник понимания времени и движения как реальных явлений — говорит, что движение рассматривается как состояние, имеющее место в трех временах — прошлом, настоящем и будущем. И если рассматривать это как опору нашего познания, то можно говорить и о том, кто уже прошел тот или иной путь, и о том, кто еще не начал движение, и о том, кто движется сейчас (Андросов 2006: 237). Но, говорит

Нагарджуна, все эти понятия внутренне противоречивы и поэтому вообще не могут считаться понятиями. «То, что [уже] пройдено, не проходится [заново]. То, что [еще] не пройдено, [тоже] не проходится. А помимо того, что [уже] пройдено и [еще] не пройдено, нет [ничего такого, что] было бы проходимо [в настоящий момент]» (Nāgārjuna 1903: 92). Естественно, если движение уже закончилось или еще не началось, оно не имеет места. Но в соответствии с рассуждением Нагарджуны, помимо уже пройденного и еще не пройденного пространства, нет никакого пространства, которое «движущийся» проходил бы прямо сейчас (*gatāgatavinirmuktaṃ gamuamāṇaṃ na gamuate*). Иными словами, существует только уже пройденное и еще не пройденное пространство, а то, что мы называем пространством, в котором имеет место движение, зависит от этих двух. Собственно говоря, движущееся Нагарджуна понимает здесь как точку, не имеющую пространственного измерения, и тогда аргументация против движения становится более понятна: если точка не занимает пространства, значит, ей и не может быть присуще никакое движение. За собой она оставляет пройденное пространство, перед нею лежит пространство, которое еще предстоит пройти, но ни в том, ни в другом движения нет — ибо нет самой движущейся точки. Поэтому движения не может быть вообще нигде (Ibid.: 93).

Если сравнить эту аргументацию с рассуждениями элеатов, становится видно, что у них «движущееся» тело всегда занимает определенное пространство, но невозможно мыслить находящееся в этом пространстве тело как движущееся — в противном случае оно не занимало бы это пространство, что противоречиво. У Нагарджуны же движущееся пространства не занимает, т.е. даже если речь идет о теле, имеющем по определению некоторую пространственную протяженность, оно имплицитно мыслится здесь как дискретное множество точек, каждая из которых непротяженна, а потому и мыслить любую из них как движущуюся невозможно. Об этом прямо говорит Чандракирти в «Прасаннападе» (*Prasannapadā*, букв. «Ясное изложение») — комментарии к «Коренным строфам...» Нагарджуны: стопы идущего занимают, несомненно, определенное пространство (*deśa*), но они состоят из мельчайших частиц (*paṇamāṇi*), и для частицы на кончике пальца пространство позади нее — уже пройдено, а для частицы на пятке — еще не пройдено, т.е. в любом случае в этом пространстве не имеет место никакое движение. Но так как стопа — это только множество частиц и ничего более, а вышеизложенное рассуждение справедливо для любой пары частиц в ней, то оказывается, что между любыми двумя частицами не имеет места движение (Nāgārjuna 1903: 93). Из всего этого естественно следует, что движения нет вообще.

В этих рассуждениях вполне проявляется характерная особенность буддийского мировоззрения: материя рассматривается как дискретное множество частиц (атомов, *paṇamāṇi*), и никаких отличных от них реалий вроде платоновских идей не существует. Нет, к примеру, никакого кувшина, отличного от тех частиц глины, из которых он состоит. Аналогично не существует и никакого «Я», отличного от элементарных психофизических состояний (дхарм), из коих состоит то, что мы в повседневном словоупотреблении для удобства называем «личностью». Общеизвестное сравнение индивидуального потока дхарм с киноплёнкой (акад. Ф.И. Щербатской) хорошо иллюстрирует эту черту буддийской мысли: каждый отдельный кадр статичен и только наше сознание с присущими ему ограничениями воспринимает смену кадров как движение на экране (Щербатской 1988: 141–142). Разница, однако, состоит в том, что все кадры принадлежат одной и той же плёнке («субстанции») или носителю качеств,

dharmin), тогда как в «личности» в понимании буддийских мыслителей отдельные дхармы вообще ничто не связывает воедино, и они воспринимаются сознанием как единый поток только благодаря особой дхарме *grāpti* «удержание», которая и обеспечивает сохранение относительного единства на протяжении определенного отрезка времени — человеческой жизни, продолжительность коей определяется ранее накопленной кармой (Asanga 1950: 10).

