

## АТОМИЗМ ВАЙШЕШИКОВ И ШАНКАРА

(На материале комментария Шанкары на «Брахма-сутры»)

В истории индийской философской мысли особое место принадлежит школе вайшешика, поставившей и разработавшей целый ряд кардинально важных вопросов онтологии и теории познания. Особенно весом был вклад этой школы в развитие идеи атомизма, корни которой прослеживаются уже в поздневедийских текстах. Концептуальное оформление этой идеи получает лишь в первые века нашей эры, когда формируются основные философские направления. Судя по дошедшим до нас текстам, этот период отличался особой напряженностью идейной полемики, свидетельствующей о многообразии существовавших тогда путей философского поиска и вместе с тем о стремлении складывающейся системы индуизма подчинить своему влиянию все прочие религиозно-философские течения.

«Вайшешика-сутры», приписываемые легендарному Канаде (первые века н. э.), послужили основой для создания комментаторских работ, среди которых первым по времени и значению считается комментарий Прашастапады «Padārthadharmasaṅgraha» (V в. н. э.)<sup>1</sup>. Однако творчество вайшешиков периода первых веков н. э. не было ограничено лишь названными сочинениями. Подтверждение тому — комментарий Шанкары на «Брахма-сутры» (приблизительно VIII—IX вв. н. э.), содержащий подробную полемику с вайшешикой. Этот комментарий позволяет более полно, нежели только по сутрам и комментарию Прашастапады, реконструировать философские взгляды вайшешиков, поскольку весьма вероятно, что Шанкара мог опираться и на другие источники, существовавшие в его

<sup>1</sup> В индологической литературе встречаются различные периодизации истории вайшешики. Д. Риепе выделяет три периода: эпоху Канады (50—300 гг. н. э.), эпоху Прашастапады (300—500 гг. н. э.), эпоху синкретической школы ньяя-вайшешика (900—1900 гг.) (D. Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, Seattle, 1961, стр. 229). Е. И. Гостеева различает два периода: ранний — от сутр Канады до комментария Прашастапады, характеризующийся атеистическими тенденциями, и поздний, когда комментаторы делают попытку теистического толкования сутр Канады (Е. И. Гостеева, *Философия вайшешика*, Ташкент, 1963, стр. 17, 19). Другие авторы относят к «атеистическому» периоду только сутры, поскольку считают, что в комментарии Прашастапады уже содержатся элементы теизма.

время, — устную традицию и комментарии, не дошедшие до нас. Кроме того, изучение полемического текста позволяет взглянуть на вайшешику как бы «со стороны», строгим и взыскательным взором ее оппонента, выводящим исследователя за рамки самоидентификации этой системы к более широкому ее пониманию в контексте идейной борьбы того времени.

Среди философов средневековой Индии едва ли найдется столь острый полемист, как Шанкара, основатель философской школы *адвайта веданта*. Традиция сообщает, что, проповедуя свое учение, он обошел почти всю страну и не раз вступал в спор с представителями самых различных систем мысли. Время деятельности Шанкары (VIII—IX вв. н. э.) — это период крупных перемен в общественной и культурной жизни Индии. Буддизм утрачивает свое прежнее влияние, и особую силу приобретают тенденции к обновлению традиционной брахманской религии, опирающейся на веды. Существовавшие в ту эпоху формы брахманизма, связанные с конкретным культом, уже не соответствовали требованиям теоретического, философского осмысления мира. Будучи религиозным реформатором, Шанкара стремился очистить «истинное» учение вед от элементов первобытного примитивизма. Согласно преданию, он предпринял попытку упразднить грубые формы поклонения шакти в Южной Индии, человеческие жертвоприношения и натуралистические обряды, практиковавшиеся в тантризме. Реформаторская деятельность Шанкары способствовала широкому распространению индуизма и завоеванию им господствующих позиций среди других религиозных течений.

Отправным моментом доктрины Шанкары стала монистическая интерпретация *упанишад*, заключающаяся в провозглашении абсолютного тождества индивидуальной и мировой души, Атмана и Брахмана (само название доктрины — «адвайта веданта» буквально означает «недвойственность учения конца вед», т. е. *упанишад*). Отстаивая такое понимание *упанишад*, Шанкара опровергает все иные интерпретации, принятые в рамках философских учений ортодоксальных школ, признававших авторитет вед. Вместе с тем он рассматривает и подвергает критике учения, не связанные непосредственно с толкованием текстов *упанишад*, но противоречащие его собственной доктрине. К последним относится и учение вайшешики. Если в «Брахма-сутрах» легендарного Бадараяны содержатся лишь фрагментарные замечания в адрес вайшешики, то Шанкара развертывает в своем комментарии детальную критику этой системы<sup>2</sup>.

В индологических трудах полемика Шанкары с вайшешикой либо упоминается вскользь, либо рассматривается только как образец самого полемического искусства Шанкары, важный для понимания его отношения к различным философским системам. В работе же Б. Фэддегона «Система вайшешики» изложение полемических аргументов Шанкары дано почти без анализа их содержания<sup>3</sup>. Однако комментарий Шанкары может быть использован и в качестве материала для реконструкции взглядов вайшешиков на проблемы атомистики, что и составляет задачу данной работы.

Главной целью Шанкары в полемике с вайшешикой является, по его собственным словам, опровержение учения об атомах как причине мира (*raṅamānukāraṇavāda*). В силу этого внимание ведантиста сосредоточено на концентрации причинности вайшешиков, лежащей в основании их атомизма. Согласно этой концепции, называемой *асаткаръявада* (букв. «учение о небытии следствия (в причине)», следствие (*kāraṇa*) не существует, до того, как оно порождено причиной (*kāraṇa*), оно есть нечто новое по сравнению с причиной. В противоположность этому *саткаръявада* (букв.

