ФИЛОСОФИЯ ЧИСЛА В ВАЙШЕШИКЕ

(по материалам "Раздела числа" из "Собрания характеристик категорий" Прашастапады[1])

В.Г. Лысенко

Раздел трактата Прашастапады "Собрание характеристик категорий" (VI в. н.э.), посвященный числу (saṃkhyā), не принадлежит к разряду легких объектов исследования. Эпитеты "пугающе запутанный" и "ужасающе сложный", которыми его награждали индологи[2], заслужен им в полной мере, равно как и причисление его к образчикам испытывающей терпение европейского читателя индийской схоластики. Именно репутация "чистой схоластики" сыграла определеляющую роль в том, что европейские исследователи, как бы сговорившись, обходили этот текст своим более пристальным вниманием.

Между тем для понимания философского учения вайшешики "Раздел числа" представляет немалый интерес. Во-первых, в нем с впечатляющей убедительностью реализовалась приверженность вайшешики к "атомистическому" стилю мышления[3]. Во-вторых, в нем развернута интереснейшая философия числа, парадоксально соединившая в себе реализм (веру в реальное существование универсалий) и номинализм. В-третьих, он содержит богатый материал по психологии восприятия вайшешики.

В данной работе я сначала остановлюсь на общих принципах концепции числа Прашастапады, затем покажу типологическое сходство

---

[1] Перевод этого текста см. в Приложении.

[2] Концепцию числа вайшешики затрагивали в своих исследованиях Б. Фаддегон (*Faddegon B.* The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts. Wiesbaden, 1969), К. Поттер (Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gandgesa / Ed. by Karl H. Potter. Princeton: Univ. Press; New Jersey, 1977. P. 112–113, 119–121); Д.Н. Шастри (*Shastri D.N.* Critique of Indian Realism. A Study of the Conflict between Nyāya-Vaiśeṣika and Buddhist Dignāga School. Agra University. Agra, 1964. P. 143–146).

[3] Под "атомистическим" стилем мышления я понимаю попытку свести любой объект познания к совокупности невоспринимаемых конечных единиц и затем объяснить его в терминах этих единиц как результат их соединения, добавления, разъединения, последовательности, одновременности и т.д. См.: *Лысенко В.Г.* "Философия природы" в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: Наука, 1986.

вайшешиковских подходов к числу, с одной стороны, и к размеру, с другой – вслед за этим сосредоточусь на анализе Прашастападой возникновения двойственности, в связи с чем рассмотрю проблему буддийского влияния. В заключении я сравню стратегии отношения к числу вайшешиков и пифагорейско-платоновской традиции.

Поскольку вайшешики считали число качеством (guṇa) субстанции (dravya), я буду называть их философию числа *атрибутивной* или *квалитативной* (в противоположность *субстанциалистской* философии числа пифагорейцев). "Качественность" числа несомненно имела в вайшешике серьезные онтологические и эпистемологические последствия. Вот только некоторые из них. Если считать число качеством, то вполне естественно рассматривать его как "прикрепленое" к субстанции[4], а это в свою очередь означает, что такое число – в отличие от пифагорейского – не обладает никаким независимым и самодостаточным существованием.

Вайшешики утверждают, что числа не принадлежат ни качествам и ни движениям, а лишь исключительно субстанциям. Ни качества, включая самое качество числа, ни движения сами по себе не служат субстратами чисел. Если мы и говорим об их количестве, то неизменно подразумеваем "несущую их на себе" субстанцию. Из боязни регресса в бесконечность вайшешики ввели целый ряд запретов на "рефлексивные отношения", среди которых и запрет для качества быть субстратом другого качества. Все это ограничивало сферу приложения числа только субстанциями. Оно не носило столь же универсальный характер, как в теории Пифагора с ее знаменитым принципом "Все есть число"[5]. Более того, раз число, с точки зрения вайшешиков, не может характеризовать другое число[6], вряд ли эти мыслители стали бы подводить философскую базу под попытки определить одно число с помощью других чисел и интересоваться арифметическими уравнениями типа 3 = 1 + 2. Равным образом в их системе немыслимо наделять отдельные числа какими-то собственными внутриродовыми свойствами, скажем классифицировать их на "четные" и "нечетные", "рациональные" и "иррациональные", как это делали пифагорейцы.

Словом, вайшешики создали такую философию числа, в которой числа не могут представлять никакого самостоятельного интереса. Идея количественных отношений или количественного порядка, короче, идея количества как некоего исчисляемого множества не была сформулирована в вайшешике. В результате, в системе ее категорий (субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность) отсутствует специальная категория количества, подобная аристотелев-

---

[4] В вайшешике девять классов субстанций: земля, вода, огонь, ветер, акаша (эфир, пространство), местоположение, время, атман (душа) и манас (координатор органов чувств).

[5] Например, Вайшешика сутра (далее: ВС) 7.2.4: "Поскольку действия и качества лишены чисел, неизвестна универсальная единичность (niḥsaṃkhyātvāt karmmaguṇam sarvaikatvam na vidyate). Иными словами, единичность распространяется не на все категории, а только на субстанцию.

[6] Этот принцип классической вайшешики был пересмотрен в навья-ньяе.

ской. Видимо, этим и объясняется тот факт, что ни Прашастапада, ни его комментаторы никогда не ассоциируют числа с цифрами[7]. Фактически, *числа были для них не цифрами или какими-то другими абстрактными символами, а скорее словами, понятиями (идеями) и универсалиями.* Вот почему мы не найдем в вайшешиковских текстах никаких упоминаний известных с ведийских времен арифметических операций сложения, вычитания, умножения и деления.

Если концепция числа вайшешики не связана ни с арифметикой, ни с нумерологией (мистикой чисел), то что послужило ее прообразом? Мне представляется, что это прежде всего концепция грамматического числа, разработанная индийскими грамматистами Панини, Катьяяной и Патанджали. Катьяяна предлагает модель, объясняющую употребление множественного числа и рода в отношении слов, выражающих родовое свойство: "[Грамматический род и число в отношении имен, обозначающих родовую форму, выражаются тем же самым способом], что и [род и число] слов, выражающих качество" (guṇavacanavad vā – "Махабхашья" коммент. 54 варт.)[8].

Патанджали иллюстрирует варттику примером: для слов, выражающих качество, род и число реализуются в субстрате названных качеств – "белая одежда" (śuklam vastram – ср. род ед. ч.), "белая ткань" (śuklā śāṭī – ж.род ед. ч.), "белая шаль" (śuklaḥ kambalaḥ – м.род), "две белых шали" (śuklau kambalau – дв. ч.), "много белых шалей" (śuklāḥ kambalāḥ – мн. ч.). Иными словами, род и число "слов для качества" (guṇavacana) зависят от рода и числа характеризуемого ими существительного. Точно также род и число "слова, выражающего родовое свойство" (jāhśabda), зависят от рода и числа индивидуальных объектов, в которых это свойство пребывает ("Махабхашья" коммент. к 54 варт.).

Позиция самого Патанджали относительно значения слова сформулирована в комментарии к Пан. 5.3.74: "Независимое слово, выразив свое собственное значение (родовое свойство, качество, действие), выражает индивидуальную вещь, которой оно присуще, и в выражение присущей субстанции [включается] грамматический род, число и окончание"[9]. Не вдаваясь в чисто грамматические проблемы числа, отметим только общую установку грамматистов рассматривать число по образу прилагательного, неизменно грамматически связанного с существительным[10].

Заметим, что грамматическое число естественно укладывается в рамки лингво-философской концепции качества, чего не скажешь о числе вайшешики, "подверстывание" которого под философскую кон-

---

[7] Во времена Прашастапады существовали по крайней мере две цифровые системы: кхарошти и бхарати. См.: History of Indian Mathematics / by S.N. Sen // A Concise History of Science in India / Gen. ed. D.M. Bose. New Delhi, 1971.

[8] guṇavacanād vā (54).

[9] Svārtham abhidhāya śabdo nirapekṣo dravyam ahā samavatam, samavetasya ca vacane liṅgaṃ suṃkhyāṃ vibhaktiṃ ca.

[10] В индийской грамматике числа с 1 по 19 склонялись как прилагательные, а с 20 – как существительные.

цепцию качества порождает разные "нестыковки", которые мы здесь обсуждаем. Комментаторы Патанджали часто связывали "качественность" числа именно с вайшешикой. Однако это не значит, что в исторической перспективе индийская лингвистика (вьякарана) заимствовала эту идею у вайшешиков. Как это часто происходило в истории индийской мысли, та или иная концепция ассоциируется с той или иной школой не потому, что была в этой школе "придумана", а лишь потому, что была там наиболее систематически разработана. Так, на мой взгляд, могло случиться и с концепцией числа как качества. Именно вайшешика разработала ее во всех возможных импликациях, поэтому в сознании индийских философов она и стала ассоциироваться в основном с этой школой.

Если принять данное предположение, то становится понятным, почему вайшешика совершенно не интересовалась математическим и нумерологическим использованием чисел, но вместе с тем, как мы увидим, уделяла много внимания универсалиям чисел, особенно таким как единичность (ekatva) и двойственность (dvitva). Последнее вполне отвечало традиции индийских лингво-философских дискуссий о значении слова. Модель, к которой приходят в результате этой дискуссии найяйики, связывает в отношение свойства (dharma) и носителя свойства (dharmin) родовую форму и универсалию, с одной стороны, и индивидуальную вещь – с другой. В вайшешике универсалии "прописываются" не только в субстанциях, но также в качествах и движениях, которые в свою очередь всегда присущи своим субстратам – субстанциям. Универсалии чисел, как и все другие универсалии, вечны (nitya), едины (eka) и пребывают во многих объектах (anekavṛtti). Например, когда мы воспринимаем единичный объект, одновременно с ним мы постигаем присущую ему универсалию единичности. Однако, как станет ясно дальше, статус универсалий множественных чисел, например двойственности или тройственности, требует некоторых оговорок. Но прежде чем рассуждать об универсалиях, разберемся сначала с качествами.

Что за качества представляют собой числа? В разделе "Общих характеристик качеств" Прашастапада перечисляет числа среди качеств, которые присущи и материальным и нематериальным субстанциям (ПБ [86]), являются общими качествами, не служащими спефицирующими признаками субстанций (ПБ [92]), возникают из подобных и неподобных себе качеств (ПБ [103])[11], способны производить следствия в самих себе и в других вещах (ПБ [106]), играют роль неприсущих причин (asamavāyikāraṇa) (ПБ [108]).

Принадлежа к "неспецифицирующим" (aviśeṣa) качествам, числа, в отличие от запаха, вкуса, цвета и т.п. качеств, помогающим идентифицировать "свою" субстанцию и оттого носящим название "специфицирующих" (viśeṣa), мало что прибавляют к нашему понятию о вещах.

[11] Шридхара комментатор Прашастапады поясняет: «Число "один" в следствии произведено подобным качеством один причины, а из чисел "два" и "много" производятся неподобные качества малого и большого размера» (НК: 220). Вайшешик ссылается на концепцию производства размера из числа, которая будет обсуждаться ниже.