Итак, вообще говоря, движение невозможно, с точки зрения мадхьямаки, во всех трех временах — точнее, о нем можно говорить и оно даже может считаться реальным, но лишь на уровне относительной истины, на уровне же истины абсолютной оно нереально, ибо понятие его внутренне противоречиво. Но далее Нагарджуна опровергает реальность движения в настоящем времени. Воображаемый оппонент может возразить: в том пространстве, которое движущийся проходит в настоящий момент, имеет место физическое усилие (*ceṣṭā*, букв. «жест, движение»), а в пространстве уже пройденном или еще не пройденном усилия не наблюдается, поэтому движение по крайней мере в том участке пространства, который сейчас проходит движущийся, имеет место (Nāgārjuna 1903: 93).

Прежде всего обращает на себя внимание здесь то, что оппонент говорит о движущемся как о сознательном живом существе, которое движется, побуждаемое некими собственными намерениями, и совершает для этого определенные усилия. Достаточно сравнить это, например, с апориями Зенона, где одушевленность или неодушевленность движущегося предмета не имеет особого значения. Ахилл и черепаха — живые существа, но, например, стрела — неодушевленный предмет, и Зенон не принимает во внимание, кто и зачем эту стрелу выпустил. В апории «Стадий» тоже не имеет значения, какие тела движутся, — рассматривается лишь сам факт «движения». Мадхьямики же говорят именно о живом существе, точнее, даже о человеке, и воображаемый оппонент подчеркивает наличие усилия или *сознательного* движения в проходимом пространстве. В этом рассуждении проявляется религиозная специфика учения о движении в мадхьямаке: тот, кто сознательно совершает усилие, чтобы двигаться, тем самым создает карму, которая потом привяжет его к сансаре и, способствуя прорастанию аффектов, помрачит его сознание неведением. Но даже понятие кармы в мадхьямаке — тоже всего лишь ментальный конструкт, призванный известным образом направить сознание человека, указывая ему путь к просветлению, и понятие это столь же противоречиво и поэтому пусто, как и любые другие.

Аргумент, выдвинутый воображаемым оппонентом, Нагарджуна опровергает, указывая, что наличие движения в проходимом пространстве не может быть установлено, так как в этом пространстве невозможно «двойственное движение» (*dvigamana*) (Nāgārjuna 1903: 94). Чандракирти объясняет это не вполне ясное выражение так: в пространстве может иметь место только одно движение, второго движущегося в том же участке пространства быть не может, а без движения говорить, что этот участок пространства кто-то проходит, невозможно (*Ibid.*: 94–95).

Впрочем, В.П. Андросов, ориентируясь на китайские и тибетские переводы ММК, сделанные еще до Чандракирти, переводит это фрагмент иначе: «Ведь никоим образом правильно не установлено, // Как без движения [пребывает] движущийся сейчас» (Андросов 2006: 238). В примечании к санскритскому тексту ММК Луи де ла Валле Пуссен приводит тибетский перевод этого фрагмента, который при реконструкции санскритского оригинала дает не *gamuamāne dvigamaṇaṃ* («в проходимом [имеются] два движения»), а *gamuamāne huagamaṇaṃ* («в проходимом ведь нет движения»), от-

мечая, что следует предпочесть именно это прочтение (Nāgārjuna 1903: 94, п. 2; Андросов 2006: 462).