<sup>2</sup> Полемике с атомистическим учением вайшешиков посвящены 11—17 сутры второго раздела второй главы «Брахма-сутр», см. The Brahmasūtrabhasya, Bombay, 1948.

<sup>3</sup> B. F a d d e g o n, The Vaishesika-system, Wiesbaden, 1969.

«учение о бытии следствия (в причине)», принятая в системе сакхья, утверждает, что следствие заложено в причине. Принимая за основу *саткаръяяду*, Шанкара выдвинул концепцию *вивартавады* (иллюзорной модификации причины), суть которой заключается в том, что причина провозглашается реальной, следствие же рассматривается лишь как иллюзорная модификация причины в форму мира. Выражаясь языком веданты, только Атман и Брахман (*Atmasabrahma*) существуют (*sat*), мир (*jāgat*) же не более, чем иллюзия (*maṃa*), навеянная неведением (*avidya*).

Полемические приемы Шанкары весьма традиционны: сначала подробно излагается точка зрения оппонента (*ṛigvarakṣa*), затем конструируются аргументы как бы в ее защиту. Когда же исчерпываются различные логические возможности этой защиты, провозглашается вывод (*sid-dhānta*) о несостоятельности пурвапакши и истинности точки зрения автора. Таким образом, вся полемика строится как бы в форме мысленного диалога между Шанкарой и его оппонентами<sup>4</sup>.

Следует отметить, что при экспозиции пурвапакши Шанкара не пересказывает дословно и не цитирует текстов вайшешиков, а извлекает из них самое, на его взгляд, существенное содержание и логику его развертывания. Такая своего рода реконструкция ценна тем, что она позволяет представить те аспекты учения вайшешиков, которые не обсуждаются в дошедших до нас текстах, например, проблему происхождения атомистических представлений. Шанкара как бы прослеживает корни атомистики в чувственном опыте и наблюдении: «Это учение возникло так: наблюдается в мире, что все, что состоит из частей, возникает посредством соединения, сопряжения и кооперации субстанций... Все это — мир, его горы и океаны — состоит из частей...»<sup>5</sup>. Атомистическое учение возникло, согласно Шанкаре, как обобщение (всеобщая характеристика — *sa mānya*) наблюдений над деятельностью человека, осуществляющего «соединение, сопряжение и кооперацию субстанций», т. е. конструирование сложных объектов из частей, ткани из нитей (пример Шанкары), а также наблюдений над природными процессами (по-видимому, разрушением гор, испарением воды и т. п.). Атом определяется Шанкарой как то, «на чем прекращается процесс деления целого на части, и что ставит предел регрессу»<sup>6</sup>. В этом определении передана суть учения вайшешиков об атоме, — во-первых, атом рассматривается как предел реально протекающих в природе и человеческой практике процессов расчленения объектов, во-вторых, постулирование атома связывается с необходимостью положить предел регрессу в бесконечность — мысленной операции<sup>7</sup>. Следовательно, можно выделить два различных взгляда на атом («физический» — атом как тело, физический предел деления объектов — и «математический» — атом как

<sup>4</sup> Обращает на себя внимание мастерство Шанкары как полемиста — свободное владение всем арсеналом логических средств, разработанных в рамках ньяи и буддийской логики. Оно ярко свидетельствует о высоко развитой в тот период культуре философских дискуссий. См. N. R a n d l e, *Indian Logic in the Early Schools*, Oxf., 1930.

<sup>5</sup> *sa ca vāda itham samuttīṣṭhate | paṭādhinihi loke sārvaṃyavayavāni svānugatair eva samyogasacivaistantavahirdravayairārabhyamānani drṣṭāni | tatsamānyena yavat kimcit sāvaṃyavam tatsarvaṃ svānugatairena samyogasacitaiṃvastatstair dravayairārabdhāmiti sarva ca idam jāgatgīrsamadradikam sāvaṃyavat... || BSB, стр. 231.*

<sup>6</sup> Атом — санскритский термин *aru* от корня *ar* «дышать» — означает «тончайший», «мельчайший». *sa sāvaṃyavayāvavayavinibhāgo yato nivarta'pi sa'pakarṣa pa-gyaṃtagatah paramānu || BSB, стр. 231.*

<sup>7</sup> Индийским мыслителям были известны парадоксы бесконечности. Д. Риене приводит характерное для них рассуждение: если бы не было предела, то процесс деления шел бы до бесконечности, что исключило бы разницу в размере объектов, так что одну бесконечность можно было бы приравнять к другой — песчинку к горе Меру (*R i e n e, The Naturalistic Tradition...*, стр. 232).

точка, лишенная протяженности, мысленный предел деления), которые, по замыслу ведантиста, должны предстать как противоречащие друг другу и тем самым выявить противоречие в атомистике вайшешиков, свидетельствующее о несостоятельности этого учения.

Продолжая экспозицию пурвапакши, Шанкара излагает космогонические представления вайшешиков: «Поскольку это (атом) является пределом регресса и дальше не может быть разделен, распадение земли и других субстанций будет проходить вплоть до конечных атомов. Затем в начале творения в зависимости от невидимой причины (адрипты) в частях (атомах) возникает действие. То действие, убежищем которого является атом, присоединяет к нему другой атом, таким образом, посредством соединения в диады и т. п. возникает воздух и подобным же образом — огонь, вода, земля и тело с его органами чувств. Таково учение последователей Канады»<sup>8</sup>.

