

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

КАТЕГОРИИ ВАЙШЕШИКИ И ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИНДИИ

В.Г. Лысенко

Резюме темы, заявленной в заголовке статьи, может – в строго историческом и содержательном плане – свестись к набору чисто негативных констатаций. Никакой прямой связи между вайшешикой и *вьякараной* (так называлась в Индии традиция лингвистической философии), тем более признаваемой обеими сторонами, не прослеживается (по крайней мере по известным нам источникам). Сами вайшешики никогда специально не интересовались ни грамматической, ни синтаксической структурой языка. Более того, некоторые постулаты этой школы практически закрывали путь развитию в ней лингво-философской тематики. Например, утверждение о том, что слово (*śabda*) представляет собой не самостоятельный источник достоверного познания (*pramaṇa*), как, например, в ньяе, мимансе или веданте, а выступает лишь разновидностью логического вывода (*anumāna*), в котором слово и его значение связаны чисто логически – отношением неизменного сопутствия основания вывода (*hetu*) и выводного звена (*liṅga*). Тем самым своеобразие словесного, вербального выражения знания (проблемы связи слова и значения, минимальной языковой единицы-носителя смысла и т.п., широко обсуждаемые прежде всего в ньяе и мимансе) в вайшешике фактически сводилось на нет. С другой стороны, *шабда* (слово) расценивалась в вайшешике как физическое явление *par excellence*, тождественное мгновенно исчезающему звуку. Похоже, что для нее слово было лишь простым (физико-физиологическим) инструментом отражающей реальность мысли.

Система категорий-*надартх* (санскр. *padārtha*) вайшешики в ее классическом варианте, развернутом в трактате Прашастапады “Собрание характеристик категорий” или “Комментарии Прашастапады” (“Прашастапада бхашья”, далее: ПБ) (VI в. н.э.), включает шесть членов: субстанция (*dravya*), качество (*guṇa*), движение (*karman*), общее (*sāmānya*), особенное (*viśeṣa*) и присутствие (*samavāya*). Безразличие

вайшешики к грамматологическим сюжетам выглядит тем более парадоксальным, что первые три категории – субстанция, качество и движение, как было замечено еще Б. Фаддегоном¹, “отражают грамматическое деление на существительное, прилагательное и глагол” (Фаддегон 1918 : 142).

Хотя сами вайшешики никогда не связывали свои категории с грамматикой, это не значит, что последняя не оказала косвенного влияния на выработку их системы. Более того, можно с уверенностью сказать, что все создаваемое на санскрите, и прежде всего религиозно-философская литература, испытало глубочайшее структурное влияние व्याкараны. Дело не ограничивалось только тем, что философы, рассуждающие на санскрите, следовали грамматическим правилам своего языка. Само мышление на санскрите ориентировалось на парадигму лингвистического анализа, созданного великим индийским грамматистом Панини в VI–V вв. до н.э. Каждый брахманский философ, а вайшешики были типичными брахманскими философами, должен был знать व्याкарану, а значит, и обладать выработанными в ней аналитическими приемами, понятиями и терминами. По словам Бхартрихари, “вьякарана светит в каждой науке” (“Вакьяпадия” 1.14).

Как же “светила” вьякарана в вайшешике? По моему глубокому убеждению, вайшешики, несмотря на удаленность их предметных интересов от области вьякараны, смотрели на реальность сквозь сетку понятий и принципов, многие из которых были выработаны в лингвистической традиции. Некоторые образцы этого “отраженного света” грамматики исследуются в данной статье.

Как выучиться правильно употреблять язык? Автор “Махабхашьи” (“Великого комментария” к труду Панини “Аштадхьяи”, или “Восьмикнижие”) Патанджали (II в. до н.э.) сравнивает два метода обучения языку. Первый, назовем его *экстенсивным*, заключается в простом перечислении всех правильных слов. Согласно Патанджали, Брихаспати в течение сотни тысяч божественных лет обучал этим методом Индру, но так и не добился успеха. Из этого наш грамматист заключает, что обучение правильным словам требует такого длительного времени, что на его завершение не хватит не только человеческой жизни, но и сотни тысяч лет, в течение которых, по индийской традиции, продолжится жизнь богов. Поэтому он предпочитает другой, так сказать, *интенсивный* метод – через обучение компактной *системе правил* грамматики, выработанной Панини. Усвоив ее, можно вывести бесконечное количество правильных слов.

Здесь напрашивается симптоматичная параллель с вайшешикой. Поздние комментаторы приписывают Канаде, легендарному отцу-основателю вайшешики и автору “Вайшешика-сутр” (далее: ВС), базового текста системы (I в. н.э.), амбициозное намерение перечислить все, что есть во вселенной. Даже если в ВС подобное намерение открыто не выражено, это не мешает нам признать его полное соответствие общей

¹ Один из основателей вайшешиковедения и к тому же крупнейший знаток грамматики Панини.

тенденции этой школы дать исчерпывающее описание всех онтологических реалий. В этом смысле цель вайшешики представляется мне чрезвычайно близкой задаче грамматистов, которые стремились охватить сеткой правил все многообразие лингвистических явлений.

Мы видели, что грамматисты отказались от простой инвентаризации этих явлений. Очевидно, что и вайшешики не понимают перечисление как чисто эмпирический список всех наличных вещей. Речь идет об экспозиции наиболее фундаментальных и несводимых друг к другу принципов бытия. Подобно языку в грамматике, основа существования представлена в вайшешике как нечто бесконечно разнообразное (*viśeṣa* – откуда и название школы: *vaiśeṣika*). Учитывая это, вполне естественно стремление наших авторов найти свой *интенсивный* метод, чтобы передать это разнообразие. Не это ли стремление послужило источником системы падартх-категорий, которая, как и правила грамматики Панини, представляет собой минимальный набор принципов, позволяющий объяснить бесконечное количество разнообразных фактов.