В этом смысле их знание имеет незначительную эвристическую ценность. Учитывая, что все числа (начиная с двойки – единица составляет особый случай, который мы будем обсуждать отдельно) отличаются друг от друга лишь в той степени, в которой различается *количество* их субстратов, в вайшешике вряд ли существовала почва для мистицизма чисел, столь характерного для пифагорейской концепции, наделявшей некоторые числа таинственными способностями влиять на ход мировых событий.

Однако одной из самых важных проблем для Прашастапады и его комментаторов был способ существования и познания качества числа. Если все специфицирующие качества (типа запаха и цвета) и некоторые неспецифицирующие качества (единичность) существуют в вещах объективно, независимо от нашего познания, то часть неспецифицирующих качеств (близость, дальность, двойственность, двойная отдельность и т.п.) в своем существовании и познании зависят от познающего (ПБ [100]).

Прашастапада утверждал, что познание числа "два" и т.п. определяется тем, что субъект одновременно познает "более одного" (aneka) объекта. Этот познавательный акт обозначается в вайшешике техническим термином *апекшабуддхи* (букв. "зависящий от познания"), который я перевожу здесь как "соотносительное познание". Возникновение чисел "два", "три" и т.п. в результате особого познавательного акта делает их "объективное" существование весьма проблематичным.

Об этом свидетельствует полемика против авторов ньяи и вайшешики, предпринятая буддистами школы Дигнаги с целью доказать, что качество "двойственности" и подобные ему являются чисто номинальными обозначениями, за которыми не стоит никакой реальности. Мы не можем здесь заниматься этой полемикой. Скажем только, что позиция вайшешики по этому вопросу была определена задолго до нее, Прашастападой. Вкратце ее можно сформулировать так: несмотря на свое "субъективное" происхождение, качества "двойственности" и т.п. должны рассматриваться как объективно присущие тем вещам, в отношении которых они возникли. Например, качество "двойственности" в отношении двух горшков существует не только в нашей голове, но и в самих горшках. Таковы общие принципы подхода к числу, которые мы можем реконструировать из текста Прашастапады. Теперь приступим к анализу самого текста.

СТАТУС ЕДИНИЦЫ

Раздел числа начинается с утверждения, что оно является основой (hetu) практики употребления единицы и других чисел (ПБ [129]). Однако, учитывая отмеченную в некоторых других случаях тенденцию Прашастапады толковать "практику употребления" (vyavahāra) в смысле словесной либо мыслительной активности, либо как ту и другую вместе взятые, необходимо уточнить, что речь идет о *слове* "один", "два" и т.д. и о соответствующих *идеях* или *понятиях* (pratyaya). Это предположе-

ние подтверждается и в комментарии Шридхары, который пытается противопоставить тезис Прашастапады позиции неких мыслителей, "чья мысль замутнена совершенно ложными взглядами". Думаю, не трудно догадаться, что он имеет в виду буддистов с их чисто номиналистским подходом к числу. Если для буддистов число – это лишь слово или субъективная идея, то для Прашастапады слово и идея числа основаны на числе как вполне реальной сущности, выраженной в универсалии. Предвосхищая предстоящий разговор о реализме вайшешики, хочу отметить важный "реалистический" лейтмотив всех рассуждений вайшешики – акцент на соответствии языка и реальности, из которого, в частности, объясняется и типичный вайшешиковский прием – доказывать, что явление существует, лишь на том основании, что имеется слово его обозначающее[12].

Здесь важно отметить еще и то, что Прашастапада решительно включает единицу в класс числа. Это не так уж тривиально, как может показаться на первый взгляд (например, джайны не считали единицу числом, трудности с определением статуса единицы испытывали и пифагорейцы[13]).

[130] Так, оно (число) [относиться к] одной субстанции и к более одной субстанции. Слово aneka "не один" или "более одного" выступает в данном тексте синонимом "множества", которое тем самым как бы противопоставляется единичности. В этом тексте Прашастапада делит числа на две категории. К первой относится единица, ко второй – все остальные числа[14]. Отметим, что критерием этого разделения служит не характер самого числа, а лишь его субстрат. Это продолжается и в следующем тексте: **"Из них двух происхождение [вечности и невечности числа, относящегося] к одной субстанции, аналогично [происхождению] вечности и невечности цвета и прочих [качеств] атомов воды и т.д.** Иными словами, в вечной субстанции – вечное число один, в невечной – невечное, так как характер качества определяется характером субстанции. **[Число] же [присущее] более одной субстанции, начинается с двойки и кончается парардхой"**[15]. Интересно, что числовой ряд в вайшешике замкнут не только со стороны его начала, но и со стороны конца – его пределом служит хоть и очень большое, но все же конечное число парардха (известное с ведийских времен это число часто трактуется как 10^{12}, что свидетельствует о раннем развитии десятеричной системы исчисления в Индии)[16]. Однако заметим, что для вайшешиков *парардха* – это опять-таки не число как таковое, а число вещей.

---

[12] Например, доказательством существования субстанции времени служат такие слова, как "раньше", "позже", а субстанции местоположения – слова "далеко", "близко".

[13] Число, с точки зрения пифигорейцев, может быть либо четным, либо нечетным. Поскольку единица является для них и тем и другим, она не совсем и число.

[14] Шивадитья выдвигает три категории – один, два и множественное число (Саптападартхи: 24). Выделение двойки в отдельную разновидность, как мы увидим, свойственно и Прашастападе, например в "Разделе размера". Оно, кстати, соответствует и специальной грамматической парадигме для двойственного числа в санскрите.

[15] Число парардха (parārdha) оценивается в 100.000 биллионов.

[16] См.: *Sen S.N.* History of Indian Mathematics // A Concise History of Science in India. New Delhi, 1971.

Возникает вопрос: могут ли двойка и другие числа быть вечными в зависимости от вечности или невечности субстанций? Косвенно на этот вопрос отвечает следующая фраза: **"Возникновение его (множественного числа. – *В.Л.*) [обязано] только [многим] единичностям, сопровождаемым познанием более одного объекта, а разрушение – разрушению соотносительного познания".** Коль скоро двойка и другие числа возникают из единиц и, стало быть, являются составными, они не вечны, ибо вечность по вайшешике есть нечто несоставное, не порожденное чем-то другим. Вместе с тем было бы неправильным трактовать двойку и другие "множественные" числа как продукт арифметического сложения единиц. Прашастапада указывает на два условия возникновения таких чисел: 1) "объективную" – наличие более одной вещи, которой присуща единичность, 2) "субъективную" – познание этих вещей. Это познание Прашастапада называет апекшабуддхи – "соотносительным". Очевидно, что "соотносительное познание" не представляет собой счета, сложения двух единиц. Это не *операция с числами, а операция с субстанциями*, точнее *соотносящее их* познание.

Очевидно, что единица и остальные числа различаются не просто нумерически как разные индивиды одного и того же числового ряда, но гораздо более существенным образом. Во-первых, если другие числа всегда являются только невечными, единица может быть и вечной и невечной в зависимости от вечности или невечности своего субстрата. Во-вторых, число "один", будучи непроизведенным, служит "неприсущей причиной" производства всех остальных чисел. В-третьих, число "один", как и подобное ему качество "единичной отдельности" (ekapṛthaktva), конституируют "объективные" качества, подобные запаху, цвету и т.д., в то время как все остальные числа в какой-то мере "субъективны", поскольку производятся соотносительным познанием. В-четвертых, единица, как и единичная отдельность, не способны порождать другие числа. Из единицы и единичной отдельности может получиться лишь другая единица (или единичная отдельность), а не двойка и т.п. числа.

С точки зрения вайшешиков, причина какого-то явления – это всегда целая совокупность факторов. В этом смысле причина не бывает одна (ср.: ВС 7.2.7: "Ввиду отсутствия единичности и единичной отдельности у следствия и причины единичность и единичная отдельность [следствия и причины] неизвестны"[17]). Иными словами, коль скоро следствие и причина не являются ни одной вещью, ни отдельными друг от друга вещами, единичность и единичная отдельность к ним неприменимы. Из этого можно заключить, что единица и единичность являются для вайшешиков не просто первым числом и его универсалией, а символом самоидентичности и единства вещи, в то время как единичная отдельность представляет ее индивидуальность и сингулярность (нумерическую идентичность).

Можно констатировать определенный разрыв между единицей и остальными числами. Единица абсолютно объективна и принадлежит

[17] Kāryakāraṇayoḥ ekatvaikapṛthakvābhavāt ekatvaikapṛthakvaṃ na vidyate ВС 7.2.7.

вещам так же изначально, как их цвет, запах, вкус и т.д. Другие числа, хотя и существуют объективно, имеют "субъективное" происхождение (через соотносительное познание). Единица первична, остальные числа вторичны; единица – не произведена, остальные – произведены, единица может произвести только нечто себе подобное, другие числа – только нечто неподобное.

Все это порождает вопрос – а является ли единица *числом* в том же самом смысле как двойка и тройка? О том, что вопрос этот далеко не праздный, свидетельствует дискуссия о статусе единицы в истории вайшешики и ньяи. В результате ее некоторые вайшешики пришли к выводу о том, что единица не принадлежит классу числа, предпочитая видеть в ней отдельное качество, другие рассматривали ее только как универсалию, третьи как самостоятельную категорию[18].

ЕДИНИЦА И РАЗМЕР АТОМА

Мне представляется, что оппозиция eka – aneka ("одно – больше, чем одно") типологически близка другой вайшешиковской оппозиции, а именно противопоставлению минимального "сферического" (parimaṇḍalya) размера атомов – большому размеру вещей (mahattva). И parimaṇḍalya и eka являются предельными единицами своих качеств, соответственно, размера (parimāna) и числа. В то же время оба они не могут служить причиной других разновидностей соответствующих качеств в пределах собственного рода. Как следует из рассуждений вайшешиков, минимальный размер единичного атома не может произвести воспринимаемого размера больших вещей, поскольку прибавление конечно малых величин не дает приращения в величине, оставаясь в пределах того же самого рода "малости" (anutva)[19].

Напрашивается вывод, что и размер атома и число один, принадлежа соответствующим качествам размера и числа, парадоксальным образом были чем-то большим, нежели предельные индивиды соответствующих качеств. Они отличались от последних не просто *количественно*, но и в некотором смысле *качественно*. Будучи фундаментом соответствующих качеств, они тем не менее непродуктивны и нуждаются в соотносительном познании для производства своих следствий. Коль скоро единица не может сама по себе дать начало другим числам, а размер атома – другим размерам, континуальность в пределах их классов,

---

[18] Обзор дискуссии по поводу единицы см. Поттер 1977: 120–121.

[19] Так, Шридхара утверждает, что размер диады продолжает оставаться таким же "малым" (anu), как и размер единичного атома. Тем самым он пытается следовать постулату ВС о том, что добавление друг к другу однородных качеств дает приращение в степени именно этого качества, т.е. соединяя два качества "малости", мы получим не нечто большее, а увеличение степени "малости", нечто меньшее. В этом можно усмотреть предвосхищение идеи того, что конечная сумма бесконечных величин будет бесконечной, – открытия, сделанного в Европе во времена Лейбница и Ньютона. Однако эта аналогия не может быть полной, поскольку возможность увеличения малости anu вайшешики не могли не считать абсурдом, ведущим к регрессу в бесконечность. Поэтому важно подчеркнуть, что размер атомов был для них хоть и очень малой, но конечной величиной.

соответственно числа и размера, может быть обязана только соотносительному познанию.