В сутрах Канады нет изложения космогонии, но уже в комментарии Прашастапады появляется учение о *сришти* и *пралайе* (творении мира из атомов и его разрушении) как этапах космогонического цикла. Большинство исследователей согласно в том, что концепция космогонических циклов излагается впервые у Прашастапады и что, говоря о «последователях Канады», Шанкара подразумевает именно его<sup>9</sup>. Однако имеется ряд особенностей, ставящих под сомнение эту точку зрения. Во-первых, последовательность образования стихий, изложенная Шанкарой, иная, чем в комментарии Прашастапады: у Шанкары — воздух, огонь, вода, земля; у Прашастапады — воздух, вода, в центре воды земля, за ней огонь<sup>10</sup>. Во-вторых, повествуя о творении мира, Шанкара не упоминает о вмешательстве верховного бога Ишвары, который в комментарии Прашастапады осуществляет первотолчок. А. Кейс полагает, что Шанкара просто игнорировал теистические положения вайшешики, которые он считал несущественными для этой системы<sup>11</sup>. Но это представляется маловероятным, поскольку дальнейшие критические аргументы Шанкары как бы демонстрируют необходимость введения в систему вайшешиков божественного первотолчка. Можно предположить, что в том варианте учения вайшешиков, который был известен Шанкаре, отсутствовали элементы теизма, свойственные комментарию Прашастапады<sup>12</sup>.

Изложив в краткой форме содержание учения вайшешиков, Шанкара переходит к критике его основных положений. Он начинает с проблемы соединения атомов, с вопроса о том, каким образом из атомов, абсолютно неизменных и неподвижных, возникают атомные соединения, образующие мир, данный нам в чувственном опыте как подвижный и изменяющийся. А поскольку движение есть то новое качество, которое появляется в период *сришти* (творения мира) и отличается этот период от *пралайи* (разрушения мира), то закономерен вопрос, поставленный Шанкарой, об источнике этого движения, его побудительной причине (*nimittakāraṇa*). Проблема соединения атомов таким образом естественно переходит у него в проблему причины первоначального движения атомов (*adivādyam*

<sup>8</sup> *tesam śāpakarsaparyantagatatvena paratovibhāgasambhavad vinasāyatamṛthivādīnam paramānuparyanto vibhāgo bhāvati | sa pralayakālah || tatah sagakāla ca vāyavavisvadr̥ṣṭapekṣākarmopadyate tat karma svācraṇamānamānvantarena samyunaṅkti | tato dvyanukādi kramenavāyurutpadyate | evaṃ agnirevam apa evam ṛthivi | evaṃ śariram sendriyami ||* BSB, стр. 231.

<sup>9</sup> A. Keith, *Indian logic and atomism*, Oxf., 1966, стр. 248.

<sup>10</sup> Prasastapādabhāṣya, Varanasi-1, 1966, стр. 29—30.

<sup>11</sup> Keith, *Indian logic...*, стр. 248.

<sup>12</sup> К. Шастри считает, что Шанкара опирается на более ранний текст вайшешиков Ravanabhāṣya, не дошедший до нас; см. Subhara yara, *On Indian Atomism*, Bulletin of the Institute of Sciences, India, 1964, № 2, стр. 122.

карма). Поэтому, чтобы доказать невозможность соединения атомов и возникновения мира, Шанкара стремится доказать отсутствие причины первоначального движения атомов.

Во всяком движении вайшешики различают его носителя (aśraya) и побудителя (nimitta). Пользуясь этим различием, Шанкара рассматривает сначала побудительные причины движения, которые подразделяются в системе вайшешиков на два класса: наблюдаемые (dr̥ṣṭa) — праятна (prayatna — усилие), абхигхата (abhighāta — толчок, удар) и т. п., и ненаблюдаемые адришта (adr̥ṣṭa — букв. невидимое). Праятна, согласно вайшешике, — это особое качество атмана, возникающее при его соединении с манасом (умом) в теле человека. Поэтому, утверждает Шанкара в согласии с учением вайшешиков, праятна в начале творения (sārgottarakāla) не может быть побудителем движения, поскольку отсутствуют необходимые условия ее появления — манас и тело. Поэтому же невозможны и другие причины, например абхигхата<sup>13</sup>. Относительно существования адришты — ненаблюдаемой причины движения — Шанкара выдвигает два аргумента. Первый из них касается способности адришты быть побудителем движения атомов: «Неверно, что адришта является побудителем движения атомов, в силу отсутствия у него сознания»<sup>14</sup>. Далее ведантист поясняет: «Неверно, что лишенное сознания, сознанием не направляемое, самостоятельно действует либо подвергается действию»<sup>15</sup>. Иными словами, лишенное сознания не может быть причиной движения. В этом аргументе можно различать две посылки и вывод: причина движения должна быть сознательным принципом, адришта не является таковым, следовательно, адришта не может быть причиной движения. Первая посылка произвольна по отношению к учению вайшешиков, в категориях которого, согласно правилам ведения спора, рассуждает Шанкара. Это постулат его собственной системы, провозглашенный в преамбуле к полемике с вайшешикой: «Брахман, обладающий сознанием, является причиной всего живого»<sup>16</sup>. Вторая посылка тоже вызывает сомнение: в сутрах вайшешиков и комментарии Прашастанады не содержится таких характеристик адришты, как «наделенность сознанием» или «ненаделенность сознанием». Можно предположить, что, стремясь добиться критического результата, Шанкара вводит оппозицию cetana — acetana, не свойственную категориальному строю вайшешики. Однако квалификация адришты как «лишенного сознания» может, на наш взгляд, быть свидетельством того, что в том варианте учения вайшешиков, с которым был знаком Шанкара, адришта выступает как естественная природная сила, а не качество души или божественное провидение. Далее Шанкара переходит к вопросу о носителе адришты: «Чему присущ адришта — атману или атомам?»<sup>17</sup>. Если считать, что носителем адришты является атом, то необходимо будет, по мнению Шанкары, приписать атомам активность (prāvṛtti), что противоречит учению вайшешиков о пралайе. Если же вайшешики назовут носителем адришты атман, то, как утверждает ведантист, нельзя будет объяснить взаимодействие атмана-носителя, адришты и атомов: «Из непрерывности связи (атомов и атмана-носителя адришты) следует вывод о непрерывности, в силу