Если верно первое чтение — то, на которое опирается и которое комментирует Чандракирти, — то ход мысли мадхьямиков можно реконструировать следующим образом. Любая данная точка пространства, где имеет место движение, может быть занята только одним движущимся предметом, а движение может рассматриваться только относительно чего-то другого — покоящегося: например, идущий движется только относительно «покоящейся» земли. Но если в данной точке пространства нет ничего, кроме данного движущегося, то и сопоставить его с чем-то иным, покоящимся, невозможно, ибо оно, если вообще есть, находится в другом участке пространства.

Если же верно прочтение де ла Валле Пуссена, на которое ориентируется В.П. Андросов, то в этом случае движение опровергается через понятие движения как свойства, необходимо, «по природе» присущего движущемуся. Как сказано в «Акутобхаве» (*Akutobhava*) — автокомментарии Нагарджуны к ММК — «не установлено, как пребывает без движения тот, кто движется сейчас» (Андросов 2006: 238), т.е. если движение присуще ему «по природе», то он не может не быть движущимся, он будет двигаться всегда и при любых условиях, а поэтому для него невозможно в какой-то момент начать движение или прекратить его. Это толкование подтверждается и следующей карикой, где Нагарджуна развивает эту мысль: проходимое пространство, если мы признаём реальность движения, оказывается проходимым без того, кто его проходит. Чандракирти разъясняет это так: движение для его субъекта (того, кто движется) — привходящее качество, сам по себе этот субъект свободен от движения, оно не присуще ему по природе. Но как в таком случае он может двигаться? (Nāgārjuna 1903: 95). Иными словами, перед нами оказывается дилемма, оба решения которой логически неприемлемы: либо мы признаём, что движение субъекту присуще по природе — но тогда он остается движущимся, даже когда покоится, что нелогично; либо мы признаем, что движение для него — привходящее свойство, но в этом случае движение не присуще ему по сути, даже если он движется, что тоже нелогично.

Смысл этого аргумента становится более ясен из следующей карикой. Есть, говорит Нагарджуна, субъект движения, проходимое пространство и собственно движение (Nāgārjuna 1903: 95). Но связь их совершенно произвольна (зависит от тех языковых и, шире, символических структур, посредством которых мы всё это осмысляем) и поэтому невозможно говорить ни о присущности движения движущемуся, ни о движении как привходящем свойстве. Отсюда делается вывод, что понятие движения внутренне противоречиво, а значит, пусто. Суть аргументации, насколько ее можно реконструировать, сводится к тому, что движение в целом предполагает наличие движущегося субъекта и пространства, через которое он движется, и обоим этим реалиям движение должно быть присуще необходимо. Даже если допустить существование субъекта, которому движение присуще «по природе» (закрыв глаза на все возникающие здесь логические противоречия), то пространство, которому не присуще движение, сделает и существование движущегося субъекта невозможным. Таким образом, движение раскалывается надвое: одно — присущее субъекту, другое — пространству. Возможно, вышеуказанное выражение *dvigamana* говорит именно об этом.

Здесь Нагарджуна метафизически противопоставляет собственно движение, субъект движения и проходимое им пространство. Если реалии, обозначаемые этими понятиями, никак по сути друг с другом не связаны, то всякое утверждение о наличии связи между ними оказывается произвольным и не основанным ни на чем, кроме

