
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА

ДВИЖЕНИЕ ИЛИ ДЕЙСТВИЕ: ГРАММАТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ВАЙШЕШИКА

В.Г. Лысенко

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

Нигде так явственно не сказывается различие подходов грамматистов и вайшешиков, как в их анализе действия (*karman*, *kṛiyā*). Если вайшешиков интересует прежде всего его “механика”, то грамматистам, напротив, практически безразлично, как оно устроено “на самом деле”, их волнует, как оно передается в языке, из каких лингвистических форм (корень, суффикс, слово, предложение) образуется, или – повернем вопрос несколько иначе – какими грамматическими и семантическими характеристиками должны эти формы обладать, чтобы его выражать? Если действие передается глаголом, что в последнем важнее для осуществления этой функции – корень, приставки суффиксы или личные окончания? Какую роль играет каждый из этих грамматических элементов в передаче характеристик действия? Какова при этом функция *карак*, или факторов реализации действия? Выражают ли они действие наряду с глаголами?

Важно заметить, что и вайшешики и грамматисты пользовались практически теми же самыми терминами *kṛiyā* и *karman*, производными от глагола *kr* – “делать”, “действовать”, “совершать”, “исполнять”. В словарях значения этих терминов во многом совпадают (“действие”, “деятельность”, “активность”, “дело”, “движение”, “работа”, “исполнение”, “ритуал”, “жертвоприношение” и т.п.). Однако в учениях этих мыслителей они вписались в разные перспективы и довольно существенно разошлись в своих коннотациях. Грамматисты понимают *kṛiyā* как “действие” в самом широком смысле: это любая форма активности, даже не связанная с движением, например стояние на месте (см. далее), *karman* же имеет узко технический смысл *караки* – “объекта действия”¹.

¹ Вещь, живое существо, отношение, словом любой фактор становится *каракой*, если он участвует в реализации действия. Стало быть, способность быть *каракой* не присуща вещам извечно, она принадлежит им только в той мере, в какой язык представляет их в роли того или иного фактора действия. Одна и та же вещь может выступать в роли разных *карак*, например дерева, от которой удаляются,

Вайшешики используют преимущественно термин *karman* (хотя в их текстах встречается и *kriyā*). Большинство индологов переводят этот термин как “действие”, но специалисты вайшешиковеды отдают предпочтение переводу “движение”. Понятие “действия” шире понятия “движения” (всякое движение может рассматриваться как действие, но не всякое действие является движением). В европейских языках под “действием” (*action*) понимается то, что кто-то делает и посредством чего реализует свои цели, иными словами, действие всегда окрашено намерениями субъекта, тогда как “движение” (*motion, mouvement*) – это изменение положения предмета в пространстве.

В сущности, это разные аспекты одного и того же процесса: действие можно представить как совокупность “движений”, а движение – как набор “действий”. Например, процесс приготовления пиццы (любимый пример грамматистов) можно рассматривать как ряд последовательных действий, скажем, установку котла на очаг, заливание в него воды, а можно видеть в нем только последовательность движений: перенесение котла с одного места на другое, поднятие и опускание рук, вращение ложки в котле и т.д. Первое соответствует подходу грамматистов, второе – вайшешиков.

Если же брать идею действия-движения в самом общем плане, то в случае вайшешики мы имеем дело с интерпретацией движения в рамках системы категорий-*падартх*, в которой движение – один из шести факторов реальности. Отсюда и вайшешиковская “анкета” для изучения движения: отношение движения и субстанции (*дравья*), движения и качества (*гуна*), движения и пространства (*диши*) и т.п. Однако грамматическая концепция действия была исторически более ранней, поэтому я начну именно с нее.

ПАНИНИ, ЯСКА, ПАТАНДЖАЛИ

Возникшая как вспомогательный инструмент (*веданга*) толкования ритуалистических предписаний Вед, грамматика (*вьякарана*) тоже сосредоточилась на действиях (*kriyā*), считая его семантическим ядром предписания. Вокруг него устанавливаются системные связи прямого дополнения, субъекта, обстоятельств места времени и т.д.

служит *ападаной* действия удаления, но деревня, в которую идет Девадатта, служит *адхиکارаной* действия передвижения. Можно установить определенное соответствие между *караками* и падежами. *Ападана* соответствует аблативу, *сампрадана* – дательному, *карана* – инструментальному, *адхикарана* – локативу, *карман* – винительному, *картри* – инструментальному падежу. Но это соответствие неполно: мы не найдем *караки*, соответствующей родительному падежу. Более того, у Панини нет понятия грамматического субъекта, т.е. подлежащего (он выражается глагольными окончаниями). Кроме того, *карака* “агент” (*kartā*) отражена как в именительном, так и в инструментальном падежах, она также может выражаться только глагольным аффиксом и в этом случае у нее вообще нет падежных окончаний, а *карака* “объект” (*karman*) может выражаться не только винительным, но и родительным, дательным и даже творительным падежами.

Последние интересовали грамматистов лишь в качестве *карак*. *Караки* трактуются как *sādhana* или “вспомогательные средства осуществления”, в то время как само действие характеризуется как *sādhya*, “подлежащее реализации”, процесс, становление. Данные “установочные принципы” распространяются у грамматистов и на область обыденной, разговорной речи.

Начиная с Панини, *kṛiyā*, “действие”, считалось общим значением всех глагольных корней, хотя сам Панини чаще использовал термин *bhāva* (от корня *bhū* – “быть”, “становиться”), перевод которого представляет известные трудности. Сам этот термин применялся не только к глаголам (прежде всего в пассивной безличной форме), но и к существительным с абстрактными суффиксами *tā* и *tva*, выражающим “состояние кого-то и чего-то”, например “коровность” – состояние коровы, или же “факт бытия кем-то и чем-то”, например “сыновость” – факт бытия сыном. Хотя Панини не считал *kṛiyā* и *bhāva* синонимами, грамматисты утверждают, что они имеют общий референт – глагольный корень (*dhātu*)².

Однако краеугольным всех последующих лингвофилософских размышлений грамматистов стало противопоставление *bhāva* и *sattva* как значения соответственно глаголов и имен, где первое выражает “становление”, “процесс”, “бытие в ходе его реализации”, “некое длящееся или постоянно воспроизводящееся состояние” а второе – “свершенное бытие”, “сущее”, “законченную вещь”. С противопоставлением этих терминов мы встречаемся в “Нирукте” (далее – Ни) Яски: “основное значение глагола – это *bhāva* (“становление” и т.д.), основное значение имени – *sattva* (“сущее” и т.д.)”³. Яска подчеркивает, что *bhāva* как процесс, начатый, разворачивающийся, но еще незавершенный, выражается глаголом (*ākhyāta*), в то время как бытие, уже свершившееся, осуществленное, наличное и статичное, взятое уже после того, как реализовалось его становление – *sattva* (абстрактное существительное от причастия настоящего времени *sant*), обозначается именем (*nāman*).

² По мнению Патанджали, сутра Панини *bhūvādayo dhātavaḥ* “то, что выражает [глагольные корни], начиная с *bhū* – “быть”, “существовать, обозначается термином *dhātu* (“глагольный корень”) (1.3.1) раскрывается в двух формулах: *bhāvacasano dhātuḥ* “то, что выражает *bhāva*, обозначается термином *dhātu*” и *kṛiyācasano dhātuḥ* “то, что выражает *kṛiyā*, обозначается термином *dhātu*” (комментарий к Пан 1.3.1.) С точки зрения П. Фильоза, *bhāva* здесь означает “бытие”, причем взятое в аспекте “процесса, направленного к бытию” (*procès vers l'être*), в то время как *kṛiyā* значит просто “действие” без уточнения того, идет ли речь о действии уже завершеном или только о процессе его реализации. В этом смысле, отмечает Фильоза, термин *bhāva* представляется более описательным и иллюстративным, чем термин *kṛiyā* (Фильоза 1986: viii)

³ *bhāvapradhānam ākhyātam, sattvapradhānāni nāmāni* (Ни 1.1). Обращает на себя внимание, что и *bhāva* и *sattva* являются производными от глаголов, соответственно, *bhūyas*, которые означают одно и то же – “быть”, “существовать”. Это их изначальное тождество будет прекрасно обыграно в монистической концепции Бхартрихари.

Следуя Яске, глагол можно мысленно отличить от существительного с помощью следующей умственной операции: вместо “наличных” предметов (sattvana), например “коровы”, “лошади”, “человека”, “слона”, подставляется указательное местоимение *adas*, “это”; тогда как вместо нахождения в процессе какого-либо действия: сидения, сна, хождения, например “он сидит”, “он спит”, “он идет”, “он стоит” – глагол *bhavati* (“он находится в процессе”)⁴.

Значительное влияние на последующую лингвофилософскую традицию оказала концепция шести модификаций (*vikāra*) *bhāva* Варшьяяни, цитируемого Яской. Они выражены глаголами: “рождается”, “существует”, “изменяется”, “растет”, “деградирует”, “разрушается”⁵. Варшьяяни, как и сам Яска, понимает *bhāva* в смысле *kriyā* – “действия”, “становления” и т.д., (хотя последующие грамматисты иногда трактуют модификации *bhāva* как разные *состояния* единого неизменного, статичного бытия).

“Рождение [означает] начало первой [стадии] становления, последующее становление не подразумевается и не отрицается (в первый момент появления вещи мы еще не знаем, какой она будет. – В.Л.). Существование [означает], что имеется ограничение возникновению сущего (вещь стала сама собой. – В.Л.). Изменение означает модификацию элементов недеградирующего бытия (т.е. неэнтропийные процессы. – В.Л.). Рост означает увеличение [в размере] членов тела или [увеличение количества] объектов, связанных с ним, когда он (человек) возрастает победой или телом. Выражение же “деградирует” [означает] только обратный порядок [по отношению к росту]. Разрушение означает начало последней стадии, предыдущее становление не подразумевается и не отрицается (Ни 1.1.)⁶. Легко заметить, что речь идет о фазах естественного цикла природных явлений, аналоги которым можно найти в других древнеиндийских текстах, особенно буддийских, где упоминаются главным образом четыре фазы (рождение, пребывание, деградация,

⁴ *Ada iti sattvānām upadeśaḥ. Gaur aśvaḥ puruṣo hasitī. Bhāvāṅiti bhāvasya. āste śete vrajati tiṣṭhātī* (Ни 1.1.). Яска еще не проводит четкого различия между значением самого глагола (*ākhyāta*) и глагольного корня (*dhātu*), но подчеркивает, что отглагольное существительное отличается как от существительного (*nāman*), так и от глагола. “Оба [и глагол и отглагольное существительное] выражают *bhāva* (“становление”, “действие”), однако посредством глагола оно выражается как процесс, имеющий временную последовательность (*pūrvaprabhūta bhāva*), например “он идет”, “он готовит”, отглагольное же существительное обозначает *bhāva* как уже завершенное, воплощенное (*mūrta*) сущее, как, например, “хотьба”, “приготовление”. (*tad yatrobhe bhāvapradhāne bhāvataḥ pūrvaprabhūtaḥ bhāvam ākhyātenācāṣṭe, vrajati pacati upakramaprabhṛty apavargaparyantaḥ mūrtaḥ sattvabhūtaḥ sattvanāmabhiḥ, vrajya, prakṛitir iti, ada iti sattvānām upadeśaḥ* Ни 1.1.).

⁵ ...*jāyate*’sti *vipariṇamate vardhate, ’pakṣiyate vinaśyati* (Ни 1.2.).

⁶ *Jāyata iti pūrvabhāvasyādīm ācāṣṭe. Nāparabhāvam ācāṣṭe na pratiśedhati. Asṭity utpannasye saltvasy āvadhāraṇam. Vipariṇamata ity apracyavamānasya tattvād vikāram. Vardhatā itī svāṅgabhūccayam sāmyaṅgikānaḥ vārthānām. Vardhate vijayeneti vā. Vardhate śaīreneti vā. Apakṣiyata ityetenaiḥ vyākhyātaḥ pratiloman vinaśyati aparabhāvasyādīm ācāṣṭe. Na pūrvabhāvam ācāṣṭe na pratiśedhati* (Ни 1.2.).

смерть). Однако если в последних эти фазы инкорпорированы в религиозные или философские доктрины, то у наших грамматистов они служат семантической матрицей для определения глаголов. Любой глагол должен в принципе вписаться в одну из этих модификаций.

Если учесть, что Яска, который вполне мог быть современником Панини, жил в VI–V вв. до н.э., задолго до появления философских школ, а цитируемый им Варшьяяни – вероятно, еще раньше, то нельзя не поразиться степени философичности приведенных определений. Концепция шести модификаций, представляющая, несомненно, результат систематизации разных доктрин и точек зрения на bhāva, ярко свидетельствует о развитости “онтологических” размышлений среди грамматистов. Похоже, что анализ языка вывел грамматистов к проблемам понимания бытия гораздо раньше, чем к этому пришли философы⁷.

Патанджали, автор «Махабхашьи» (комментария к сутрам Панини «Аштадхьяи») в дискуссии по поводу Пан 1.3.1., bhāvavacano dhātuḥ “то, что выражает bhāva (в смысле существования как действия или процесса) носит имя dhātu (глагольный корень)”⁸, высказывает интересные соображения по поводу действия. В ответ на вопрос: “Что такое действие?” он приводит ряд слов, выражающих разные формы действия (дает так называемое остенсивное определение): ihā (“усилие”, “стремление”) ceṣṭa (“жест”, “движение тела”) vyāraṅa (“активность”, “занятие”)⁹, показывая тем самым, что в разговорной практике встречается много слов, обозначающих действие. Однако что лежит за всеми этими словами и можем ли мы дать определение действию как некоему объективному событию? Патанджали отвечает: “То, что носит имя действия, есть нечто абсолютно невоспринимаемое. – Действие нельзя видеть в форме массовидного объекта, подобно тому, как [эмбрион невозможно видеть иначе, чем в форме] выкидыша. Оно познаваемо только с помощью вывода. Какого вывода? Когда присутствуют все факторы реализации действия, выражение racatī (он готовит еду) иногда употребляется, а иногда не употребляется”. Действие – это есть, поистине, то, в присутствии чего употребляется выражение “он готовит еду”. Или же то, посредством чего Девадатта, который был здесь, оказался в Паталипутре, есть действие”¹⁰.

⁷ Описание Бхартрихари разных онтологических толкований этих шести модификаций, включающее сведение их к двум, или даже к одной – рождению (см. далее), охватывает и космологические теории в духе санхьи и монистические учения в духе адвайта веданты и даже нечто подобное позиции вайшешики.

⁸ Я ссылаюсь на “Махабхашью” в издании Кильхорха “Вьякарана Махабхашья”, далее ВМбх.ВМбх 1 : 254 (13).

⁹ Kā punaḥ kriyā. ihā. Kā punar ihā. Ceṣṭā. Kā punaḥceṣṭā. Vyāpāraḥ ВМбх 1 : 254 (13, 14).

¹⁰ Kriyā nameyam atyantāparidṛṣṭā. Aśkyā piṇḍibhūtā nidarśayatam yathā garbho nirludīthaḥ. Sāmāvanumānagamyā. Ko’sāvanumānaḥ. Iha sarveṣu sādhanēṣu sannihiteṣu kadācit pacatīyetaḥ bhavati kadacina bhavati. Yasmin sādhanē sannihite pacatīyetaḥ bhavati sānunaṁ kriyā. Athavā yayā devadatta iha bhutvā pātaliṣṭre bhavati sānunaṁ kriyā. ВМбх 1 : 254 (15–19).

Можно видеть, как искусно грамматист избегает “онтологического” определения действия, стараясь оставаться только в пределах вербального выражения. Вместе с тем он упорно отстаивает вполне философскую идею невосприимчивости действия, ссылаясь на широко известный факт: эмбрион, который можно наблюдать, – это уже не эмбрион, а просто масса вещества, лишенная жизни. Точно так же мы можем наблюдать только “мертвый” результат движения или действия.

Для Патанджали очевидно, что действие не существует ни без агента, ни без объекта, ни без инструмента, ни без адресата и т.п. Все это составляет *караки*, или аксессуары действия (*sādhana*), но, с точки зрения Патанджали, еще не само действие. Аксессуары могут быть в наличии, но это не значит, что действие обязательно произойдет. Есть повар и есть рис, но приготовление риса иногда имеет место, а иногда нет. Если же при наличии аксессуаров происходит приготовление риса – это и есть действие. Или же другой его пример: Девадатта, который находился здесь, оказался в Паталипутре. То, благодаря чему это произошло, также есть действие. С одной стороны, оно неотделимо от своих аксессуаров в том смысле, что мы никогда не наблюдаем и не выражаем его как таковое, без этих аксессуаров, но, с другой – не сводится к ним. Если мы говорим, что Девадатта идет, то всегда подразумеваем, что происходит нечто, в результате чего этот индийский Иван меняет свое местоположение. Фактически, действие есть гипотетическое объяснение факта изменения местонахождения Девадатты, которое нельзя наблюдать, а можно только вывести из его аксессуаров (аргумент типа *артханапти* – гипотетического предположения, типа Девадатта не ест днем, но при этом толстеет, стало быть, он ест по ночам).

“Но откуда известно, что корень рас (“готовить пищу” и т.п.) выражает действие? – продолжает спрашивать оппонент. – Поскольку эти слова относятся к тому же самому объекту, что и [корень] “делать” (*kar*): “Что он делает?” – “Он готовит еду”; “Что он будет делать?” – “Он будет готовить еду”; “Что он сделал?” – “Он приготовил еду”¹¹.

Если, по Яске, всякий глагол можно заменить на *bhavati*, то Патанджали считает, что в глаголе важнее всего корень (*dhātu*) и что все глагольные корни должны отвечать на вопрос: *kiṃ karoti* (“что он делает?”). Иначе говоря, значения глагольных корней являются разновидностями, вариациями, аспектами значения корня *kar*, *ḥr* (“делать”, “действовать”, “быть активным”, “двигаться”). В качестве примера взят глагольный корень *ras* (“готовить еду”). Между ним и *ḥr* имеется семантическая связь, т.е. они относятся к одному и тому же объекту – рису (*samanādhikaraṇa*).

¹¹ *Katham punarjāyate kriyāvacanāḥ pacādaya iti. Yadeṣāṃ karoti nā sāmānādhikaranyam. Kiṃ karoti pacati. Kiṃ kariṣyati pakṣyati. Kiṃ akarṣat apakṣid iti* (ВМбх 1, р. 254, 20–21).

Однако подобная трактовка глагольных корней вызывает вполне законные сомнения, которые автор Мбх добросовестно излагает: такие корни, как *as*, *bhū* (“быть”, “существовать”, “становиться”) и *vid* (“познавать”) не отвечают на вопрос: “Что он делает?”. Кроме того, глаголы *bhavati* (“он существует”) и *pacati* (“он готовит еду”) не относятся к одному и тому же объекту, добавляет Нагеша¹². Вместе с тем в санскритской грамматике они считаются глагольными корнями.

В ответ на эти возражения Патанджали предлагает рассмотреть другое грамматическое определение глагольного корня, приведенное в Пан 1.3.1: *bhāvavacano dhātuḥ* “то, что выражает *bhāva* (в смысле существования как действия или процесса), носит имя *dhātu* (глагольный корень)”. Но у оппонента возникает вопрос: откуда известно, что глагол *pac* “готовить еду” и т.п. выражают существование? – Благодаря тому факту, – отвечает Патанджали, – что эти глаголы относятся к тому же объекту, что и глагол *bhu* “существовать”, например *bhavati*, *pacati* (“он существует”, “он готовит пищу”) *bhavati*, *pakṣyati* (“он существует”, “он приготовит пищу”), *bhavati*, *apākṣhī* (“он существует”, “он приготовил пищу”)¹³.

Сочетание двух глаголов в 3 л. ед. числа с точки зрения санскрита не имеет никакого смысла. Патанджали приводит его только для того, чтобы показать, что глаголы *pac* и т.п. во всех трех временах и глагол “существовать”, могут относиться к одному и тому же агенту, но заметим, что последний глагол употребляется только в форме настоящего времени (агент, который уже не существует или еще не существует, не может быть тем же самым, кто готовит пищу в прошлом, настоящем и будущем).