<sup>13</sup> Не совсем ясно, почему Шанкара распространил свое доказательство, касающееся невозможности праятны в период ср̥ṣṭi, на абхигхату. Видимо, он толковал абхигхату как одну из разновидностей праятны, однако это не соответствует учению вайшешиков, согласно которому абхигхата — независимое от человека столкновение двух предметов.

<sup>14</sup> nādr̥ṣṭānimittamānūṣu karmovakalpeta | adr̥ṣṭāsyacetanavāt | : BSB, стр. 231.

<sup>15</sup> nahyacetanam cetanenadhīsthitam svātantram pravartate pravartayati veti | : BSB, стр. 232.

<sup>16</sup> cetanasya brahmano jagātkarānatve'bḥupagāmyamāne... : BSB, стр. 231.

<sup>17</sup> adr̥ṣṭapunarātmasamavāyī va syādanusamavāyī va || : BSB, стр. 231.

отсутствия другого ограничения. Так как отсутствует причина какого-либо действия, ограничивающего это (т. е. непрерывную активность), то не будет первоначального движения в атомах»<sup>18</sup>. Другими словами, если активность атмана, являющегося бесконечной и непрерывной субстанцией, тоже непрерывна, то она не может иметь начала в пространстве и времени, что опять-таки расходится с концепцией космогонических циклов.

Кроме того, в дополнение к этой аргументации и исходя из нее, Шанкара формулирует четыре альтернативы<sup>19</sup>. «Атомы активны по своей природе, или атомы неактивны по своей природе, или то и другое, или не то и не другое»<sup>20</sup>. Доказательство ведется «от противного»: если считать атомы активными по природе, то это приведет к исключению из доктрины вайшешиков учения о пралайе, т. е. периоде неподвижности атомов (одно из определений пралайи); если же считать, что они неподвижны по своей природе, то это исключит творение (сршти). Нельзя, согласно Шанкаре, принять сразу обе возможности, так как возникает противоречие. И, наконец, не принимая ни одной из вышеназванных возможностей, следует, по мнению ведантиста, прибегнуть (как это делают вайшешики) к адриште. Однако он полагает, что уже показал непригодность понятия *адришта* для объяснения движения атомов в предыдущем рассуждении.

Оценивая критические аргументы Шанкары по проблеме движения атомов, следует заметить, что они, хотя и носят печать формализма (использование традиционных логических фигур) и порой некорректны (в случае приписывания адриште признака «отсутствия сознания»), в целом основаны на неопределенности понятия движения атомов в системе вайшешиков и в особенности понятия адришты<sup>21</sup>.

Считая доказанным тезис о невозможности соединения атомов посредством движения, Шанкара переходит к вопросу о «механизме» атомного соединения. Он рассматривает два вида соединения — через взаимопроникновение или через соединение сторон атомов<sup>22</sup>. Если предположить взаимопроникновение атомов друг в друга, это, по мнению Шанкары, исключит рост объема атомного соединения, а следовательно, и объемность объектов материального мира. Из допущения соединения сторон, полагает он, следует вывод о составленности атомов из частей, а это, естественно, противоречит определению атома как неделимого. Получается, что оба допущения ведут к абсурдным выводам, следовательно, соединение атомов в системе вайшешиков, по мнению Шанкары, является невозможным<sup>23</sup>.

Важно заметить, что сами вайшешики даже не пытаются объяснить, каков «механизм» соединения атомов, однако они выдвигают иное решение

<sup>18</sup> sambandhasatyatyatpravrttisatyatyaprasangoniyamakantarabhavat tadevam niyatasya kasyacitkarma nimittasyabhavannaṇusvadyam karma syat ||. BSB, стр. 232.

<sup>19</sup> Четыре альтернативы (catuṣkoti) — традиционная для буддийской логики форма рассуждения. Б. Фэддегон считает, что использование ее Шанкарой свидетельствует о связи между ведантой и буддизмом школы мадхьямика (F a d d e g o n, The Vaiśeṣika system..., стр. 69).

<sup>20</sup> api cānuvah pravrttisvabhavavānirvrttisvabhāvavobhayasyabhavanabhaya-svabhava ||. BSB, стр. 233.

<sup>21</sup> Отсутствие в текстах «ранней вайшешики» объяснения понятия адришты дает основание для самых различных его интерпретаций: одни исследователи толкуют адришту как «невидимое качество души», другие как судьбу, рок (о различных толкованиях адришты см. Г о с т е в а, Философия вайшешика..., стр. 34).

<sup>22</sup> BSB, стр. 232.

<sup>23</sup> Аналогичный аргумент, известный в Европе еще со времен Зенона Элейского и распространявшийся затем на Арабском Востоке, широко использовался для критики математического атомизма. Суть его заключается в следующем: «Точки не могут соприкасаться частями, так как не имеют их, а должны сливаться целиком, то есть из суммирования точек не может получиться протяжения». См. В. П. З у б о в, Развитие атомистических представлений до начала XIX века, М., 1965, стр. 87.