сознания того, кто это утверждает. Но сознание это — сансарическое, помраченное аффектами, поэтому и формулируемые им суждения суть только проявления неведения и не имеют смысла. С точки зрения Нагарджуны, движение само по себе лишено и субъекта, и пространства, поэтому понятие это и не имеет смысла. В «Акутобхасе» Нагарджуна разъясняет, что под «двойственностью движения» подразумевается «движение, осуществляющее действие „движущегося сейчас“, и собственно движение» (Андросов 2006: 239). Яснее это комментирует Чандракирти: один аспект движения — это путь (*adhvan*), который проходит движущийся; другой — это субъект или, вернее, «субстрат» (*adhikaraṇa*) движения, или тот, кто, собственно, движется. Но далее Нагарджуна противопоставляет эти два аспекта так, как если бы они относились к разным субъектам и были бы фактически двумя разными актами движения. Один акт — тот, который связан с путем или отрезком пространства, где имеет место движение, — требует наличия субъекта, движущегося по нему. Второй акт — тот, что связан с субстратом движения, — требует пространства, в котором движение осуществляется (*Nāgārjuna* 1903: 96). Но в этом случае движение опять аналогичным образом удваивается, и мы по этой причине уходим в «дурную бесконечность», что делает очевидной логическую невозможность принятия тезиса о реальности движения как истинного.

Чандракирти, однако, делает в своем комментарии важное пояснение относительно сути движения. Воображаемый оппонент может возразить: в одном и том же субъекте можно наблюдать разные действия — например, он может одновременно видеть, говорить и т.д., так что одному идущему могут быть присущи два и более движения. Но, говорит Чандракирти, отклоняя это возражение, действующий (*kāraṇa*) — не субстанция (*dravya*), которой могут быть присущи разные свойства одновременно, а энергия (*śakti*), и из различия действий, совершаемых субъектом, следует и различие энергий, обуславливающих эти действия (*Nāgārjuna* 1903: 96–97). Этот момент важен тем, что здесь подчеркивается кармический аспект любого действия: оно порождает карму, причем так, что одно данное действие может иметь один и только один кармический плод, а любой кармический плод, в свою очередь, имеет одну и только одну причину. Так построен закон взаимозависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*), в котором (в его наиболее известной формулировке) единственным непосредственным следствием неведения являются формирующие факторы, единственным следствием формирующих факторов — сознание и т.д. (Лама Анагарика Говинда 1993: 56–57). В «Компендиуме Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) Асанги вопрос кармической связи действия и его плода рассматривается в том кратком фрагменте, где речь идет о формирующих факторах, не связанных с сознанием (*citta-viprayukta-saṃskāra*), среди каковых перечисляются продолжение (*pravṛtti*), логическая особенность (*pratīnyama*), соответствие (*yoga*), непосредственность (*java*), последовательность (*anukrama*) (*Asanga* 1950: 10). Эти понятия определяются следующим образом: «Что такое продолжение? Продолжение — это непрерывность связи причин и следствий. Что такое логическая особенность? Логическая особенность — это различие (*nānātva*) причин и следствий. Что такое соответствие? Соответствие — это сходство (*anurūpa*) причины и следствия. Что такое непосредственность? Непосредственность [состоит] в немедленном [возникновении] следствия [при наличии] причины. Что такое последовательность? Последовательность [состоит] в единообразии череды (*ekatvapravṛtti*) причин и следствий» (*Ibid.*: 11). «Продолжение» как особая дхарма означает связь причины и следствия, а «логическая особен-

ность» — различие разных причинно-следственных цепочек. Как объясняется это в комментарии к «Компендиуму Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya-bhāṣya), приписываемом Стхирамати или Яшомитре, «разнообразие причин и следствий — [это] добродетельное поведение [как причина] желаемого результата и недобродетельное — [как причина] нежелаемого результата: это и есть взаимная причинность каждого результата» (Abhidharmasamuccayaabhāṣyam 1976: 10). «Соответствие» (yoga) понимается как сходство причины и следствия, исключающее возможность для любого данного события быть порожденным какой угодно причиной или иметь какие угодно следствия. Все эти факторы определяют единство «личности» или индивидуального потока дхарм как множества причинно-следственных цепочек, каждая из которых ограничена от любых других, никак не влияет на них и не испытывает влияния с их стороны.