Это наводит оппонента на другое возражение: если глагол “существовать” выражает только то, что актуально существует, то глаголы, выражающие разрушение (*bhid*, *chid*), и небытие (*abhāva*), не попадают в разряд *dhātu*, глагольных корней. Более того, туда рискует не попасть даже сам глагол *pac*, поскольку он, как мы видели, не совпадает по грамматическому времени с глаголом *bhu*, т.е. не демонстрирует по отношению к нему такое же совпадение с ним по референту (*samanādhikaraṇa*), как с глаголом *kr* “делать” (Там же).

Патанджали предлагает две другие трактовки *bhāva*. Согласно первой из них, *bhāva* выражает агент действия, согласно второй – его объект. Ссылаясь на авторитет Панини, Патанджали принимает первую трактовку, поясняя, что *bhavati*, *pacati* следует понимать в том смысле, что действие приготовления пищи и т.п. являются агентами действия существования (Там же: 257).

¹² ВПМбх 1 : 186.

¹³ *Yadi punar bhāvavacano dhāturityevam lakṣaṇam kriyeta. Katham punarjñāyate bhāvavacanāḥ pacādaya iti. Bhavati pacati. Bhavati pakṣyati, bhāvatyapakṣiditi* ВМбх 1 : 256 (17–19).

Возвращаясь к определению dhātu через kriyā, Патанджали отмечает, что оно подразумевается в Пан. 1.3.1. Упрек в том, что, приняв его, невозможно считать глагольными корнями, такие глаголы, как as, bhū, vid, снимается, по его мнению, уточнением значения понятия kriyā: “Девадатта ест руками рис из медного чана”¹⁴. Мы не говорим, что факторы реализации действия действуют (т.е. суть само действие). Что же тогда есть [само действие]? Действие – это способ функционирования факторов реализации действия. Факторы реализации действия функционируют одним способом, если рис простой, и другим способом, если он с мясом. В этом случае термин dhatu применим в отношении корней as, bhū, vid, поскольку эти факторы реализации будут функционировать одним способом, если речь идет о существовании, и другим, если речь идет о смерти¹⁵. Далее Патанджали ссылается на шесть модусов bhāva Варшьяяны, среди которых есть и глагол as – asti “это существует”. Но оппонент утверждает, что в этом случае термин dhātu будет неприменим к корню shthā (“стоять”), поскольку стояние, т.е. пребывание в неизменном состоянии, не включено ни в одну из шести названных модификаций.

¹⁴ Фраза описывает процесс реализации действия, однако возникает вопрос, что именно в этом описании есть kriyā? Ни один из элементов не может быть назван kriyā сам по себе, без учета других элементов: акт поедания пищи не существует в чистом виде без своего агента, инструмента, локуса и объекта.

¹⁵ Kim yat tad devadattaḥ kaṃsapātryāṃ pāṇinaudanaṃ bhunkta iti. Na bhrūmaḥ kārakāṇi kriyeti. Kim tarhi. Kārakāṇaṃ pravṛttiviśeṣaḥ kriyā. Anyathā ca kārakāṇi śuṣkaudane pravartante 'nyarhā ca māṃsaudane. Yadyavam siddhāstibhavadividyaafināṃ dhātusaṃjñā. Anyathā hi kārakānyastau pravartante 'nyathā hi mriyatau (ВМбх 1 : 258, 10–13). Естественнo, что столь абстрактное определение требовало интерпретации. Недостатка в них, конечно, не было, в чем мы можем убедиться по комментарию Хелараджи к 3.8.1 ВП, где дается подробный обзор всех существовавших в его время точек зрения. Предметом толкования стало буквально каждое слово. Прежде всего возник вопрос о *караках* – факторах действия. Имеются ли в виду все они, или только отдельные из них. Одни полагали, что имеются в виду только две *караки*: агент (karṭṛ) и объект (karman), поскольку именно на них указывают глагольные суффиксы. Другие подчеркивали, что определение Патанджали относится не к глагольным корням, а к действию, в этом смысле оно распространяется на все *караки*, являющиеся его разными факторами. Третьи делали ударение на слово viśeṣa, видя в нем характеристику результата (phala) действия, совершенного при участии *карак*, например разваренность риса является результатом, достигнутым при участии всех *карак*. Четвертые считали, что под *караками* подразумевается только агенты действия и что под pravṛttiviśeṣa Патанджали имеет в виду разные способы поведения этих агентов. Они ссылаются на его высказывание, в котором утверждается, что поведение агентов по отношению к обычному рису будет иным, чем поведение агентов по отношению к рису с мясом. Как поясняет комментатор, к первому они отнесутся с безразличием, ко второму с энтузиазмом. Аналогичным образом, способ функционирования или поведения (pravṛtti) агента, которое может быть выражено глаголом asti “он существует”, будет иным, чем поведение другого агента, о котором говорят: mriyate “он умирает”. Таким образом все глагольные корни выражают действия, действие же понимается как разные способы функционирования агентов. В этом случае as, bhū и vid также попадают в разряд глагольных корней.

В этом случае глагол [в выражении] “он стоит на месте” (*tiṣṭhati*) должен исключать другие модификации, поскольку одно действие исключает другое действие, а одна субстанцию – другую субстанцию. Например, кто-то спрашивает [группу людей] о ходе болезни Девадатты. Один отвечает: “Усугубилась”, другой: “Сходит на нет”, третий: “Стоит на месте”. Когда он (третий) это говорит, имеется в виду исключение как усугубления, так и улучшения¹⁶.

Иными словами, тот факт, что “стояние на месте” исключает другие действия говорит о том, что оно тоже является действием (только действие может исключать другие действия). Так Патанджали пытается доказать, что все модификации *bhāva* “становления” Варшьяяни, включая *as*, имеют значение *kriyā* – действия. Даже “статический” глагол “он стоит, пребывает на месте” (*tiṣṭhati*), не перечисленный среди них, обладает всеми критериями действия. Когда мы слышим, что кто-то или что-то “пребывает на месте”, мы узнаем о специфическом действии, которое исключает другие действия, например развитие или деградацию, стало быть и в этом случае речь идет о специфическом способе функционирования *карма*.

Вместе с тем в разговорной практике слова *karman* – объект действия (одна из *карма*) и *kriyā* (само действие) часто употребляются как синонимы: *kām kriyām kariṣyasi / kim karman kariṣyasi* (“Какое действие ты собираешься совершить?”) Панини указывает: “Объект, который агент стремится обрести прежде всего, есть *karman*” (1.4.49)... Действие – тоже является тем, что больше всего стремятся обрести. Посредством какого действия? Посредством действия рассмотрения, посредством действия желания и посредством действия решения. В этом мире человек, у которого действию предшествует размышление, сначала замысливает какую-то цель, как только цель замыслена, появляется желание, как только желание сформировалось, появляется решение, как только решение принято, появляется активность, как только активность реализуется, происходит достижение результата. Таким образом действие является также *карманом* – своим объектом¹⁷.

Заметим, что в таком толковании *kriyā* объемлет весь спектр человеческой активности и – что особенно важно – размышление, мысленное целеполагание, эмоциональные и волевые моменты. В представлении Патанджали действие – это сложный комплекс

¹⁶ *Kim avastho devadattasya vyādhir iti. Sa āha. vardhata iti. Aparā āha. Apakṣhiyata iti. Aparā āha. Sthita ity ukte vardhatecāpakṣhiyateśca nivṛtibhavati* ВМбх 1 : 258 (17–18).

¹⁷ *Kriyā hi loke karmety upacaranti . Kim karma kariṣyasi... karturīpsitamā karma. Ity ucyate katham ca nāma kriyayepsitamā syāt. Kriyāpi kriyayepsitamā bhavati. Kayā kriyayā. Saṃpaśyati kriyayā prārthayati kriyayādhyavasyati kriyayā vā. Iha ya eṣa manuṣyaḥ prekṣāpūrvakāri bhavati sa buddhyā tāvat kaṃcid artham saṃpaśyati saṃdrṣṭe prārddhanā 'dhyavasāyo 'dhyavasāya ārambhārambhe nirvṛtinirvṛtau phalāvāptiḥ. Evaṃ kriyāpi kṛtrimaṃ karma. Мбх к 1.3.14 (ВМбх 1 : 277 (28, 22–26, 1–3)).*

сознательной (целесолагающей, целенаправленной), эмоционально окрашенной и волевой деятельности человека. Среди многочисленных примеров действий вряд ли можно найти движения природных стихий, над которыми размышляли вайшешики. Этот акцент грамматистов на сознательном, мотивационном аспекте действия ярко свидетельствует о том, что язык, который служил им основным источником анализа, был языком сугубо прагматических отношений человека к окружающему его миру. Все в нем имело смысл только в преломлении человеческих целей, а точнее пользы, или вреда.

Если не считать усилий Яски и впоследствии Патанджали свести значения всех глаголов к значению корней *bhu*, *kr* или *as*, понимаемых как выражение процесса становления (что можно расценивать как стремление определить предельно общий семантический критерий всего этого класса лингвистических форм), грамматисты не предпринимали серьезных попыток классифицировать значения глаголов в соответствии с теми или иными реальными характеристикам действия. Некой семантической рамкой для классификации действий могли бы стать шесть модусов *bhāva* (рождаться, существовать, изменяться, расти, деградировать, умирать). Но никакие реальные классификации, на этом построенные, мне не известны.

БХАРТРИХАРИ

Патанджали приурочивал свои размышления о действии к трактовке некоторых правил Панини и поэтому трудно ожидать от него какого-либо систематического подхода к этой проблеме. Для автора лингвофилософского трактата “Вахьяпадия” (далее ВП) Бхартрихари же действии (*krīyā*, *pravṛtti*) – одно из ключевых понятий его лингвофилософии. Внутреннее слово, содержащее в себе семена всего сущего, лежит в основе всех действий (ВП 1.121–122). Сама возможность познания действия в акте интуиции (*pratibhā*) и его выражения в словах зиждется на этом внутреннем слове, являющемся прообразом, высшим смыслом и, наконец, единственной целью активности живых существ в этом мире.

Как и многие другие грамматисты, Бхартрихари считал, что предложение прямо выражает или же подразумевает действие, однако, с его точки зрения, связывание действия с глаголом вовсе не обязательно¹⁸. Деление на части речи (глагол, имя и т.д.), как и деление предложений на слова, а слов – на корни, суффиксы и

¹⁸ Он приводит ряд примеров, в которых действие выражается другими частями речи. Так, когда мы хотим, чтобы наш собеседник закрыл или открыл дверь, мы можем просто произнести с выражением слово “дверь” и он по контексту поймет, что надо делать.

т.п., Бхартрихари расценивает как грамматические процедуры, важные прежде всего для самой грамматики. В действительности, значимо не *то*, как грамматисты поделят фразу, а ее *смысл*, содержащийся в голове носителей языка и позволяющий им понимать друг друга. Поэтому нет и не может быть никакой раз и навсегда заданной определенности относительно того, что считать самым действием, а что – его аксессуарами. Все зависит только от намерения говорящего:

2.432. “Только говорящий может иметь намерение [выразить] форму процесса или средств его реализации, [только он] стремится сформировать идею их отношения в качестве смысла [своего высказывания]”¹⁹.

2.433. «В [высказывании] “я совершаю действие приготовления пищи”, действие приготовления пищи выражено как объект (один из аксессуаров действия), тогда как форма делания акта приготовления представлена как процесс»²⁰.

Таковы основные идеи Бхартрихари, в свете которых нам следует понимать 8 раздел III канды ВП, специально посвященный действию. Название раздела *Kriyāsamuddeśa*, (“Экспозиция действия”) вполне отвечает его содержанию. Как и другие разделы ВП, “Экспозиция действия” открывает панораму разных позиций – просто декларированных или подкрепленных рядом аргументов, высказанных ясно или туманно, развернуто или эллиптически. Комментарий Хелараджи помогает во многом разобраться, но мы не можем полностью доверять ему, как это делает, например, Ай-яр – автор переводов ВП, поскольку очевидно, что этот комментатор, живший значительно позже Бхартрихари и близкий кашмирскому шиваизму, довольно часто толкует карики с точки зрения идей уже иной эпохи. Последний (по времени) перевод этого раздела ВП, принадлежащий перу Джованни Бандини, тоже вызывает определенные сомнения, поскольку его автор трактует карики так, будто в них излагается только одна концепция – концепция самого Бхартрихари (*Бандини* 1980).

Раздел “Крия” следует непосредственно за разделом “Садхана” (*sādhana*), в котором Бхартрихари подробно излагает учение Панини о *караках* – факторах действия. По логике грамматистов, когда известны *sādhana*, средства реализации действия, следует поставить вопрос о *sādhya* – том, что должно быть реализовано с помощью этих средств, т.е. о самом действии. Напомним, что исследуется не реальное действие, а значение высказываний, с помощью которых мы его выражаем. Это и подчеркивается в первой карике:

¹⁹ Prayoktaiṅvābhisandhatte sādhyasādhanarūpatām, arthasya cābhisambandhakalpanām prasamīhate ВП 2.432.

²⁰ Pacikriyām karōtīti karmatvenābhīdhiyate, paktiḥ karaṇarūpaṃ tu sādhyatvena prafīyate ВП 2.433.

3.8.1. «В той степени, в которой нечто, осуществленное или неосуществленное, выражено как *sādhya* “долженствующее быть осуществленным, завершенным” [и в той степени, в которой нечто] принимает форму последовательности, оно называется *kriyā* “действием»²¹.

В соответствии с традицией Панини, действие (*kriyā*) определяется как *sādhya*, что можно понимать как указание, с одной стороны, на незаконченность, незавершенность, нахождение в процессе реализации, но с другой – на некую цель, которая пока еще не достигнута. В рассуждениях грамматистов “процессуальный” аспект значения глаголов связан, как правило, с идеей Яски о непрерывной последовательности (*rūgvāraṅbhūta*) становление или действия (*bhāva*). Для обозначения “последовательности” Бхартрихари употребляет термин *kāma*, не подразумевающий непрерывности, что, как мы увидим, немаловажно в связи с дальнейшими рассуждениями грамматиста.

То, что речь идет не о реальности как таковой, а лишь о способах ее выражения в языке, следует из слов: “нечто, осуществленное или неосуществленное”, т.е. в реальности нечто может быть или реализованным, свершившимся бытием, субстанцией, или незаконченным процессом; в любом случае, глагол надо понимать как указание на процесс, подлежащий реализации²².

Эта карика дает повод к размышлению о философских основаниях концепции Бхартрихари. Хотел ли он сказать, что реальное существование процесса или вещи не может быть выражено в языке, поскольку сама эта реальность в принципе непознаваема и невыразима словами? Или он стремился подчеркнуть фундаментальную роль языка в познании реальности (реальность предстает перед нами именно такой, какой ее представляет язык)²³? Или же он просто констатировал факт, что реальный статус вещи нерелевантен для грамматического анализа? Если принять во

²¹ *Yāvat siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhīyate, āśritakramarūpatvāt tat kriyete praṇīyate* ВП 3.8.1.

²² Хелараджа приводит в качестве примера процесс изготовления горшка. В предложении *ghaṭaḥ kriyate* “горшок изготавливается”, горшок еще не закончен, однако слово “горшок” не дает представления о процессе, который ему надо пройти, чтобы стать горшком готовым к употреблению, это слово говорит нам о только о законченной вещи. Процесс же понимается из глагола *kriyate*.

²³ Философский анализ этой карики Бхартрихари дает Бандини: «Создается впечатление, что выражение в карике “осуществленное или неосуществленное” (*vermittelt oder unvermittelt*) относится к некой гипотетической вещи-в-себе, о которой ничего нельзя сказать (поскольку все высказывания как феномены языка придают вещи-в-себе определенную форму и образ и тем самым отстраняют ее от самой себя). В плане реальности языка эта карика означает... что состояние формы феномена, ее осуществленность или неосуществленность, зависит от концепции, что конкретный язык, посредством которого феномен “воспринимается”, обладает собственной реальностью» (Бандини 1980 : 19).

внимание взгляды Бхартрихари о неспособности языка передать реальность²⁴ и в то же время о содержащихся в нем самом *шакти* – бесконечных выразительных потенциях, то все три предложенные толкования данной карики имеют право на существование (см. С.С. Тавастшерна – 2004).

Примеры самого Бхартрихари (в отличие от примера Хелараджи с горшком) иллюстрируют прежде всего идею последовательности, которая присутствует в глаголах и отсутствует в именах: 1) в выражении “он звучит” звук представлен как нечто имеющее внутреннюю временную последовательность (*krama*), если мы исключим эту последовательность, то употребим существительное “звук” (ВП 3.8.2); в выражении *śvetate* “белеет” качество “белый” тоже представлено как последовательность (ВП 3.8.3). Иными словами, главной отличительной чертой представления действия как *sādhya* и его отличия от *sādhana*, является подразумеваемая в глаголе внутренняя последовательность, свидетельствующая о постепенном разворачивании процесса.

Если действие представлено в языке как последовательность, то возникает вопрос: последовательностью чего оно является? Значит ли это, что действие в реальности состоит из частей, или же некий единый континуальный процесс проходит определенные фазы или этапы? Начиная с данной *каррики* и вплоть до 20-й анализ действия излагается с точки зрения дравьявадинов (или вакьявадинов), сторонников того, что значением слова является конкретный индивид, а не универсалия.

3.8.4. “То, что называется действием – это целокупность [частей], произведенных в определенной последовательности, представленная мыслью (*parakalpita*) как нераздельная с этими ставшими подчиненными [ей] частями”²⁵.

На первый взгляд это карика в буддийском духе. Слово “действие” обозначает лишь мыслительный конструкт (*vikalpa*), выступающий результатом ментального синтеза последовательности частей. Но если для буддистов именно последовательность частей, моментов действия, и является реальной, тогда как понятие “действия” ошибочно примысливается к ней, то для Бхартрихари, в интерпретации Хелараджи, части действия подчинены целому, определяемому единым результатом (*ekarphala*), ради которого оно и предпринимается. Собрание частей (*samudāya*) окрашено общим замыслом действия и поэтому носит характер единого целого. Однако сама целостность – ментальная конструкция (*adhyāgorita*), ведь нет такого момента, когда все действия части присутствовали бы одновременно, как в обычном конгломерате (ср. пример Патанджали с выкиды-

²⁴ Подробнее об этом см.: *Лысенко* 2004.

²⁵ *Guṇabhutair avayavaiḥ samūhaḥ kramajanmanām, buddhyā prakalpitābhedāḥ kriyeti vyapadiśyate* ВП 3.8.4.

шем). В действительности, каждая составляющая действия исчезает сразу после своего возникновения, уступая место другой.

Но если *kriyā* выражает весь процесс целиком, то часть этого процесса, отмечает Хелараджа, например *adhīśrayaṇa* “положение [горшка] на очаг”, не может быть названа “действием”. В следующей карике Бхартрихари отвечает на это возражение.

3.8.5. “Эта целокупность, порожденная таким образом, содержит полноту в каждой своей составной части; получающаяся в результате этого дифференциация [частей], делает возможной дифференциацию во времени”²⁶.

Хотя ментальное целое во всей своей полноте присутствует в каждой части действия, тем не менее они носят индивидуальный характер. Хелараджа подчеркивает, что часть действия тоже является процессом и состоит из своих собственных частей, что, собственно, и делает возможным применение к ней имени действия. В пример приводится все тот же глагол *rasati*, “он готовит [пищу]”. На практике, когда говорят “он готовит [пищу]”, подразумевают, в числе прочего, что повар ставит посуду на очаг. Человек, готовящий пищу, намеревается ее съесть или накормить других (если он повар). Эта конечная цель мысленно присутствует в каждом из конкретных действий, составляющих приготовление пищи, – таких как “поставить на очаг” и т.п. Поэтому глагол *rasati* “он готовит [пищу]” применим также и к отдельно взятому действию например “установке котла на очаг”.