Именно этот *систематизаторский порыв*, как мне представляется, объединяет вайшешиков и грамматистов, хотя для первых точкой отсчета является реальность как таковая, мир вещей, а язык выступает лишь инструментом выражения этой реальности, тогда как для вторых все как раз наоборот – их интерес сосредоточен на языке, вещи же важны им не сами по себе, а лишь как объекты слов. Таковы две плоскости – онтологическая и лингвистическая, в которых располагаются размышления авторов наших двух традиций.

Категории вайшешики (падартхи) не возникли, как Афродита, из пены. Каждая из них и все они вместе как система имели, несомненно, сложную историю, о которой современным ученым известно крайне мало. Я не берусь исследовать в деталях историческую эволюцию системы категорий в рамках самой вайшешики². Отправной точкой данного исследования служит классическая система шести категорий, сложившаяся к VI в. н.э., как она представлена в ПБ.

ЭКСПОЗИЦИЯ КАТЕГОРИЙ В ПБ

Для системного обзора категорий вайшешики от нас не требуется никакой специальной реконструкции, поскольку мы найдем его у самого Прашастапады в “Разделе экспозиции” (*uddeśaprakaraṇam*) ПБ. Однако учитывая, что мы имеем дело с индийским мыслителем, а всем им свойственно стремление вписывать любое системное знание в рамки практической перспективы достижения религиозного идеала, то прежде чем перейти к экспозиции категорий, остановимся на, так сказать, “программном заявлении” Прашастапады. В кратком введении, посвященном цели своего труда (*granthaprayojanaprakaraṇam*), он прямо связывает знание категорий с освобождением от страданий:

² Начиная от “Вайшешика-сутр” (начало н.э.), и кончая “Саптападартхой” Шивадитьи (XVII в. н.э.), где вводится седьмая категория – небытие. Об эволюции категорий вайшешики см.: *Нарайн*, 1976.

[2] “Знание истинной природы общих и различающихся характеристик шести категорий субстанции, качества, движения, общего, особенного и присущности составляет причину освобождения, ибо это и есть дхарма, возглашенная в предписаниях Ишвары”³.

Тем самым Прашастапада утверждает статус вайшешики как сотериологической системы. Для индийского философа начинать свой труд подобным заявлением было совершенно естественно, поскольку философское знание в Индии обретало общезначимый культурный статус только в той мере, в которой открывало практическую перспективу достижения высшей религиозной цели – освобождения от цикла перерождения. Именно в этом смысле знание категорий представляет собой дхарму, или добродетель⁴.

Что еще важно в этом отрывке, так это то ударение, которое вайшешики делает на необходимости знания общих и различающихся характеристик категорий. Мы видим, что знание в представлении нашего философа кардинально отличается от знания-прозрения, знания-интуиции, как его понимают в школах монистической и мистической ориентации, например в буддизме махаяны или в адвайта веданте. Если в веданте, в санкхье или в йоге и говорят о высшем различающем знании (*viveka-jñāna*), которое, разумеется, интуитивно, то подразумевают при этом умение различать подлинное от неподлинного, высшего Брахмана от множественного и изменчивого мира, как в адвайте, Пурушу от пракрити, как в санкхье и йоге. Ни одна из этих школ не допускает никакого разнообразия и множества в основополагающих принципах бытия. Коль скоро основа мира едина, то познание множества и различия автоматически попадает в разряд иллюзорного.

Система категорий вайшешики, напротив, предполагает фундаментальную несводимость категорий друг к другу. Прашастапада формулирует основную стратегию их познания, которая, как легко видеть, включает совершенно рациональные процедуры выявления сначала общего, что есть у них (*sadharmya*), а затем описания их индивидуальных особенностей (*vaidharmya*), что совпадает с тактикой “от общего к частному”, “от правил к исключениям”, которая характерна и для व्याкараны.

Надо заметить, что сами термины *sadharmya* и *vaidharmya*, общие и индивидуальные свойства, не включены ни в какие конкретные категории. Они не составляют ни качеств, ни универсалий, а относятся к специальному метаязыку, статус которого в вайшешике напоминает статус метаязыка в системе Панини. Панини различал между обычными словами, которые обозначают объекты, и техническими терминами, зна-

³ Прашастапада ссылается на предписания Ишвары. В отличие от ВС, где имя бога ни разу не упомянуто, автор ПБ заявляет себя теистом. Но его бог не является творцом в собственном смысле слова. Он скорее напоминает демиурга Платона, который вмешивается в ход вещей только в конце и в начале космического цикла.

⁴ Однако важно понять, что для индийских философов дхарма-добродетель не исчерпывается лишь чисто этическими коннотациями. Это, бесспорно, моральная заслуга, но не в смысле абстрактной или общечеловеческой морали, а скорее в реализации социокосмической роли индивида как члена определенной социальной группы (варны, ашрама).

чением которых является их собственная форма (svagūpa). Наряду с этим он проводил различие между правилами, управляющими непосредственно образованием языковых форм, и метаправилами (parihāṣā), предписывающими определенное употребление этих правил. Метаязык вайшешики тоже является своеобразной логической “надстройкой” над “несущей конструкцией” онтологических категорий.

Во времена Прашастапады уже существовала определенная система экспозиции доктрины, разработанная скорее всего в кругах ньяи. Она состояла из двух основных процедур: перечисление, уддеша (uddeśa) основополагающих принципов школы, а затем их определение (lakṣaṇa), или своеобразное доказательство их существования по определенным признакам (lakṣaṇa). В случае конфликта разных определений одного и того же термина, предполагалась и третья процедура – исследование (paṅkṣā). Следуя этой системе, Прашастапада сначала просто перечисляет категории, начиная с субстанции:

[4] “Вот субстанции: земля, вода, огонь, ветер, акаша, время, местоположение, атман (душа), манас (внутренний орган, координатор чувств). [Их], упомянутых как под общими, так и под специфическими именами⁵, всего девять⁶. Кроме них другие имена не называются”.