Если принять сказанное во внимание, становится ясно, что о движении мадхьямики говорят в данном случае как об одном из типов действий, создающих карму, и в любой данный момент невозможно в одной «личности» существование двух одно-временных кармически значимых действий. В рамках одного момента (kṣaṇa) никакое изменение субъекта, включая и его физическое движение, невозможно, а движение между разными моментами не поддается определению, так как для этого движения необходим был бы какой-то субстрат — то, относительно чего определяется движение. Но так как даже в учении хинаянских школ никакого субстрата нет — есть только дхармы, каждая из которых сменяет другую мгновенно (kṣāṇikavāda), — то и движение за пределами одного момента неопределимо.

Но в этом случае оказывается пустым и понятие субъекта движения: «Если устранить [понятие] движущегося, непостижимым [оказывается само] движение, а если нет движения — откуда возьмется движущийся?» — задает Нагарджуна риторический вопрос (Nāgārjuna 1903: 97). Естественно, поскольку оба эти понятия взаимозависимы, то устранение или доказательство пустоты одного делает бессмысленным и второе. В контексте учения о карме, разделявшегося всеми (кроме локаятиков) школами индийской философии, всё это означает, что ни у одной из вышеописанных цепочек кармически значимых действий нет ни субъекта (что естественно для буддийской философии), ни реального «движения» кармы: действие, которое могло бы иметь кармически значимые следствия, остается в рамках одного момента, не выходя за его пределы, а значит, карма не передается в будущее, т.е. понятие кармы фактически оказывается пустым.

Это видно из критики мадхьямиками вопроса о возможности *начала* движения. Оно не может начаться ни в том отрезке пути, что уже пройден, ни в том, что еще не пройден, ни в том, который проходится сейчас (Nāgārjuna 1903: 100), и если первое и второе суждения очевидны, то истинность третьего Чандракирти доказывает, ссылаясь на доказанную выше невозможность движения, в котором, если бы оно было реальным, было бы два движения — относящееся к пространству и относящееся к субъекту. Отсюда следует, что вообще все понятия, описывающие движение, пусты, включая понятия уже пройденного пути, еще не пройденного, проходимого сейчас, субъекта движения и т.д. Всё это только ментальные конструкции, истинные относительно нашего эмпирического мира, но к истинной реальности неприменимые (Андросов 2006: 241).

Таким образом, в действительности (yathābhūta) движения нет. К этому выводу пришли и элейты с их учением о совершенно неподвижном бытии — неподвижном

и в пространственном смысле, и в смысле изменения. Но у них, повторим, бытие *мыслимо* обычным человеческим разумом, и фундаментальное свойство бытия — покой. В мадхьямаке же покой — понятие столь же пустое, сколь и движение. Это вполне естественно не только для мадхьямаки, но и вообще для махаянской философской мысли, в которой истинная реальность — это единый универсум, непостижимый сансарическим сознанием и, в частности, свободный от любых различий. Все различия, включая даже различие сансары и нирваны, надстраивает над истинной реальностью непросветленное сознание. Но если мы отграничиваем в универсуме некую область *A*, то всё, что находится по ту сторону границы, автоматически — и именно по причине прочерчивания этой границы! — становится не-*A*. Если мы говорим, что нечто есть «движение», то тем самым мы постулируем и существование «не-движения», т.е. покоя. А так как понятие движения пусто, то столь же пусто и понятие покоя: оба они сконструированы сознанием и к истинной реальности отношения не имеют.