Добавим к этому, что специфичность этих частей действия позволяет придать индивидуальный характер и моментам, в которые они происходят: каждому моменту соответствует какое-то определенное действие.

Читаем дальше:

3.8.6. “Самость (*ātma*) этих частей [действия], то существующих, то не существующих, не образует целокупности, связанной с органами чувств, из-за последовательности, [в которой эти части разворачиваются], поскольку объектной сферой [органов чувств являются] актуально существующие вещи”²⁷.

Иными словами, действие не может быть воспринято органами чувств, поскольку его части в отличие от составных частей субстанции не существуют одновременно, не синхронны, а диахронны – одни появляются только после исчезновения других. В примере Хелараджи “постановка [котла] на очаг” заканчивается, когда наступает следующий этап – *udakāśeṣaṇa* “вливание [в котел] воды”. Вторая часть появляется лишь тогда, когда первая больше не существует,

²⁶ *Samūhaḥ sa tathābhūtaḥ pratibhedam samūhiṣu, samāpyate tato tato bhede kālabhedasya sambhavaḥ* ВП 3.8.5.

²⁷ *Kramāt sadasatām teṣām ātmano na samūhinām, sadvastuviṣayair yānti sambandham caḥṣurādibhiḥ* ВП 3.8.6.

собрание же этих двух частей будет таким образом одновременно существующим и не существующим. Что же касается органов чувств, то они способны воспринять только то, что актуально существует, т.е. только одну из частей.

Проблема, которую затрагивает тут Бхартрихари, касается принципа соответствия слова и значения, разделяемого реалистическими теориями познания²⁸. Если слова и идеи соответствуют реальному положению вещей, то можем ли мы думать или говорить о действии как о целом? Ведь фактически, наше восприятие представляет действие чисто дискретно: в каждый момент времени мы воспринимаем только одну его часть, другие части или уже не существуют или еще не возникли. Получается, что объектом глагола в каждый отдельно взятый момент времени является только часть действия. Откуда же берется слово и идея действия как законченного целого, непрерывности?

Своеобразной “атомистической” моделью восприятия действия служит Бхартрихари известное из Мбх рассуждение о восприятии на слух слова gauḥ “корова”, в котором упор сделан на то, что фонемы, составляющие это слово, воспринимаются не одновременно, а только в определенной последовательности (ср.: ВП 1.84):

3.8.7. “Так же, как собрание частей, такое как слово корова (gauḥ) не может быть объектом органов чувств [сразу] все целиком, но воспринимается часть за частью, так что его форма описывается мыслью²⁹.

3.8.8. [точно так же] форма действия мысленно определена как подобная кругу, описываемому горячей головешкой, [хотя] органами чувств, которым доступны отдельные части [этого действия], оно воспринимается иначе”³⁰.

Если смысл слова “корова” мысленно извлекается из совокупности фонем, воспринятых на слух в определенной последовательности, то идея действия тоже как бы синтезируется из восприятия моментов, из которых складывается вращение головешки (ср.: ВП 1.86). Что происходит, когда кто-то берет в руки горящую или тлеющую головешку и начинает описывать круги, или же вращает устройство, на котором установлено несколько таких головешек? В каждый отдельный момент времени воспринимается “застывшее”, статическое положение головешки в какой-то точке пространства. Синтезируя в уме эти образы горящих точек, мы говорим об огненном круге, хотя реально в один момент времени мы воспринимали только одну позицию головешки.

²⁸ Подробнее о принципе соответствия см.: *Бронкхорст* 1996; *Лысенко* 2003.

²⁹ *Yathā gaur iti saighātaḥ sarvo nendriyagocaraḥ, bhāgaśas tūpalabdhasya buddhau rūpaṃ nirūpyate* ВП 3.8.7.

³⁰ *Idriyaiḥ anyathāprātau bhedaṃśopanipātibhiḥ, alātacakravād rūpaṃ kriyānaṃ parikalpyate* ВП 3.8.8.

Хотя аналогия не является полной (огненный круг есть лишь иллюзия чувств, а слово “корова” – отнюдь не абберация слуха), Бхартрихари этого не замечает, ведь главное, на что он хочет обратить здесь наше внимание, – это тот факт, что решающую роль в процессе познания играет оформленная в словах мысль. Картина мира, нарисованная чувствами (бессвязный набор элементов), абсолютно дискретна. Мысль, благодаря заложенному в нее первичному “внутреннему” слову, раскрывает целостный характер этой картины и тем самым придает человеческому опыту связность и целенаправленность.

3.8.9. “И подобно тому, как приготовление пищи должно быть познано как состоящее из частей, таких как вливание воды и т.п., так же вливание воды и т.п. [познается] как состоящее из второстепенных частей”³¹.

Как отмечает Хелараджа, *adhīśrayaṇa* “установка [котла] на огонь” состоит в свою очередь из *hastaprasāraṇa* “вытягивания руки” и т.п. действий. Те же тоже делятся на части. В конце концов мы доходим до далее неделимых частей, “атомов”. Имеют ли они свою последовательность, могут ли они быть *sādhyā* – процессами, воспринимаются ли они органами чувств? Читаем следующую карикю:

3.8.10. «И по отношению к той [части], которая получена путем уменьшения до предела [ее длительности], к ней одной, взятой отдельно, не применяется слово “действие”»³².

Если считать, что части действия тоже являются действиями и в свою очередь состоят из частей-действий, а те – из своих частей, то мы дойдем до минимальной части, не имеющей длительности. Однако эта часть не будет действием, поскольку мы договорились считать действием только то, что состоит из частей, разворачивающихся во внутренней последовательности. Как поясняет Хелараджа, минимальная, или атомарная часть действия воспринимается органами чувств, но она не может быть названа действием, поскольку слово “действие” применимо лишь к тому, что состоит из частей, имеющих временную последовательность. Хелараджа подчеркивает, что вопрос не в том, состоит ли реальное действие из частей или нет, а лишь в том, как оно представлено глаголом. Глагол же выражает действие как нечто, пусть сколь угодно малое, но состоящее из частей, не существующих одновременно. А раз части не существуют одновременно и действие нельзя воспринять как целое, то оно, по Хеларадже, является объектом выводного знания.

Как можно видеть, Хелараджа старается связать эту карикю с постулатом Патанджали о выводимости действия из его аксессуара-

³¹ *Yathā ca bhāgāḥ pacater udakāsecanādayaḥ, udakāsecanādnām jñeyā bhāgās tathāpare* ВП 3.8.9.

³² *Yaścāpakarṣaparyantam anuprāptaḥ praṇiyate, tatraikasmin kriyāśabdaḥ kevale na prayujyate* ВП 3.8.10.

ров, однако имел ли Бхартрихари в виду именно это? В предыдущих кариках он говорит не о логическом выведении, а о некоем ментальном конструировании, или, если угодно, об умственном представлении действия. Кроме того, выводимость действия вытекает из теории соответствия языка и реальности, от которой Бхартрихари явно отступил. И хотя в данных кариках он излагает как раз позицию сторонников соответствия, в фокусе его внимания оказывается не выводное, а прежде всего чувственное познание действия.

Фактически, речь идет о том, что наши органы чувств в одну единицу времени могут “схватывать” или, как сказали бы вайшешики и другие сторонники реалистической теории познания, “вступать в контакт” только с одним объектом. Поэтому, если рассматривать действие с точки зрения механизма чувственного восприятия, то в отдельно взятый момент актуально воспринимается только одна атомарная часть. Однако важно подчеркнуть, что эта часть – не фрагмент обозначенного глаголом общего процесса, который и сам представляет собой процесс (например, наполнение котла рисом как фрагмент процесса, выраженного глаголом рас), а только актуально присутствующий, а значит, статический момент, “атом”, не подлежащий дальнейшему расщеплению. В этом, не имеющем длительности, вневременном “атоме” настоящего исчезает не только “процессуальность”, но и индивидуальность действия, оно превращается в череду одинаковых точек.

Может показаться, что вывод о дискретном характере действия, т.е. о том, что оно состоит из воспринимаемых последовательно *статических* моментов, основанный на анализе механизма чувственного восприятия, противоречит непосредственным данным самого этого восприятия, ведь мы уверены, что воспринимаем действие как нечто непрерывное. Однако лингвист не делает из этого выводов о невозможности движения как такового (ср. апории Зенона), поскольку, как мы помним, вообще воздерживается от суждений о его реальной физической природе. Но то, что он стремится представить движение с точки зрения нашей способности воспринять его, максимально сближает его с вайшешиками, для которых отправной точкой для анализа движения служило именно чувственное восприятие и которые приходят к очень похожему выводу о том, что движение сводится к череде статических моментов соединения и разъединения объекта с разными точками пространства (см.: *Лысенко 2003*, раздел “Движение”).

Разумеется, близость вайшешиков и Бхартрихари в этом вопросе весьма относительна. Грамматист как бы играет в “атомы”, для него “атом действия” – это чисто гипотетическое предположение, риторический оборот, а не обозначение чего-то реального, в то время как для вайшешиков движение “по настоящему” разлагается на моменты – “моментарно” (क्षणिकम्). Кроме того, грамматист ясно дает понять, что смотреть на действие “только глазами”, убирая со-

знание, значит, видеть лишь дискретную последовательность исчезающих моментов. Последнее наводит на мысль о буддийской кшаникаваде (учении о мгновенности всего сущего). Действительно, именно с позиции кшаникавады всё существующее в мире предстает как череда, пульсирующий поток предельно малых пространственно-временных единиц, воспринимаемых по отдельности, но из-за быстроты чередования производящих впечатление непрерывности и постоянства. Справедливости ради надо отметить, что сходство с буддистами не заходит слишком далеко, поскольку как для Бхартрихари, так и для Прашастапады дискретность действия не абсолютна, оба находят свои способы ее преодолеть. Первый через идею единства действия, содержащегося в уме, второй через идею инерции, но об этом немного позже.

Итак, с точки зрения Бхартрихари, который в данном случае – как считает Хелараджа – рассуждает с позиции дравьявадинов, статичный “атом” действия не может быть назван “действием” и, стало быть, выражен глаголом. Что же тогда является значением глагола?

3.8.11. “Таким образом только [все действие], поскольку оно едино, выражается глаголами, когда его последовательный характер твердо установлен с помощью частей, появившихся одна за другой путем наложения (*adhūāsa*) на него несуществующих частей”³³.

Значением глаголов является действие – но как нечто целостное и единое, а не отдельная его часть или совокупность таких частей. Эта целостность – не результат ментального синтеза последовательности частей (4-я карика), а некая исходная данность, всегда присутствующая в сознании и обязанная своим происхождением врожденному первослову, источнику всех смыслов. Однако на неделимую целостность действия нам свойственно накладывать последовательность сменяющих друг друга частей, которые к моменту его завершения уже не существуют. Таково одно возможное объяснение последовательности. Есть и другое, согласно которому каждой последующей части приписываются *шакти* предыдущей части, в результате единое и лишнее внутреннего разворачивания действие предстает множественным и последовательно разворачивающимся во времени (ВП 3.8.14).

Оба объяснения исходят из того, что глагол выражает все действие целиком. Но уже в Мбх встречается и иное толкование – глагол выражает не всё действие, а только момент, предшествующий его завершению, например в приготовлении риса – это момент, когда зерна становятся мягкими (*viklitti*) и рассыпчатыми (*vicaṭana*).

Сославшись на него в ВП 3.8.15, Бхартрихари переводит дискуссию в иную плоскость. По сути, он ставит под сомнение принцип корреспонденции, на котором основывались предшествующие грамматисты. Так

³³ Pūrvottarais tathā bhāgaiḥ samavasthāpitakramaḥ, ekaḥ so'pyasadadhyaśād ākhyatair abhidhiyate ВП 3.8.11.

Яска утверждал, что деление слов на глаголы и имена отражает реальное деление на вещи и процессы. В этом смысле имена и глаголы противоположны друг другу как выражающие две разные реальности – реальность *siddha*, или осуществленной вещи, с одной стороны, и реальность *sadhu*, процесса осуществления, или действия, – с другой. Бхартрихари же показывает, что такая противоположность условна, относительна, поскольку слова выражают то или иное значение в зависимости от намерения говорящего. Один и тот же объект можно передать как глаголом, так и именем. Если говорящий хочет представить его как процесс, он употребит глагол, если как вещь, то существительное. В этом смысле нет онтологической разницы между вещами и действиями, они являются лишь разными аспектами единой реальности, которые по разному проявляются или раскрываются в языке.

3.8.62. “И этот единый объект, называемый *sattā* (“существование”, “бытие”), выражается то теми, то иными [словами]...”³⁴.

3.8.64 (63). «Также как один и тот же человек обозначается то как “учитель”, то как “дядя по материнской линии” в зависимости от разных связей с ним [разных людей]; также и в случае приготовления пищи (*rakti*) и “сущего” (*bhāva*)»³⁵.

Итак, Бхартрихари снова и снова повторяет ту же мысль, что и в предыдущих разделах ВП о субстанции и качестве: все слова разговорного языка, помимо своих непосредственных значений, выражают и единое бытие, высший внутренний смысл сущего, слово-Брахман. В этом отношении Ясково деление слов на четыре класса не имеет для Бхартрихари никаких реальных оснований. Ссылаясь на авторитет упомянутого в Ни грамматиста Аудумбараяны (ВП 2.342–347), он признает истинность только за ментальным, внутренним смыслом слова.

3.8.12. «То, что имеет форму временной последовательности, обозначается как *astī* (“находится в процессе существования”, “существует”), [то же], чьи пределы окончательно установлены, называется *bhāva* (“сущее”, “сущность”)»³⁶.

Мы видим, что Бхартрихари употребляет термины *bhāva* и *astī* иначе, чем Яска, у которого *astī* выступало одним из модификаций *bhāva*, понимаемого как общий процесс бытия. В данной карике противопоставление *astī* – *bhāva* напоминает “бытие во времени” и “сущее” у Хайдеггера. Бхартрихари говорит, что есть некое единое бытие, которое может быть выражено словами либо как процесс, либо как сущее, вещь. Как это реально происходит ?

³⁴ Ekaś ca so'rthaḥ sattākhyāḥ kathañcit kaiś cid ucyate... ВП 3.8.62.

³⁵ Acārya mātulaśceti yathaiko vyapadiśyate, sambandhibhedādarthātmā sa vidhiḥ raktibhāvayoḥ ВП 3.8.63. Последняя строчка относится к предыдущей дискуссии о возможности рода для действия, что отрицалось, поскольку *bhāva* и *rakti* являются отглагольными именами, они имеют род существительных, но действие, ими обозначенное, такового не имеет.

³⁶ Kālānupāti yad rūpaṃ tad astīti anugamyate, paritas tu parichinnaṃ bhāva ity eva kathayate ВП 3.8.12.

3.8.17. «Пока bhāva, “сущее”, в форме идеи не употребляется по отношению к существующему (sat – причастие от глагола as – “существовать”), до тех пор оно (существующее) будет выражаться как sādhyā – то, что подлежит реализации с помощью других форм»³⁷.

Эта карика бросает дополнительный свет на проблему отношения языка и реальности у Бхартрихари. Причастие sat (sant – от глагола as) – “существующий” в данном случае выражает бытие самым абстрактным образом, в форме общего свойства всего сущего самого по себе, независимо от его деления на вещи и процессы. Настриваясь на эту “онтологическую волну”, язык “улавливает” прежде всего динамические сигналы и поэтому выражает существующее как становление, процесс. Под влиянием *идеи* законченной вещи (а не потому, что изменился объект познания) то же самое динамическое бытие выражается как нечто осуществленное – bhāva, “сущность”, “сущее”, “конкретная форма бытия”. Но если мы не различаем в нем законченной бытийной формы, то выражаем его как процесс, реализации которого способствуют другие вещи, уже обретшие таковую. Они и являются sādhanā, или средствами реализации действия (имеются в виду *караки*). Именно в отношении такого процесса реализации, которому способствуют *караки*, и употребляются слова, выражающие действия (kriyāvācāna).

3.8.18. “Но в случае реализованной вещи (siddha) не требуется средств реализации, поскольку цель уже достигнута, поэтому в данном случае неизвестно употребление слов, выражающих действие”³⁸.

Появление вещи из процесса знаменует его прекращение, а значит, и отпадение необходимости упоминать средства его реализации.

3.8.19. «И оно (sat), не имеющее ни “до”, ни “после”, и в силу своего единства не содержащее никакой внутренней последовательности, представлено как обладающее свойством [своих частей] иметь непрерывную последовательность, предназначенного для [реализации его] цели»³⁹.

Таким образом sat есть единое бытие, не содержащее внутренних членений на вещи и процессы, последние появляются только из наших слов и понятий. Представляя бытие как процесс, мы мысленно накладываем на него чисто внешнюю последовательность его конкретных проявлений, которую воспринимаем чувственно. В этом отношении бытие идентично “внутреннему слову”:

³⁷ Satsu pratyayarūpo'sau bhāvo yāvan na jāyate, tāvat pareṣāṃ rūpeṇa sādhyāḥ sann abhidhīyate ВП 3.8.17.

³⁸ Siddhe tu sādhanākāṅkṣā kṛtārthatvānnivartate, na kriyāvācīnāṃ tasmāt prayogas tatra vidyate ВП 3.8.18.

³⁹ Sa ca pūrvāparibhūta ekatvād akramātmakaḥ, purvāparaṇāṃ dharmeṇa tadarthenānugamyate ВП 3.8.19.

1.48. «Поскольку именно резонанс (nāda), [а не слово] производится в определенной последовательности, оно (слово) не имеет ни “до”, ни “после”, не содержит последовательности, но предстает будто разделенным в форме последовательности (резонансов)»⁴⁰.

Легко заметить, что в обоих случаях Бхартрихари придерживается единой схемы: на некую неделимую, вневременную сущность, будь-то внутреннее слово или само бытие, чувственное познание накладывает характеристики внешних проявлений, имеющих многочастную структуру и временную последовательность (ср. также ВП 3.8.11). Иными словами, наше чувственное познание проецирует на континуальную природу внутреннего бытия-слова пространственную и временную дискретность познавательных актов.

3.8.19. “Поэтому [момент действия], который свершился, более не существует, а тот, что существует, воспринимается органами чувств. Действие понято как сущность этих существующих и не существующих моментов”⁴¹.

Именно благодаря идее действия, прошлые и настоящие моменты процесса поняты как единое неделимое целое. Само деление на части, производимое восприятием, совершенно условно: это не реальные части, а лишь те, что искусственно изолирует орган чувств в тот или иной момент восприятия. Значением глаголов является ментальная целостность действия, но на эту целостность мысль накладывает деления, которые воспроизводят уже несуществующие этапы познания, состоящие из возникновения и исчезновения разных моментов восприятия. Таким образом, при познании действия, как и при познании смысла слова, на подлинную целостность того и другого накладываются дискретные характеристики воспринимаемых процессов (чередования звуков в случае познания и выражения смысла слова или “атомарных” этапов действия в случае познания и выражения действия).

Так, с нашей точки зрения, можно истолковать бхартрихариевскую экспозицию взглядов сторонников индивидуального значения слова. В таком представлении она нисколько не противоречит его собственной концепции универсального значения, а, напротив, выражает ее со всей определенностью: познание конкретного действия как процесса, состоящего из частей, возможно только благодаря некой априорно присутствующей в сознании ментальной целостности, идее, понятию этого действия. А ведь этой ментальной целостностью может быть и идея рода или универсалии действия.

Начиная со следующей карики Бхартрихари излагает точку зрения джативадинов (сторонников учения о роде как значении слов).

⁴⁰ Nādasya kramajanmatvān na pūrvo na paraśca saḥ, akramaḥ kramarūpeṇa bhedaṅvān iva jāyate ВП 1.48.

⁴¹ Asan nīvarata tasmād yat sat tadupalabhyate, tayatoḥ sadasatoś cāsāv ātmaika iva grhyate ВП 3.8.20.

3.8.21. «Другие говорят, что “действие” [обозначает] род (jāti), который пребывает во многих индивидах (vyakti), этот [род], не являющийся тем, что должно быть реализовано (asādhya), воспринимается как подлежащий реализации (sādhya) только в своей индивидуальной форме»⁴².