Для Прашастапады размер единичных атомов – parimaṇḍalya и размер диады (двух атомов) является тем же самым anu – "малым". Поскольку вайшешики не придавали значения количественным различиям в размерах атомов и диад, для них не существовало разной *степени* малости. В случае большого размера, "великости" (mahattva) различия в степени безусловно признаются, но они начинаются с триад, т.е. соотносятся с числом три. Тройка также коррелирует с понятием "множественности" (bahutva).

В целом в Разделе числа и в Разделе размера можно различить три вида нумерологических оппозиций. В первом число "один" противопоставлено всем остальным числам, начиная с двойки, как eka – aneka. Во втором имеется имплицитная оппозиция между единицей и двойкой, с одной стороны, и всеми остальными числами, начиная с тройки, – с другой.

Возьмем следующий текст из Раздела размера: "Из них [трех способов образования невечного размера] множественное число (bahutvasaṃkhyā), чье появление в атомах и диадах зависит от познания Ишвары, при производстве субстанции-следствия в форме триад и т.п. из тех (атомов и диад) производит [в них] цвет, одновременно с длиной и величиной" (ПБ [156]). Если попытаться формализовать эти рассуждения, то мы получим две последовательности чисел.

Раздел числа: 1, 1 + 1 = 2, 1 + 1 + 1 = 3, 1 + 1 + 1 + 1 = 4 и т.д.

Раздел размера: 1, 1 + 1 = 2, 2 + 2 + 2 = 3, 2 + 2 + 2 + 2 = 4 и т.д.

Знаки + и = означают вмешательство соотносительного познания. В первой серии конституирующей единицей является число "один" (двойка здесь соответствует aneka – множеству), во второй – роль минимальной единицы играет число "два", а роль минимального количества – "три". Важно подчеркнуть, что вторая последовательность была введена Прашастападой, а не Канадой (легендарным автором "Вайшешика-сутр" – "базового текста" вайшешики). Симптоматично, что Шанкарамишра в своем комментарии к ВС 4.1.8. отмечает, что триада состоит из трех атомов. Думаю, что, исследуя взгляды вайшешиков на образование "большого" размера, следует учитывать обе эти схемы. Первая шла от ВС и поддерживалась Шанкарамишрой, вторая была введена Прашастападой и развивалась его комментаторами Шридхарой, Вьомашивой и Удаяной.

Что же могло побудить Прашастападу рассматривать двойку как число, соответствующее *иному роду* размера, чем тройка, хотя то и другое являются в равной степени числами, порожденными с помощью соотносительного познания? Почему он считал, что триада является комбинацией не трех атомов, а трех диад? и почему только триада, а не диада, или единичные атомы, наделялась способностью производить размер воспринимаемых вещей? Имеем ли мы здесь дело с чем-то вроде пифагорейской онтологии чисел, которая наделяет их способностью производить вещи? Если это так, то не противоречит ли нумерологическая схема производства вещей принципам атрибутивной концепции числа, изложенным Прашастападой в Разделе числа?

Чтобы прояснить эти вопросы, важно обратиться к прашастападовской схеме производства размера. Он утверждает, что размер может быть результатом трех вместе взятых или одной из трех операций:

1) сложением величин составляющих частей,

2) свободной комбинацией частей (pracaya),

3) увеличением числа составляющих частей.

В образовании обычных вещей, например горшка, ткани и т.п., "задействованы" все три способа, например размер двух кусков ткани может различаться за счет величины нитей, свободных промежутков между ними и за счет их числа. Однако в начале творения мира, согласно Прашастападе, в производстве размера вещей участвует только последний из них – увеличение числа. Почему? Прашастапада считает, что в начале творения мира первый способ не действует – атомы, существующие в несвязанном состоянии, не могут произвести вещи, ибо их размер ану при сложении может произвести только другой размер ану, второй способ также невозможен, поскольку между атомами нет свободных промежутков.

Более изощренно аргументирует Шридхара. В его представлении единичный атом не может быть "продуктивным", поскольку в противном случае следствия производились бы вечно и являлись бы не разрушаемыми. Триада, составная и потому воспринимаемая, сделана из частей, которые в свою очередь сами должны быть чем-то произведенным. Поэтому ее "частями" будут не атомы, а диады. Наконец, две диады тоже не годятся для роли "кирпичиков мироздания", поскольку минимальное множество (bahutva) образуется не числом "два", а числом "три". В результате эту роль могут выполнять только триады, состоящие из трех диад.

Хотя в Разделе размера можно обнаружить не только *количественные* (как в Разделе числа), но и определенные *качественные* различия между числами, едва ли надо трактовать это как своего рода пифагореизм[20]. Ибо здесь важны не числа как таковые, а комбинации атомов. Именно последним и обязаны своим существованием *качественные* различия между единицей, двойкой и тройкой.

В связи с этим можно говорить и о более общей философской проблеме, с которой сталкивается любая метафизика, будь то западная или восточная. Речь идет о проблеме перехода от абсолютного к относительному, от Единого к Многому, от метафизики к физике. Авторы монистических (метафизических) систем часто полагают, что их Первопричина слишком чиста и совершенна, чтобы инициировать творение. Фактически, она не может быть ничем иным, как стерильной сущностью, природно неспособной породить что-то еще (ср. адвайта или элеаты). Чтобы Единое обрело "продуктивность", ему нужно нечто "дру-

[20] Что касается пифагореизма, следует отметить, что в нем числа рассматриваются и как единицы, и как геометрические точки и как физические тела. Из точек образуются линии, из линий – поверхности, из поверхностей – тела, из тел – вещи. Как можно видеть, это чисто геометрическая прогрессия: каждая новая стадия является результатом сложения элементов предыдущей стадии. Весь процесс носит саморегулирующий характер и не нуждается в божественном вмешательстве.

гое", далеко не такое чистое и совершенное (например, майя в адвайта веданте или пракрити в санкхье). Чтобы выбраться из "тупика" стерильности, приходится допустить ту или иную степень дуализма. Не случайно большинство метафизических и религиозных систем пытаются объяснить переход от Абсолюта к феноменальному миру с помощью диад (типа "Я–не-Я" Фихте, материи–сознания Декарта, пуруши–пракрити санкхьи и др.) или триад (тезис–антитезис–синтез Гегеля, христианская Троица, индуистская Тримурти и т.д.).

Вайшешика не является абсолютистской монистической системой, но она, безусловно, метафизична. Атомы рассматриваются в ней не только как физические тела, но и как метафизическая causa prima, несущая на себе "родимые пятна" Абсолюта. Мы убеждаемся в этом, когда видим как вайшешики пытаются решить проблему творения мира из атомов, как они хотят перебросить мост между вечностью и невидимой тонкостью этих первопринципов и изменчивостью и "грубой вещественностью" мира. На "метафизическом" полюсе – недоступные восприятию вечные единичные атомы, на "физическом полюсе" – минимальная воспринимаемая вещь – триада, состоящая из трех диад. Диада же играет роль мостика между ними, некоего промежуточного звена, которое, как замечает Д.Н. Шастри "напоминает природу обоих: объекта нашего опыта и атома. Подобно первому, она сделана из частей, подобно последнему, обладает минимальным размером" (*Шастри* 1964: 160).

Таким образом вопрос о роли чисел "один", "два", "три", так же как и об их отношениях друг с другом, следует рассматривать не в свете специальных нумерологических свойств этих чисел, а скорее в свете вайшешиковского понимания отношений их *субстратов*. В противоположность пифагорейским числам, управляющим вещами, вайшешиковские "один", "два", "три" *управляемы* вещами, т.е. атомами и их комбинациями. Отсюда важность причинно-следственных отношений между атомами и зримой вселенной.

В производство следствия вовлечена целая группа каузальных факторов (samāgrī), каждый из которых играет свою определенную роль. Среди них – "присущая причина" (samavāyikāraṇa), например части горшка в производстве горшка, или нити в производстве ткани, ("присущей" она названа потому, что, по ньяе-вайшешике, следствие как целое становится присущим своим частям – в этом отношении самаваикарана не вполне соответствует материальной причине Аристотеля; последняя коррелирует с материальной причиной, upādanakāraṇa, санкхьи); "неприсущая причина" (asāmavāyikāraṇa), т.е. то, что не вступает со следствием в отношение присущности, но вместе с тем связано с ним, например контакт между частями горшка, или цвет нитей; инструментальная причина (nimittakāraṇa), например палка горшечника, его присутствие в определенное время. В случае создания мира из атомов число выступает "неприсущей причиной", а соотносительное познание Ишвары – инструментальной.

И здесь возникает вопрос: когда, благодаря соотносительному познанию Ишвары, число два появляется в двух атомах, а число три – в

трех диадах, образуя, соответственно диады и триады, то существуют ли последние *объективно* или же они представляют собой лишь *ментальные конструкции* Ишвары? Разумеется, вайшешика не могла согласиться с последним, в противном случае ей пришлось бы признать, что весь видимый мир является ментальной конструкцией Ишвары и что на самом деле мы имеем дело не с "континуальными" вещами, а лишь с отдельными атомами. Такое признание противоречило бы не только здравому смыслу, но и обычному восприятию окружающего мира, которое служило для вайшешиков важнейшим источником достоверного познания (pramāṇa).

Тот факт, что атомные соединения существуют вполне объективно подтверждается в том же отрывке, когда Прашастапада говорит, что "при производстве субстанции-следствия в форме триад и т.п. множественное число, начиная с тройки, производит в них цвет одновременно с длиной и величиной" (ПБ [156]). Иначе говоря, множественное число создает предпосылки зрительного восприятия атомных соединений (с точки зрения вайшешики, таковых было три – цвет, составленность из множества частей и воспринимаемый размер[21]).

Значит ли это, что цвет, длина и величина "производятся" Ишварой ex nihilo, что их не было в исходных атомах? Относительно длины и величины вопрос ясен – единичные атомы ими обладать не могут, поскольку и та и другая являются "производными" качествами, в то время как качества атома должны, как и он сам, быть только "непроизводными", т.е. вечными и неизменными. Однако цвет значится среди качеств, вечность или невечность которых зависит от вечности или невечности их субстрата. Если вслед за вайшешиками признать, что определенные атомы (а именно: атомы земли, воды и огня) обладают цветом, то как же тогда понять слова Прашастапады о том, что множественное число производит в атомных соединениях не только величину и дл͡ину, но и цвет? Думаю, что эти слова нельзя понимать буквально – создается не цвет как таковой, ибо он присущ атомам извечно, а только *воспринимаемый* цвет.

Таким образом мы видим, что соотносительное познание Ишвары не создает качеств. Какова же его роль? Возникает соблазн провести параллели между соотносительным познанием Ишвары и Нусом древних греков, картезианским Умом или Ньютоновым Разумом. Однако тут надо учитывать, что соотносительное познание – это не субстантивированная интеллектуальная способность, а скорее единичный познавательный акт, ухватывающий одновременно несколько объектов. К тому же творение (sṛṣṭi) является не творением, а скорее воссозданием по определенным образцам.