Движущийся, разумеется, не стоит. Но не стоит и покоящийся, так как, разъясняет Чандракирти, здесь возникает та же проблема, что и с двумя движениями: одно «стояние» (*sthiti*) делает его не движущимся, другое — стоящим, а значит, и субъектов «стояния» должно тогда быть двое (Nāgārjuna 1903: 102). Логика его рассуждений, видимо, такова: допуская, что существует субъект движения и что неподвижность тоже реальна, мы признаём, что возможно для первого обрести вторую, что противоречиво, ибо идущий стоять не может, а если он остановился, наше прежнее суждение о нем «он есть идущий» оказывается ложным. Говоря проще, мадхьямики противопоставляют понятия движения и покоя настолько радикально, что полагают приписывание одному и тому же субъекту двух этих свойств невозможным. Тот, кто движется, — движется всегда, покой для него невозможен; тот, кто покоится, — покоится всегда, для него невозможно движение. Иными словами, понятия взаимоисключающие не могут быть приписаны одному и тому же субъекту даже в разное время (например, сейчас *X* покоится, но в прошлом он двигался или будет двигаться в будущем), так как и время — понятие столь же пустое, что и движение (это Нагарджуна доказывает в гл. XIX ММК). Если же понятие времени пусто, мы не можем уже говорить, что *X* когда-то покоился, или двигался, или будет покоиться и т.д. Но в то же время движение, покой и другие противоположные свойства не могут быть присущи ему и одновременно — не только потому, что они исключают друг друга, но и потому, что само понятие одновременности тоже пусто. Для движения равно существенны и его начало, и его продолжение, и его прекращение (Ibid.: 103), но все они «располагаются» во времени и потому пусты, т.е. представляют собой ментальные конструкции, не имеющие никакого отношения к реальности.

Далее, даже если рассматривать только движение и субъект движения, отвлекшись от других аспектов вопроса, то и здесь тоже вскрываются противоречия. Если оба они тождественны, то нелогичность такого воззрения состоит в том, что действие и субъект действия не могут быть одним и тем же, если же различны — тогда можно было бы утверждать возможность действия без деятеля или деятеля без действия (Nāgārjuna 1903: 104–105). Здесь, естественно, следует принять во внимание и кармические следствия из вышеизложенных рассуждений. Если действие и его субъект тождественны, то последний отождествляется не только с самим действием, но и с его кармическими последствиями, что делает невозможным преодоление кармы и освобождение из сансары. Если же действие и деятель совершенно различны, то становится возможным кармическое действие без субъекта, который его совершает

и претерпевает его результаты, что бессмысленно, или существование субъекта, вкушающего плоды кармического действия, без самого этого действия, что равно бессмысленно.

Но как тогда быть с тем очевидным фактом, что мы в повседневной жизни и сами движемся, и наблюдаем движение как одушевленных, так и неодушевленных объектов? Ответ, что оно наблюдается только на уровне относительной истины, будет верным, но неполным. В действительности мы можем понять, что такое движение с точки зрения относительной истины, только если поймем его суть с точки зрения абсолютной. Мы *уже* должны понимать, что это такое — лишь тогда мы поймем, как возможно движение в сансарическом мире (Arnold 2012: 555). Более того, пустота всех проанализированных выше понятий состоит в том, что они определяются одно через другое. Мы описываем движение, используя понятие времени, в течение которого нечто движется, и пространства, по которому оно движется; но и время мы описываем, указывая на изменения чего-то и, в частности, на его перемещение в пространстве; равно и о пространстве мы говорим как о чем-то, в чем возможно движение. Точно так же зависят друг от друга понятия движения и движущегося субъекта. Они не могут считаться совершенно различными, ибо тогда о субъекте как о движущемся можно было бы говорить, даже если он стоит, и их нельзя воспринимать и как тождественные, ибо тогда истинными могли бы стать высказывания о движении вообще без движущегося субъекта, и наоборот.

Если же принять во внимание, что под движением понимается не только пространственное перемещение, но и движение по кругу рождений и смертей, то становится более ясен и сотериологический аспект этого вопроса. Движущийся — тот, кто рождается в сансаре снова и снова, претерпевая последствия своих действий, — не может быть тождественным с каждым новым своим рождением, ибо в этом случае новое рождение было бы новым со всех отношениях и новый рождающийся не имел бы никаких кармических связей с прежним. Но он не может и отличаться от обстоятельств своего нового рождения, ибо в этом случае мы пришли бы к учению о существовании некоего абсолютного «Я», перерождающегося из тела в тело, т.е. к учению об атмане, порвав тем самым с буддийским учением и придя к какому-то из учений брахманистских (Westerhoff 2008: 477). Поэтому понятие сансары — движения по колесу рождений, смертей и новых рождений — оказывается столь же неммыслимым, что и обычное движение в пространстве, а если так, то теряет смысл и противоположное ему понятие нирваны.