Иными словами, глаголы выражают не разные индивидуальные действия со всеми их аксессуарами, а роды действий, например глагол рас “готовить [пищу]” будет означать приготовление пищи, даже если оно совершается разными поварами по разным рецептам и по отношению к разным видам продуктов. В отличие от индивидуального действия, род всегда осуществлен, неизменен и вечен, к нему неприменима характеристика “незавершенности”, “нахождения в процессе становления”, однако поскольку род всегда пребывает в индивиде, т.е. “родовое действие” пребывает в индивидуальном, оно и воспринимается как процесс, разворачивающийся во времени.

В карике 22 предлагается вариант джативады, согласно которому родовое действие пребывает не во всей целостности индивидуального, а только в последнем его моменте, что соответствует одному из вариантов вяктивады (учения об индивиде как значении слов – см.: ВП 3.8.15). Так обстоит дело с универсалиями, которые выражаются глаголами “конкретного действия”, типа приготовления пищи. В терминологии вайшешики, которой следует в своем комментарии Хелараджа, это арага-sāmānya, “низшая универсалия”, или sāmānya-viśeṣa, “специфическая универсалия”. В ВП 3.8.30–32 изложена четвертая позиция, которую Хелараджа приписывает вайшешике:

В 33–39 кариках действие анализируется в соответствии с позицией тех, кто отождествляли его с бытием. Очевидно, что этот подход наиболее близок Бхартрихари. Если все слова, обозначающие конкретные субстанции, выражают в конечном итоге высшую субстанцию, Брахман, а все универсалии – “великую универсалию” (mahāsāmānya) Брахман (см.: *Лысенко* 2001), то закономерно, что словесные выражения действия для Бхартрихари – тоже один из способов говорить о высшем бытии.

Итак, выделим главное для концепции действия у грамматистов. Во-первых, это противопоставление действия как процесса, находящегося в стадии реализации, – законченным, реализованным вещам, обретшим свою форму (sādhya – siddha). Во-вторых, отношение между действием и факторами его реализации – *караками*. Бхартрихари привносит в эту картину свои “онтологические” краски. Он отрицает реальные различия между процессами и вещами, так же как между действием, субстанцией и качеством, сводя их к только к подвижным различиям в плане языкового выражения, целиком опреде-

⁴² Jātim anye kriyām āhur anekavyaktivartinim, asādhya vyaktirūpeṇa sā sādhyevopalabhyate ВП 3.8.21.

ляемого намерением говорящего. Тот же, стремясь к наиболее адекватной передаче своих идей, ведет постоянную игру глаголами и именами, употребляя их как взаимозаменяемые компоненты языка. Все это показывает, какая, в сущности, пропасть лежит между языком и окружающим нас миром. В представлении Бхартрихари язык, живя по своим собственным законам и выражая наши мысли о мире, с самим этим миром никак не связан. В том дискретном универсуме языка и внешнего окружения, в котором мы живем, только наше желание выразить что-то придает этому что-то (мысли, вещи) связанный, континуальный характер.

ПРАШАСТАПАДА О ДВИЖЕНИИ⁴³

Согласно Прашастападе, пять видов движения (бросание вверх, бросание вниз, сгибание, разгибание и хождение) являются подвидами рода движения, или “низшими универсалиями” по отношению к универсалии движения (*karmatva*). Прашастапада последовательно перечисляет основные характеристики движения:

“Обладает характером пребывания в одной субстанции” (*ekadravyavattvam*)⁴⁴ – движение, как и качество, имеет своим субстратом субстанцию и в этом смысле не существует самостоятельно. Мы познаем движение не как таковое, а только как принадлежащее субстанции. Однако отношения между субстанцией и движением не являются симметричными: если субстанция может вполне существовать без движения, оно, напротив, не существует без субстанции. В одной субстанции в один момент времени может происходить только одно движение (их не может быть больше, так как противоположно направленные – просто уравниваются друг друга и никакого движения вообще не будет; а из направленных в одну сторону все равно останется одно, более сильное). Субстанция, выступающая субстратом движения, должна обладать ограниченной материальной формой (*mūrtadravyavṛttitvam*)⁴⁵, для таких вездесущих (*vibhu*) и не имеющих материальной формы (*ametra*) субстанций, как акаша,

⁴³ “Раздел движения” ПБ переведен и проанализирован в: *Лысенко 2003*.

⁴⁴ Ср.: ВСЧ 1.1.16 (ВСШ 1.1.17): “[пребывает] в одной субстанции, бескачественно, независимая причина соединений и разъединений – [таковы] отличительные черты движения” (*ekadravyamaṅaṇaṃ saṃyogavibhāgeṣvanapekṣa-kāraṇamiti karmalakṣaṇam*).

⁴⁵ Эта характеристика вытекает из ВС, где отрицается представленная в предыдущей сутре точка зрения санкхьи о том, что выводными знаками акаши являются выход и вход: “Это не выводной знак, поскольку действие обладает только одной субстанцией [в качестве своей причины]” (*tadalingamekadravyavāt karmāṇaḥ* – ВСЧ 2.1.21). Согласно разъяснению Шанкарамишры, вход и выход являются разновидностями движения, а поскольку последнее не может быть присуще такой нематериальной субстанции как акаша, то из этого следует, что оно укоренено только в одной субстанции и эта субстанция должна, в противоположность вездесущей акаше, обладать ограниченным размером и материальностью (комментарий к ВСШ 2.1.2).

направление, время и атман, движение, понимаемое как перемещение в пространстве, вообще невозможно (ПБ [356]).

Интересно, что для грамматистов соотношение субстанции и действия не было, насколько мне известно, предметом специального рассмотрения. Они, конечно, не отрицали, что движение должно быть в чем-то укоренено, иметь свой субстрат, но для них это понятия движения и движущегося выступают как относительные и зависящие от синтаксической структуры предложения. Последняя образована *караками*, “факторами реализации действия”, чье значение, как мы видели, не является раз и навсегда фиксированным. В зависимости от конкретной синтаксической структуры фразы роль агента действия может исполнять не только сам деятель (Девадатта рубит дерево), но и инструмент (*карапа* – дерево рубится топором), а также и другие *караки*. Кроме того, для понимания действия имеют значение и адресат действия (*sampradāna*), его отправная точка (*arādāna*), объект, на который оно направлено (*karman*), (*adhikarāna*) и т.д. Физические же условия самого действия (его возможность или невозможность при том или ином субстрате) оставались за скобками семантического анализа.

Следующая характеристика движения – “мгновенность” (*kṣaṇikatvam*)⁴⁶. Значит ли это, что движение длится всего одно мгновение? Согласно Шридхаре, Прашастапада имел в виду его быструю разрушаемость (*āśutaravināśitvam* – НК: 290). Комментируя следующую характеристику: “противоположно соединению со своим собственным следствием” (*svakāryasamyogavirodhitam*)⁴⁷, Шридхара отмечает, что движение “разрушается посредством его следствия, коим является соединение, а не посредством разъединения, в противном случае не будет другого соединения”⁴⁸. Из этих довольно невнятных комментариев можно заключить, что движением может называться как один момент, так и серия таких моментов.

Прекращение же движения, как мы уже видели, вызывается не разъединением, завершающим данный этап, а следующим соединением, знаменующим начало следующего этапа.

Сравнивая отношения субстанции и движения в вайшешике и у грамматистов, мы сталкиваемся с двумя подходами. Вайшешиковская версия соответствует общей схеме *dharma-dharmin* (свойственносителя свойств, субъекта-предиката), причем, в онтологическом смысле движение как предикат, строго говоря, является акцидентальным, необязательным. С точки зрения грамматистов, субстан-

⁴⁶ Ср.: ВСЧ 2.1.25 (ВСШ 2.1.25): “Сходство [звука], несмотря на то что он является субстанцией, с движением состоит в быстром разрушении” (*guṇasya sato 'pavargah karmmahih sādharmyam*).

⁴⁷ Ср.: ВСЧ 1.1.13 (ВСШ 1.1.14): “Движение противоположно своему следствию” (*kāryavirodhi karmma*).

⁴⁸ *Svakāryeṇa samyogena vināśyatvam na tu vibhāgavināśyatvamuttara-samyogābhāvaprasaṅgāt* (НК: 290).

ция и движение вписаны в рамки более общей модели *sādhya-siddha* “процесса-результата”, *bhāva-sattva* – “становления-ставшего”, которые взаимозависимы и абсолютно неотделимы друг от друга. Для Панини и многих его последователей все имена имеют, в конечном счете, глагольное происхождение.

Обращает на себя внимание, что Прашастапада ничего не говорит о процессуальном аспекте движения, о последовательности его развертывания во времени. Он упоминает только одну “временную” характеристику движения “мгновенность” (*kṣanīkam*), но каково соотношение разных моментов между собой, образуют ли они непрерывную последовательность, следуют ли они друг за другом спонтанно в силу внутренней взаимозависимости, как, скажем, дхармы в буддизме?

В этом вопросе есть какая-то фундаментальная неясность. Тем более, если принять во внимание еще одну характеристику движения: “неспособность произвести следствие того же класса, что и оно само” (*samānājāpīyānārambhakatvam*)⁴⁹, т.е. одно движение не может произвести другое движение, в противном случае, как считают вайшешики, процесс движения был бы бесконечным, что являлось для них полным абсурдом (Шридхара приводит в пример человека, который, начав двигаться, не смог бы никогда остановиться). Но прекращается ли движение, продлившись одно мгновение, или же оно длится несколько мгновений, или же вайшешики просто хотели подчеркнуть тот факт, что движение состоит из невоспринимаемых чувствами мгновений, т.е. дискретно?

Дискретный характер движения не был открытием вайшешиков, о нем говорили и буддисты и грамматисты. Правда, последние делали акцент скорее на действии. Думаю, что именно в силу этой его дискретности Патанджали считал, что действие не воспринимается, а только выводимо из его условий.

Уподобленное бытию, действие грамматистов превращается во всеобъемлющий, универсальный принцип, не нуждающийся в допущении никаких внешних по отношению к себе причин, тогда как движение вайшешиков обойтись без таких причин никак не может. Раз субстанция сама по себе пассивна, то возникает вопрос: что заставляет ее двигаться? Прашастапада называет четыре причины движения: тяжесть (*gurutva*) и текучесть (*dravatva* – при падении), усилие (*prayatna* – при бросании и др. видах) и соединение (*saṃoga*)⁵⁰ в виде упругого удара (*abhighata*) и неупругого удара, или толчка (*nodana*)⁵¹.

⁴⁹ Ср.: ВСЧ 1.1.10 : “Неизвестно движение, произведенное [другим] движением (*karma karmasādhyaṃ na vidyate*).

⁵⁰ Ср.: ВСЧ 1.1.27 (ВС 1.1.29): “Бросание вверх [есть результат] тяжести, усилия и соединения” (*gurutvāprayatnasamyogānāmuktṣepaṇam*).

⁵¹ При упругом ударе одного предмета о другой происходит их разъединение (камень падает на каменную поверхность и отскакивает от нее), при неупругом ударе этого не происходит (камень падает на глинистую поверхность и увязает в ней).

Хотя бытие в каждый отдельный момент рассматривалось вайшешиками как статическое, в социокосмической перспективе из этих моментов складывался циклический процесс, прерываемый периодами “космической ночи”. В этот период, по Прашастападе, существуют, с одной стороны, отдельные атомы, на которые распались все вещи, и с другой – невоплощенные души (*атманы*), вкушающие плоды своих прошлых деяний. Вполне закономерно, что в связи с необходимостью объяснить переход от космической ночи к началу нового космического цикла, вайшешики столкнулись с проблемой космологического первотолчка, первопричины движения атомов. Этой совершенно особой причине они дали имя *адришта* (*adr̥ṣṭa* – “невидимое”) и связали с кармической силой, вызванной к жизни моральными последствиями человеческих деяний. Тем самым циклический процесс получил моральное обоснование и вписался в схему кармического воздаяния (см.: *Лысенко 2003*, гл. 1, § 7. Эсхатология и космогония).

Большой интерес для нашей темы представляет описание Прашастападой произвольных (дословно “сознательных”) движений (*satpratyaya*), строго говоря, сознательные движения – это комплекс произвольных и непроизвольных актов. Первые, по выражению Прашастапады, “управляются атманом” (*ātmaḥśṭhita*). Под этим имеются в виду два момента: желание (*icchā*) произвести какое-то действие, т.е. сознательное целеполагание, и соответствующее этому желанию усилие (*prayatna*). Оба являются качествами атмана и определяют психосоматические механизмы действия. Далее оно протекает уже по накатанной механической схеме: движение руки – движение других частей тела – движения всего тела.

Для грамматистов психосоматика реального исполнителя действия, коль скоро она не помогает понять ни вербального познания, ни коммуникации, ни тем более высшей истины, не представляет никакого интереса. Процесс, описанный Прашастападой, просто выпадает из поля зрения грамматистов, поскольку он не находит своего выражения ни в разговорной практике, ни в авторитетных текстах. Грамматистам же важен лишь опыт, наработанный языком и раскрываемый через анализ слов и предложений.

Очевидно, что вайшешиков волнует проблема непрерывности движения, так же как грамматистов проблема осознания действия как непрерывного. Почему летит копье, запущенное рукой, или стрелы, выпущенные из лука? Если процесс движения дискретен и состоит из мгновенных разъединений и соединений движущегося предмета с точками пространства, то почему мы воспринимаем его как непрерывный? Буддисты бы сказали, что за счет ментального конструирования (*kalpana*), Бхартрихари – что движение целостно и едино, но мы проецируем на него иллюзорную последовательность частей, восприятие которой объясняется ограниченными возможностями наших органов чувств. Прашастапада же выдвигает два фак-

тора, объясняющих континуальность: усилие – для произвольных движений и *санскара* (инерция) – для произвольных.

Сравнение вайшешиков с буддистами и грамматистами будет неполным, если не упомянуть еще одного, пожалуй, самого существенного различия между ними. Ни буддисты, ни грамматисты не проводили непроходимых границ между вещами и действиями. Буддийские *дхармы* – это элементы, находящиеся в постоянном “волнении”, спонтанно деятельные. Мир Бхартрихари динамичен по самой своей сути, как динамична сама стихия языка и стихия мышления, он проявляется в разных изменчивых формах. Действие, активность, деятельность (*kriyā*) тождественно бытию и как процессу и как существу (*bhāva, sattā*). Вселенная и всё, что в ней есть, рассматривается вайшешиками в статистическом срезе, как в детской игре “Замри!”. Вайшешики описывают мир как застывшее, остановившееся мгновение, через которое проявляется вечность.

И еще одно различие. Можно заметить, что вайшешики никогда не говорят о последовательности (*krama*) в связи с движением. Время вайшешиков – неизменная субстанция, тождественная вечности, поэтому даже в такой казалось бы “темпоральной” характеристике движения как “мгновенность” (*ḥṣanika*) нет ничего от самого времени. Это лишь проекция на вечную субстанцию времени пространственных точек (*pradeśa*), проходимых субстанцией в одну единицу движения. Движение не присуще субстанции извечно и неизменно, а коль скоро это так, то его появление в ней должно объясняться внешними причинами, типа соединения и разъединения, усилия, тяжести. Впрочем, для вайшешики вечное движение было чисто абсурдным допущением, ведущим к дурной бесконечности. Понятно, что оно бы нарушило статическую гармонию системы. Динамическая же гармония системы грамматистов поддерживалась, напротив, деятельной сущностью бытия.

ИСТОЧНИКИ

- Ashtādhyāyī of Pāṇini. Text and Translation by Vasu Sriśa Chandra: 2 Vols. Allahabad, 1891.
- Bhartrhari. Vākyapadiya Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Texte reproduit de l'édition de Lahore. Traduction, introduction et notes par Madeleine Biarreau. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Paris: de Boccard, 1964.
- Nighaṇṭu and Nirukta. Text, English Translation and Notes by Sarup Lakshman. Delhi : Motilal Banardidass, 1967.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayaca's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota. Vol. I / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1951.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota. Vol. III / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1937.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota. Vol. IV / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1942.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota. Vol. IV / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1942.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВМбх – “Вьякарана Махабхашья” (ссылка на издание Vyākaraṇa Mahābhāṣya of Patañjali. Кильхорна: В 3 т. – см. библиографию)
- ВП – “Вакьяпадия”
- ВСЧ – “Вайшешика сутры” с комментарием Чандррананды
- ВСШ – “Вайшешика сутры” с комментарием Шанкарамишры
- Мбх – “Махабхашья” Патанджали
- НК – Ньяякандали Шридхары (комментатор Прашастапады)
- ПБ – “Прашастапада бхашья” (цит. по: *Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda*. См. источники)
- ПВМбх – “Патанджали Вьякарана Махабхашья” (цит. по: Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayaca's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota: В 5 т., см. источники)

ШАНКАРА И КАТЕРИАЛЬНАЯ СИСТЕМА ВАЙШЕШИКОВ

(“диалог“ несовместимых онтологий)*

В.К. Шохин

Введение в научный обиход одной философской традиции (в данном случае, русскоязычной) непереуведенного памятника другой, особенно если эта традиция является инокультурной, совершенно автономной и единственной сопоставимой по своему интеллектуальному богатству с европейской, а этот памятник имеет в ней первостепенное значение, в специальном обосновании, конечно, не нуждается. Нужда в таком обосновании оказывается, однако, оправданной, когда переводчик предлагает читателю специально подобранные фрагменты этого памятника, выделенные из его общего контекста. В таком случае читатель вправе поставить перед ним по крайней мере три вопроса: почему он предлагает ему именно данные фрагменты, а не другие?; каков тот общий контекст, из которого данные фрагменты были выделены (при этом целесообразно было бы различать еще контекст “внешний” и контекст “внутренний”)?; какие результаты может дать и историку философии и философу анализ предлагаемых переводчиком фрагментов, которые теперь могут быть рассмотрены и контекстно?

Но вначале есть смысл представить сам памятник. Это – основное произведение основоположника самой влиятельной школы индийской

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 04-03-00216а.

философии адвайта-веданты (букв. “веданта недвойственная”) Шанкарачарьи (VII – VIII вв.)¹ “Брахмасутра-бхашья”, представляющее собой первый по времени “сплошной” комментарий к “Брахма-сутрам” (ок. III–IV вв.)², доступный русскоязычному читателю по переводу лишь нескольких фрагментов, “рассыпанных” по отдельным изданиям³. Предлагаемые переводы комментария Шанкары к сутрам П.2.13 и П.2.17 представляют, таким образом, скромное приращение к скромному отечественному “шанкараведению”. А теперь приступим к трем поставленным вопросам в обозначенной последовательности.

1. Актуальность выделения указанных фрагментов “Брахмасутра-бхашьи” может быть осмыслена в рамках подступа к более широкой задаче историко-философской индологии – **переосмыслению классификации** индийских философских школ.

Основной классификационный принцип, заложенный в большинстве историй индийской философии, антологий ее текстов и ее обобщений в энциклопедических изданиях, восходит к традиционному

¹ Традиционная датировка жизни Шанкары 788–820 гг., устоявшаяся со времени “Очерков истории древних религий” К. Тиле (1877), опиравшегося на данные позднего адвайтиста Яджнешвары Шастри, и опубликования в статье известного индийского ученого К.Б. Патхака (1882), в которой он основывался на переводе в европейское времяисчисление данных одной трехлинейной рукописи неопределимого времени и сомнительной идентичности (см.: *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 46; *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. III / Transl. from German into English by S. Jha. Delhi etc., 1985. P. 525) и разделявшаяся многими первостепенными авторитетами (такими как Ф. Макс Мюллер, А. Макдонелл, А.-Б. Кит, С. Дасгупта), в настоящее время правомерно считается устаревшей. Аргументы в пользу “удрвения” Шанкары – прежде всего датировки деятельности его предшественника Гаудапады и тех, с кем он прямо или косвенно полемизировал (в первую очередь Бхартрихари, Кумарила Бхатта, Дхармакирти), а также некоторые указания его биографий. Отсылки на соответствующую литературу см.: *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils / Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1981. P. 116.