данной проблемы, прибегая к понятию присущности (*samāvāya*). Это понятие обозначает в их системе тесную и необходимую связь между причиной и следствием, частью (*avaṃyava*) и целым (*avaṃyavin*). Согласно концепции причинности *асаткарьявада*, следствие, будучи необходимо связанным с причиной, все же отличается от нее и является чем-то другим. Исходя из этих положений *асаткарьявады*, Шанкара возражает вайшешикам: «Ваше утверждение таково, что диада, образованная двумя атомами, совершенно отличается от этих двух, хотя и содержится в обоих»<sup>24</sup>. Он стремится показать, что, различив причину и следствие, диаду и атомы, вайшешики неизбежно впадут в бесконечный регресс (*anāvāstha*): «Подобно тому как диада, абсолютно отличная от двух составляющих ее атомов, связана с ними отношением присущности, так и сама присущность, абсолютно отличная от того, что она связывает, должна быть связана с этим другим отношением присущности, в силу сходства абсолютного различия. Из этого следует, что для тех последующих отношений присущности должны быть придуманы другие отношения присущности, что приведет к регрессу»<sup>25</sup>.

Все рассуждения Шанкары можно разбить на ряд утверждений: 1) диада абсолютно отличается от двух составляющих ее атомов, 2) диада связана с атомами отношением присущности, 3) присущность отличается от того, что она связывает, так же как и диада отличается от двух атомов, 4) присущность связана со своими составляющими другим отношением присущности, 5) основание этому — сходство абсолютного различия (*atyantabhedasāmyat*). Рассмотрим каждое из этих утверждений. Первое положение вытекает из концепции *асаткарьявада* (следствие непохоже на свою причину). Вместе с тем вайшешики не допускают полного разрыва между причиной и следствием, отсюда следует второе положение о необходимости существования между ними отношения присущности. В третьем утверждении Шанкара по существу повторяет первое, только на место диады он подставляет отношение присущности, превращая тем самым присущность из типа отношений между атомами в диаде в самостоятельную сущность. В четвертом разворачивается предыдущий шаг — присущность превращается из предиката Р в субъект другого отношения присущности Р", что ведет к допущению еще одного отношения присущности Р""", субъектом которого будет Р", затем еще одного, и так далее до бесконечности<sup>26</sup>. Самым главным является для Шанкары пятое положение, сформулированное им в намеренно парадоксальной форме — сходство абсолютно различного имеет место там, где существует третий принцип, могущий объединить это абсолютно различное. Однако этот третий принцип (в данном случае присущность) можно также рассматривать как следствие, которое должно абсолютно отличаться от своей причины. В таком случае необходимо допустить, что присущность как следствие и атомы как причины связаны другим отношением присущности. В этом, согласно Шанкаре, и заложена возможность регресса.

В ответ на это рассуждение Шанкара воспроизводит или конструирует возможные по данному поводу возражения вайшешиков: «Но ведь вечная связь присущности постигается через присутщее, и не верно, что для этой

<sup>24</sup> *dvaḥbhyam cānubhyāṃ dvyanukamutpadyamānamatyantabhinnaṃmanubhayaṃ anvoḥ samaitibhyupagāmyate bhavana* ||. BSB, стр. 233.

<sup>25</sup> *yathaiiva hyanubhyāmatyantabhinnaṃ sadvyanukamsamavāyalakṣanenatabhyam sambadyata evaṃ samavāyo'pi samavayibho' tyantabhinnaṃsansamavāya lakṣanānyenaiva sambandhenasamavayibhiḥ samadyeta atyantabhedasāmyat* ||: BSB, стр. 233.

<sup>26</sup> Подобный по форме аргумент, получивший название «третий человек», встречается в диалоге Платона «Парменид» и впоследствии воспроизводится Аристотелем в его критике теории идей Платона.

связи другая связь потребуется, значит, регресс не последует»<sup>27</sup>. Вайшепики как бы отрицают существование присущности вне объектов, которые она связывает, в качестве самостоятельной сущности, что, по их мнению, исключает возможность надстраивания других отношений присущности и регресса в бесконечность. Однако ведантист считает возможным продолжить спор. Он апеллирует к другому типу отношений, принятому в учении вайшепиков — сопряженности (*samyoga*): «Сопряжение происходит посредством вечной связи сопряженных, поэтому неверно, что другая связь, подобная присущности, здесь потребуется. Тем не менее, если сопряженность отличается от того, что она сопрягает, то она описывается другой связью»<sup>28</sup>. В этом отрывке, прибегая к аналогии с сопряженностью, Шанкара пытается еще раз провести свой тезис о неизбежности регресса в бесконечность при допущении «сходства абсолютного различия» причины и следствия, целого и частей. Однако данную аналогию нельзя признать вполне корректной, поскольку сопряженность в системе вайшепиков в отличие от присущности рассматривается как тип связи, не образующий новой целостности, а просто временно и непрочно соединяющий части в механический агрегат. Тем не менее критическое рассмотрение понятия присущности, осуществленное Шанкарой, выявляет, как нам представляется, определенную трудность в объяснении статуса этого понятия в атомистике вайшепиков. В самом деле, если атомы — абсолютно неизменные, пассивные частички, то логично предположить, что они образуют тип связи, подобный сопряженности, поскольку атомы не могут взаимодействовать между собой. Вайшепики же утверждают, что соединение атомов есть нечто совершенно иное, чем сами атомы, следовательно, диада будет не просто механическим сцеплением атомов, а их единством, непрерывностью. Относительно же присущности можно предположить, что она не может быть результатом взаимодействия атомов (они, как уже говорилось, не способны к взаимодействию), но является, как считал Шанкара, особой качественной характеристикой, привносимой в диаду извне. Индийский философ М. Хирьянна считает, что постулирование *самвайи* (присущности) в системе вайшепика совершенно произвольно и не вытекает из атомизма, а вызвано, с одной стороны, крайностью позиции *асаткаръявады*, разрывающей и противопоставляющей причину и следствие, с другой стороны, стремлением реконструировать конкретное целое из атомов, являющихся простыми абстракциями<sup>29</sup>.