Таким образом, аргументация мадхьямаки против понятия движения сводится, в общем, к следующим положениям. Во-первых, движение в пространстве неммыслимо, так как то, что «перемещается», — точка, которая сама по себе не имеет пространственного измерения, а значит, движения не существует ни в ней самой, ни в уже пройденном пути, ни в еще не пройденном. В этом состоит отличие взглядов мадхьямиков на движение от соответствующих воззрений элеатов, у которых тело в любом случае занимает какое-то пространство (и именно это делает понятие движения внутренне противоречивым). Во-вторых, понятие движения, как видно из только что сказанного, связано с понятием времени, а оно пусто, что делает пустым и понятие движения. В-третьих, понятие движения представляет собой порождение (ргарайса) непросветленного сознания, движимого аффектами. Какова реальность и существует ли в ней какое-либо движение — мы, пока не обрели просветление, знать не в состоянии, и говорить о движении можно поэтому только на уровне отно-

сительной истины. Абсолютная же истина ни в каком человеческом языке невыразима. В-четвертых, наконец, если понятие движения пусто, то пусто также и соотношенное с ним понятие покоя (положение, которого нет у элеатов). Любые элементы любых концептуальных структур — философских или научных теорий, религиозных воззрений и т.п. — взаимозависимы и с точки зрения мадхьямаки определяются одно другим, а не чем-то иным, истинно реальным. Именно это делает их пустыми.

Принимая же во внимание сотериологический аспект понятия движения как трансмиграции из одного рождения в другое, мадхьямики делают вывод о пустоте также и сансары и на этом основании — соотношенной с нею нирваны. Если эти понятия зависят друг от друга, то оба они пусты, поэтому использовать эти термины можно только с целью перестроить свое сознание так, чтобы оно могло очиститься от аффективных и эпистемологических препятствий и узреть истинную реальность — *yathābhūta*. Только после этого и может быть полностью познана истинная природа движения.

Литература

- Андросов 2006 — *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о Срединности. М.: Вост. лит., 2006.
- Комарова 1988 — *Комарова В.Я.* Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988.
- Лама Анагарика Говинда 1993 — *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Романенко 2003 — *Романенко Ю.М.* Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб.: Алетейя, 2003.
- Топоров 1972 — *Топоров В.Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // *Конрад Н.И., Бонгард-Левин Г.М.* (ред.) Индийская культура и буддизм: Сборник статей памяти академика Ф.И. Щербатского. М.: Наука, ГРВЛ, 1972. С. 51–68.
- Фрагменты ранних греческих философов 1989 — *Фрагменты ранних греческих философов.* Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Отв. ред. И.Д. Рожанский. М.: Наука, 1989.
- Щербатской 1988 — *Щербатской Ф.И.* Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Пер. с англ. Б.В. Семичова // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму / Сост. А.Н. Зелинский и Б.В. Семичов. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 112–198.
- Abhidharmasamuccayabhāṣyam 1976 — *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saṃsthā, 1976.
- Arnold 2012 — *Arnold D.* The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna's Arguments against Motion: Another Look at Mūlamadhyamakakārikā. Chapter 2 // *Journal of Indian Philosophy.* 2012. Vol. 40. P. 553–591.
- Asanga 1950 — *Asanga.* Abhidharma samuccaya / Critically Edited and Studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- Nāgārjuna 1903 — *Nāgārjuna.* Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti / Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.
- Westerhoff 2008 — *Westerhoff J.* Nāgārjuna's Arguments on Motion Revisited // *Journal of Indian Philosophy.* 2008. Vol. 36. P. 455–479.

