
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА

ДВИЖЕНИЕ ИЛИ ДЕЙСТВИЕ: ГРАММАТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ВАЙШЕШИКА

В.Г. Лысенко

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

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

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

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

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

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

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

ПАНИНИ, ЯСКА, ПАТАНДЖАЛИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² ВПМбх 1 : 186.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

БХАРТРИХАРИ

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Prayoktaiṅvābhisandhatte sādhyasādhanarūpatām, arthasya cābhisambandhakalpanām prasamīhate ВП 2.432.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Подробнее об этом см.: Лысенко 2004.

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

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

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

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

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

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

Читаем дальше:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ПРАШАСТАПАДА О ДВИЖЕНИИ⁴³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ИСТОЧНИКИ

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

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

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

ШАНКАРА И КАТЕРИАЛЬНАЯ СИСТЕМА ВАЙШЕШИКОВ

(“диалог“ несовместимых онтологий)*

В.К. Шохин

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

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

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