Важный раздел атомистики вайшепиков составляет учение о качествах атомов, в согласии с которым атомы подразделяются на четыре вида в соответствии с четырьмя видами стихий (*mahābhūtāni*) и их качествами. Возражение Шанкары заключается в следующем: «Поскольку атомы обладают качествами, приписывание им вечности и предельной малости будет ошибкой, то есть конечная причина становится грубой и невечной. Это противоречит тому, чем она должна быть по намерению вайшепиков. Почему? Потому что так наблюдается в мире»<sup>30</sup>. Поясняя, в чем состоит это наблюдение, Шанкара далее пишет: «Подобно тому как в мире наделенные цветом и другими качествами вещи кажутся грубыми и невечными

<sup>27</sup> *nanviha pratyayagrāhyah samavāyonitysambandha eva samavaibhirgṛhyate nāsambandhaḥ sambandhāntarapekṣovataṭācca na tasyānya sambandha kalpaitavy-  
oeyenanavāstha prasajeteti* ||: BSB, стр. 233.

<sup>28</sup> *samyogopyevamsati samyogobhīrṇitya sambandha eveti samavāyevananyam sambandham apekṣata | athāntārātvarsamyogaḥ sambandhāntaram apekṣa* ||. BSB, стр. 233.

<sup>29</sup> M. H i r y a n n a, *The Essentials of Indian Philosophy*, L., 1949, стр. 89.

<sup>30</sup> *yatorupādīmatvatparamānumānantvanityatva vipāryaya prasajete paramakā-  
ranāpekṣya sthūlamanityatvaṃ ca tesam abhipretaviparītamāpadyetyarthaḥ | katham |  
evam loke dṛṣṭātvāt* ||. BSB, стр. 233.



по сравнению с их собственной причиной, например, ткань в сравнении с нитями, а нити в сравнении с волокнами будут грубыми и невечными, так же и атомы, будучи наделенными цветом и другими качествами, в сравнении с конечной причиной будут грубыми и невечными»<sup>31</sup>. Исходя из этого, Шанкара заключает, что атомы должны иметь свою причину, т. е. чем-то порождаться. Другими словами, он стремится показать, что причинно-следственный ряд не завершается постулированием атома, а может иметь свое продолжение. А поскольку атомы являются пределом деления вещества стихий, то их причина, по мнению Шанкары, должна лежать уже «по ту сторону» материи, в сфере духовной субстанции — Брахмана. Так ведантист подводит вайшешиков к необходимости признания идеальной первопричины.

Наряду с этим важно отметить, что в этом рассуждении Шанкары опять сталкиваются «математическое» и «физическое» понимание атома, о котором говорилось ранее. Вайшешики приписывают атомам чувственно воспринимаемые качества стихий, хотя и утверждают, что атомы не воспринимаются органами чувств. Именно это дало основание Шанкаре представить атом наглядно-чувственно в ряду других материальных объектов (например, ткани, нитей и др.). Однако такой «образ» атома в представлении ведантиста не может совместиться с определением атома как вечного и неделимого, иными словами, принадлежность атома какой-либо чувственно воспринимаемой стихии исключает для Шанкары возможность «математического» определения атома как предельно малой, лишенной объема точки, что рассматривается им как свидетельство несостоятельности атомизма вайшешиков.

С этой же «математической» позиции Шанкара выдвигает еще один аргумент против приписывания атомам качеств больших стихий. Он располагает стихии в порядке уменьшения числа качеств: в начале этого ряда земля — самая «грубая» (*sthūla*) субстанция, она обладает качествами цвета, вкуса, запаха и способностью быть осязаемой; более тонкая (*sakṣma*) субстанция, вода, обладает качествами вкуса, цвета и может быть осязаемой, огонь — еще более тонкая (*sukṣmatāra*) субстанция, его качества: цвет и способность быть осязаемым, и, наконец, самая тонкая (*sukṣmatāma*) субстанция, воздух, только осязаема. «Так эти четыре стихии, обладающие различными качествами и являющиеся в зависимости от этого в разной степени грубыми, тонкими, более тонкими и тончайшими, различаются в мире»<sup>32</sup>. Действительно, в сутрах вайшешиков все стихии перечислены в порядке уменьшения числа качеств, и понятно, почему Шанкара усмотрел в этом закономерность «убывания материальности», с необходимостью ведущую к допущению нематериальной субстанции Брахмана. Здесь опять-таки проявилось стремление ведантиста свести учение вайшешиков к теизму. Рассматривая далее атомы как конституирующие элементы стихий, он утверждает, что эти атомы также должны различаться по степени «грубости и тонкости», а следовательно, иметь большие или меньшие размеры в зависимости от числа качеств. Поскольку же атомы различаются по размеру, они уже не могут быть предельно малыми *ану*. Таким образом Шанкара еще раз показывает, что «физичность» атома несовместима с требованием «математического» определения.