Вайшешик не просто перечисляет элементы, входящие в эту категорию, он также пытается очертить границы терминологии своей системы. Не только земля и т.д. составляют предмет его перечисления, но и технические термины (saṃjñā), обозначающие эти субстанции: “земля” (pṛthivī) и т.д.

Первые четыре субстанции состоят из атомов, поэтому их иногда называют авауави, “состоящие из частей”. Акаша, время, местоположение и атман, будучи всепроникающими и бесконечно большими, не имеют ни определенных форм, ни частей. Манас, или внутренний орган, с помощью которого происходит синтез деятельности органов чувств, представляет собой исключительно подвижный атом.

Перевод dravya термином “субстанция”, имеющий достаточно прочную традицию в западной индологической литературе, представляет со-

⁵ Согласно пояснению Шридхары, субстанции упоминаются в ВС как под общим именем “субстанции”, так и под специфическими именами: “земля”, “вода” и т.п.

⁶ Как и в случае категорий, в случае субстанций, вайшешики сталкивались с вопросом, почему субстанций именно девять – не больше и не меньше? Ответ на этот вопрос заключается в том, что данный список представляется исчерпывающим, все остальные явления, о которых говорят оппоненты, могут быть сведены к названным девяти субстанциям. В качестве примера обычно приводят случай темноты. Уже в ВС ставится вопрос является ли темнота субстанцией? Автор ВС считает, что темнота – это не субстанция, а просто отсутствие света. Позднее, последователь школы миманса Кумарила Бхатта утверждает, что темнота это именно субстанция, поскольку она наделена определенными свойствами (темным цветом) и действием. Другой учитель мимансы Прабхакара подчеркивает, что темнота есть отсутствие знания света.

Существенным отклонением от “генеральной” линии вайшешики были взгляды Шридхары, который отождествлял темноту с качеством, а именно, с темным цветом. Канада, с его точки зрения, в своей формуле об отсутствии света говорит не о самой темноте, а лишь об условиях ее восприятия. Были высказаны и другие теории, в частности, что свет есть отсутствие темноты. Кроме тамаса, на роль субстанции претендовала также “шакти” (sakti) – сила, энергия.

бой один из тех довольно редких случаев, когда можно обнаружить не просто совпадение отдельных значений, но существенную корреляцию семантических полей и даже проблем, с которыми было связано употребление обоих терминов. По словам Хальбфасса: “перевод *dravya* как “субстанция” не говорит нам каково значение этого термина, а скорее дает нам понять, с какими проблемами нам предстоит иметь дело” (Хальбфасс 1992 : 90). В случае *dravya*, как и в случае “субстанции”, показывает Хальбфасс, мы встречаемся с чрезвычайно сложными и неоднозначными терминами, значения которых колеблются в достаточно широких пределах – от субстрата, носителя качеств, логического субъекта, до конкретной сущности, индивида (там же. 89–90).

В текстах вайшешики дравья понимается и как субстанция и как индивидуальная вещь, что перекликается с значением этого термина в грамматических текстах. В Мбх Патанджали дравья-изменчивый-индивид и дравья-неизменная-субстанция, носитель качеств, выступают как два разных термина в двух разных грамматических теориях значения слова, соответственно Ваджапьяны и Вьяди (см. далее). В вайшешике первое является разговорным значением, второе доктринальным: дравья-субстанция используется в теоретических рассуждениях, а дравья-вещь главным образом в иллюстративном материале.

Качества перечисляются в следующем порядке:

[5] «И вот качества: цвет, вкус, запах, осязание, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, буддхи (интеллект, познавательный акт, понятие, идея), счастье, страдание, желание, отвращение, усилие – семнадцать, названных Канадой. Слово “и” [в ВС указывает] еще на семь: тяжесть, текучесть, вязкость, санскара (инерция), адришта (невидимые качества, определяющие перерождение души), звук – всего двадцать четыре качества».

Семь последних качеств были добавлены к списку самим Прашаптападой под тем предлогом, что Канада имел их в виду⁷, но стремясь к экономии, указал на них лишь косвенно, словом “и”. Качества можно классифицировать на разных основаниях, но одним из самых важных в вайшешике является их деление на специфические (*viśeṣa-guṇa*) и неспецифические (*aviśeṣa guṇa*). К первым относятся качества, характерные только для определенных субстанций, по присутствию которых мы и узнаем эти субстанции. Среди них выделяются материальные, например запах, вкус, цвет, осязание, которые специфичны, соответственно, для земли, воды, огня и ветра, квазиматериальные – звук, коррелирующий с акашей, и психические: буддхи, счастье и страдание, желание и отвращение, усилие, а также дхарма и адхарма (синоним адришты), выступающие специфическими качествами души. В группу “неспецифических” входят качества, никак не специфицирующие субстанции, в которых локализованы. Среди них – число, размер, отдельность, соединение-разъединение, дальность-близость.

⁷ Например, тяжесть упоминается в ВС 1.1.27; 5.1.7; 5.2.3; текучесть в ВС 2.1.6, 7; 5.2.5; вязкость в ВС 2.1.2; санскара, или ее разновидности вега и бхавана в ВС 5.1.17, 18; 9.22, 25; дхарма и адхарма (адришта) – ВС 5.1.15; 5.2.2, 8, 14, 19; 6.2.2, 15; ВС 9.28.

Если перевод дравьи термином “субстанция” был практически единодушно принят индологами, то перевод гуна как “качество” вызвал целую дискуссию в научных кругах. Ее инициатором был американец Карл Поттер, который в статье “Являются ли гуны вайшешики качествами” категорически выступил против подобного перевода, утверждая, что качества предполагают повторяемость, тогда как гуны – конкретные и неповторимые свойства субстанций (Поттер. 1954–1955).