Из описания Прашастападой первых моментов существования вселенной (Раздел разрушения и творения) мы узнаем, что после пе-

---

[21] ВС 4.1.6: "Чувственное восприятие в отношении объекта, имеющего величину, [обязано] обладанию характером составленности из более, чем одной субстанции (и) цвету" (mahatyanekadravyavattvādrūpāccopalabdhiḥ). Именно отсутствием цвета ВС объясняют невоспринимаемость воздуха, или ветра (ВС 4.1.7)

риода космической ночи, когда весь материальный мир распадается на атомы, "у Великого Ишвары [появляется] другое желание творить ...ради того, чтобы живые существа смогли вновь испытать радость и страдание. В атомах ветра в силу их соединения [с душами] под влиянием адришт, начинающих действовать во всех душах, возникает движение, они же, соединяясь друг с другом, образуют последовательно диады, триады и т.п. (атомные соединения), пока не появляется великий ветер, который пребывает в вибрации на небе" (ПБ [58]).

В этом тексте вопрос о том, почему атомы соединяются именно в диады и триады, не обсуждается. Главное, на что здесь нужно обратить внимание, это адришта (букв. "невидимое"), под которой вайшешики понимают механизм реализации морального воздаяния – кармы. Это невидимые последствия действий человека в прошлой жизни, определяющие его будущее воплощение. В начале мирового цикла адришты играют роль своеобразных "хранителей информации", программ, в соответствии с которыми реализовался моральный опыт существ предшествующих циклов. Они объясняют тот факт, что структура вселенной в течение всех мировых периодов остается неизменной. Это именно та структура, которая создает, так сказать, оптимальные условия для морального опыта и спасения живых существ.

Если сравнивать сришти с какой-то западной схемой, то это будет скорее схема из платоновского "Тимея". Роль Ишвары сопоставима с ролью Демиурга, а адришты напоминают эйдос, который служит ему первообразом миросозидания. Однако если Демиург создает самоценный космос, то Ишвара – лишь место морального испытания живых существ. Конечно, последовательность развертывания материального мира из единичных атомов, диад и триад не может сравниться со сложными нумерологическими выкладками "Тимея", тем не менее и здесь и там прослеживается определенная "математическая" схематизация.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДВОЙСТВЕННОСТИ

Ключевое значение в концепции числа Прашастапады имело его понимание процесса образования двойственности. Здесь онтология и метафизика сливаются со своеобразной психологией восприятия. Не исключено, что "процессуализация" ментальных явлений, с которой мы здесь сталкиваемся, явилась следствием буддийского влияния, особенно манеры буддистов ставить рядом ментальные акты и их объекты в разного рода классификациях дхарм (по дхату, аятанам и др.). Прашастапада утверждает, что числа больше единицы (aneka) образуются благодаря соотносительному познанию более чем одной единичности и разрушаются с разрушением этого познания.

Процесс возникновения двойственности, служащей моделью, распространяющейся и на все остальные числа, начиная с двойки, разбивается Прашастападой на восемь этапов. Попробуем их реконструировать.

1. Зрительный орган (глаза) вступает в прямой познавательный контакт (sannikarṣa) с двумя объектами – однородными (например, двумя горшками) или неоднородными (например, горшком и куском ткани), служащими субстратами универсалии единичности, в результате которого возникает познание (идея, понятие) единичности. В тексте ясно сказано, что универсалия единичности присуща не непосредственно самой субстанции, а ее качеству "один". Таким образом, познавательный контакт имеет довольно сложную форму: универсалия единичности присуща двум качествам "один", каждое из которых присуще своей субстанции, с которой и соединяется орган зрения (два глазных луча).

Как реалистическая система вайшешика "населяла" свою вселенную универсалиями, полагая, однако, что они существуют не в каком-то особом измерении или мире, как платоновские идеи, а в самих вещах, *in re*. Универсалии не могут порождать ни вещи, ни другие универсалии и в этом их принципиальное отличие от идей Платона, являющихся прообразами вещей[23]. Они, если можно так выразиться, *экземлифицированы* в вещах, иными словами, любая вещь представляет собой локус или субстрат той или иной универсалии. Поэтому и познаются универсалии вместе с вещами, в которых пребывают.

2. Возникновение соотносительного познания двух качеств "один", основанное на познании универсалии единичности в двух объектах.

Мы видим, что соотносительное познание (апекшабуддхи) заключается в одновременном восприятии единичности в двух разных объектах. Почему объектом этого восприятия является именно универсалия единичности, а не просто качество "один"? Предшествование познания универсалии единичности познанию качества "один" Шридхара объясняет принципом эпистемологии ньяи и вайшешики, согласно которому, "знание спецификации (viśeṣaṇa) служит причиной знания специфицируемого (viśeṣya). В нашем случае универсалия единичности является спецификацией, а два качества "один" – специфицируемым (к обсуждению этого принципа мы вскоре вернемся).

3. Возникновение (качества) двойственности совместно в двух объектах.

Если качество единичности присутствует в вещах всегда, даже, когда мы их не познаем, то качество двойственность возникает только в определенной познавательной ситуации (когда воспринимаются два объекта) и существует ровно столько, сколько эта ситуация длится.

---

[23] К этому следует добавить, что в отличие от реализма платоновского или аристотелевского типа, в которых существует определенная иерархия вещей, в зависимости от их способности "подражать" идеям или формам, универсалии вайшешики не создают никакой иерархии в мире вещей, поскольку присутствуют в каждой из них целиком и полностью. Если у Платона вещи – лишь бледные копии своих прообразов – идей, то у вайшешиков природа вещей не зависит от универсалий, точно также как природа универсалий не зависит от природы вещей (универсалии не являются следствием вещей)". В этом смысле реализм вайшешиков далеко не крайний, а скорей умеренный.

Названное качество не может существовать ни в одном отдельно взятом объекте, ни в каждом из них по отдельности, а только в паре[24].

4. Возникновение познания универсалии двойственности.

5. Соотносительное познание двух качеств "один" становится подверженным разрушению и одновременно познание качества двойственности вступает в стадию возникновения.

6. Окончательное разрушение соотносительного познания двух качеств "один" и вступление в стадию разрушения соотносительного познания качества двойственности, что в свою очередь способствует разрушению знания универсалии двойственности. В то же самое время начинается возникновение знания субстанции, выраженное в словах: "в двух субстанциях".

7. Завершение возникновения знания субстанции, выраженное в словах: "в двух субстанциях". Окончательное разрушение двойственности и вступление в стадию разрушения качества двойственности, одновременно с этим вступление в стадию возникновения "ментальных отпечатков"[25].

8. Окончательное разрушение качества двойственности и возникновение "ментальных отпечатков".

Таким же образом протекают процессы образования и остальных чисел. Во всех подобных процессах орган зрения вступает в контакт с неким количеством объектов и всякий раз в момент контакта каждый из объектов познается как единичный. Восприятие вещей как единичностей – естественная основа познания множества. Но самые важные события происходят на третьем и четвертом этапах – сначала качество двойственности возникает, затем познается его универсалия.

Возникновение качества двойственности как "реального" фактора обязано одновременному познанию двух качеств "один" А познание качества "один" основано на познании универсалии единичности, которая, как считают вайшешики, познается одновременно с вещами. Из этого следует, что *объективность* двойственности "поддерживается" объективной реальностью "единичности". Значит ли это, что двойственность не является подлинной универсалией, т.е. чем-то вечным и существующим, независимо от того, познается оно или нет? Зависимость качества двойственности от соотносительного познания представляла известную угрозу реализму, на что поздним авторам ньяи-вайшешики с

---

[24] Пребывание числа в своих объектах служит моделью объяснения смысла в лингвофилософских рассуждениях. Например, в 2.43. "Вакьяпадии" Бхартрихари читаем: "[Некоторые утверждают], что хотя смысл пребывает во многих словах, он содержится в каждом из этих слов целиком, как универсалия; согласно другим, он содержится только в собрании слов, как число". Речь идет о двух возможных отношениях между смыслом фразы и составляющими ее словами. Первое строится по образцу отношения между универсалией и ее субстратом, т.е. смысл фразы есть универсалия, субстратами которой являются слова, в которых она пребывает не отдельными порциями, а вся целиком, также как целое в вайшешике и ньяе пребывает в своих частях. Другое отношение смысла фразы и слов опирается на отношение числа и объектов, в которых оно пребывает, например число десять пребывает сразу в десяти объектах скопом, а не в каждом из них по отдельности.

[25] С помощью ментальных отпечатков вайшешики объясняли механизм действия памяти.

торжеством указывали их буддийские оппоненты-номиналисты. Но это не мешало нашим авторам отстаивать "объективность" двойственности, они верили в то, что двойственность познается нами как нечто объективное, – даже если она и имеет субъективный источник.

Логика 3–8 стадий определяется принципом, в соответствии с которым познание спецификации выступает инструментом познания специфицируемого. Спецификация же подчиняется логике "от общего к частному"[26]. Атрибутивная философия числа не признает ни независимых объектов, ни независимых чисел, между которыми можно установить соответствие. Число "два" – качество двух объектов, познаваемое через спецификацию с помощью универсалии двойственности.

Что еще обращает на себя внимание в вайшешиковском описании двойственности, так это "тонкая" градация психических процессов, в которых различаются не просто возникновение и разрушение, но разные стадии того и другого – начало и конец. Само разбиение процесса на столь дробные этапы наводит на мысль о влиянии на Прашастападу буддийской кшаникавады (учение, согласно которому элементы реальности – дхармы существуют лишь одно мгновение и порождая дхармы следующего мгновения, исчезают).

Если верить Шридхаре, то Прашастапада принимает и другой принципиальный постулат буддийской концепции причинности – в момент производства следствия причина уже не существует[27]. В этом случае мы вынуждены признать, что вайшешики нарушают принцип соответствия между словом и объектом. Получается, что когда мы составляем суждение "в двух субстанциях" двойственность, коррелирующая со словом "двух", уже не существует. Так ли это? Думаю, что здесь Шридхара не совсем прав, ведь, следуя Прашастападе, окончательное разрушение двойственности происходит лишь после окончательного возникновения знания субстанции (7 этап).

---

[26] Например, суждение о бегущей корове должно строиться в зависимости от следующих спецификаций (viešaṇa): (1) общее, (2) особенное, (3) субстанция, (4) качество, (5) движение. В результате возникает следующее суждение: "(1) "[Это –] существующее", (2) "[это –] субстанция", (3) "[это – субстанция], относящаяся к классу земли", (4) "[это –] белое, рогатое [животное] корова" (5), "[оно] движется" ([235]). В нашем примере познание идет от универсалии единичности (двойственности и т.д.) к качеству "один" ("два" и т.п.), от качества двойственности к субстанции.

[27] "Хотя во время возникновения знания в форме "в двух субстанциях", двойственности больше нет, тем не менее она является его причиной, поскольку во время возникновения следствия пребывание причины необязательно, тем более, что функция, соответствующая "порождающей" природе причины, заключается в производстве следствия. Когда эта функция осуществлена, то в чем смысл продолжать присутствие причины во время производства следствия, ведь ее причинность реализуется только через ее функцию? Если же производство следствия установлено как завершенное, то этого не происходит, поскольку причина перестает выполнять функцию фактора реализации действия (kāraka) и быть каузально эффективной. От этого причина не станет вторичной, поскольку способность быть фактором реализации действия не прекращается с вмешательством осуществления собственной функции. В противном случае, если человек выстрелил из лука, а затем сам, получив удар по голове, умер, его нельзя было бы считать причиной выстрела из лука.