² При датировке “Брахма-сутр” (популярная и неправильная, преимущественно индийская, датировка – II в. до н.э. – II в. н.э.) исходим из содержащихся в нем полемических аллюзий и по адресу буддийского идеализма йогачары-виджнянавады, которая до III–IV вв. попросту еще не существовала. Подчеркивая, что Шанкара является автором первого из пока дошедших до нас “сплошных” комментариев к “Брахма-сутрам”, нельзя, однако, утверждать, что их вообще никто не комментировал до него. Сам Шанкара упоминает Упаваршу как автора не дошедшего до нас толкования “Шариракасутра-вритти”. Поскольку автор, носивший то же имя, составил и “Мимансасутра-вритти”, которая также до нас не дошла, но которую не только упоминает, но и неоднократно цитирует автор нормативного комментария к сутрам мимансы Шабарасвами (около V в.), есть все основания предположить, что сутры двух “близкородственных” школ вполне могло истолковывать одно лицо и его деятельность вполне можно датировать IV–V вв.

³ См.: *Исаева Н.В.* Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шанкары к “Брахма-сутрам” Бадараяны I.1.12–19) // История философии. 2000. № 7. С. 39–69 [комментированный перевод указанных фрагментов – С. 49–69]; “Брахмасутры”. Комментарий Шанкары, глава II, раздел III, [сутры 17–18, 29, 40. Пер. Н.В. Исаевой] // Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001. С. 234–242. Частичные переводы “Брахмасутра-бхашьи” I.1.1 и I.1.4 были также опубликованы Н.В. Исаевой. см.: “Народы Азии и Африки” (1983. № 4; 1985. № 5).

индийскому делению направлений индийской мысли на *астиков* (*āstika* – “учение о том, что ёсть”) и *настиков* (*nāstika* – “учение о том, что нёт”). Под первыми подразумеваются те, кто в первую очередь признает авторитет сакрального Ведийского корпуса текстов и санкционированный им брахманистский ритуально-социальный порядок, под вторыми – те, кто это отрицает. Данная классификация восходит уже к “Восьмикнижию” великого грамматиста Панини (ок. IV в. до н.э.), в котором “течения мысли” (*matu*) распределяются на астиков, настиков и детерминистов (IV.4.60). Хотя первоначально брахманисты включали в число настиков прежде всего материалистов как последовательных атеистов (таковы свидетельства “Махабхараты” и Дхармашастр, например, “Ману-смити”), к ним постепенно, но прочно были присоединены в этом качестве также джайны и буддисты. Один из столпов брахманистской философии Вачаспати Мишра (IX в.) весьма экспрессивно устраняет три названных направления мысли из числа авторитетных традиций, противопоставляя им ведийскую как единственно авторитетную⁴. В неявном виде деление философских школ на астиков и настиков выявляется в адвайтистских компендиях, первым из которых по времени была, вероятно, “Сарва-даршана-сиддханта-санграха” Псевдо-Шанкары (ок. X в.)⁵, в явном – в таком, например, “научоведческом” трактате, как “Кавьямиманса” Раджашекхары (X в.), где философия (*анвикшики*) представлена в виде контрпозиции двух “глобальных” оппонентов – буддистов, джайнов и материалистов, с одной стороны, и санкхьяиков, наяиков и вайшешиков – с другой (I.2). Деление философских школ на астиков и настиков остается незыблемым и для современного индуистского традиционализма в Индии⁶.

⁴ Так, в комментарии к “Санкхья-карике” (ст. 5) он, истолковывая слова *авторитетная Шрути*, без каких-либо сентиментов утверждает, что, «посредством слова *авторитетная* отрицаются ложные традиции буддистов, джайнов “избавителей от сансары” (подразумеваются материалисты – В.Ш.) и прочих. Их ложность обнаруживается в их противоречивости, безосновательности, свидетельствах о вещах, не удостоверенных никаким источником знания, и из того, что они признаются только у варваров и подобных им, отбросов общества и скотоподобных людей» (Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / Изд. подгот. В.К. Шохиным. М., 1995. С. 130).

⁵ В данном компендии, посвященном изложению основоположений всех значительных школ (вероятно, прежде всего в учебных целях), это изложение начинается с материалистов (чарваков), джайнов и четырех буддийских школ и продолжается “все более истинными” брахманистскими даршанами, истинность которых кульминирует в самой адвайте, которой посвящена, соответственно, завершающая глава. По такому же принципу был составлен и самый известный из текстов этого жанра – “Сарва-даршана-санграха” Мадхавы-Видьяраны (XIV в.), с той только разницей, что завершающая глава об адвайте сохранилась не во всех рукописях.

⁶ Автор этих строк смог убедиться в этом и лично, столкнувшись во время одной из своих встреч с индийскими учеными с принципиальным нежеланием с их стороны признать значительные сходства философского менталитета санкхьяиков и буддистов – на том только основании, что первые относятся к астикам, а вторые – к настикам (следовательно, по их логике, между ними всегда должна была лежать непреодолимая пропасть).

При всей значимости деления философских школ на астиков (шесть “классических” брахманистских даршан) и настиков (при выделении в буддизме четырех даршан) для индийской культуры как культуры религиозной и удобстве этого деления для учебного распределения материала, оно отнюдь не в достаточной мере соответствует возможности их классифицирования по собственно философским, теоретическим параметрам. Одним из первых потребность в новых принципах классификации озвучил, а затем и реализовал ведущий американский историк индийской философии XX в. К. Поттер. В докладе “Свежая классификация индийских философских систем” (1961) он тезисно, а затем в монографии “Предпосылки индийской философии” (1963) развернуто предложил группировать индийские философские системы-даршаны по-новому. Во-первых, он ввел новые единицы в сам состав даршан, переосмыслив традиционные – добавив к ним адживиков, признав только три самостоятельные буддийские школы (мадхьямика, йогачара и школа буддийских логиков), разделив мимансу на школы Кумарилы и Прабхакары как отдельные школы и значительно дифференцировав веданту (добавив бхеда-абхеда-ваду Бхартрипрапанчи и разделив адвайта-веданту на три даршаны – школу бхамати Вачаспати Мишры, школу вивараны Пракашатмана и школу Сурешвары). Во-вторых, и это главное, он классифицировал даршаны исходя из решения ими собственно философских проблем детерминизма, причинности, отношений, частей и целого, универсалий, небытия и концептуализации ошибочного познания (представив их в качестве основных вопросов индийской философии), в результате чего “бывшие” астики и настики могли попадать в одни группы или разделяться по другим⁷.

Новаторство и результативность эксперимента Поттера сомнению не подлежат⁸. Но этот эксперимент, как и любой, вполне

⁷ См.сводную таблицу дистрибуции даршан по способам решения этих проблем в публикации по докладу: *Potter K.H. A fresh classification of India's philosophical systems // South and Southeast Asia / Ed. by John A. Harrison. Tucson, Ar., 1972. P. 238–246.* Так, доктрина непредсуществования следствия в причине охватывает, наряду с “настиками”, буддистами, “астиков” ньяя-вайшешики и школы Прабхакары, а учение апохавада (как вариант решения проблемы небытия) – “настиков” буддийских логиков и “астиков” школы Прабхакары (Там же. P. 242). Более обстоятельно о способах решения этих, с его точки зрения, основных вопросов индийской философии: *Potter K.H. Presuppositions of India's Philosophies. N.J.: Englewood Cliffs, 1963.*

⁸ Можно разве что внести некоторые вполне частные уточнения в связи с его перегруппировкой самих индийских школ философии. Так, деление двух школ мимансы на две даршаны бхаттов и прабхакаров не является его изобретением, но было намечено уже в адвайтистских компендиумах, например в упомянутой “Сарва-даршана-санграхе”. Что же касается деления адвайтистских школ, то бхеда-абхеда-ваду – доктрину тождества-различия Брахмана и мира – правильнее было бы связывать скорее с Бхаскарой (VIII–IX вв.) и его многочисленными последователями, чем с Бхартрипрапанчей (согласно “Энциклопедии индийских философий” того же Поттера – VI в.), предшественником Шанкары, у которого она была только еще намечена, да и то весьма приблизительно. Что же касается оппозиции

“состоявшийся”, побуждает к следующему шагу. Такой шаг видится в том, чтобы установить более общий и существенный принцип классификации индийских философских систем – исходя из типологии самих их, если можно так выразиться, философских ментальностей. И этот принцип видится нам в наиболее общем различении модусов самой **авторerefлексии** философской рефлексии. В самом деле, если философия как таковая может быть охарактеризована как важнейший модус теоретической авторerefлексии интеллектуальной культуры в целом, то наличие **систем философских категорий** (а категории могут быть только системными – изолированных не бывает) является признаком того, что та или иная философия уже достигла уровня собственной авторerefлексии, поскольку категории обеспечивают алфавит того языка, в котором философская рефлексия предполагает саму себя описывать. Современная же философская культура дает, на наш взгляд, основание видеть в самих философских категориях наиболее *фундаментальные, общезначимые* и (если они сконструированы правильно) *атомарные* – не сводимые к другим – понятия, позволяющие осуществлять наиболее полную рубрикацию либо самих вещей, либо наших представлений о них, либо наших отношений к ним. Таковы будут формальные параметры любых категориальных систем, “материальные” же позволят, обращаясь к начальному опыту деления философских предметностей в европейской культуре, усмотреть в них предельные основания для рубрикации *сущего, должного* или самого *познания*⁹.

Применение этих родовых признаков философских категорий к индийскому материалу, где категории обозначались преимущественно термином *padārtha*¹⁰, позволяет видеть один из первых опытов построения категориальных систем в схеме буддийского философа-сарвастивадина Васумитры (III в. до н.э.), который открывает свой

Вачаспати Мишры и ученика Шанкары – Сурешвары (VII–VIII вв.), то правильнее было бы говорить об оппозиции Сурешвары и его современника Мандана Мишры (на которого опирался Вачаспати Мишра). Эти два философа действительно сформировали основное полемическое пространство послешанкаровской адвайты.

⁹ Здесь мы не отходим от первого способа деления философских предметностей в европейской культуре – на “физику”, “этику” и “логику”, – который был впервые “канонизирован” третьим схоластом Академии Ксенократом (396–314 гг. до н.э.), а затем обстоятельнейшим образом разработан и детализирован стоицизмом (они называли их “областями”, “видами”, “родами” философии). См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 259–293. Это деление в свое время полностью поддержал и И. Кант, констатируя, что оно “полностью соответствует природе вещей” и нуждается лишь в уточнении лежащего в основе его принципа, который он видел в различении содержательного и формального “познания из разума”. См.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 154–155.

¹⁰ О происхождении самого понятия “категория” в индийской культуре и родовых признаках категорий в современной философии, применимых и к индийской см.: *Шохин В.К.* Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 61–63.

трактат “Пракаранапада” инвентаризацией дхарм и “сопровождающих факторов” в виде пяти “реальностей” (*vastu*) – материя; сознание; состояния сознания; факторы, отделяемые от сознания; необусловленные дхармы¹¹. В последующие периоды были оформлены несколько типов категориальных систем.

К категориям *чисто онтологическим* относится “краткая” категориальная система джайнов (начиная с “Уттарадхьяна-сутры” – ок. I–II вв. н.э.), включавшая субстанцию (*давва*), атрибут (*гуна*) и модификацию (*паджджава*)¹². Альтернативная, отчасти близкая, но значительно более отработанная и эвристичная онтологическая категориальная система разрабатывалась вайшешиками (начиная с “Вайшешика-сутр” – ок. II в. н.э.) и включала на начальном этапе субстанцию (*дравья*), атрибут (*гуна*), движение (*карма*), универсалию (*саманья*), партикулярно (*вишеша*) и ингеренция-присущность (*самавая*), а затем, начиная с “Дашападартхастра” Чандрамати (ок. V–VI вв.), периодически включала и “выключала” небытие (*абхава*) и эпизодически некоторые другие единицы (такие как наличие и отсутствие причинной потенции, “общее-особенное” и иные). В VI в. шестричная категориальная система вайшешики была стабилизирована и системно и одновременно детально разработана в трактате “Падартхадхармасанграха” Прашастапады. Вайшешиковская категориальная система стала основой новых – предложенных в VII–VIII вв. мимансаковскими школами Кумарилы и Прабхакары (первый лишь распределил вайшешиковские категории включая небытие, второй предложил нововведения – “зависимость” (*паратантра*), “потенциальность” (*шакти*), “сходство” (*садришья*) и “число” санкхья)¹³. На стадии разработки философии ньяи у комментатора “Ньяя-сутр” Ватсьяяны (IV–V вв.) 16 диалектических топиков ньяи (от источников знания до причины “присуждения” поражения в споре), изначально параметризовавших саму деятельность дискурсиста-полемиста, также обрели онтологическое измерение как “разновидности сущего”¹⁴. К категориям *гносеологического типа* можно

¹¹ Дхармы – ноуменальные, множественные, динамичные, атомарные (далее неразложимые) носители-субстраты тех элементов, на которые, согласно буддийской философии, разлагается поток сознания-существования, который в обычном опыте воспринимается в виде индивидов и вещей. Наряду с дхармами причинно-обусловленными буддисты допускали и необусловленные, такие как пространство, само прекращение активности сознания и др.

¹² Категориальные термины джайнов *давва*, *гуна* и *парьяя* – последний термин означает букв. “вращение”, “развитие”, “трансформация”.

¹³ Позднее, в десятиричной синкретической системе падартх философии ведантиста-дуалиста Мадхвы (XIII–XIV вв.) шесть вайшешиковских (с вычетом ингерентности, но с добавлением небытия), дополняются “квалифицируемым” (*вишишта*), “целым” (*анши*), а также известными нам из системы Прабхакары “потенцией” и “сходством”.

¹⁴ Этой онтологизации диалектических топиков ньяи посвящена наша специальная статья: *Shokhin V.K. What are the Sixteen Padārthas of Nyāya? An Attempt to Solve the Dilemma of Long Standing // J. of Indian Council of Philosophical Research. 2001. Vol. XVIII, N 2. P. 107–127.*

отнести буддийскую систему “пяти конструкций рассудка” (впервые появившуюся в “Прамана-самуччае” Дигнаги в V–VI вв.), в которой выясняются те априорные формы его деятельности, которые конституируют опыт и в которую включались “только имена” индивидов (*намакальпана*), классов (*джатикальпана*), атрибутов (*гунакальпана*), движений (*кармакальпана*) и субстанций (*дравьякальпана*)¹⁵. Наконец, джайны разрабатывали (начиная с той же “Уттарадхьяна-сутры”) и “развернутую” *онтологическо-сотериологическую* категориальную систему, включавшую девять единиц: душа (*джгхва*), не-душа (*аджгхва*), закабаление души кармическим веществом (*бандха*), заслуга (*пунна*), порок (*пава*), приток в душу кармического вещества (*асава*), приостановление этого потока (*самвара*), окончательное его прекращение (*ниджджара*), освобождение (*моккха*) [впоследствии пара “заслуга” – “порок” то включалась, то выключалась из джайнских списков]¹⁶.

Этой разнородной группе философских школ, которые разрабатывали или по крайней мере творчески осмысливали категориальные системы, можно, исходя из предлагаемой здесь классификации, противопоставить две другие. Одна из них будет представлена школами, которые разрабатывали псевдокатегории, считая категориальными системами, описывающими сущее, на деле лишь космогонические списки начал мира. К ним следует отнести в первую очередь очень древнюю по своей “генеалогии” санкхью, претерпевшую в течение средневековья “теистические” модификации, а также новые по происхождению в сравнении с ней шиваитские течения¹⁷. Другая группа будет состоять из тех

¹⁵ Правомерно, что данная категориальная система, в которой вайшешиковские метафизические категории были переосмыслены трансцендентально – как “линзы”, сквозь которые мы видим вещи, а не онтологические параметры самих вещей – равномерно сближалась открывшим ее для индологии Ф.И. Щербатским с кантовской (см.: *Sicherbatsky Th. Buddhist Logic. Leningrad, 1932. Vol. I. P. 252–254, 259–262*).

¹⁶ Данная джайнская система базовых понятий является категориальной уже потому, что включает в себя наряду с субстанциями (*джива* и классы *адживы*) и процессы, которые вкпе соответствуют признакам фундаментальности и общезначимости, но она не содержит “атомарности”, поскольку, например, *нирджара* определяется лишь как ступень *самвары*, а *бандха* выступает реализацией *асравы*. Подробнее о перечисленных разновидностях индийских категориальных систем см.: Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскр., коммент. В.К. Шохина. М., 2001. С. 24–27.

¹⁷ 23 таттв санкхьи (иногда термин *tattva* означал в индийской философской литературе и реальные категории) – первоматерия Пракрити, духовное начало Пуруша и 23 модификации первоматерии (интеллект-буддхи, эгоизм-аханкара, 5 способностей восприятия, 5 способностей действия и ум-манас, субтильные объекты восприятия-танматры и пять материальных стихий) не отвечают критериям не только “атомарности” (23 начала “проявленного” включаются в модификации Непроявленного), но также и общезначимости, представляя собой запись достаточно архаичной космогонии одной из редакций индийского эзотерического гносиса. Сказанное относится и к некоторым более поздним “системам категорий”, которые отставались раннесредневековыми “теистическими санкхьяиками”, добавлявшими в названный набор также время, пять жизненных дыханий (*праны*) и дополнительный “менталитет” (*читта*), “вычитая” одновременно некоторые классические

школы, которые подвергали критике чужие категориальные системы, принципиально отказываясь создавать собственные. К ним относятся прежде всего мадхьямика и интересующая нас адвайта-веданта. Свой специально “заостренный” против наяиков трактат, сохранившийся в тибетской версии – “Вайдалья-пракарана”, – Нагарджуна (II–III вв.) открывает экспозицией полного списка падартх ньяи, а затем уделяет специальное внимание критике основных его составляющих (посредством преимущественно применения к ним полемических дилемм) – “источников знания” и “предметов знания” (сутры 1–19), “членов силлогизма” (32–48), “диспута” (51–56), “псевдоаргументов” (57–66), “псевдотворов” (68–69) и причин поражения в споре (70–72). Его же ученик Арьядэва (III в.) в трактате “Чатухшатака” последовательно пытается дезавуировать категории вайшешиков. С критикой же вайшешиковских категорий у Шанкары, который саркастически заявил, что вместо шести они могли бы с тем же успехом предложить сотню и тысячу, нам предстоит детально ознакомиться в настоящей публикации.

Поэтому мы можем предложить новое деление индийских философских школ на **школы “категориальные”, “квазикатегориальные”** и **“антикатегориальные”**. И это деление составит тот общий рефлексивный контекст, в который могут быть вписаны и те их классификации – исходя из решения конкретных философских проблем, которые предложил К. Поттер.

Вайшешика и адвайта представляют первое и третье направления индийского философствования, если можно так выразиться, в химически чистом виде. Категориальная система составляет несущую конструкцию всего здания философии вайшешики в виде онтологии, полностью организуя пространство также для ее “теологии” (аргументы в пользу существования Божества¹⁸), “космологии”

единицы и идентифицируя Праkritи как Майю. Эта группа начал, о которой свидетельствует ранневедантский текст “Манасолласа” (“Дакшинамур тиварттика”) и которая содержит всего 24 “категории”, была восполнена в свою очередь, “последователями Пуран”, “дораставшими” ее до 30 единиц посредством добавления к обсуждаемым началам санхьи также ведантские первоначала – Майя и Авидья (Манасолласа II.31–42). “Категории” южных шиваитов (имеем в виду “Господина” (*шива*), его креативную женскую энергию (*кундалини*), силу Иллюзии (*майя*), “стадо”, т.е. люди и другие живые существа (*папу*), “узы” (*паши*) и “действия”, представленные в “Паушкара-агаме”, также не отвечают критерию общезначимости. С точки зрения современной категориологии дела обстоят не лучше и с другой классификацией, называемой “шесть падартх”, в “Матангапарамешвара-тантре”, куда включаются “пробуждение” (*бодхи*) и “манера” (магическая формула). Согласно той же автору “Манасолласы”, кашмирские шиваиты добавили к 30 названным выше “категориям” еще шесть, включая “каплю” (*бинду*), “звук” (*нада*), “успокоенное” (*шанта*) и “ушедшее” (*атиита*), наряду с Шивой и его “супружеской энергией” (II.43). Очевидно, что во всех перечисленных случаях мы имеем дело с перечнями начал скорее “сектантской”, нежели общей значимости (не говоря уже об их не совсем философском содержательном наполнении).