За время, прошедшее с момента публикации статьи Поттера, были предložены разные переводы термина гуна (particular caqacter, abstract particular, trope, attribute). В конце концов перевод “качество” тоже был принят, но с определенными оговорками.

Индологи обратили внимание на то обстоятельство, что вайшешики все же выражают повторяемость качеств, но не в конкретных гунах, а в соответствующих им универсалиях. Например, красный цвет розы неповторим: каждая роза красна по своему, но всем красным розам свойственно иметь красный цвет как универсалию “красности”, пребывающую в этом качестве. Однако рассмотрение проблемы качеств и универсалий во всей ее сложности требует знакомства со всеми категориями вайшешики, поэтому мы сможем вернуться к ней, лишь по завершении нашей экспозиции.

[6] “Поднятие вверх, опускание вниз, сжатие, расширение, и передвижение – вот пять [классов] движения⁸. Вращение, выведение наружу, течение, горизонтальное и вертикальное движение огня, падение, скручивание и распрямление и т.п. суть разновидности передвижения, а не другие классы движения”.

Как и качества, движения, согласно вайшешике, неизменно “локализуются” в субстанции. Процесс движения истолковывался в этой школе чисто механистически как последовательное соединение и разъединение движущегося объекта с разными точками пространства. Таким образом, движение фактически сводилось к серии последовательно сменяющихся друг друга моментов, в ходе которых объект изменяет свое положение в пространстве (акаше).

Экспозиция общего и особенного включает и попытку дать им определения:

[7] “Общее [бывает] двух видов – высшее и низшее – и служит причиной идеи включения. Из них сатта (бытие) – высшее, поскольку [охватывает] наибольшее количество объектов. Оно есть только общее, ибо [служит] только причиной включения. Субстанциальность и т.п. [включает] ограниченное количество объектов и [поэтому] является низшим общим. Но будучи общим, оно [может] также называться особым, ибо [служит] и причиной исключения”.

Термином “общее” здесь переводится санскритское слово *sāmānya* – субстантивированное прилагательное, образованным от *saṁāna* –

⁸ В вайшешике, в отличие от других систем, термин карма (*karman*) в качестве падартхи означает прежде всего движение, а не просто действие, причем движение, понимаемое как механическое перемещение в пространстве.

“похожий”, “подобный”, “равный”, “одинаковый”, “тот же” (англ. the same), “общий”. В данном тексте под “общим” имеется в виду универсалия.

Общее... служит причиной идеи включения (anuvṛtti). Анувритти (букв. “рассмотрение”) “следование за чем-то”, “согласие с чем-то”, “соответствие чему-то” составляет термин метаязыка Панини, обозначающий “принцип возобновления” или “повторения”, согласно которому, термин или правило упомянутые в той или иной сутре, сохраняют свое действие и в последующих сутрах, до возглашения другого термина или правила. Эта техника, позволяющая экономить средства выражения, применялась и в сутрах философских школ, в частности, и в сутрах вайшешики. Сам термин анувритти обозначает в вайшешике познавательный акт, состоящий в включении того или иного объекта в известный класс на основании присутствия в нем определенного признака этого класса, или на современном языке, в подведении некоего объекта под общее понятие.

В отличие от “высшей универсалии”, которая всего одна, число “низших универсалий” не поддается исчислению. Каждая из них в свою очередь включает то или иное число объектов. Низшая универсалия отличается от высшей не только числом объектов, но еще и тем обстоятельством, что она может служить основанием не только идеи включения разных вещей в один класс, но и идеи “исключения” (vyāvṛtti) вещей этого класса из других классов.

Термин вьявритти использовался в грамматике в смысле “препятствия к применению правила”, “исключения правила” (Рену 1957: 302). Очевидно, что вьявритти противоположна анувритти, и если последняя кодирует генерализирующие или обобщающие акты познания, то первая должна коррелировать с дифференцирующими, специфицирующими умственными операциями.

Хотя мы и переводим термин viśeṣa как “особенное”, “специфическое” и “индивидуальное” в противоположность “общему”, “универсальному” и т.д., необходимо помнить, что его первичным значением является “дифференциация”, “отличение”, что соответствует операции “исключения” (vyāvṛtti). Определяя вишеша гуна субстанции, мы тем самым устанавливаем какие качества *отличают* данную субстанцию от других субстанций, т.е. первичным содержанием познания вишеша гуна является дифференциация объекта, а не его положительная квалификация.

С подобным противопоставлением генерализирующей и дифференцирующей функций познания мы встречаемся в грамматической традиции, в частности в учении о двух функциях сложного слова и предложения. Патанджали в комментарии к 2.1.1 Панини упоминает две концепции: bheda – “дифференциация”, “исключение [смысла других слов]” и saṃsarga – “связывание”, “соединение [смысла отдельных слов]”. С точки зрения первой концепции, приписываемой Вьяди, основная функция сложного слова (как и предложения) состоит в дифференциации объекта познания, в его отличении от всех других объектов, тогда как согласно второй, ассоциируемой с Ваджапьяной, его смысл

конституируется связыванием смысла составляющих слов и появлением синтаксического единства.

Разумеется, в вайшешике анувритти и вьявритти противопоставляются не как разные концепции, а как разные взаимодополнительные аспекты одного и того же процесса, но это не мешает нам предположить, что Прашастапада как бы тоже включается в этот старый спор, только в другом регистре. В отличие от грамматистов, развивавших свои аргументы в основном в связи с семантикой, вайшешика интересуют гносеологические и онтологические импликации. Он не предпочитает ни одной из названных функций познания другой. Обе одинаково важны и обе составляют фундамент познания, ибо опираются на самую реальность, в которой вещи и связаны и разделены, и похожи и бесконечно разнообразны. Это подтверждается и в следующем тексте:

[8] «“конечные различители” пребывают исключительно в вечных субстанциях. Поскольку они служат основанием лишь абсолютного исключения, [они представлены только в форме] специфического».