На восьмиэтапной схеме можно видеть, что существование качества двойственности имеет начало и конец, связанные с возникновением и разрушением соотносительного познания. Однако это не единственная причина разрушения названного качества. Прашастапада называет и другую, в данном случае механическую причину, заключающуюся в разрушении его субстрата, протекающем в три этапа.

1. Отделение от целой вещи какой-то ее части, возникновение познания универсалии единичности в отношении этой части и возникновение соотносительного познания этой части.

2. Разрушение соединения субстанции, разрушение субстанции как единого целого и возникновение познания универсалии двойственности.

3. Разрушение соотносительного познания – разрушение двойственности.

В этом процессе можно различить два ряда событий: внешние механические (движение, отделяющее одну часть субстанции от остальных, разрушение соединения частей субстанции) и параллельные им ментальные (соотносительное познание отдельной части как "одной", возникновение двойственности, познание универсалии двойственности и разрушение двойственности).

Именно такая последовательность стадий, по Прашастападе, является единственно правильным путем истолкования процесса возникновения и разрушения множественного числа с точки зрения вадхья гхатака (букв. "разрушение того, что должно быть разрушено") – концепции, согласно которой несовместимость двух и более познавательных актов объясняется тем, что каждый последующий акт самим своим появлением автоматически разрушает предыдущий. Вадхья гхатаку Прашастапада противопоставляет саха-анавастхана-лакшане (букв. "характеризуемое невозможностью совместного пребывания") – концепции, утверждающей, что несовместимость познаний есть следствие невозможности их одновременного сосуществования. Он полагает, что последняя концепция не может объяснить появления познания субстанции в форме суждения "в двух субстанциях" (6 этап), поскольку оказывается, что его причина отсутствует. **[140] Почему? Из-за разрушения соотносительного познания одновременно с появлением [познания] качества и разрушения [качества] двойственности, зависимое от этого [качества двойственности] знание субстанции [выраженное в суждении]: "в двух субстанциях" будет логической ошибкой.**

Иными словами, по саха-анавастхане, порядок стадий будет таков:

– разрушение соотносительного познания двух качеств "один" – появление знания качества двойственности – разрушение качества двойственности – знание субстанции.

Таким образом, появление знания качества двойственности несовместимо с качеством двойственности, поэтому последнее разрушается, а коль скоро оно разрушено, то не может быть познания субстанции в форме суждения "в двух субстанциях". В этом и состоит логическая ошибка. Мы видим, что тем самым Прашастапада отстаивает принцип спецификации–специфицируемого, согласно которому сначала позна-

ется качество, а уже потом субстанция (в его собственной схеме возникновения двойственности разрушение качества двойственности происходит лишь после того, как возникло знание субстанции).

Оппонент, сторонник саха-анавастханы, не видит в этом никакой ошибки. Он предлагает понимать возникновение знания субстанции по аналогии с процессом логического вывода, в котором одно знание выводится из другого знания, а не из реально существующей вещи, т.е. знание субстанции выводится из знания качества, даже если последнего больше не существует. Прашастапада отвергает такую возможность, поскольку обсуждается не логический вывод, а чувственное восприятие. В случае последнего он считает немыслимым постижение специфицируемого (субстанции) без постижения спецификации (качества)[28].

Далее Прашастапада отвергает еще два решения проблемы, первое из которых сводится к отождествлению специфицируемого и спецификации как, соответственно, субъекта логического вывода и среднего термина, а второе к их отождествлению на том основании, что в процессе познания они появляются друг за другом так быстро, что в них невозможно распознать разные стадии познания. Рассматривается суждение "акаша обладает звуком"[29], в котором, как поясняет Шридхара, сконцентрированы три познавательных акта: 1) познание звука, 2) познание акаши и 3) познание акаши специфицируемой звуком. Однако поскольку эти акты следуют друг за другом чрезвычайно быстро, мы воспринимаем их как одновременные. То же самое происходит и в случае познаний качества двойственности, с одной стороны, и субстанции, специфицируемой этим качеством – с другой.

Но оппонент продолжает возражать, что тот же самый аргумент может быть направлен и против теории вадхья гхатака [144]. Вот его аргументы в "развертке" Шридхары: «Подобно тому, как возникновение соотносительного познания производит двойственность, оно так же производит и мысленные отпечатки, являющиеся тем, что его разрушит, таким образом при появлении мысленных отпечатков и двойственности наступает стадия возникновения для познания универсалии двойственности и одновременно соотносительное познание вступает в стадию разрушения. Таким образом и возникновение познания универсалии двойственности, и вступление в стадию возникновения познания качества, и вступление в стадию разрушения соотносительного познания, и разрушение двойственности – (все эти процессы) происходят одновременно. Стало быть, полное возникновение познания качества и полное разрушение двойственности имеют место в другой момент времени, а коль скоро это так, то

---

[28] В связи с этим вайшешик ссылается на ВС 8.1.9: «Суждение ["это белое"] в отношении белой вещи [проистекает] из субстанции, которой присуща белизна, и из познания белизны, эти оба (познание белого предмета и познание белизны) существуют как следствие и причина».

[29] Акаша (эфир, пространство), по вайшешике, это субстанция, специфицирующим качеством которой является звук.

суждение "в двух субстанциях", зависимое от этого (полного возникновения и полного разрушения), не возникнет и тем самым теория вадхья гхатака тоже будет ошибочной».

Прашастапада отвергает данный аргумент указанием на то, что ментальные отпечатки порождены не соотносительным познанием, а "суммарным познанием" (samūhajñāna) субстанции как специфицируемой качеством (7 стадия). Разница между этими двумя видами познания состоит в том, что первое – это один познавательный акт, одновременно схватывающий несколько объектов, а второе – сумма познавательных актов, например познание субстанции как специфицируемой качеством (ср. пример акаши, характеризуемой звуком).

Последнее возражение оппонента заключается в следующем: если несовместимость познавательных актов состоит только в том, что один разрушает другой, то для того, чтобы это произошло, оба должны присутствовать одновременно. В ответ Прашастапада ссылается на ВС 3.2.3. "Из-за неодновременности познавательных актов и неодновременности усилий [следует заключить, что] манас один". Таким образом невозможность одновременной реализации двух познавательных актов объясняется тем, что познавательный орган – манас – только один[30]. Вайшешики считали, что манас представляет собой подвижный атом, который, двигаясь от одного органа чувств к другому, способен "принять" в единицу времени только одну единицу чувственной "информации". Тем самым "атомистичность" манаса как бы заведомо предопределяет дискретный характер психических процессов.

Надо сказать, что исследуемое нами описание Прашастападой процессов возникновения, познания и разрушения двойственности и связанная с этим полемика является без всякого сомнения одной из самых трудных тем вайшешиковских штудий[31]. Однако было бы слишком просто отделаться здесь поверхностным объяснением, "списав" эту чрезвычайную сложность только за счет "издержек" индийской схоластики. Очевидно, что бросающаяся в глаза искусственность и громоздкость "процессуальных схем" Прашастапады (не всегда ясно, по какому принципу выделен тот или иной этап и какова его причинная связь с предыдущими) – симптом вполне реальных проблем, с которыми столкнулась вайшешика. Так, разобранная здесь концепция двойственности представляет, на мой взгляд, попытку примирить эпистемологический "реализм" (двойственность реальна, пока мы ее познаем в двух вещах) с буддийской идеей "атомистического" характера психических процессов, которая, как показывает история буддизма, более созвучна номинализму. Однако попытка оказалась не вполне удачной и мы видим, что концепция двойственности, в конечном счете, вступает в противоречие с принципом соответствия слов и реаль-

---

[30] Манас вайшешики – это своеобразный "координатор" деятельности органов чувств, передающий чувственные данные субъекту познания – атману (душе).

[31] В одном из поздних комментариев отмечается, что только тот, кто способен разобраться в возникновении двойственности, является подлинным знатоком вайшешики.

ности, лежащим в основе вайшешиковского реализма. Качество двойственности считается объективно существующим во время его восприятия, но согласно теории вадхья гхатака в момент его познания оно должно быть уже разрушенным, поскольку разрушено соотносительное познание, вызвавшее его к жизни[32]. Стало быть, мы познаем нечто несуществующее.

Однако признавая влияние на вайшешику Прашастапады буддийской теории кшан-моментов с ее различением возникновения, пребывания и разрушения, все же нельзя сбрасывать со счетов и "внутреннюю логику" самой вайшешики особенно в том, что касается "атомизации" психических процессов. Если вслед за вайшешиками считать манас атомом, то будет вполне логичным предположить, что именно его минимальная воспринимающая способность и "дозирует" атомистическими порциями все процессы восприятия и познания. Вряд ли в концепции манаса можно усмотреть влияние буддизма, поскольку последний категорически отрицал самотождественные во времени психические органы, подобные манасу, сводя все психические процессы к чередованию дхарм.

Под влиянием буддизма или без него, вайшешика создала очень сложную и во многом противоречивую концепцию числа. Авторам ньяи и вайшешики Уддьотакаре, Шридхаре, Вачаспатимишре пришлось изобретать невероятно изощренные аргументы, чтобы доказать "объективное" существование качества числа[33].

Однако какой бы искусственной и "противоинтуитивной" не казалась нам атрибутивная концепция числа, она находит известные параллели в современной мысли. Некоторые западные философы и логики пришли к заключению, что число следует понимать как свойство (свойство множества). По словам Б. Рассела, "Число – это все, что является числом какого-то класса"[34].

ВАЙШЕШИКОВСКАЯ ТЕОРИЯ ЧИСЛА И МАТЕМАТИКА

Пифагорейско-платоновская традиция развила то, что я называю субстанциальной философией числа, где слово "субстанция" понимается буквально как то, что лежит в основе, фундамент, база[35]. С точ-

---

[32] Ср. у Шридхары: "разрушение соотносительного познания становится причиной разрушения двойственности – когда существует первое, второе неизвестно".

[33] В частности Шридхара утверждал, что поскольку познание чисел "один", "два" и т.п. отличается по своему характеру от познания цвета горшка и т.п. объектов, то его причина тоже должна отличаться от цвета и т.п. качеств. Этим доказывалось самостоятельное существование качества числа.

[34] *Russel B.* Introduction to Mathematical Philosophy. L.: G. Allen and Unwin, LTD; N.Y., 1919. P. 19.

[35] По словам П.П. Гайденко, "Платона роднит с пифагорейцами следующая черта: подобно тому, как пифагорейцы рассматривают числа, Платон рассматривает единое (и вообще мир идей), а именно: не в качестве предиката чего-то другого, а в качестве субъекта, не в качестве сказуемого, а в качестве подлежащего". *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980. С. 164.

ки зрения субстанциалистского подхода числа составляют сущность, опору вещей, оттого последние измеримы, соизмеримы, исчисляемы. Вещи "похожи" на числа, поэтому познав закон числа, мы познаем законы вселенной. Числа по своей природе "умны", они составляют особую "интеллигибельную материю". Ее анализ открыл принципиальное различие между четными и нечетными, простыми и сложными, натуральными и иррациональными числами. "Извлеченные" из вещей числа стали объектами свободных интеллектуальных манипуляций. Были обнаружены законы, по которым они соотносятся между собой. Вера в то, что книга природы написана на языке математики, сыграла огромную роль в становлении европейской науки нового времени[36]. Вместе с тем она питала эзотерические и мистические учения, например каббалу.