¹⁸ Следует отметить, что эксплицитное признание существования Божества (Ишвара), которому приписывается функции “побуждения” атомов к движению, ведущему к созиданию вещей, в вайшешике документируется начиная с трактата Прашастапады.

(прежде всего атомистическую натурфилософию) и “психологии” (учение о духовном начале Атмане и “органе познания” манасе), что, в переводе на европейский философский язык Нового времени, полностью соответствует всем составным частям метафизики¹⁹. Указанные шесть основных категорий вайшешики могут быть иерархизированы как 1) базовые параметры эмпирических вещей (субстанции, атрибуты, движения), как 2) неэмпирические кванторы их существования (универсалии и партикулярии) и как 3) отдельная инстанция, связующая эти параметры и кванторы для генерации всего многообразия вещей (ингеренция)²⁰. Из этого видно, что, в отличие от “короткой” джайнской трехчастной категориальной системы (см. выше), вайшешиковскую можно охарактеризовать как не только описательную, но и “порождающую”²¹. Ингеренция, состав-

¹⁹ Деление метафизики на онтологию, космологию, психологию и теологию восходит к немецкой “школьной философии” XVII в., а затем “догматизируется” в вольфианской школе. Разумеется, мы говорим о метафизических дисциплинах вайшешиков адонативно, так как хорошо известно, что Индия не знала вообще деления философии на какие-либо дисциплины, восходящего в Европе уже к Платоновой Академии (см. *прим.* 9).

²⁰ В своем великолепном введении в учение о вайшешиковских категориях Прашастапада распределяет их следующим образом: “[11] [Все] шесть категорий [характеризуются] есть-ностью (*astitva*), именуемостью (*abhidheyatva*) и познаваемостью (*jñeyatva*). [Все вещи] кроме вечных – [необходимостью] находиться в другом. [12] [Референты] пяти первых [категорий] начиная с субстанции суть те, которым может быть присущным [что-либо другое], и множественные. [13] [Референты] пяти начиная с атрибутов – те, которые лишены атрибутов и движений. [14] [Характеристики референтов первых] трех начиная с субстанций: 1) связь с существованием (*sattā*), 2) относимость к универсалиям и партикуляриям, 3) обозначаемость в соответствующей системе философии словом “вещи” (*artha*), 4) способность осуществлять дхарму и адхарму. [Все референты этих категорий], имеющие причину, [характеризуются] способностью быть следствием и невечностью. [И все они,] кроме сферичности, имеют причину. [Все,] кроме вечных субстанций, находится в субстанциях. [15] [Характеристики референтов последних] трех категорий начиная с универсалий: 1) самосущность, 2) обозначаемость через соответствующие идеи, 3) неспособность быть следствиями и причинами [чего-либо другого], 4) безотносительность к [различиям] универсалий и партикулярий, 5) вечность и 6) то, что [они] не могут быть обозначаемы словом “вещи”. См. критическое издание “Падартхадхармасанграхи”: *Complete Word Index to the Printed Editions of the Prasastapadabhasya* by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994. P. 3. Различение референтов первых трех категорий как могущих быть характеризующих в качестве “вещей” и других, которые таким образом характеризуются быть не могут, свидетельствует об их иерархизации в качестве “реистических” и “нереистических”: первые охватываются и “есть-ностью” и “существованием”, вторые – “есть-ностью” и “самосущностью”, которая принадлежит, таким образом, к иному онтологическому рангу, чем “существование”. Особый онтологический статус ингеренции определяется тем, что ей одной из всех категорий не может быть приписана множественность и возможность самой быть присущей чему-либо другому, тогда как все остальные “участвуют” в ней.

²¹ Имплицитные прототипы “порождающих” онтологических моделей можно обнаружить еще в начальный, шраманский период индийской философии, в V в. до н.э. Например, у близкого к адживикам Пакудха Каччаяны, который, правда, еще не создал категориальной системы, но зато сконструировал систему несводимых друг к другу субстанций, коих было семь (душа, земля, вода, огонь, ветер, начала

ляющая “средокрестие” ее онтологии, занимает в вайшешике совершенно особое место. В отличие от другой формы связи, которая называется контактом (*saṃyoga*) и связывает временно объекты, по отношению друг к другу внешние (например, руку и перо), *saṃavāya* соединяет то, что является нераздельным (как, например, цветок и его запах), заключая *A* и *B* в отношения “вместимого” и “вмещающего” (в онтологическом, не в физическом смысле). Особые модусы сочетания “вместимости” и “вмещаемости” позволяют интерпретировать все категории вайшешики исходя из единого принципа²². Необходимость в этом “универсальном отношении” обуславливается тем, что “универсум вайшешики” (выражение В.Г. Лысенко) есть мир бесконечного множества разнообразных атомов бытия (не только материи), которые нуждаются в координации, и потому ее философию можно охарактеризовать как “философия отношений”.

Антипод вайшешики – адвайта-веданта – исходит из прямо противоположной презумпции отрицания самой множественности, из которого логично следует дезавуирование отношений. Последние существуют только на уровне начальной истины, но не конечной (стратификация уровней истины была заимствована адвайтистами из махаянского буддизма²³), так как на этом уровне есть только “одно, без другого”, которому не с чем в каких-либо отношениях состоять. Поэтому сами названия двух философских систем (ср. *vaiśeṣika* – “то, что от партикулярного” и *advaita* – “отрицание двойственности”) выражают и их сущность и их взаимную контрадикторность. Предлагаемая в прилагаемых фрагментах из “Брахмасутра-бхашьи” критика Шанкарой вайшешики очень наглядно эту контрадикторность демонстрирует.

2. “Внешний” контекст шанкаровской критики категориальной системы вайшешиков задается общей полемической композицией “Брахма-сутр”, уточняемой и “развиваемой” ее комментатором. Хотя выраженная агональная структура индийского философского дискурса обнаруживается уже в эпоху первых философов Индии – в шраманский период индийской культурной истории

радости и страдания) и “конstellации” которых, как представляется, были призваны обеспечить многообразие живых существ и (в случае признания им адживиковского панпсихизма), всего сущего. О его субстанциальной системе см.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 71–78.

²² Так, К. Поттер предлагает следующую раскладку: субстанция – это то, чему что-то может быть присущим, но что само не присуще другому; атрибут – то, что может быть присущим только субстанции; движение – то, что предполагает присущность особым субстанциям; универсалия – то, что присуще чему-то, но ничто не присуще ей; партикулярия – то, чему ничто не может быть присущно; наконец, сама присущность – то, что соединяет две вещи, которые связаны отношением присущности (здесь, таким образом, наступает “остановка”). См.: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II: Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* / Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1978. P. 69–73.

²³ Об этом см.: Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.

(сер. I тыс. до н.э.)²⁴, реализуется даже в знаменитых “лишних членах” индийского силлогизма (который, в отличие от аристотелевского, был краткой записью диспута, диалога пропонента с оппонентом, аудиторией и арбитром спора²⁵) и в значительной мере определяет построение базовых текстов индийских систем, удельный вес полемических пассажей сутр веданты превосходит этот показатель в философских сутрах и кариках других школ.

Целями кодификации “Брахма-сутр”, состоявших из четырех разделов (*адхьяя*), которые далее делились на “секции”-главы (*нада*), были обособление ведантистов от других экзегетов ведийских текстов – мимансаков, унификация доктрины собственных “подшкол” и подробная критика позиций всех внешних оппонентов. Поэтому собственно философский материал текста (если абстрагироваться от экзегетического – унифицирующего истолкования речений Упанишад) представлен “аксиоматическим введением” в текст и многочисленными полемическими пассажами. В вводных сутрах I раздела задаются пять исходных пунктов всей будущей систематизации материала: 1) предмет веданты – Брахман (чем уже она обособляется от мимансы, предмет которой дхарма); 2) характеристика этого предмета – как источника возникновения, пребывания и разрушения всего сущего; 3) выявление источника его познания – “ведийские тексты”; 4) обоснование их приоритетности и 5) программа будущей работы с ними (I. 1. 1–4). И сразу же начинается полемика с санкхьяйками, предлагавшими в качестве причины мира первомаерию Праkritи (она характеризуется как “умозрительная”, а не

²⁴ Об этом свидетельствуют хотя бы полемические позиции, излагаемые в палийской “Брахмаджала-сутте”, одном из важнейших источников по начальному периоду индийской философии, где демонстрируются оппозиции философов по вопросам вечности / не вечности Атмана и мира, бесконечности / конечности вселенной, бессмертия / смертности человека, сознательности / бессознательности его смертного существования и многим другим. А в пассаже, посвященном философам, которые уклонялись от определения благого и не-благого, уподобляясь “скользким угрям”, один из них с предельной откровенностью мотивирует свой отказ давать ответы на мировоззренческие вопросы: “У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать как бы в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, и истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, то образованные шраманы и брахманы, тонко мыслящие, поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос и уничтожить своей мудростью бесосновательные суждения, зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и “допросят” меня. Когда же они со мною это проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить...” (см.: The Dīgha Nikāya. Vol. I / Ed. by T. Rhys Davids, J.E. Carpenter. L., 1967. P. 26).

²⁵ При преобладающей популярности пятичленного силлогизма индийские философы пользовались также семичленными и десятичленными. Именно с диалогическим форматом индийского силлогизма было связано обязательное употребление в нем наглядных примеров и аналогий, которое нередко выдают за преобладание индуктивных методов рассуждения. Попытка сократить число членов силлогизма до трех и тем самым сделать его из риторического собственно логическим удалась лишь реформатору индийской логики Дигнаге в V–VI вв.

“ведийская”), завершающаяся утверждением тезиса о том, что Брахман есть не только действующая, но и материальная причина мира. Во II разделе критике подвергаются внешние оппоненты – та же санкхья, а также йога, атеисты, вайшешики, буддийские школы, джайнизм, шиваитский “теизм” и “мифологический теизм” вишнуитов-панчаратриков. В III разделе решаются разногласия по частным вопросам между общими авторитетами мимансы и веданты (не забудем, что процесс обособления второй от первой в “Брахма-сутрах” проходил еще начальную стадию). В разделе IV составитель “Брахма-сутр” разрешает дискуссии между Джаймини и Бадараяной (первый традиционно, но ошибочно считается составителем сутр мимансы, второй столь же традиционно и снова ошибочно – веданты²⁶), а также разногласия уже “внутриведантийские”.

В тексте “Брахма-сутр” критика доктрины вайшешиков (II. 2. 11–17) представлена в блоке сутр Раздела II, секции-главы 2, полностью посвященной конкретной полемике сутракарина веданты с неведантийскими направлениями – прежде всего по космологическим вопросам. В этом блоке ей предшествует очередной виток критики учения санкхьи о бессознательной по определению первоматерии Прадхане / Пракрити как причины мира, предполагающей “дизайнерскую” деятельность (II. 2. 1–10), за ней следует полемика с буддийскими школами сарваствивады и йогачары (II. 2. 18–31), с джайнами (II. 2. 33–36), шиваитскими “теистами” (II. 2. 37–41) и с вишнуитами-панчаратриками (II. 2. 42–45). Общая задача всей главы – обоснование того, что Брахман является как инструментальной, так и материальной причиной мира (см. выше), а все альтернативные версии “космологии” (в случае с джайнами – и “психологии”) несостоятельны.

Шанкара уточняет и одновременно расширяет полемический формат сутракарина (так мы предпочитаем обозначать составителя сутр) веданты, отделяя друг от друга группы сутр по тематическому принципу (в том числе полемические), вводя полемические обоснования даже для самих по себе неполемических сутр (начиная с I.1.1 и I.1.3–4) и пользуясь любым случаем для того, чтобы ввести в общие рассуждения сутракарина дискуссию с потенциальными оппонентами. Так, для нас немаловажно, что сутра II.1.18, содержащая заявление лишь о том, что учение о предсуществовании следствия в причине можно обосновать исходя из логического рассуждения и ведийских текстов, интерпретируется Шанкарой как схема полемики сутракарина с вайшешиковским учением о присущности как форме связи между следствием и причиной.

“Внутренний” контекст критики Шанкарой категориальной системы вайшешики раскрывается из последовательности его диалога с обобщенным представителем критикуемой школы (нормативный

²⁶ На деле они были общими и, вероятно, выдающимися авторитетами еще неразделившейся миманса-веданты, наряду с другими (Бадари, Каршнакритсна и проч.).

признак всех развитых схоластических традиций) в “Брахмасутра-бхашье” П.2. 11–17. Диалог этот был посвящен опровержению той картины мира, противоречащей ведантистской, по которой конечными материальными причинами вещей являются атомы, но в него были вписаны претензии Шанкары и к вайшешиковской категориальной системе, которые нас и интересуют. Выясняя “внутренний” контекст приводимых в Приложении шанкаровских фрагментов, мы решим и другую задачу – обстоятельной передачи их содержания.

Брахмасутра-бхашья П.2.11. Вайшешик утверждает, что его атомистическая картина мира логична, поскольку в ней атрибуты субстанций-причин порождают однородные им атрибуты субстанций-следствий (как, например, белые нитки – белую ткань), а в адвайте Брахман как Сознание, вопреки логике, порождает бессознательный мир. Шанкара возражает, что и у вайшешиков здесь “несостыковка”, так как непротяженные атомы должны стать причиной протяженных вещей – через посредство “полупротяженных” диад. Вайшешик указывает на разнородный характер этих несоответствий: в его системе атрибуты следствий сходны с атрибутами причин, тогда как сознательность и бессознательность находятся в отношении взаимоотрицания. Шанкара в ответ указывает и на другую неувязку в теории вайшешиков, состоящую в том, что “новорожденная” субстанция-следствие, только что появившаяся на свет (вайшешики отрицают предсуществование следствия в причине) в первый момент должна оставаться без атрибутов. К тому же вайшешик должен допустить порождение субстанций через контакт, что противоречит его исходному положению, по которому только субстанции могут быть причинами субстанций.

Брахмасутра-бхашья П.2.12. Шанкара подвергает критике и такой существенно важный аспект атомистической теории, как возникновение вещей из атомов через начальный контакт между ними после очередного разрушения мира (*пралая*). Вайшешики учат, что перводвижение исходит от атомов ветра (за которым следуют дальнейшие контакты) и каким-то образом обуславливается действием фактора “невидимое” (*адришта*)²⁷. Но “невидимое” (которое трак-

²⁷ Здесь Шанкара обнаруживает знакомство с трактатом Прашастапады, согласно которому после очередного “великого разрушения”, “затем снова непосредственно после возникновения у Махешвары желания созидать мир ради того, чтобы живые существа снова могли испытать опыт жизни, вследствие взаимосоединения атомов ветра в соответствии с адриштами, [начинающими вновь] действовать по отношению к каждому атману, возникает движение, организующее их поэтапно в диады и т.д., пока на небе не появится великий ветер, пребывающий [там] со [своим могучим] дуновением. Непосредственно после этого в том ветре возникают атомы воды, [из которых] постепенно образуется великий океан, пребывающий в течении, затем в том океане из атомов земли – великая земная поверхность и, наконец, в том же великом океане из атомов огня через последовательность диад и т.д. возникает великое пламя, которое, не будучи ничем подавляемо, пребывает в [великом] свечении” (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya by J. Bronkhorst and

туется преимущественно как усилие со стороны душ) не может действовать во время разрушения мира, ибо души в это время пассивны, а атомы требуют действия сознательного “двигателя”. К тому же, как нам следует понимать сам контакт между атомами (в момент перводвижения), если они по определению не имеют частей и, следовательно, соприкасаться друг с другом не должны?!

Брахмасутра-бхашья II.2.13. Не проходит, по Шанкаре, и сама концепция поэтапной космологической “прогрессии” от атомов через диады к протяженным вещам. Диада-следствие (имеющее “малый” размер) – должна возникать из двух причин-атомов (не имеющих никакого размера) при наличии отношения присущности (которое связует следствия с причинами). Но “ведь как диада, будучи абсолютно отличной от двух атомов, связуется с ними через такую разновидность связи, как присущность, так и [сама] присущность, будучи абсолютно отличной от тех [вещей], которым она присущна, должна быть связуема с ними через разновидность связи в виде следующей присущности... Из этого следует, что для каждой связи должна вводиться новая связь, и потому неизбежен регресс в бесконечность” (см. *Приложение*). Вайшешик возражает, что присущность по определению постигается как нечто, навечно связанное с тем, чему она присущна и потому не требует другой связи между собой и ими. Но это Шанкару не удовлетворяет, так как аналогичную конфигурацию мы имеем и с другим видом связи – с контактом, который должен, по вайшешике, быть соединен чем-то внешним с контактирующими вещами (все той же присущностью). Почему же присущность должна оказаться в “привилегированном положении”? Возможный контраргумент оппонента, по которому контакт относится к атрибутам, а присущность составляет отдельную категорию, не работает, поскольку дело не в терминологии, а в характере отношений между объектами. “А потому для того, кто утверждает, что присущность является отдельной категорией, регресс в бесконечность неизбежен”. Следовательно, атомы никогда не дадут нам диаду (а диады, естественно, протяженные вещи), и потому атомистическая космология вновь демонстрирует свою несостоятельность.

Брахмасутра-бхашья II.2.14. Вайшешик оказывается, по Шанкаре, перед новой дилеммой: являются ли атомы активными по природе или не являются? При первом допущении оказывается необъяснимой возможность мироразрушения (без которого, согласно вайшешикам, невозможно очередное мирозидание). При втором оказывается необъяснимой возможность созидания вещей. Та же неразрешимая дилемма встает и при допущении действия “невидимого”:

У. Ramseier. P. 10). Адришта (точнее, *адришты*) – невидимые силы кармы, которые накапливаются в душах (у каждой – своя) и отвечают за их будущие воплощения, а потому “можно сказать, что Вселенная и все, что в ней есть, “запрограммированы” *адриштами*” (*Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по “Собранию характеристик категорий” Прашастапады). М., 2003. С. 12–13.

если оно в контакте с атомами, мироразрушение не наступит²⁸, если не в контакте, не наступит мирозидание.

Брахмасутра-бхашья П.2.15. Но что означает само признание за атомами их атрибутов? Если атомы действительно имеют цвет (как считают вайшешики), то они уже должны быть протяженными, а потому и преходящими, вещами, а не неразрушимыми атомами. Возражение вайшешика будто если атомы не считать непреходящими, то само понятие непреходящего останется без референта, безосновательно, так как непреходящим можно (и нужно) считать Брахмана. Да и законно ли вообще выводить существование реальных референтов из одного только словоупотребления?

Брахмасутра-бхашья П.2.16. И что, далее, вопрошает Шанкара, следует из распределения атрибутов по атомам стихий, при котором у земли их четыре, у воды три, у огня два, а у ветра один?²⁹ Только то, что атомы земли должны быть больше других атомов, а это уже отрицает саму их атомарность.