Коль скоро существует основание абсолютного включения в лице универсалии бытия (*sattā*), должно существовать и основание абсолютного исключения той или иной вещи из всех универсалий, т.е. некий носитель предельной специфичности, дифференциации, своеобразия. Этим основанием и служат “конечные различители” или “конечные спецификаторы” (*antyaviśeṣa*), которые в отличие от “рядовых” спецификаторов, присущих обычным вещам, локализованы только в вечных субстанциях, т.е. в атомах земли, воды, огня и воздуха, в акаше, времени, местоположении, атмане и манасе.

В отличие от специфических универсалий (*sāmānyaviśeṣa*), “конечные различители” не могут пребывать более чем в одном субстрате. Иными словами, они дифференцируют не классы, не группы (как специфические универсалии), а только и только индивидов (нумерическая идентификация в отличие от родовой). Нельзя предположить, что “конечные различители” пребывают сразу во всем классе, скажем, атомах земли. Они есть в каждом атоме этого класса, в каждой душе, в каждом манасе, составляя их неповторимую индивидуальность.

Если все фундаментальные принципы мироустройства (атомы, акаша, время, направление, атманы, манасы) обладают ни к чему не сводимой индивидуальностью, то из этого можно заключить, что основа мира в вайшешике действительно бесконечно многообразна и что именно это многообразие и составляет конечную точку отсчета онтологии этой школы.

Таким образом, в категориях саманья и вишеша можно выделить две модальности – высшую и низшую. Высшая представлена двумя полюсами: универсалией существования (*sattā*), выступающей критерием родовой идентичности всему, что существует, и “конечными различителями”, служащими вещам пределом их нумерической идентичности. В терминах нашего исследования, *antyaviśeṣa* представляют своего рода “атомы” дискретности, тогда как *sattā* – предельную форму континуаль-

ности⁹. Между этими двумя полюсами располагаются “низшие” саманья вишеша, “специфические универсалии”, которые можно представить как диалектическое сочетание генерирующей и специфицирующей функций познания. В той степени, в которой они способствуют включению вещей в один класс, они выполняют первую функцию, отличая же вещь одного класса от других классов – вторую.

[9] «Присущность – это связь, установленная как нераздельная для элементов, [выступающих по отношению друг к другу] в качестве содержащего и содержимого, [она] является основанием идеи “[это содержится] в том”».

Термин *ayutasiddhi* означает буквально “то, что установлено (*siddhi*) как не соединенное искусственно, нераздельное, т.е. не имеющее отдельного существования”. Речь идет об отношении, которое, в отличие от чисто механической связи (*samyoga*), придает своим элементам характер целостности и единства, так что вне этой целостности они просто не существуют. Например, части тела коровы соединены отношением самаваи и поэтому не имеют существования отдельного от целого, тогда как ветка и птица, сидящая на ней, находящиеся в отношении самйога, могут прекрасно существовать и отдельно.

Введение в вайшешику категории самаваи объяснялось необходимостью объяснить особо прочный характер таких отношений, как отношение причины и следствия, части и целого, субстанции и качества. Допустим, что у вайшешиков только пять категорий: субстанция, качество, движение, общее, особенное. В этом случае все существование будет разделено на пять, никак не связанных друг с другом, модальностей. Однако в реальной жизни мы имеем дело не с субстанциями, атрибутами и т.п., а с реальными вещами. Иными словами, мы имеем дело с целостностями, а не с субстратами, качествами и движениями, взятыми отдельно друг от друга. Чтобы объяснить, почему составляющие мироздания, принадлежащие разным модусам бытия, могут соединяться в единое целое в объектах нашего опыта, следовало ввести еще одну категорию, которая бы отвечала именно за это. Разумеется, в текстах вайшешики самаваи обосновывается в иных терминах, но, в сущности, речь идет об обосновании прочности и незыблемости мироздания, составленного из частей.

Раздел *uddeśa* Прашастапада включает словами:

[10] “Таким образом перечисление носителей свойств было осуществлено без [упоминания] самих свойств”.

Здесь вводится два термина: *dharma* и *dharmin*, которые можно перевести как “свойство” и “носитель свойства”. В отличие от категорий субстанция – качество, пара свойство – носитель свойства не указывает ни на какие реальные отношения между вещами. В данном контексте

⁹ Однако создается впечатление, что различие, специфичность и дискретность, воплощенные в вишеша, представлены в вайшешики как более сильный принцип, чем общность, сходство, универсальность. Это чем-то напоминает положение в математической теории множеств, согласно которому мощность множества зависит от его содержания – чем больше содержание, тем меньше мощность. Самым слабым оказывается самое большое множество.

дхарма-дхармин выступает в качестве специальных терминов метаязыка вайшешики, представляющих чисто логическую схему “субъект-предикат”, которая может применяться к любым категориям, а не только субстанции и качеству. Иными словами, уддеша представляет категорию только как чистые субъекты предикации, без их предикатов. В следующей главе Прашастапада приступит к новому этапу экспозиции, который называется lakṣaṇa, или определение. Она и будет состоять в определении свойств или предикатов данных категорий.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ КАТЕГОРИЙ

В этой главе Прашастапада определяет, что есть общего у разных групп категорий, производя анализ в убывающем нумерическом порядке: сначала общие свойства всех категорий, затем пяти из них, исключая первую, затем пяти, исключая последнюю, затем трех первых и, наконец, трех последних. Очевидно, что общие свойства разных групп категорий являются одновременно их специфическими свойствами, поскольку служат их отличием от других групп.

[11] “Все шесть категорий [характеризуются] есть-ностью (*astitva*¹⁰), именуемостью (*abhidheyatva*) и познаваемостью (*jñeyatva*). Способность содержаться в чем-то другом [принадлежит всему], исключая вечные субстанции”.