References

Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saṃsthā, 1976 (in Sanskrit).

- Androsov, Valerii P. *Uchenie Nāgārjuny o Sredinnosti* [Nāgārjuna's Teaching on the Middle Way]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian).
- Arnold, Daniel. "The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna's Arguments against Motion: Another Look at Mūlamadhyamakakārikā. Chapter 2". *Journal of Indian Philosophy*. 2012, vol. 40, pp. 553–591 (in English).
- Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- Komarova, Vera Y. *Uchenie Zenona Eleiskogo: popytka rekonstruktsii sistemy argumentov* [The Teaching of Zeno of Elea: An Attempt at the Reconstruction of Arguments]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1988 (in Russian).
- Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1993 (in Russian).
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903 (in Sanskrit).
- Romanenko, Yuri M. *Bytie i estestvo: Ontologiya i metafizika kak tipy filosofskogo znaniia* [Being and Essence: Ontology and Metaphysics as the Types of Philosophical Knowledge]. St. Petersburg: Aleteya, 2003 (in Russian).
- Rozhanskii, Ivan D. (ed.). *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I: Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniia atomistiki* [Fragments of Early Greek Philosophers. Part I: From Epic Cosmogonies to the Rise of Atomistics]. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian).
- Stcherbatsky, Theodor. "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma' ". Transl. by B.V. Semichov. In: Stcherbatsky Th. *Selected Works on Buddhism*. Ed. by A.N. Zelinskii and B.V. Semichov. Moscow: Nauka, GRVL, 1988, pp. 112–198 (in Russian).
- Toporov, Vladimir N. "Mādhyamiki i eleaty: neskol'ko parallelei" [Mādhyamikas and Eleatics: Some Parallels]. Konrad N.I., Bongard-Levin G.M. (eds). In: *Indiiskaia kul'tura i buddizm: Sbornik statei pamiati akademika F.I. Stcherbatskogo* [Indian Culture and Buddhism: Collected Papers in Memoriam Academician Th. I. Stcherbatsky]. Moscow: Nauka, GRVL, 1972, pp. 51–68 (in Russian).
- Westerhoff, Jan. "Nāgārjuna's Arguments on Motion Revisited". *Journal of Indian Philosophy*, 2008, vol. 36, pp. 455–479 (in English).

Mādhyamikas' Argumentation against the Concept of Motion

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received on 24.03.2022.

Abstract: The concept of motion in Madhyamaka is treated as empty, i.e. having no referent in reality, for any change including the change of position of an object in space is generated by unenlightened saṃsāric consciousness. The Mādhyamikas' teaching on motion was compared by some scholars with the views of the ancient Greek philosophical school of Eleatics, who also treated motion as

unthinkable. But, while the Eleatic school considered true being to be absolute rest, the Mādhyamikas considered the concept of rest to be as empty as that of motion, for it is correlated with the concept of motion and has no sense without it. According to Nāgārjuna's argumentation and to his commentator Candrakīrti, motion exists nor in that part of space which has already been traversed neither in that part which has not yet been traversed, and the moving object itself is treated as a point having no spatial dimension and therefore devoid of internal motion. Besides, the Mādhyamikas oppose the moving subject, space and motion itself to one another, considering them to be independent of each other on the level of superficial truth. This leads to logical contradictions and thereby shows that all these concepts are empty. The real essence of motion could be described by words only if we knew it already, and we can understand it only using words and concepts. This forms a vicious logical circle, and the way out of it can be enlightenment and knowledge of the true reality.

Key words: religious and philosophical systems of ancient and medieval India, Buddhism, Madhyamaka, Eleatics, motion, space, saṃsāra.

For citation: Burmistrov, Sergey L. "Mādhyamikas' Argumentation Against the Concept of Motion". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 3 (iss. 50), pp. 25–37 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO109679.

About the author: Sergey L. BURMISTROV, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.