Брахмасутра-бхашья П.2.17. Здесь подводится итог критики атомистической космологии. Он начинается с вердикта: хотя учение санкхьяиков о Прадхане как причине мира и противоречит Ведам, их положение о предсуществовании следствия в причине и некоторые другие (соответствующие ведангийским), допускают еще какой-то “диалог” с ними, доктрина же вайшешиков, как настаивает сутракарин веданты, “должна быть полностью игнорируема”. И тут Шанкара со всей определенностью высказывается по вайшешиковской категориальной системе как таковой: “Ведь эти вайшешики принимают в качестве основного своего предмета шесть категорий – называемых субстанция, атрибут, движение, универсалия, партикулярия и присущность – как абсолютно [взаимо] различные и имеющие [взаимо] различные характеристики. Наподобие того, как [взаиморазличны] человек, лошадь и заяц. Но приняв это в качестве истины, они допускают [одновременно] и то, что все прочие категории опираются на субстанцию. Но это несостоятельно. Почему? Потому что подобно тому, как в этом мире полностью взаиморазличные зайцы, травы, деревья и т.п. друг на друга не “опираются”, [точно] так же и атрибуты и прочие категории не должны опираться на субстанции вследствие их полной взаиморазличности. Если же атрибуты и прочие категории опираются на субстанции, то поскольку они должны существовать при ее наличии и отсутствовать при ее

²⁸ Шанкара хочет сказать, что этот контакт не допускает перерыва и потому адришты душ должны всегда активизировать атомы, вследствие чего они должны всегда участвовать в мирозидании, а если контакта может не быть, то его и не может быть никогда, ибо контакт с атомами должен быть присущ адриштам по природе.

²⁹ Здесь Шанкара опирается на “Вайшешика-сутры”, согласно которым атрибуты земли – цвет, вкус, запах и осязаемость, воды – цвет, вкус и осязаемость, огня – цвет и осязаемость, ветра – только осязаемость (П.1.1–4). Прашастапада наделяет землю и воду 14 атрибутами, огонь – 11, ветер – 9.

отсутствии, одна субстанция через различие форм и т.д. должна быть референтом [всего] многообразия обозначений и идей. Как и в случае с Дэвадаттой, который, будучи одним, также является референтом [всего] многообразия обозначений и идей через различия в его состояниях” (см. *Приложение*). А если это так, то вайшешикам следовало бы принять учение санкхьяиков – о том, что существует только одна “вещь” в мире (сама первоматерия).

Вайшешик контратакует примером с дымом и огнем: хотя первый также “опирается” на первый, они являются разными вещами. Шанкара парирует: именно из наблюдения различия между дымом и огнем устанавливается их взаимоинаковость, но у вайшешиков каждая субстанция наделена специфическими атрибутами и является чем-то только вместе с ними, как, например, “белое одеяло”, “красная корова”, “синий лотос” и т.д., следовательно, различие между атрибутом и субстанцией не такое, как между огнем и дымом. “А потому атрибут и имеет бытие субстанции. Таким же [точно] образом можно представить наличие бытия субстанции у движения, универсалии, партикулярии и присущности”. Если же связать референты других категорий с референтом категории субстанции всё тем же отношением присущности (“нераздельности”), то это должно означать отсутствие между ними различий в пространстве, времени или в природе. Но в первом случае вайшешик должен вступить в противоречие с собственным положением о том, что нитки находятся в одном “месте”, а ткань в другом, во втором – левый и правый рога коровы (растущие одновременно) также должны считаться “нераздельными” (что также абсурдно), в третьем – субстанция и атрибут должны быть одним и тем же (но тогда разрушается вся система вайшешиковских категорий). Ложно и само различение контакта и присущности (на котором в вайшешике основывается едва ли не всё): второе отношение соединяет следствие с причиной, но если следствие в своей причине не предсуществует, то никакой связи быть не может (в том числе и типа присущности), ибо связь требует наличия обоих “связуемых” объектов. К тому же если следствие и причина – разные вещи (а это следует из отрицания предсуществования первого во второй), то между ними целесообразно допустить лишь отношение контакта, без необходимости вводить иное, излишнее, начало связи.

На возражение вайшешика, по которому отношения могут существовать и помимо самих вещей (здесь, отметим, выраженный реализм – в средневековом значении), Шанкара отвечает, что так не бывает и что всегда есть референт (будь то человек с различными функциями или число в различных “позициях”), с которым те или иные отношения “соотносятся”. Но можно подойти к делу и с другой стороны: у Атмана, ума-манаса и атомов не может быть никаких связей как у не имеющих частей. Вайшешик предлагает тогда атрибутировать этим субстанциям воображаемые части. Шанкара возра-

жает, что тогда можно “вообразить” всё что угодно. “И нет основания для ограничения, по которому к шести воображаемым вайшешиковским категориям не могли бы быть добавлены другие воображаемые – сотня или тысяча”. Шанкара вновь “мечет камень” в присущность и на сей раз более весомый, чем прежде: на возражение вайшешика, согласно которому без присущности субстанции следствия и причины не могут вступить в отношении “включаемого” и “включающего”, он отвечает, что здесь ошибка порочного круга, так как отношение “включаемого” и “включающего” основывается на различии между следствием и причиной, а оно в свою очередь на отношении “включаемого” и “включающего”.

Завершается полемика указанием на несообразности в понятии атома, который, будучи ограниченным, не может быть вечным, а также на некорректность представления о том, что протяженные вещи должны в конце каждого мирового периода распадаться на далее неделимые части (важнейший аргумент в пользу атомизма). Некоторые вещи уничтожаются не путем распада на атомы, а иными способами – например через растворение, как в случае с комом очищенного масла. Да и возникновение вещей также не всегда обуславливаются соединением частей: творог и лед образуются через внутренние процессы, происходящие в молоке и воде, а не через сложение их частиц. Сказанного, по Шанкаре, достаточно, для обоснования полной неприемлемости вайшешиковской космологии для тех, кто опирается на священные тексты и логическую аргументацию.

3. Оценивая критику Шанкарой категориальной системы вайшешики, следует прежде всего подчеркнуть, что эта критика не была самоцельной. Непосредственным объектом его полемики была вайшешиковская космология, а не онтология, и последнюю он привлек преимущественно с целью дезавуирования атомистической картины мира, предполагающей становление действительных протяженных вещей из действительных непротяженных “точек”³⁰, как несовместимой с учением о том, что Мировое Сознание является единственной причиной полуреального мира.

Тем не менее Шанкара продемонстрировал бесспорную проницательность, обнаружив и то, что “категориальное” вайшешиковское учение об ингеренции является основным онтологическим модулем для построения “прогрессии” становления вещей от атомов к диадам и через них к протяженным вещам, и то, что атомистическая картина мира является своеобразным слепком с радикального онтологического партикуляризма вайшешиков, материализованного в их категориальной системе в целом. Опираясь на “Вайшешика-сутры” по преимуществу и будучи бесспорно зна-

³⁰ Шанкаровская критика атомистической космологии вайшешики специально и весьма убедительно анализируется в монографии: *Лысенко В.Г.* “Философия природы” в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986. С. 141–154.

комым также с трактатом Прашастапады³¹, Шанкара успешно разобрался и в главном – в том, что категория ингеренции является не просто одной из шести категорий вайшешики, но и как бы несущей конструкцией всей системы, задачей которой был опыт генерации всех вещей из партикулярий, необходимо требующих того “онтологического вещества”, которое сложило бы мир из изолированных и одновременно подогнанных друг к другу конструкций³². Удалось Шанкаре выявить и конкретные реальные сложности с составляющими этой категориальной системы. Так, он правильно обратил внимание на то, что, расположив два вида отношений между вещами – контакт и присущность – на совершенно разных онтологических ярусах, вайшешики не обеспечили выданные им “жировки” достаточным обоснованием и даже включили контакт в число 24 атрибутов, будто не обратив внимание на то, что контакт (*saṃ + yoga*) по определению требует двух участников связи, принципиально отличаясь в этом отношении от таких “нормальных” атрибутов, как запах земли, текучесть воды или жар огня. Не совсем адекватным было и выделение ими и для присущности лишь одной из “клеточек” в шестиричной категориальной системе. По своему статусу ингеренция сопоставима в вайшешиковской онтологии разве что с бытием (*bhāva*), существованием как таковым (*sattā*), которое имело положение “надкатегориальное”. Наконец, Шанкара безошибочно прочувствовал “тавтологичность” ингеренции как объяснения связи между следствием и причиной. В самом деле, сказать, что такая-то вещь является следствием другой вещи потому, что связана с ней “присущным образом” – значит по-существу сказать, что она является ее следствием потому, что... является ее следствием³³.

Тем не менее в аргументации Шанкары выявляются признаки и полусознательного, а то и сознательного, непонимания некоторых основ вайшешиковской категориологии, которое всегда позволяли себе любые полемисты, следуя в дискуссии принципу

³¹ См. прим. 27.

³² Аналогии между вайшешиковскими категориями и частями детских конструкций, из которых можно сложить все конструкции, представляются достаточно точными – за исключением того немаловажного момента, что эти части конструкций сделаны (подогнаны друг к другу) разумными существами, тогда как ни Божество, ни тем более души (референты одной из “инвентарных единиц” вайшешиковской категориальной системы) никак не могут участвовать в их безначальном устройении.

³³ Справедливости ради следует признать, что и оппонирующая этой доктрине причинности *саткарья-вада* не могла дать связный ответ на вопрос, в чем, собственно, следствие отличается от причины. Обе доктрины причинности не поднялись до осознания, на аристотелевском уровне, различия материи и формы, но *асаткарьявада* вайшешиков и наиков была ближе к истине потому, что на деле это различие, не зная его, все же предполагала, тогда как *саткарьявада* можно охарактеризовать как сознательное игнорирование этого различия.

“цель оправдывает средства”. Прежде всего это относится к предложенной им дилемме: либо референты всех категорий должны считаться абсолютно взаиморазличными, как человек, лошадь и заяц, и отказаться от того, что пять из шести могут опираться на субстанцию – либо, признавая, что они на нее опираются, следует считать, что есть только одна категория, субстанция, а все остальные лишь служат ее обозначениями, выражающими ее “положения” и “функции”, подобно различным характеристикам одного и того же человека. Оба “рога” поставленной дилеммы представляются шаткими. Сравнение категорий вайшешики с человеком, зайцем и лошадей доказывает противоположное тому, что хочет получить от этого сравнения Шанкара: все три вида относятся к классу млекопитающих, и потому их несопоставимость абсолютизировать не следует. Считать же, что “опираться на что-то” и “сводиться к чему-то” одно и то же – значит считать, что если нога опирается на землю, то по этой самой причине она от земли вообще не отличается (но тогда следовало бы сказать, пользуясь излюбленными в индийской философии наглядными аналогиями, что не нога опирается на землю, а земля на землю). Поэтому вайшешик в шанкаровском диалоге, возражающий, что “опора” и дыма на огонь, именно как “опора”, свидетельствует об их различности, оказывается совершенно прав, а контрвозражения адвайтиста, которого нет возможности понять иначе будто в “красной корове” нельзя, с точки зрения вайшешиков, различить коровность и красноту, убедительными не представляются – напротив того, из этих кровности и красноты красная корова посредством ингеренции и складывается. Разумеется, чистой “инсинуацией” является и приписывание вайшешику допущения “воображаемых” частей Атмана, ума-манаса и атомов, которое позволяет Шанкаре возразить, что “вообразить” можно всё что угодно, а значит и вместо шести категорий ввести сотню или тысячу. Вайшешиковские категории вполне отвечают родовым формальным признакам категорий как таковых – фундаментальности, общезначимости и несводимости к другому (см. выше), – и потому можно было бы сказать, что адвайтист иронизирует здесь лишь для красного словца, если бы за этой иронией не стояло сознательное отрицание права на существование категорий как таковых, ибо они могут быть по определению только множественны и релятивны, но ни то, ни другое адвайтистов как абсолютных монистов не может устраивать в принципе (см. выше).

В целом, однако, критика Шанкары вайшешиковской категориальной системы представляется конструктивной и востребованной не только для историка индийской философии. Так, для философа-компаративиста немалый интерес может представлять полемическое предложение Шанкары вайшешикам считать един-

ственной категорией субстанцию – эта модель, несмотря на все полемические передержки, удивительным образом воспроизводит одну из основных характеристик системы десяти категорий-предикаментов Аристотеля, среди которых та же субстанция (*ousia*) является тем, “о чем сказываются” все прочие (ср. различные характеристики Дэвадатты), которые относятся к ней как предикаты к субъекту. Тщательная спецификация того, что именно отделяет вайшешиковскую категориальную систему от аристотелевской (их сопоставляли и сближали уже классики индологии³⁴) составляет актуальную задачу и современной сравнительной категориологии. Шанкаровская же критика взаимоотношений у вайшешиков контакта и ингеренции в качестве двух типов связей между объектами представляется актуальной для осмысления и уточнения категориального статуса отношений и современным философом. Вайшешика, которую в одном, но очень важном смысле можно назвать “философией отношений” (см. выше), дает лишь один из вариантов решения этого вопроса, выделяя в отдельную категорию присущность и “вливая” иные типы отношений в другие “инвентарные единицы” (как уже отмечалось, это действительно весьма проблематично³⁵). Возможны, однако, и другие подходы, которые требуют значительно большей дифференциации типов отношений.

* * *

Публикуемые здесь фрагменты “Брахмасутра-бхашьи” переведены по изданию: *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmātī nyānīrṇayaṅkātrayasametam* / Ed. by M.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934. P. 663–664, 671–680.

³⁴ Великий ориенталист Ф. Макс Мюллер в одной из своих ранних публикаций (1852) уже эксплицитно сходил между вайшешиковской и аристотелевской категориальными системами. Обе имеют одно и то же назначение и значение: они выражают попытку установить “то, что может быть в конечном счете высказано об объектах” (см.: Müller M. Beiträge zu Kenntnis der indischen Philosophie I // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1852. Bd. 6. S. 11, 32–34).

³⁵ Одержимость “вливанием” в атрибуты того, что никак этой категории не соответствует, не оставила и позднюю ньяя-вайшешику: после того как туда попали, как мы знаем, контакт и разъединение, знаменитый “реформатор” Бхасарваджня (X в.) включил в атрибуты и движения (непонятно только, что помешало ему включить в них и остальные категории).

БРАХМАСУТРАБХАШЬЯ II.2.13

ТАКЖЕ ИЗ ПРИНЯТИЯ ПРИСУЩНОСТИ ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА ПО ПРИЧИНЕ РЕГРЕССА В БЕСКОНЕЧНОСТЬ.

ТАКЖЕ ИЗ ПРИНЯТИЯ ПРИСУЩНОСТИ¹ следует присоединить к [положению предшествовавшей сутры] “отсутствие этого”² – в соответствии с основным предметом [обсуждения в этих сутрах]³ – опровержением учения об атомах [как причинах мира]. Итак, вы утверждаете, что из двух атомов возникает диада, присущая им и от обоих абсолютно отличная. Но утверждающий это не может обосновать учение об атомах как причинах [мира]. Почему? ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА ПО ПРИЧИНЕ РЕГРЕССА В БЕСКОНЕЧНОСТЬ. Ведь как диада, будучи абсолютно отличной от двух атомов, связуется с ними через такую разновидность связи, как присущность, так и [сама] присущность, будучи абсолютно отличной от того, чему она присущна, должна быть связуема с ними через разновидность связи в виде следующей присущности – ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА в абсолютной различности. Из этого же следует, что для каждой связи должна вводиться новая связь, и потому неизбежен регресс в бесконечность⁴.

Вайшешик. Но присущность, которая постигается через идею: “здесь”, постигается и как вечно связанная с тем, чему она присуща⁵,

¹ Для удобства читателя здесь и далее разрядкой выделены единицы комментируемого текста “Брахма-сутр”, а обычным шрифтом дан комментарий Шанкары.

² Браhma-сутра II.2.12 завершалась положением о том, что какую бы версию вайшешиковского объяснения соединения атомов в сложные материальные образования ни принять – через действие “невидимой силы” (*адришта*) или через простое их соединение – периодические созидания и разрушения мира будут необъяснимы (будут отсутствовать).

³ Подразумевается, что весь блок сутр II.2.11–17 посвящен опровержению атомистической космологии, отстаиваемой вайшешиками и составляющей альтернативу ведантскому учению о Брахмане как причине мира.

⁴ То же самое обоснование неизбежности регресса в бесконечность, которым чревато понятие ингеренции, проводится в комментарии к сутре II.1.18.

⁵ Вайшешик в шанкаровском диалоге ссылается на “Вайшешика-сутру”, в которой утверждается, что ингеренция является причиной идеи “А есть “здесь” (*iha*) в В”, где А соответствует следствию, а В – причине (VII. 2.29). В “Падартхадхармасанграхе” Прашастапады это положение равернуто в [373]: “Присущность – это такая связь между нераздельными вещами (*ayutasiddhānam*), [одна из коиx] является включаемым (*ādhāya*), а другая включающим (*ādāya*), которая является причиной идеи: “Это – здесь”. [Или, по-другому], присущностью называется такая связь, из которой происходит идея: “Это – здесь” в связи с нераздельными вещами, находящимися в соотношении включаемого и включающего, будь они субстанциями, атрибутами, движениями, универсалиями или партикуляриями, находящимися в причинно-следственных отношениях или вне их, и из которой следует отсутствие

а не как несвязанная или зависимая от другой связи. Потому для нее и не нужно вводить другой связи, которая сделала бы неизбежным регресс в бесконечность.

Адвайтист. [На это] следует ответить, [что это] неправильно. Ведь и контакт в таком случае должен быть навечно связан с теми вещами, которые вступают в контакт, а потому, как и присущность, не должен предполагать другой связи. И если контакт требует новой связи вследствие [его] отличности от контактирующих вещей, то тогда и присущность, вследствие ее отличности от вещей, [которым она присущна], требует новой связи.

Неправильно было бы сказать и то, что контакт требует новой связи [с контактирующими вещами] потому, что относится к классу атрибутов, а присущность не требует потому, что к этому классу не [принадлежит]⁶ – поскольку причина того, что оба [вида связи] этого требуют, одна и та же⁷ и поскольку терминологизация атрибутов⁸ не является [здесь] решающей. А потому для того, кто утверждает, что присущность является отдельной категорией⁹, регресс в бесконечность неизбежен. При неизбежности же регресса в бесконечность, когда все [звенья связи] “провисают” при “провисании” одного [звена], диада возникнуть из двух атомов не может.

По этой причине также¹⁰ учение о том, что конечные атомы являются причинами мира, следует признать несостоятельным.

чуждости [друг другу вещей] невездесущих и инаковых [по отношению друг к другу]. (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabāṣya by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994. P. 86).

⁶ В “Вайшешика-сутрах” контакт (saṃyoga) и разъединение (vibhāga) составляют № 8 и 9 атрибутов, (I.1.5), и им следует почти вся дальнейшая традиция (за исключением единичных “реформаторов”) и вайшешики и ньяи, тогда как присущность (samavāya) составляет отдельную, по счету шестую, категорию онтологии вайшешики, следовательно, их категориальные статусы действительно совершенно различны.

⁷ Шанкара хочет сказать, что модель отношения “контакт – контактирующие объекты” ничем, несмотря на только что указанные “статусные” различия контакта и присущности, не отличается по “формату” от модели “присущность – объекты, связанные отношением присущности”...

⁸ В тексте: gunaparigbhāṣāyāśca...

⁹ В тексте: arthāntaram. Тут и в отдельных пассажах комментария к другой представленной здесь сутре Шанкара сокращает термин, означающий “катеорию” – padārtha до базового слова artha.

¹⁰ Шанкара косвенно ссылается на другие аргументы против атомистической космологии, развернутые им в комментариях к сутрам II.2.11–12.

И ВСЛЕДСТВИЕ НЕПРИЕМЛЕМОСТИ [ДОКТРИНА ВАЙШЕШИКОВ] ДОЛЖНА БЫТЬ ПОЛНОСТЬЮ ИГНОРИРУЕМА.

Хотя учение [санкхьяиков] о том, что Прадхана есть причина мира, и противоречит Ведам, некоторые риши, такие как Ману и прочие¹¹, включали его [в свои сочинения] с целью частичной поддержки [своих учений] о предсуществовании следствия в причине и прочих¹². Но это учение о конечных атомах как причинах мира ни в какой мере не было приемлемым ни для кого из компетентных, а потому ДОЛЖНО БЫТЬ ПОЛНОСТЬЮ ИГНОРИРУЕМО теми, кто следует Ведам.