Прашастапада никак далее не раскрывает смысла приведенных им характеристик. Ясно, что термины *astitva*, *abhidheyatva* *jñeyatva*, *āśritatva*, хотя и содержат абстрактный суффикс-*tva*, нельзя считать универсалиями. Они принадлежат метаязыку вайшешики, созданному для анализа не реальности, а только самой концепции категорий. “Есть-ность”, “именуемость” и “познаваемость”, если перевести на обычный язык, означает, что категории реальны, могут быть познаны и могут быть названы, или выражены в слове.

Первая характеристика, взятая отдельно, свидетельствует о том, что категории не являются ментальными конструкциями, а существуют как вполне реальные вещи. Вторая подразумевает, что они не сводятся к чисто языковым образованиям: будь они только словами, было бы бессмысленно приписывать им именуемость. Наконец, третья была бы в контексте вайшешики просто тавтологична, если бы категории являлись просто концепциями или идеями.

Таким образом, хотя мы еще точно не знаем, что представляют собой категории, мы можем по крайней мере сказать, что они не являются ни словами, ни концептами, ни идеями. Из этого допустимо заключить, что категории суть то, что существуют не в нашей голове, а в реальности и что может быть познано и выражено нами в слове. Что ка-

¹⁰ *Astitva* – это абстрактное существительное, образованное от *asti*, 3 лица единственного числа глагола *as* “быть” и суффикса *tva*, поэтому, с моей точки зрения, его лучше всего переводить не как “существование”, что очень часто делают, а как “есть-ность”. Это поможет избежать путаницы с другими санскритскими словами типа *sattā*, *sat*, которые тоже переводят как “существование” или “бытие”.

сается онтологического статуса категорий, то он будет обсуждаться
Прашастападой отдельно.

“Способность содержаться в чем-то другом [принадлежит все-
му], исключая вечные субстанции”. Вечные субстанции (атомы четы-
рех материальных стихий, акаша, время, местоположение, атман и ма-
нас) по определению не имеют причин, т.е. не содержатся в чем-то дру-
гом, чем они сами. Иными словами, вечные субстанции автономны, не-
зависимы ни от чего другого, тогда как все остальные (невечные суб-
станции, качества, движения, общее, особенное и присущность) содер-
жатся в чем-то другом, чем они сами, т.е. имеют субстрат внешний по
отношению к их самости.

1.2.2. [12] “Пяти [категориям], начиная с субстанции, [принадлежат]
способность [вступать в отношение] присущности и неединичность”.

Все категории, исключая присущность, могут быть субъектами от-
ношения присущности, т.е. отношения, которое не просто соединяет ча-
сти в механический агрегат, как самйюга (samyoga – механическое со-
единение), но делает их нерасчленимым целым. Это значит, что отно-
шение присущности возможно между всеми категориями, кроме самой
присущности, например, это отношение между субстанцией и качест-
вом, субстанцией и движением, общим и субстанцией, общим и качест-
вом, общим и движением, особенным и субстанцией, качеством и дви-
жением. Но возможно ли отношение присущности между качеством и
движением? Согласно вайшешике, качества и движения соотносятся не
непосредственно, а через общий субстрат – субстанцию, которой оба
они принадлежат.

“Неединичность” означает, что все категории, исключая присущ-
ность, содержат разновидности, внутренние членения. Например, в ка-
тегории субстанция – 9 субстанаций, в качестве – 24 качества, в движе-
нии – 5 видов движений, в общем и особенном – две разновидности (веч-
ное и невечное). Исключение составляет только присущность, которую
вайшешики считают единой.

Акцент на ее *единичности* был важен для них как защита от мно-
гочисленных критиков этой категории, которые выдвигали аргумент
следующего порядка: если благодаря отношению присущности целое
становится отличным от суммы своих частей, то само это отношение
тоже должно отличаться от того, что оно связывает, поэтому для его
объяснения надо ввести еще одну присущность, затем – еще одну для
объяснения отношения предыдущей присущности и того, что она свя-
зывает, и так до бесконечности. Чтобы избежать упреков в такой ба-
нальной логической ошибке, как регресс в бесконечность, вайшешики
постулируют, что характер присущности не меняется в зависимости от
того, что она связывает. Присущность, соединяющая части и целое, та
же самая, что и присущность, связывающая качество и субстанцию.

[13] “Пяти [категориям], начиная с качества, [свойственны] беска-
чественность и неподвижность”.

Согласно вайшешике, качество принадлежит только субстанции,
само же качество лишено качественных характеристик, также как и
движение лишено движения. В свою очередь, движение тоже укорене-

но только в субстанции, стало быть качество лишено движения, также как движение – качества. В этом тексте упоминаются только негативные характеристики. На первый взгляд они могут показаться тавтологичными. Зачем повторять, что качества лишены качества, движения лишены движения, присущность лишена присущности и так далее? Однако для вайшешики это носит принципиальный характер. Таким способом, как полагают они, можно избежать регресса в бесконечность. Например, если бы качества имели качества, а те в свою очередь другие качества, то этому не было бы конца. Стало быть, только субстанция может иметь качества, сами же качества не являются субстратами других качеств. Например, запрещалось приписывать число, которое само считалось качеством, другим качествам. По той же причине нельзя было сказать, что качества выступают в соединении, ибо соединение (самйога) считалось качеством.

Эти ограничения, несмотря на их очевидную искусственность, все же были важным фактором систематичности учения вайшешики. По самой своей форме они напоминают ответы в следующих друг за другом рубриках анкеты, скажем социологического опроса, когда даже отрицательный ответ чрезвычайно важен для определения общих результатов.

[14] «Трем [категориям], начиная с субстанции, [свойственны] связь с бытием¹¹, характер общего и особенного¹², именуемость словом “объект” (artha), установленным в соответствие с собственной [терминологией вайшешики] и способность создавать добродетель и порок».

