

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 большинство 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 Шапкары 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-смирти”), 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 “Дашападартхашастры” 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* и *гуна* даются на ардхамагадхи. Санскритскими соответствиями являются *дравья*, *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.: *Stcherbatsky 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

школ, 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), “псевдоответов” (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 б) то, что [они] не могут быть обозначаемы словом “вещи”. См. критическое издание “Падартхадхармасанграхи”: *Complete Word Index to the Printed Editions of the Prasastapadabhāṣya* 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 модулы 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 посмертного 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 безосновательные 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 санхья, 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 “внутриведантские”.

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 неведантскими направлениями – прежде всего по космологическим вопросам. В этом блоке ей предшествует очередной виток критики учения санхьи 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 санхьяиков 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 присуственности 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, необходимых 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, различения 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 лошастью 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).