Ведь эти вайшешики принимают в качестве основного своего предмета шесть категорий – называемых субстанция, атрибут, движение, универсалия, партикулярия и присущность – как абсолютно [взаимо] различные и имеющие [взаимо] различные характеристики. Наподобие того, как [взаиморазличны] человек, лошадь и заяц. Но приняв это в качестве истины, они допускают [одновременно] и

¹¹ Подразумевается, что дуалистическая космология ранней санкхьи была инкорпорирована в первую и последнюю главы знаменитых “Законов Ману” (“Манавадхармашастра”), а также в дидактические тексты “Махабхараты” и в ранние Пураны.

¹² Учение о предсуществовании следствия в причине (*саткарьявада*) является общим для санкхьи и веданты – с тем различием, что в санкхье эта доктрина означает возможность реальной актуализации следствия (этот мир), изначально (в конечном счете – безначально) заложенного в причину (первоматерия Прадхана-Пракрити), а в адвайта-веданте следствие (этот мир) оказывается нереальным в сравнении с причиной (Мировое сознание – Брахман). При всей значимости этого различия и санкхьяики и ведантисты в конечном счете признают только одну “вещь” в мироздании, в которую “заложены” все феномены. Им противостоит учение о непредсуществовании следствия в причине (*асаткарьявада*), отстаиваемое вайшешиками, в котором имплицитно признается различие между материей (глина) и формой (кувшин), для санкхьяиков и ведантистов в одинаковой степени (хотя и по разным основаниям) незначимое. Поэтому для вайшешиков следствие не предсуществует в причинах, но особым образом с ними связано и соотносится с ними как целое и части. Различие двух указанных концепций причинности, исключительно важное для всей индийской философии, документировано по крайней мере уже II в. до н.э. в “Махабхашье” Патанджали-грамматиста, хотя эти причинностные концепции получают здесь уже лингвофилософскую интерпретацию. Под “прочими” пунктами единства веданты и санкхьи следует, по мнению переводчика “Брахмасутра-бхашьи” Свами Гамбхирананды, понимать учение об изначальной (точнее, безначальной) сознательности Атмана (в вайшешике и ньяе она актуализируется только в познавательной ситуации – при контакте Атмана с “ментальным органом”, органами чувств и объектами) и его полной онтологической непричастности “окружающей” его психофизической организации (см.: *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya* / Transl. by Swami Gambhirananda. Calcutta, 1965. P. 396). Что же касается расхождений между адвайтой и санкхьей и в онтологии и в космологии, то они многократно обсуждались и в самой “Брахма-сутре” и в комментарии Шанкары до “параграфа” об атомизме вайшешиков.

то, что все прочие категории опираются на субстанцию. Но это несостоятельно. Почему? Потому что подобно тому, как в этом мире полностью взаиморазличные зайцы, травы, деревья и т.п. друг друга не “опираются”, так же [точно] и атрибуты и прочие категории не должны опираться на субстанции вследствие их полной взаиморазличности. Если же атрибуты и прочие категории опираются на субстанции, то поскольку они должны существовать при ее наличии и отсутствовать при ее отсутствии, одна субстанция через различие форм и т.д. должна быть референтом [всего] многообразия обозначений и идей. Как и в случае с Дэвадаттой, который, будучи одним, также является референтом [всего] многообразия обозначений и идей через различия в его состояниях¹³. Но в таком случае вайшешики должны принять доктрину санкхьяиков и вступить в противоречие с собственной¹⁴.

Вайшешик. Но разве мы не наблюдаем, что и дым опирается на огонь будучи иным сущим, чем огонь?

Адвайтист. Конечно, наблюдаем. Но именно из наблюдения различий между ними и устанавливается взаимоинаковость огня и дыма. В рассматриваемом же случае каждая субстанция воспринимается как наделенная своими специфическими атрибутами типа “белое одеяло”, “красная корова”, “синий лотос”, и потому различие между субстанцией и атрибутом не такое как между огнем и дымом¹⁵. Вследствие этого атрибут и имеет бытие субстанции. Таким же [точно] образом можно представить наличие бытия субстанции у движения, универсалии, партикулярии и присущности.

Если же вы возразите, что атрибут и прочие категории опираются на субстанцию вследствие их нераздельности¹⁶, то [сама эта] нераздельность должна быть отсутствием различности [между ними] либо в пространстве, либо во времени, либо в природе. Ни один [из этих вариантов,] однако, не проходит. Но [и при допущении] отсутствия различности ваша позиция опровергается. Почему? Потому что ткань, образуемая нитками, находится, [согласно вашей пози-

¹³ Эти многообразные “состояния” Дэвадатты – его различные характеристики, определяемые тем, каков угол зрения на него – будут обсуждаться позже в комментарии к этой же сутре.

¹⁴ Подразумевается, что если бы вайшешики учли эту критику, они могли бы, как и санкхьяики, прийти к прямому отрицанию своей философской позиции последовательного плюрализма – к тому, что существует одна только “вещь” (а не бесконечное множество их), наподобие Прадханы-Пракрити.

¹⁵ Шанкара, вероятно, хочет сказать, что соотношение дыма и огня (подразумевается классический индийский силлогизм, по которому из наличия дыма на холме выводится наличие там и огня) соответствует соотношению “знака” и “означаемого”, тогда как субстанция и атрибут вследствие своей нераздельности должны образовывать у вайшешиков вообще одну вещь, а не две *взаимосвязанные*.

¹⁶ Здесь снова употребляется нормативное для обоснования присущности как отдельной вайшешиковской категории прилагательное *ayuta* – “не соединенные [внешне]”, которое противопоставляется *yuta* – “соединенные [через контакт]”.

ции,] в “месте” ниток, а не в “месте” ткани, а атрибуты ткани – белизна и т.д. – воспринимаются в “месте” ткани, а не ниток. Сказано же [у вас], что “субстанции производят другие субстанции, атрибуты – другие атрибуты”¹⁷.

Ведь эти [вайшешики] утверждают, что нитки, как субстанции-причины, производят ткань – как субстанцию-следствие, а белизна и прочие [атрибуты], локализованные в нитках, производят другие [аналогичные атрибуты], белизну и прочие, в ткани как субстанции-следствия. Это утверждение, однако, опровергается при наблюдении нахождения субстанций и атрибутов в одном “месте”.

Если же нераздельностью считать отсутствие раздельности во времени, то тогда и левый и правый рога коровы также надо будет считать нераздельными! Также и при такой трактовке нераздельности, как отсутствие различия в природе, различие в природе не возникнет у субстанции и атрибута, ибо они будут идентичны. И ложно будет то их различие, в соответствии с которым соединение у соединимых вещей есть контакт, а у нераздельных – присущность¹⁸. Ведь причина, существующая до следствия, не может находиться с ним в отношении нераздельности. Правда, [можно возразить, будто] данное утверждение означает, что одна из двух вещей, [вовлеченная] в отношении нераздельности – следствие, неотделимое [от причины], – соотносится с другой через присущность. Но даже и при этом у следствия, не имеющего предсуществования и не приобретшего еще [своей] природы, нет соединения с причиной, ибо соединение требует [существования] обоих факторов¹⁹.

Вайшешик. Но почему бы следствию не вступить в эту связь после [своего] появления?

¹⁷ Шанкара точно цитирует Вайшешика-сутру I.1. 8–9, но из данных сутр не следует та трактовка “локализации” субстанций и соответственно атрибутов причин и следствий, которую он из них выводит.

¹⁸ В связи с “нераздельностью” см. выше. Основной тезис Шанкары состоит в том, что добавление присущности к обычному контакту, составляющее важнейший компонент метафизики вайшешики, является чем-то вроде “умножением сущностей без достаточного основания” (ср. принцип экономии У. Оккама).

¹⁹ Адвайтист использует в полемических целях доктрину вайшешиков об отсутствии предсуществования следствия в причине (асаткарья-вада) – см. прим. 12. Смысл его аргумента в том, что если следствие еще не существует, когда существуют причины, никаких отношений между ними быть не может. Тот же аргумент приводится Шанкарой и в завершающей части его комментария к “Брихадараньякаупанишаде” I.2.1. Скорее всего он был заимствован им у близких ведантистам в трактовке причинности санкхьяиков, которые также употребляли его в полемике с вайшешиками. Так, в сравнительно позднем комментарии Вачаспати Мишры (IXв.) к “Санкхья-карике” (стих 9) “старцы санкхьи” (очевидно, что сравнительно древние авторитеты) цитируются как предложившие афоризм: «При несуществовании следствия у него нет связи с причинами, “привязанными” к существованию. Желаящий возникновения несвязного не найдет порядка» (см.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995. С. 140).

Адвайтист. Потому что при [допущении] наличия следствия до соединения с причиной положение, согласно которому “нет ни контакта, ни разъединения следствия и причины – вследствие отрицания в таком случае нераздельности”²⁰, будет несостоятельным²¹. Поскольку же у субстанций-следствий, когда они еще только возникают и лишены действия, связь с вездесущими субстанциями – пространством и прочими – наблюдается только в виде контакта, то и с субстанцией-причиной [следствие] также будет связано только контактом, а не присущностью²². И невозможно обосновать, что какая бы то ни было связь – будь то контакт или присущность – может существовать вне наличия обоих связуемых вещей.

Вайшешик. Но пусть и без слова и идеи “связуемые” будет наличие слов и идей “контакт” и “присущность”.

Адвайтист. Это неверно, так как наблюдается, что даже при единстве [вещи она может быть причиной] многих слов и идей в зависимости от того, рассматривается ли она с внутренней или с внешней стороны. Например, один и тот же Дэвадатта в зависимости от того, рассматривается ли он в собственном или в соотносительном аспекте, является референтом многих слов и идей: “мужчина”, “брахман”, “знаток Вед”, “щедрый”, “ребенок”, “юноша”, “старец”, “отец”, “сын”, “внук”, “брат”, “зять” и т.д.²³ Равно как и одно однозначное число²⁴ может быть выражено разными словами и идеями –

²⁰ Шанкара опирается на “Вайшешика-сутры” VII. 2.14, где после системного исследования контакта и разъединения (VII. 2. 10–13) констатируется, что они не могут иметь места в отношениях между причиной и следствием (которые методом исключения требуют отношения присущности).

²¹ Адвайтист рассуждает следующим образом: поскольку следствие у вайшешиков и наиков от причины отлично и в ней не предсуществует (см. выше), то они должны быть для них разными вещами, а между таковыми может существовать только “внешнее” отношение – отношение контакта. Что же касается опровергаемого положения вайшешиков, то оно действительно противоречит их цитированной сутре, но нам неизвестно, чтобы они допускали возможность “автономного” существования следствия до его связи с причинами, так как это прямо противоречит их доктрине, и потому в данном случае Шанкара вменяет им то, за что они ответственности нести не могут.

²² Шанкара вновь пытается доказать, что отношение присущности является избыточным, игнорируя то различие, которое вайшешики проводили между отношением вещи с любыми “внешними” объектами, с одной стороны, и со своими причинами – с другой (см. выше). Различие же это было весьма существенным, так как именно между следствием и причиной вайшешиками признавалось отношение “вмещаемого” и “вмещающего” – отношение онтологического порядка, а не физического.

²³ Нельзя не отметить, что имплицитно предлагаемое сопоставление внутренних и внешних аспектов существования Дэвадатты противоречит основам учения самой адвайты, по которым любые характеристики Дэвадатты, в том числе и перечисленные, могут быть только внешними, ибо внутренняя сводится к тому, что он является Брахманом и только Незнание препятствует ему “реализовать” эту истину. Нет сомнения, что на это возражение адвайтисты ответили бы, что они отстаивают данное различие лишь на уровне “начальной”, а не “конечной” истины.

²⁴ В тексте: *rekhā*.

как единица, десятка, сотня, тысяча и т.д. – в соответствии с изменением его положения. Точно так же и соединяющиеся вещи могут и без слова и идеи “связуемые” быть выраженными через слова и идеи “контакт” и “нераздельность”. Но этого не происходит вследствие наличия других категорий²⁵. Так, вследствие ненаблюдаемости [референтов] других категорий, наделенных возможностью быть воспринятыми, можно заключить об их отсутствии.

Вайшешик. Но если слова и идеи, выражающие связь, означают [только] связуемые объекты, для этих слов и идей придется допустить вечное бытие²⁶.

Адвайтист. [Это неверно], исходя из сказанного выше, что [слова и идеи] рассматриваются в собственном и в соотносительном аспектах. Однако у атомов, Атмана и ума-манаса не может быть связи и вследствие отсутствия у них частей, ибо наблюдается, что контакт может быть только у одной вещи, имеющей части, с другой, имеющей части.

Вайшешик. Но у [этих] атомов, Атмана и ума-манаса могут быть воображаемые части²⁷.

Адвайтист. Это неверно, ибо если допустить [возможность] воображения несуществующей вещи, то можно доказать существование чего угодно. И вследствие отсутствия [в таком случае] обоснования [для того], почему только такие-то [и такие-то] несуществующие объекты могут воображаться, [независимо от того], противоречивы они или нет, а не [другие] также в дополнение к ним. Наконец, воображение – само себе хозяин и может быть сколь угодно избыточным. И нет основания для ограничения, по которому к шести воображаемым вайшешиковским категориям не могли бы быть добавлены другие воображаемые – сотня или тысяча. А потому что кому нравится, то и [будет считаться] установленным, и если один, жалостливый, пожелает, чтобы не было перевоплощения живых существ, в котором преобладает страдание, а другой, порочный, пожелает, чтобы и освободившиеся вновь рождались, кто сможет им воспрепятствовать?! Более того, диада, имеющая части, не может сочлениваться с двумя атомами, частей не имеющими – как и с пространством. Ведь пространство не может вступить в такое отношение с атомами земли и прочими по образцу лака и деревяшки.

²⁵ В данном случае, как и в комментарии к П.1. 13, имеет место замещение термина *padārtha* базовым словом *artha* (см. выше). Свами Гамбхирананда видел в этих “категориях” контакт и присущность (*Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Transl. by Swami Gambhirananda. P. 399). Его пояснения, однако, мало помогают уточнению смысла этого явно не достаточно прозрачного пассажа.

²⁶ Причины, побудившие “шанкаровского вайшешика” к такому смелому утверждению, для нас не совсем прозрачны, но оно, несомненно, выражает вайшешиковский реализм (в средневековом смысле).

²⁷ “Шанкаровский вайшешик” вновь подставляет себя под огонь адвайтистской критики с “непрозрачными мотивами”, так как о воображаемых частях Атмана и т.д. ни в вайшешике, ни в ньяе речь не шла.

Вайшешик. Но по-другому субстанции следствия и причины не могут вступить в отношение “включаемого” и “включающего”²⁸ – потому и неизбежно [то, что вы называете] “воображением” присутствия.

Адвайтист. Это неправильно, вследствие [ошибки] порочного круга. Установление отношения “включаемого” и “включающего” [основывается] на различии между следствием и причиной, а установление различия между ними – на установлении отношения “включаемого” и “включающего”, как в случае с сосудом и джуджупой²⁹. И потому здесь [ошибка] порочного круга. Те же, кто отстаивают учение веданты, не признают ни различие между причиной и следствием, ни отношение “включаемого” и “включающего”, так как [они] считают, что следствие – это лишь состояние причины.

Далее, вследствие [своей] ограниченности атомы имеют столько частей, сколько частей света – 6, 8 или 10³⁰, – и имея, таким образом, части, должны быть вследствие этого невечными. А это значит, что [ваша] позиция, [по которой они могут быть] наделены вечностью и бесчастностью, устраняется.

Вайшешик. Но те части, которые, как вы “воображаете”, состояются из различения сторон света, и есть принимаемые нами атомы.

Адвайтист. Неправильно, потому что [все вещи], через степени грубых и тонких начал, [в конце концов] растворяются в конечной причине³¹. Как земля, более грубая в сравнении с диадами земли, распадается, так и более тонкая вещь, принадлежащая к роду земли, распадается на еще более тонкие, чем диада, а затем распадутся и атомы земли, поскольку принадлежат тому же “земляному роду”.

Вайшешик. Но пусть те вещи, которые распадается, распадутся только посредством деления на части³².

Адвайтист. Это не возражение, ибо мы допускаем возможность уничтожения и через растворение, как в случае с комом очищенного масла. И подобно тому как очищенное масло, золото и т.п., состоящие из неразложимых частиц, при контакте с огнем теряют

²⁸ В связи с трактовкой следствия и причины в качестве “включаемого” и “включающего” см. прим. 5.

²⁹ Джуджупа – дерево с ягодными плодами, которое, по индийским представлениям, может вступать с чашей в такую “конфигурацию”, при которой они определяют положение друг друга.

³⁰ Максимальное число направлений, сторон света (*диск*), признаваемое вайшешиками – это 10: восток, юго-восток, юг, юго-запад, запад, северо-запад, север, северо-восток, низ и верх (Падартхадхармасанграха [73]), из которых можно вычесть достаточно много промежуточных. Подробнее об этом аспекте пространственной рамки мироздания вайшешиков см.: *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по “Собранию характеристик категорий” Прашастапады). М., 2003. С. 141–152.

³¹ Подразумевается, в Брахмане.

³² Такая постановка вопроса устраивает вайшешиков потому, что в результате допущения прогрессирующего деления вещей на каком-то этапе придется сделать останковку на неделимых уже атомах.

твердость, становясь жидкими, так и [ваши] конечные атомы потеряют [свою] форму и т.д., “растворяясь” в конечной причине. Равным образом и появление следствия осуществляется не только через соединение частей: это можно наблюдать в случае появления таких следствий, как творог или лед, которые образуются и без соединения частиц молока или воды.

Потому и верно, что это учение о конечных атомах как причинах мира должно полностью игнорироваться – и за отсутствием солидной аргументации, и по причине несовместимости со свидетельствами Шрути об Ишваре как причине мира³³, и, следовательно, неприемлемости [его] для [истинно] сведущих начиная с Ману, которые держались Шрути – благородных и стремившихся к благу. Таково должно быть завершение [этой] сутры.

³³ Здесь типичная полемическая необъективность, так как в трактате Прашастапады, авторитетность которого в традиции вайшешики вряд ли уступала авторитетности сутр, в специальных “параграфах” [57–58] демонстрируется космическое значение Божества-Махешвары как движущей причины мира, организующей соединение атомов в протяженные вещи. А именно, после описания характеристик четырех материальных стихий (земля, вода, огонь, ветер), место Божества в космосе описывается следующим образом: “В конце столетия по исчислению жизни Брахмы, когда настоящий Брахма достигает освобождения, у Махешвары, господина всех миров, возникает желание разрушить [все существующее], чтобы дать отдых на ночь всем существам, уставшим от сансары. Тогда прекращается действие адришт всех атманов, связующих тела, индрии и великие элементы, и по желанию Махешвары действиями, происходящими из соединений атманов и атомов, осуществляется разъединение атомов, являющихся причинами тел и индрий, и после прекращения этих соединений эти [тела и индрии] разлагаются до конечных атомов. Так, великие элементы земля, вода, огонь и ветер разрушаются – каждый предыдущий в каждом последующем. Затем конечные атомы пребывают разъединенными, а атманы все это время “соответствуют” отпечаткам дхармы и недхармы. Затем снова непосредственно после возникновения у Махешвары желания созидать мир ради того, чтобы живые существа снова могли испытать опыт жизни, вследствие взаимосоединения атомов ветра в соответствии с адриштами, [начинающими вновь] действовать по отношению к каждому атману, возникает движение, организующее их поэтапно в диады и т.д., пока на небе не появится великий ветер, пребывающий [там] со [своим могучим] дуновением. Непосредственно после этого в том ветре возникают атомы воды, [из которых] постепенно образуется великий океан, пребывающий в течении, затем в том океане из атомов земли – великая земная поверхность и, наконец, в том же великом океане из атомов огня через последовательность диад и т.д. возникает великое пламя, которое, не будучи ничем подавляемо, пребывает в [великом] свечении”. (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. P. 10). Разумеется представленная концепция является деистической, но настаивать на том, что здесь “несовместимость со свидетельствами Шрути об Ишваре как причине мира” можно только находясь на позициях “предзанятых” и из соображений конкуренции. Не забудем, что Шанкара постоянно пытается доказать во всех случаях полемики с другими брахманистскими школами (начиная с санхьи), что только веданта и притом в его трактовке “совместима со свидетельствами Шрути”.