Связь с бытием (sattāssambandha). Если в ПБ [11] всем шести категориям приписывался предикат astitva “есть-ность”, то в отношении первых трех категорий мы встречаем здесь другую онтологическую характеристику – “связь с бытием”. Комментаторы считают, что таким образом Прашастапада ссылается на сутру Канады: «Универсалия существования (sattā) – это то что обозначается [словом] sat (от причастия sant “существующий”), [когда говорят] о субстанции, качестве и движении” (sāditi yato dravyaguṇakarmasu sā sattā BC 1.2.7). Иными словами, индивидами универсалии существования являются три типа объектов – субстанции, качества и движения.

Как же быть с тремя остальными категориями – общим, особым и присущностью, разве они не “подверстываются” под универсалию существования, как мы знаем, всеобъемлющую и включающую в себя все существующее? Значит ли это, что три последних категории не “существуют” в том же самом онтологическом смысле, как и субстанция, качества и действие? Не противоречит ли это “инклюзивному” характеру высшей универсалии?

Наши недоуменные вопросы вполне уместны и справедливы, но не

¹¹ Здесь Прашастапада следует сутре Канады: «Бытие – это [то, что обозначается высказыванием] “существует”, [когда говорят] о субстанции, качестве и движении» (BC 1.2.7: sāditi yato dravyaguṇakarmasu sā sattā).

¹² Ср. в ВС: “[Познание] в отношении субстанции, качества и движения зависимо от общего и особенного” (BC 8.6: sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmasu).

будем забывать, что у вайшишиков могли быть и другие соображения на этот счет, также вытекающие из принципов их категориальной системы. Например, “антирегрессивное правило”, согласно которому общее и особенное не может содержаться в общем и особенном: «Познание в отношении универсалий и “конечных различителей” в силу отсутствия [в них] универсалий и “конечных различителей” [опирается] только на них самих» (ВС 8.5).

Стало быть, универсалия не может содержать другие универсалии, специфицирующие факторы – другие специфицирующие факторы. Например, нельзя сказать, что “высшая универсалия” бытия содержит “низшие универсалии” субстанциальности и т.п., а те – еще более низшие универсалии земляности и т.п. Субстратами универсалий большего объема являются индивиды, а не другие универсалии меньшего объема. То же самое касается и вишеша – специфицирующих факторов.

Это соображение, как мне представляется, и подвигло вайшешиков провести различие между онтологическим статусом первой и второй тройки категорий. Однако здесь они столкнулись с трудностями. Если статус первых трех категорий отличается от статуса трех последних, значит, универсалия бытия свойственна только первой тройке, и в этом смысле является не только синтезирующей, но и дифференцирующей, что противоречит ее определению.

Прашастапада, возможно, чтобы избежать подобных трудностей, вводит три дополнительных онтологических термина: *astitva*, *sattāsambandha svātmasattā*. В чем различие между ними? Возьмем на себя роль индийских комментаторов и попробуем порассуждать на эту тему.

“*Есть-ность*” (*astitva*) – это простая констатация факта, что нечто “есть”, “существует” (*asti*), своего рода квантор существования, как в современной логике. Эта констатация ничего не говорит о характере существования, или онтологическом статусе, той или иной вещи, а между тем вещь может существовать вечно, одно мгновение или продолжительное время, существовать в определенном месте или повсеместно и т.д.

Термин *sattāsambandha* – “связь с бытием” – предполагает более сложные онтологические послылки. Слово *sambandha* – “связь” – охватывает все типы отношений в вайшешике – механическую связь (*saṃyoga*), присущность (*saṃavāya*) и их разновидности. В этом смысле применительно к разным конкретным типам отношений, оно выступает таким же общим и абстрактным термином как *astitva* применительно к разным типам существования.

Трем первым категориям присущ характер общего и особенного (*sāmānyaviśeṣavattvam*). Это значит, что субстанция, качество и движение в той степени в какой они обладают общими и различающимися характеристиками могут выступать в качестве субстратов универсалий. Присущность, будучи единой и монолитной, не обладает ни общими, ни специфическими чертами и поэтому не может выступать субъектом универсалий.

Именуемость словом “объект” (artha), установленным в соответствии с собственной [терминологией вайшешики]. Как и в случае

“существования” (sattā), Прашастапада стремится адаптировать свою интерпретацию к терминологии ВС, где сказано: «[Слово] “объект” [употребляется в вайшешике] в отношении субстанции, качества и движения» (ВС 8.14: artha iti dravyagunakarmasu). Обращает на себя внимание, что ни Канада, ни Прашастапада не говорят, что субстанция, качества и движения *суть* объекты, они подчеркивают, что слово “объект” (artha) служит техническим обозначением этих трех категорий, принятым в вайшешике. Что означает в данном контексте слово “объект”?

Мне представляется, что ответ на этот вопрос связан с такой характеристикой трех категорий, как способность создавать добродетель и порок. Согласно Шридхаре, субстанция, качество и движение являются тремя инструментальными причинами, способными порождать добродетель или порок. Например, субстанция земли, если ее отдают добровольно, служит источником добродетели, но если ее насильно отнимают – то источником порока. Самйога (контакт) служит добродетели, если это прикосновение к священной корове, и пороку, если это прикосновение к костям умершего. Опять-таки перемещение (движение) будет источником добродетели, если это паломничество к святым местам, и порока – если это поход в винную лавку (НК : 19–20). Разумеется, сами названные объекты по своей природе ни порочны и не добродетельны, добродетель и порок – это качества души, которые возникают в ней в зависимости от нашего отношения к ним.