Хотя достижения древних индийцев в области математики чрезвычайно важны[37], следует признать, что они носили прикладной характер, связанный с сугубо практическими нуждами ритуала (конструкция алтаря и других религиозных объектов). Иными словами, они не были инспирированы никакими "высокими" идеями философского или религиозного характера[38].

Что касается вайшешиковской философии числа, то отождествление числа с именно качеством, а не с субстанцией предопределило, как мне представляется, его чисто подчиненную, служебную роль. Связанные с конкретными субстратами, числа никогда не отрывались от мира вещей, никогда не становились объектами свободной игры ума. Они существовали не сами по себе, а *через другое и для другого* – вещей. Знание чисел не открывало никаких мировых тайн. Недостаток пиетета перед ними, или, другими словами, отсутствие сотериологического измерения (столь важного для пифагорейской философии числа) сделало вайшешиковскую концепцию числа чисто спекулятивной. Не удивительно, что она не произвела никакого интеллектуального резонанса ни в индийской математике, ни в индийской религиозно-философской традиции.

---

[36] Не удивительно, что даже в наше время одно из самых авторитетных направлений в современной теории числа называется платонизмом.

[37] Открытие десятичной позиционной системы счисления и записи, открытие нуля, в геометрии – открытие несоизмеримости диагонали и стороны квадрата, понятие иррационального числа и попытки определить ее и т.д. См.: A Concise History of Science in India; Debiprasad Chattopadhyaya. History of Science and Technology in Ancient India. The Beginings. Calcutta, 1986; Studies in the History of Science in India / Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. New Delhi, 1982. Vol. 2.

[38] Интерес к числам, который обнаруживают джайны, связан не столько с философскими учениями, сколько с их космографическими конструкциями. Это объясняет почему развитие джайнской математики было независимо от их философии.

ПРАШАСТАПАДА

"СОБРАНИЕ ХАРАКТЕРИСТИК КАТЕГОРИЙ" С ВЫДЕРЖКАМИ ИЗ КОММЕНТАРИЯ ШРИДХАРЫ "НЬЯЯКАНДАЛИ"[1]

[2.5. РАЗДЕЛ ЧИСЛА]

[129] Число – это логическое основание (hetu) практики употребления единицы и т.п.

[130] Так, оно (число) [относится к] одной субстанции и к более одной субстанции. Из них двух происхождение [вечности и невечности числа, относящегося] к одной субстанции, аналогично вечности и невечности цвета и прочих [качеств] атомов воды и т.д.[2]

[Число] же [присущее] более одной субстанции, начинается с двойки и кончается парардхой[3]**. Возникновение его (множественного) числа [обязано] только [многим] единичностям, сопровождаемым соотносительным познанием более одного объекта, а разрушение – разрушению соотносительного познания**[4]**. [131] Каким образом это происходит? Когда орган зрения наблюдателя находится в познавательном контакте с двумя однородными или разнородными вещами, то возникает познание универсалии единичности, которая присуща качеству, присущему каждому из объектов, которое с ним (органом зрения) соединено**[5]**; в результате актов познания универсалии единичности [как таковой] в отношении более одного объекта возникает одно познание двух качеств "один". Затем из двух единичностей, зависимых от этого (познания), в отношении двух собственных субстратов (универсалий) появляется двойственность. Затем, опять-таки в отношении ее (двойственности), появляется знание универсалии двойственности. Из-за этого знания универсалии двойственности соотносительное познание становится подверженным разрушению и одновременно с этим из универсалии двойственности, ее связи [с объектом] и ее познания начинает возникать познание качества двойственности. [132] Вслед за этим, в силу разрушения соотносительного познания, становится подверженным**

---

[1] Текст Прашастапады переведен по изданию: Word Index to the Prāsastapādabhāṣya. *A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda* / Ed. by J. Bronkhorst, Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994. Перевод комментария Шридхары по изданию: Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara / Ed. by Vindhyesvan Prasad Dvivedin. India: Śri Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).

[2] Иными словами, когда число "один", присуще одной из вечных субстанций, таких как атомы четырех стихий, местоположение, время, акаша, манас и атман, то оно, как и другие качества этих субстанций, является вечным, в составных и невечных вещах число "один" тоже невечно.

[3] Число парардха (parārdha) оценивается в 100000 биллионов.

[4] В тексте apeksabuddhi, букв. "зависящий от познания".

[5] В тексте tatsamyuktasamavetasamaveta – букв. присуще присущему, соединенному с тем (органом зрения).

разрушению и качество двойственности. Знание качества двойственности [становится] причиной разрушения универсалии двойственности. И одновременно с этим [разрушением] возникает мысль о субстанции: "в двух субстанциях", которая обусловлена качеством двойственности, его знанием и связью [с объектом]. [133] Вслед за этим, после возникновения знания субстанции [выраженного в суждении]: "в двух субстанциях", двойственность уничтожается и благодаря знанию субстанции знание качества двойственности становится подверженным уничтожению, и одновременно с этим начинают возникать мысленные отпечатки (санскары). [134] Вслед за этим, из-за знания субстанции разрушается знание качества двойственности, а в силу [появления] мысленных отпечатков [разрушается] знание субстанции. [135] Таким же образом объясняется возникновение тройственности и т.п. Коль скоро возникновение [двойственности и остальных чисел] сопровождается познанием более одной субстанции, разрушение [их] [обязано] разрушению соотносительного познания.

[136] А иногда и разрушению [их] субстрата. Каким образом это происходит? Когда в одной части субстрата-носителя единичности возникает движение, тогда же возникает знание универсалии единичности, посредством названного движения одна часть субстрата отделяется от другой, возникает соотносительное познание. [137] Затем, в то время, когда в силу разъединения [частей субстрата] уничтожается соединение, в это же самое время возникает двойственность, и в силу уничтожения соединения происходит уничтожение субстанции и возникновение познания универсалии [двойственности]. [138] В то время, когда в силу знания универсалии происходит уничтожение соотносительного познания, в это же время, в силу уничтожения субстрата – уничтожается и двойственность.

[139] Таков правильный порядок этого процесса с точки зрения вадхья гхатака[6]. Если принять точку зрения саха-анавастханалакшана[7], то это воспрепятствует возникновению знания субстанции. [140] Почему? Из-за разрушения соотносительного познания одновременно с появлением [познания] качества и разрушения [качества] двойственности, зависимое от этого [качества двойственности] знание субстанции [выраженное в суждении]: "в двух субстанциях" будет логической ошибкой.

[141] [Оппонент]: А если это то же самое, что и в случае чисто выводного знания (т.е. когда знание субстанции выводится из предшествующего знания)? Предположим, это так: подобно тому, как [в сутре] "противоположное (т.е. несуществующее) является [выводным признаком] существующего" (ВС.III.1.11), при отсутствии выводного знака вывод осуществляется только из знания, так и понятие субстанции могло бы быть выведено только из знания качества [двойственности], даже при разрушении самого этого качества. [Ответ]: Это неверно, в силу познаваемости [субстанции] как специфицируемого. [142] Сама

---

[6] Теории, согласно которой, последующая стадия процесса разрушает предыдущую стадию.

[7] Когда несовместимость двух стадий объясняется невозможностью их совместного пребывания.

природа знания специфицируемого такова, что оно не должно существовать иначе, чем в связи со спецификацией. Это провозгласил и Сутракара (автор сутр): «Суждение ["это белое"] в отношении белой вещи [проистекает] из субстанции, которой присуща белизна, и из познания белизны, эти оба (познание белого предмета и познание белизны) существуют как следствие и причина» (BC.VIII.1.9). [143] Неверно и то, что выводное знание возникает посредством нераздельности [специфицируемого и спецификации как субъекта вывода и среднего термина]. Стало быть, это предположение неудовлетворительно. Неверно [и предположение о тождестве специфицируемого и спецификации], ввиду их быстрого появления, где как [в случае суждения]: "обладающая звуком акаша" три акта познания, которые очень быстро следуют друг за другом. Так и в случае возникновения знания двойственности и др. Это не является ошибочным.

[144] Не будет ли подобной ошибки и в отношении теории вадхья гхатака? Разве не было бы и с точки зрения вадхья гхатака возможности невозникновения знания субстанции? Как это понять? А вот так: "Из-за разрушения соотносительного познания появление мысленных отпечатков [происходит] одновременно со знанием универсалии двойственности".

[145] [Ответ]: Это не так. Поскольку причина отпечатков – суммарное знание; суммарное же знание, выступающее причиной отпечатков, не является непосредственным чувственным восприятием. Это [теория вадхья гхатака] не ошибка.

[146] [Возражение]: [Допущение] "одновременности познавательных актов" могло бы привести к нежелательным логическим последствиям. Согласно вашей мысли, [допущение] "одновременности познавательных актов" противоположно точке зрения вадхья гхатака о разрушении познавательных актов.

[147] [Ответ]: Это не так. В силу запрета на [допущение, согласно которому] пребывание [одного познавательного акта] не влечет за собой уничтожение [другого познавательного акта]. С помощью высказывания [сутры BC 3.2.3] "по причине неодновременности познавательных актов" опровергается одновременное возникновение и одновременное пребывание познавательных актов, не разрушающих друг друга. Ведь неверно, что вопреки теории вадхья гхатака, имеется одновременное возникновение и одновременное пребывание познавательных актов, которые бы не уничтожили друг друга.

НК: Хотя собственная форма числа хорошо известна, встречаются люди, чья мысль замутнена совершенно ложными взглядами, которые имеют противоположные мнения на его счет. Имея в виду именно их, автор и говорит: **единицы и т.п.** Слово vyavahāra (**"практика употребления"**) понимается как эквивалент vyavahṛti "знание того, что следует знать" и кроме того как эквивалент vyavahriyate anena – "то посредством чего осуществляется использование" (т.е. слово, выражающее идею – Джха[8]). Сло-

[8] Переводчик комментария Шридхары на английский язык (Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara. Translated into English by Gaṅgānātha Jhā. Delhi: Chaukhamba Orientalia, 1982).

во ekādivyavahāra **"практика употребления единицы и т.п."** будет означать как идею (pratyaya), так и слово (śabda) "один", "два", "три" и т.п. Логическим основанием этого и является то, что называют числом. Идея единицы, двойки, тройки и т.п. обязана своим возникновением процессу спецификации (viśeṣaṇa), ибо является специфицированной (viśiṣṭa), подобно идее "носителя палки" (daṇḍin). То же самое действительно и в отношении слова, и причину этого следует сформулировать так – ибо способность быть словом является специфицированной способностью.

[Шридхара спорит с возражением буддистов-йогачаров о том, что идеи числа не могут считаться реальными, поскольку не имеют своего реально существующего объекта, подобно идеям цвета и т.п.]

Одной субстанции (ekadravya) – число имеет своим субстратом одну субстанцию, **более одной субстанции** (anekadravya) – имеет своим субстратом более одной субстанции. Частица ca ("и") указывает на то, что имеются только эти две разновидности числа – присущие одной субстанции и присущие более одной субстанции. Из них двух, число, присущее одной субстанции, может быть представлено и как вечное и как невечное – подобно цвету и т.п. [качествам] атомов воды. Как цвет, вкус и температура вечны в атомах воды, так и число "один", и как цвет и т.п. невечны в продуктах воды, поскольку разрушаются по разрушению их субстрата и возникают из качеств причины, так будет и в случае числа "один".