<sup>31</sup> *yadhi loke rupādīdvastu tat svakāranāpekṣa sthūlam nityam ca dṛṣyam tadyātha paṭastantunāpekṣya sthūlanityaḥca bhāvati | tantavayacamgūnāpekṣya sthūlanityaḥca bhāvati | tathā camī paramāpavo rupādīmantastair abhyupagāmyante | tasmātte'pi karānavantastād apekṣya sthūlanityaḥca prāpnuvanti ||* : BSB, стр. 233.

<sup>32</sup> *evāṃśetani catvaribhūtāni upacitāpacitaguṇāni sthūlasukṣmasukṣmatārasukṣmatāmatārātāmyopetani ca loke lakṣānye ||* : BSB, стр. 235.

Рассмотрим, наконец, последний аргумент Шанкары против атомистического учения вайшешиков, который формируется следующим образом: «В силу ограниченности атомов (в объеме) они будут состоять из стольких частей, сколько существует направлений пространства — шесть, восемь или десять, поэтому атомы являются не вечными и состоящими из частей»<sup>33</sup>. Шанкара полагает, что, приписав атомам пространственный размер (*parimāṇdalya* — сферичность), вайшешики как бы помещают их в пространство (*diṣ*), в котором различается 6, 8 или 10 направлений, соответствующих сторонам света, плюс зенит и надир<sup>34</sup>. Значит, атом, следуя ходу рассуждений ведантиста, будет состоять из стольких частей, сколько насчитывается направлений пространства. Данный аргумент Шанкары основывается на представлении об атоме как о некоторой ограниченной протяженности, подчиненной законам пространства, требующим для всякого тела определенной локализации в соответствии с частями света и другими пространственными параметрами. Следовательно, атом оказывается делимым. Однако, как уже говорилось, в учении вайшешиков процесс деления, пределом которого является атом, можно понимать двояко: как реальный, имеющий место в природе и человеческой практике, и как мысленный, совершающийся в уме. Шанкара же не различает мысленную и реальную делимость, поэтому невозможность непротиворечиво помыслить атом как обладающий теми свойствами, которые приписывают ему вайшешики, означает для него невозможность существования атомов в природе, а следовательно, и ложность атомистической доктрины<sup>35</sup>.

Разобрав, таким образом, аргументы Шанкары, зададимся вопросом, насколько его реконструкция атомизма вайшешиков соответствует учению сутр. В них содержатся высказывания, которые можно толковать как определения атома, например: «противоположное этому (большому) есть малое (атомистическое)», «вечное (атомы) есть сферическое»<sup>36</sup>. В толковании этих сутр мнения индологов резко разошлись: одни считают, что вайшешики отрицали наличие у атомов объема, и приводят в доказательство первую из вышеназванных сутр. По их мнению, «атомы вайшешиков» представляют собой или математические точки<sup>37</sup>, или силы (*stimuli*), воздействующие на наши органы чувств и вызывающие ощущения разных качеств<sup>38</sup>. Другие исследователи акцентируют внимание на второй из приведенных выше сутр, полагая, что она свидетельствует в пользу мнения о пространственном объеме атомов. А. Кейс, придерживающийся этой точки зрения, предлагает свое толкование первой сутры. Он отмечает, что одна размерность (большое) противопоставлена в ней другой размерности (малому) и, таким образом, атом рассматривается вайшешиками как хотя и минимальный, но все-таки пространственный размер<sup>38</sup>. Нам представляется, что эти и другие разногласия индологов связаны не только с их разными исследовательскими позициями, но, главным образом с

<sup>33</sup> *paramānūnam paricchannātvādyavatyodicaḥ saṅṣtau daṣava tavād bhirāvayavaiḥ sāvayavaste syuḥ* || BSB, стр. 238.

<sup>34</sup> Следует различать две разновидности пространства в системе вайшешиков: физическое пространство (*akaṣa*) — среду распространения звука и математическое пространство (*diṣ*), в котором задается направление и локализация объектов.

<sup>35</sup> Исследование древнегреческой атомистики показывает, что атомы Демокрита, будучи делимыми мысленно до амеров, оставались при этом физически неделимыми; см. М. Д. А х у н д о в, Проблема прерывности и непрерывности пространства и времени, М., 1974, стр. 33.

<sup>36</sup> *ato viparitānu*, V. S. VII, 1, 10; *nityāparimāṇdalyam*/V. S. VII, 1, 20.

<sup>37</sup> *F a d d e g o n*, *The Vaisesika-system...*, стр. 13.

<sup>38</sup> *Keith*, *Indian logic...*; см. также *Chatterji*, *Hindu Realism*, Allahabad, 1912, стр. 43.

неопределенностью самого учения вайшешиков об атомах, не поддающейся последовательному рациональному объяснению. Так, в частности, считая атом минимальной протяженностью, они совмещают с этим то, что, как показывает Шанкара, логически несовместимо, а именно, его качественную разнородность. Следует заметить, что критика ведантиста, обусловленная задачами полемики, не способствовала «усовершенствованию» атомизма, а была чисто деструктивной. Тем не менее его реконструкция атомизма вайшешиков, выявившая двойственность роли атома, позволяет поставить проблему объяснения этой двойственности. Можно предположить, что введение предельно малой величины способствовало устранению в системе вайшешиков возможности парадокса бесконечной делимости, считавшегося недопустимым в правильно построенном логическом знании. Вместе с тем приписыванием атомам качеств «больших стихий» вайшешики пытались объяснить причину качественного многообразия мира. Отталкиваясь от «математического» определения атома как предельно малого, Шанкара стремится показать, что все его физические характеристики (качество, положение в пространстве, движение) оказываются несовместимыми с этим определением<sup>39</sup>. Не случайно Шанкара взял на вооружение «математический» аспект атомистики для критики «физического»: последний явно выражал стихийно-материалистические тенденции, неприемлемые для ведантиста, первый же не был столь тесно связан с материалистической позицией<sup>40</sup>.