[Число] же, [присущее] более одной субстанции, начинается с двойки и кончается парардхой. Двойка – это два и т.п., парардха – это то, что составляет ограничение, достигаемое в практическом употреблении чисел. Частица tu ("же") имеет своей целью указание на то, что двойственность отличается от единичности в том отношении, что принадлежит более одной субстанции. **Возникновение его (множественного числа) [обязано] только [многим] единичностям, сопровождаемым познанием более одного объекта, а разрушение – разрушению соотносительного познания.** Слово khalu ("только") добавлено для усиления смысла высказывания. Ekatvebhyaḥ ("из многих единичностей") niṣpattir ("возникновение") не значит, что двойственность является простым агрегатом качеств "один" и "один". Это выражение следует понять как "ekatve ca ekatvāni ca" (и единичности в ед. числе и единичностей во мн. числе), в отношении одного и того же, в противном случае не будет указана причина возникновения двойственности[9]. В фразе: **сопровождаемым познанием более одного объекта** – слово **более одного** (aneka) следует рассматривать согласно этимологии как "не один", применительно к двойке или множеству.

Это объясняется [с помощью дискуссии], начинающейся с вопроса: **Каким образом это происходит?** и т.д. При познавательном контакте атмана и глаза наблюдателя с двумя вещами одного класса, например двумя горшками, или двумя вещами разных классов, например горшком и куском ткани, в отношении каждой из двух вещей, находящихся в

[9] Как поясняет Джха, двойственность возникает только из двух единичностей, что передается термином ekatve, но не термином ekatvāni (1982:249).

контакте с глазом, возникает познание универсалии единичности, присущее двум качествам "один", которые в свою очередь присущи двум единичным вещам, поскольку знание спецификации (viśeṣaṇa) служит причиной знания специфицируемого (viśeṣya), а в нашем случае универсалия единичности является спецификацией, а два качества "один" – специфицируемым. Таким образом посредством того [спецификации] достигается знание этих двух специфицируемых вещей. Но зрительное восприятие невозможно без сближения органа зрения и объекта, поэтому и было показано, что универсалия единичности связана с чувственным органом отношением присущности присущему, которое находится в соединении (saṃyuktasamavetasamavāya), то есть она присуща тому [качеству "один"], которое присуще вещи, находящейся в соединении с органом зрения.

Так, по возникновению этого знания, в силу существования универсалии единичности и в силу знания ее связи с двумя качествами "один", возникает один познавательный акт в отношении двух качеств "один", присущим двум объектам*

Объяснив возникновение двойственности, автор описывает средства ее познания. **Затем, опять-таки** и т.д. – то есть после возникновения двойственности, появляется знание двойственности в общем плане (sāmānye). В этом случае причина познания также заключается в присущности-присущему-соединенного. Слово **опять-таки** (punaḥ) используется, чтобы отличить двойственность от единичности в общем плане. Универсалия двойственности выступает в роли спецификации качества двойственности, поскольку без знания спецификации нет знания специфицируемого. Именно для того чтобы объяснить средства познания специфицируемого, автор указывает на средства познания спецификации. Существование этой универсалии подтверждается знанием "двойственности", специфицируемой знанием универсалии двойственности. Знание же двойственности подтверждается наличием знания "в двух субстанциях". Таким образом, знанию двух субстанций предшествует знание спецификации, поскольку это знание специфицированной вещи, подобной "носителю палки".

[Шридхара углубляется в дискуссию об отношении спецификации и специфицируемого.]

Из-за этого знания универсалии двойственности соотносительное познание становится подверженным разрушению. Соотносительное познание (в форме познания двух единичностей), подвержено разруше-

---

* [Шридхара пытается объяснить, каким образом можно иметь одновременное восприятие многих объектов при том, что орган зрения один, а манас, или внутренний орган, способен порождать в единицу времени только один познавательный акт. Вот, вкратце, его аргументы. Орган зрения только один, два глаза не могут управляться внутренним органом одновременно. Поэтому признается, что орган зрения конституируется обоими глазами – в случае зрительного восприятия глазные лучи испускаются ими обоими. Эти лучи вступают в контакт с воспринимаемым объектом, так же, как лучи лампы просвечивают наружу из двух отверстий в доме. Внутренний орган управляет зрительным органом непосредственно, а не через его связь с объектом, так как он не покидает тела. Таким образом становится возможным одновременно воспринимать более одного объекта.]

нию знанием универсалии двойственности, то есть с помощью универсалии это познание сближается с причиной своего разрушения. А коль скоро универсалия единичности связана с качеством двойственности и познается вместе с этим качеством, то именно из нее и возникает знание качества двойственности, именно так, с помощью универсалии единичности, качество двойственности сближается с причиной своего падения. Таким образом, познание универсалии двойственности способствует разрушению соотносительного познания и появлению качества двойственности. Оба эти процесса – разрушение и возникновение – происходят одновременно.

Вместе с тем разрушение соотносительного познания становится причиной разрушения двойственности – когда существует первое, второе неизвестно. Тем самым разрушение соотносительного познания делает двойственность подверженной разрушению. Известно, что вещи могут быть разрушены своей инструментальной причиной, подобно тому, как в процессе конечного освобождения (мокша) постижение конечной истины разрушается разрушением тела. Познание качества двойственности может стать причиной разрушения познания универсалии двойственности еще и потому, что один акт познания несовместим [противоположен] другому акту познания. Так, познание качества является причиной познания субстанции, стало быть, возникновение познания качества означает вступление в стадию разрушения одного познания и вступление в стадию возникновения другого познания.

Которая обусловлена качеством двойственности, его знанием и связью [с объектом] – из качества двойственности, его познания и связи возникает знание в форме "в двух субстанциях", из возникновения познания субстанции следует разрушение двойственности и одновременно вступление в стадию подверженности разрушению познания качества. Хотя во время возникновения знания в форме "в двух субстанциях", двойственности больше нет, тем не менее она является причиной, поскольку во время возникновения следствия пребывание причины не обязательно, тем более, что функция, соответствующая "порождающей" природе причины, заключается в производстве следствия. Когда эта функция осуществлена, то в чем смысл продолжать присутствие причины во время производства следствия, ведь ее причинность реализуется только через ее функцию? Если же производство следствия установлено как завершенное, то этого не происходит, поскольку причина перестает выполнять функцию фактора реализации действия (kāraka) и быть каузально эффективной. От этого причина не станет вторичной, поскольку способность быть фактором реализации действия не прекращается с вмешательством осуществления собственной функции. В противном случае, если человек выстрелил из лука, а затем сам, получив удар по голове, умер, его нельзя было бы считать причиной выстрела из лука.

После этого, в результате знания субстанции, разрушается познание качества, и процесс переходит в стадию появления мысленных отпечатков. Появление мысленных отпечатков означает начало разрушения познания субстанции и в следующий момент мысленные отпечатки

окончательно разрушают познание субстанции. То, что мысленные отпечатки служат причиной разрушения познания субстанции выводится из того факта, что разрушение имеет место только тогда, когда эти отпечатки наличествуют, а ни в каком-то ином случае.

Данное объяснение возникновения двойственности действительно и в отношении возникновения тройственности и т.п. чисел. Они также производятся из более, чем одной единичности, сопровождаемой знанием множества, и разрушается по разрушению соотносительного познания. То же самое применимо и к числам сто и т.д. Когда каждое качество "один" познано само по себе, в отношении каждого в том же порядке возникают мысленные отпечатки. После познания последнего качества "один", становится проявленной адришта, устанавливающая практику употребления числа "сто". Хотя контакт органа чувств был только один, возникает одно припоминание более одного объекта, затем соотносительное познание в форме постижения и соотносительное познание в форме припоминания производят число "сто" в своих субстратах, и это число испытывает воздействие мысленных отпечатков от всех [ста] субстанций, что является непосредственным чувственным восприятием, поскольку это познание объекта, порожденное контактом органа чувств и последней субстанцией [из ста].

Возражение: познание числа сохраняется, даже когда объекты, в которых число пребывает, уничтожены, например, мы говорим: "я убил сто насекомых". Как объяснить возникновение числа сто, если нет его субстратов?

Ответ: в этом случае возникновения числа не происходит из-за отсутствия порождающего его субстрата. Слово же "сто" используется иносказательно, как качество цвета и т.п. Таково объяснение, данное некоторыми. Другие полагают, что знание числа одинаково в обоих случаях и поэтому неправильно считать использование слова иносказательным. С их точки зрения, субстратом числа являются разрушенные вещи, существовавшие в прошлом и ставшие объектом припоминания. Только такие вещи, как небесный цветок и т.п. не могут служить субстратом числа. Что же касается тех объектов, которые существовали в прошлом, то они, хотя и не связаны с настоящим, а их собственная форма, хотя и не пребывает в момент возникновения знания числа, все же не противоречат характеру присущей причины, поскольку связаны с настоящим посредством памяти и содействием сопутствующих факторов, соответствующих природе гипотетического аргумента (tarka). Не верно, что это повлечет за собой абсурдное предположение о том, что число может производиться повсюду, поскольку данный тезис касается только наблюдаемых фактов.

Возражение: если вещи, познанные в прошлом, могут служить фактором, объясняющим настоящее использование числа, то раз основанием припоминания является чувственное восприятие, примысливание мысленных отпечатков будет бесполезным.

Ответ: это не так, поскольку непосредственное восприятие полностью разрушено. Само по себе, не будучи припоминаемым, оно не мо-

жет обладать способностью быть фактором реализации действия, поэтому, чтобы объяснить его припоминание и утверждается существование ментальных отпечатков. В случае произношения слова, в то время, когда воспринимается последняя фонема, все предшествующие уже разрушены, несмотря на это, они припоминаются и в этом отношении становятся инструментальной причиной в определении значения всего слова. Эти припоминания будут также служить и присущей причиной. Как манас, которому содействуют ментальные отпечатки, обладает способностью припоминать внешние вещи, также на основании наблюдаемых фактов следует признать, что он обладает способностью осуществлять непосредственное восприятие. Это не повлечет за собой невозможность глухоты, слепоты и т.п., поскольку действие манаса зависит от функционирования внешних органов восприятия. В случае, если двойственность возникает в отношении двух вещей, одна из которых разрушена и только припоминается, ее, двойственности, разрушение обязано разрушению соотносительного познания в форме припоминания. Когда же двойственность возникает при существующем субстрате, она разрушается не только по разрушению соотносительного познания, но и по разрушению субстрата, поскольку не может быть идеи двойственности, если один из двух или оба объекта разрушены.

А иногда и разрушению [их] субстрата – автор объясняет знания числа "один" в отношении одной субстанции и числа "два" в отношении двух субстанций в процессе ответа на вопрос, заданный неосведомленным человеком: **Каким образом это происходит? Когда в одной части** и т.д. Когда в одной части субстанции, служащей субстратом качества "один", возникает действие, в это же время возникает познание универсалии единичности, пребывающей в качестве "один". В следующий момент в результате возникновения движения в другой части, совершается разъединение и в то же самое время в результате познания универсалии единичности происходит возникновение соотносительного познания, а поскольку части субстанции разъединяются, то прекращается соединение, давшее начало субстанции. Тогда из соотносительного познания возникает двойственность. Затем по разрушению соединения разрушается субстанция и одновременно возникает познание универсалии двойственности. Затем, когда из-за познания универсалии двойственности разрушается соотносительное познание [качества двойственности], разрушение того же самого субстрата ведет к разрушению [качества] двойственности и неверно, что причиной того [разрушения качества двойственности] является разрушение соотносительного познания – в силу их сосуществования.