Исследование полемики будет неполным без хотя бы краткой характеристики позиции самого Шанкары. В целом ее можно определить как континуализм, т. е. представление о непрерывной природе субстанции, в противоположность дискретизму вайшешики, исходящей из признания прерывного строения субстанции. Ведантская концепция причинности (*vivārtavāda*) в своей предельной логической форме провозглашает абсолютное тождество причины и следствия, Брахмана и мира. Признание абсолютно всепроникающей природы божественного абсолюта исключает в адвайтском учении возможность конца мира и его начала во времени и пространстве (поэтому Шанкара стремится опровергнуть концепцию *пралайи* и *срити* как этапах космогонического цикла). Положение о несотворенности и неуничтожимости Брахмана, опирающееся на некоторые высказывания *упанишад* (например, «Этот Брахман ничего не имеет ни до себя, ни после себя, ни вне себя, ни внутри себя. Этот Брахман есть Атман все воспринимающий»)<sup>41</sup>, составляет эзотерическое учение адвайта веданты. Однако для нужд «мирского опыта» (*lokaṣvābhārah*) и соответствующего ему профанического знания веданта Шанкары воспринимает космогонические идеи *упанишад* о творении мира из пяти стихий<sup>42</sup>. Эзотерическое учение веданты служит как бы мостом, перекинутым между обыденным знанием непосвященных и высшей реальностью. При переходе на уровень высшего знания (*vidya*), когда происходит полное слияние личности с Брахманом, этот мост отбрасывается: «Познавший

<sup>39</sup> Пример гармоничного сочетания физического и математического аспектов дает древнегреческая атомистика. Атомы Демокрита, различающиеся лишь по форме, размеру, положению, являются физическими телами, вместе с тем, как уже говорилось, в них можно мысленно усмотреть более мелкие части — амеры, являющиеся минимальным масштабом протяжения, см. М. Д. Ахундов, Идея прерывности пространства и времени в философских учениях Индии и Арабского Востока, «Доклады АН АзССР», т. XXIV, 12, 1968, стр. 60.

<sup>40</sup> Например, атомизм некоторых буддийских школ, см. Ф. И. Щербатский, Теория познания и логика в учении позднейших буддистов, ч. 2, СПб., 1903—1909.

<sup>41</sup> Брихад. уп. II, 5, 19, «Брихадараньяка упанишад», М., 1964.

<sup>42</sup> P. D e u s s e n, The System of Vedanta, Delhi, 1972, стр. 230.

Брахмана, становится Брахманом»<sup>43</sup>. Чтобы подготовить человеческий ум к восприятию бесконечной природы божественного абсолюта, необходимо, по мнению Шанкары, вырвать его из узких рамок рационального знания. Поэтому столь важное место в его деятельности занимала борьба с рациональными системами философии. И не случайно в этой связи то, что особенно взыскательной и подробной критике он подверг учение вайшешиков об атомах. Ведь в представлении Шанкары атрибуты «вечности», «неделимости», «беспричинности» могут быть отнесены только к духовной субстанции, а не материальным частичкам.

В целом исследование полемики Шанкары с вайшешиками показывает, что ведантист видел в вайшешике систему мысли, противоположную его собственной в решении основных проблем онтологии: проблем субстанции, движения, причинно-следственной связи. И не случайно его критика носила столь острый и непримиримый характер. Явная и скрытая тенденциозность этой критики позволяет более адекватно представить цель Шанкары в этой полемике — его стремление подвести вайшешиков к признанию нематериальной субстанции и тем самым обратить их учение в теизм. Вместе с тем Шанкара подметил некоторые «слабые звенья» атомизма вайшешиков — неопределенность понимания движения, ведущую к признанию первотолчка, а также существенное разногласие двух аспектов атомистического учения, обозначенных нами условно как «физический» и «математический». Дальнейшая эволюция вайшешики протекала в плане все большего допущения теизма. Начиная с IX—X вв. н. э. под влиянием веданты и, в частности, критики Шанкары вайшешика в значительной степени утратила свои материалистические и атеистические тенденции и превратилась фактически в одну из систем индуистской философии.

*В. Г. Лысенко*

## SHANKARA AND THE ATOMISM OF THE VAISHESHIKAS

*V. G. Lysenko*

The author makes an attempt to use the commentary of Sankara on the Brahma-sutras as source material for a study of the atomism of the Vaiśeṣhika school. Sankara's polemics enable one to see the teaching of this school, as it were, from the outside, through the eyes of its opponent. The critical comments of the Vedantist are of two kinds: 1 refutation of the «physical» characteristics of the atom as a body in space possessed of definite qualities, from the standpoint of its definition as an indivisible point; 2 objection to the «mathematical» definition of the atom as irreducibly small, from the standpoint of man's experience in the physical world.

In the author's opinion Sankara's polemics were aimed at demonstrating the inadequacy of Vaiśeṣhika as a rational, logically consistent doctrine about the world. In describing the chief difficulties besetting the atomic doctrine Sankara shows that the only way to solve them is for the proponents of the doctrine to accept the theism of Vedanta. The effect of this criticism on the Vaiśeṣhika school was to weaken its materialist and atheist tendencies and virtually to reduce it to the position of one among the systems of Hindu philosophy.

<sup>43</sup> Мунд. уп. III, 2, 9, «Упанишады», М., 1967.