Хотя нет никакой цели (prayojana) в возникновении двойственности, разрушающейся, даже не породив суждения (jñāna): "в двух субстанциях", все же возникновение следствия происходит в соответствии с причиной поэтому-то оно и не зависит от задуманной цели. Только посредством процесса возникновения двойственности было показано, что последующий познавательный акт (jñāna) разрушает предыдущий, и это

[разрушение] объясняется существованием исключающих друг друга познавательных актов, чья противоположность одними объясняется как имеющая природу вадхья гхатака (разрушающего и разрушенного), другими как имеющая природу саха-анавастхана (несовместимости); автор же, избрав точку зрения вадхья гхатака, говорит: **таков правильный порядок этого процесса. Этого процесса**, т.е. процесса производства двойственности. В соответствии с теорией вадхья гхатака, второй познавательный акт, возникнув, в следующее мгновение разрушает первый познавательный акт. Это и есть то, что подразумевается под **правильным порядком.** В соответствии же с теорией противоположности [познавательных актов] как [следствия] саха-анавастханы (несовместимости), возникновение одного познавательного акта означает [автоматическое] разрушение другого. С точки зрения этой теории возникновение суждения "в двух субстанциях" будет логической ошибкой (prasaṅga), поэтому теория саха-анавастхана неверна. Это и имеется в виду [автором]. То же самое он объясняет и далее. **Каким образом?** По теории саха-анавастханы, когда в результате разрушения соотносительного познания появляется двойственность, двойственность [сразу же] становится подверженной разрушению, а подверженность двойственности разрушению совпадает по времени с познанием качества [двойственности], и поэтому в следующий момент зависящее от двойственности суждение "в двух субстанциях" не будет иметь места в силу отсутствия [своей] причины.

Возражение: **А если это то же самое, что и в случае чисто выводного знания?** Далее разъясняется: **Предположим, это так** и т.д. Предположим вы правы, и ваша мысль состоит в следующем: подобно тому, как человек выводится с помощью специфицирующего [его] звука, только если характеристика звука уже познана в качестве специфицирующего признака человека, существующего в настоящее время, даже если сам он [звук] разрушен и не существует во время вывода и таким образом представляет собой только знание выводного знака, которое и способствует реализации логического вывода, точно также, даже если двойственность разрушается одновременно с [появлением] познания качества [двойственности], простое познание двойственности может породить суждение: "в двух субстанциях". Другие же [предлагают следующее объяснение]: не случившееся действие дождя является выводным признаком имевшего место контакта ветра и дождевой тучи, в этом случае, даже если самого выводного признака в форме действия дождя уже не существует, одно лишь знание его может послужить логическому выводу. Таково объяснение.

Ответ: оно неудовлетворительно, поскольку в случае такого вывода выводным знаком служит не действие дождя, а отсутствие такового, которое в то время имеет место (asti) из-за невозникновения собственной формы вещи [дождя] и в силу неразрушения его предшествующего несуществования. Поэтому здесь должна применяться упомянутая нами практика.

На этот ответ автор возражает: **Это неверно, в силу познаваемости [субстанции] как специфицируемого.** Откуда берется [представление о

том], что суждение "в двух субстанциях": обязано своим возникновением только одному чистому знанию, ведь [имеется] познаваемость специфицируемого?[10] Если признать [необходимость] познания специфицируемого, почему бы не признать, что оно проистекает из чистого знания, [независимо от реального существования субстанции]?

Ответ: **Сама природа познания специфицируемого такова** и т.д. Иными словами, спецификация составляет собственную форму специфицируемого, повторяющую специфицируемое, служащую основанием своей подчиненности по отношению к нему. То же, что не существует, не может стать ни предметом повторения, ни основанием своей подчиненности по отношению к нему, стало быть, познание специфицируемого не должно существовать вне [познания] спецификации, **сама природа познания специфицируемого такова, что оно не должно существовать иначе чем в связи с спецификацией.** В целях [демонстрации авторитета] сутр [автор] показывает, что Сутракара относился к этой мысли с одобрением: **Это провозгласил и Сутракара** и т.д. Поскольку предмет, которому нечто присуще, сам является присущим, то по отношению к белой вещи из познания белизны [как в роли] качества "белое", [так и в роли] того, что является белым, возникает суждение "[это] – белая вещь", оба эти [познания] – познание спецификации и познание специфицируемого – находятся в отношении следствия и причины, обладают собственной природой следствия и причины. Так в сутрах провозглашена неотделимость спецификации [от специфицируемого]. И это отношение не существует для несуществующих вещей.

Посредством же слова **"же"** (tu) автор [далее] указывает на отличие выводного познания от познания специфицируемого: **Неверно же и то** и т.д. В выводном познании выводной знак должен постигаться как подчиненный большому термину, так что [между ними] не возникает нераздельность [как в случае нераздельности специфицируемого и спецификации]. **Стало быть, это предположение неудовлетворительно.** Иными словами, неудовлетворительно предположение о том, что суждение "в двух субстанциях" подобно выводному знанию, его сходство [с выводным знанием] не существует.

Возражение: в то время, когда существует суждение "в двух субстанциях", двойственности не существует. Как же возможна спецификация познания этим [двойственностью]?

Ответ: Это неверно. Поскольку в момент, предшествующий возникновению познания, она [двойственность] еще существует. Во всех случаях познавательный акт, состоящий в непосредственном восприятии двойственности, имеет своим объектом то, что существует в предшествующий момент. В момент, предшествующий возникновению суждения "в двух субстанциях", двойственность, ему подчиненная [составляющая его часть], все-таки существует. Здесь же следует сказать и следующее. Подобно тому, как субстанция наглядно является уму в суждении "в двух субстанциях", так же является уму и двойственность, зависящая от нее [субстанции]. Было бы неправильным считать, что уму

[10] То есть познание также предполагает и познаваемый предмет (субстанцию).

является несуществующая двойственность. Отсюда это [двойственность] будет неразрушимой и составит объект специфицирующего познания. Это объясняется тем, что ее отличительная характеристика – постоянная явленность уму в качестве объекта [специфицирующего познания].

Это и подразумевается в словах: **Неверно [и предположение о тождестве специфицируемого и спецификации] ввиду их быстрого появления.** То есть положение о том, что двойственность не разрушается в момент познания субстанции, значит, что возникновение познания качества двойственности и познания субстанции происходит очень быстро и в силу такой большой скорости возникновения невозможно постичь их последовательности – двойственность и субстанция являются уму в одном и том же познавательном акте, что составляет ошибочное впечатление. В действительности, сначала уму является двойственность, а потом уже субстанция. Здесь автор приводит поддерживающий пример: **Подобно тому, как [в случае суждения]: "обладающая звуком акаша".** То есть в этом суждении [можно различить] три быстро возникающих познавательных акта: познание звука, познание акаши и познание звука как спецификации акаши. **Также и в случае возникновения знания двойственности** и т.п. Что тут сказать? Подобно тому, как в случае познания звука и т.д., в силу их быстроты и невозможности различить их последовательность появляется ложное впечатление об их одновременности, то же самое происходит в случае познания двойственности и субстанции.

Не будет ли подобной ошибки и в отношении теории вадхья гхатака? Некоторые выдвигают возражение [против теории вадхья гхатака], говоря, что появление познания субстанции [с точки зрения этой теории] приведет к логической ошибке. Автор поясняет их опровергающий аргумент. **Разве не было бы и с точки зрения вадхья гхатака возможности невозникновения знания субстанции?** То есть, если познание субстанции не появляется по разрушению [познания] двойственности одновременно с познанием качества, то, с точки зрения вадхья гхатака, было бы неверно считать его возникшим. Здесь автор говорит о разворачивании [процесса познания]: **Из-за разрушения соотносительного познания появление мысленных отпечатков одновременно со знанием универсалии двойственности.** Подобно тому, как возникновение соотносительного познания производит двойственность, так же оно производит и мысленные отпечатки, являющиеся тем, что его разрушит, стало быть, при появлении мысленных отпечатков и двойственности наступает стадия возникновения для познания универсалии двойственности и одновременно соотносительное познание вступает в стадию разрушения. Таким образом и возникновение познания универсалии двойственности, и вступление в стадию возникновения познания качества, и вступление в стадию разрушения соотносительного познания, и разрушение двойственности – [все эти процессы] происходят одновременно. Стало быть, полное возникновение познания качества и полное разрушение двойственности имеют место в следующий момент времени, а коль скоро это так, то суждение "в двух субстанциях", зависимое от этого

[полного возникновения и полного разрушения] не возникнет, и тем самым теория вадхья гхатака тоже будет ошибочной.

Ответ: **Это не так. Поскольку причина отпечатков – суммарное знание.** Это разъясняется в слове **суммарное** и т.п. То есть мысленные отпечатки производятся суммарным знанием [в форме] познания субстанции как специфицируемой качеством двойственности, а не непосредственным восприятием (alocanājñāna), или соотносительным познанием, имеющим неопределенный характер[11], поэтому неверно, что последнее разрушается в результате [возникновения] мысленных отпечатков. Непроизведенность мысленных отпечатков из соотносительного познания доказывается посредством припоминания двух качеств "один" как отличных от субстанции. Произведенность же того [мысленных отпечатков] из познания субстанции как специфицируемой качеством доказывается припоминанием неспецифицируемой субстанции.

Возражение: Некоторые говорят: когда один познавательный акт, при своем появлении разрушает познавательный акт, возникший ранее, то в соответствии с вашей точкой зрения [вадхья гхатака], оба [познавательных акта] должны пребывать [какое-то время] вместе [чтобы один мог уничтожить другой]. Таким образом это будет противоречить сутре о неодновременности познавательных актов, что и имеется в виду [в следующих строках]: **[Допущение] "одновременности познавательных актов" могло бы привести к нежелательным логическим последствиям.** Далее следует разъяснение: **Согласно вашей мысли** и т.д.

Ответ: Это не так. Точка зрения о совместном пребывании [в течение какого-то времени] двух знаний, одно из которых является разрушающим, а другое – разрушаемым, не является ошибочной. Это поясняется: **С помощью высказывания [сутры] "по причине неодновременности познавательных актов" опровергается одновременное возникновение и одновременное пребывание познавательных актов, не разрушающих друг друга.** То есть посредством сутры "по причине неодновременности познавательных актов" отрицалось сосуществование познавательных актов, которые бы не разрушали друг друга. Не верно, что с точки зрения вадхья гхатака, существует одновременное возникновение познавательных актов, разрушающих друг друга, [их] совместное пребывание. Как только один возникает, другой становится подверженным разрушению. Это то, что подразумевается в na hi [**Не верно же**]. Здесь заканчивается дискуссия.

[Далее Шридхара спорит с буддистами по поводу реального, а не чисто номинального существования двойственности и других чисел.]

---

[11] В тексте nirvikalpam apekshajñānam.