Это толкование косвенно бросает свет на то, что имеют в виду вайшешики, когда называли субстанцию, качество и движение “объектом”. Деятельность индивидов, влекущая за собой последствие морального характера (дхарма и адхарма служат синонимом адришты – невидимых качеств души, определяющих будущее перерождение индивида), реализуется только по отношению к объектам, которые могут быть либо субстанциями, либо качествами, либо движениями. Общее, особенное и присущность не могут быть непосредственными объектами такой деятельности (не в силах человека сделать что-либо с ними, ведь для этого ему пришлось бы охватить в своем действии всех их носителей). В том же примере Шридхары, если бы кто-то вздумал подарить кому-то универсалию земли, ему пришлось бы отдать весь земной шар. Это толкование косвенно подтверждается в пассаже, в котором дается определение трех последних категорий.

[15] «Три [категории], начиная с общего, пребывают в самих себе¹³, [их] отличительной характеристикой (lakṣaṇa) является буддхи (познавательный акт), не способны быть ни следствием, ни причиной, ни общим, ни особенным, вечны, не именуется словом “объект” (artha)».

Три [категории], начиная с общего, пребывают в самих себе (svātmasāṭā), или обладают автономным существованием. Каково отличие этого типа бытия от двух предыдущих – sattāsambandha и astitva?

¹³ В тексте: svātmasattā – букв.: “бытие, характеризующее собственной самостью”. Г. Джжа переводит этот термин как “character of having their sole being within themselves” (PBT. С. 45). Сватмасатта означает, что общее, особенное и присущность замкнуты в самих себе, не порождая родо-видовых понятий.

С одной стороны, у нас есть высшая универсалия сатта, которая охватывает все субстанции, качества и движения, она пребудет, даже если конкретные вещи исчезнут с лица земли. С другой стороны, имеется также свойство *обладать* бытием, т.е. быть субстратом высшей универсалии бытия, которое может принадлежать той или иной вещи в течении определенного времени. Вещи, прекращающие свое существование, его лишаются. Различие между существованием как таковым (универсалией сатта) и обладанием существованием (способностью быть носителем этой универсалии) аналогично различию между субстанциальностью (способностью быть субстанцией) и конкретной субстанцией, качественностью и конкретным качеством и т.д. И субстанциальность и качественность, оставаясь вечными универсалиями, могут временно пребывать в неких не вечных объектах.

Что касается статуса трех последних категорий, то возникает вопрос, почему он определен как “автономное бытие”, если известно, что общее, особенное и присущность существуют только в конкретных объектах, которые служат их субстратами-носителями? Да, они действительно локализованы в объектах (архта), т.е. в субстанции, качестве и движении, но несмотря на это, их существование не зависит от высшей универсалии бытия как в случае первых трех категорий.

Нельзя сказать, что общему присуща высшая универсалия бытия, так как это привело бы к бесконечной цепочке универсалий, содержащихся одна в другой, а значит – к регрессу в бесконечность. Если допустить, что в конечных различителях содержится нечто общее, то это тоже чревато регрессом в бесконечность, поскольку невозможно определить, какие именно индивиды содержат это общее. Также и в случае присущности, если к ней приложить универсалию бытия, мы были вынуждены бы постулировать другое отношение присущности, которым данная присущность связана с бытием, и так до бесконечности.

К этому можно добавить, что существование общего, особенного и присущности не зависит и от характера связи с бытием их субстратов, т.е. первых трех категорий. Общее, особенное и присущность существуют вечно, и их существование совершенно независимо от существования или несуществования их конкретных носителей. Даже если конкретная корова Буренка исчезнет, универсалия “коровность” все равно останется, так как всегда будут другие коровы, которые выступают ее носителями. Именно такой смысл, как мне кажется, и вкладывал Праша-стапада в свой термин *svātmāsattā*, буквально “самосущее бытие”.

[Их] *отличительной характеристикой (lakṣaṇa) является буддхи (познавательный акт)*. Согласно объяснению Шридхары, мы не можем идентифицировать общее, особенное и присущность иначе, как с помощью буддхи (мысли, познавательного акта). Под буддхи, согласно комментаторам, имеются в виду операции включения и исключения, которые мы производим, познавая некий объект X. Например, познавая корову, мы подводим данный объект под общее понятие коровности, и вместе с тем исключаем его из других классов, например класса лошадей и т.п. Это вовсе не значит, что общее, особенное и присущность существуют только в нашей голове. Они существуют совершенно объек-

тивно, и мы их воспринимаем вместе с вещами (воспринимая корову, мы одновременно воспринимаем и присущую ей коровность), но доказать их существование мы можем только через мысленное действие. По словам Шридхары, единственным источником доказательства существования трех последних категорий является буддхи, тогда как существование первых трех доказывается через их следствия – реальные вещи, которые мы воспринимаем (НК : 19).

Не способны быть ни следствием, ни причиной, ни общим, ни особенным... Неспособность быть причиной – характеризует универсалии как сущности, которые не обладают порождающей способностью. Универсалии не могут порождать ни вещи, ни другие универсалии и в этом их принципиальное отличие от идей Платона, которые являются прообразами вещей. Оставаясь неизменными, универсалии, в отличие от идей Платона, существуют не в каком-то особом измерении, а только в самих вещах. 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. Они, если можно так выразиться, экземплифицированы в вещах, иными словами, любая вещь является локусом или субстратом той или иной универсалии. 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.

Не именуется словом “объект” (artha). Хотя универсалии и присущность, как субстанция, качество и движение, могут быть объектом познания, они не обозначаются термином “объект”. Как мы уже выяснили, это может означать, что они не вовлечены в деятельность морального порядка. Не случайно Прашаптапада ничего не говорит об их способности вызывать добродетель и порок.

Итак перед нами описание шести падартх вайшешики. Без всякого сомнения они – системные объекты, которые вне самой этой системы не просто немыслимы, но и нереальны. Разве бывают качества или движения без субстанций или субстанции без “прикрепленных” к ним универсалий и “конечных различителей”? Однако правомерно ли ставить знак равенства между падартхами вайшешики и западным термином “категория”? Фактически получается, что мы определяем одно неизвестное с помощью другого неизвестного, ведь и термин “категория” далеко не однозначен, о чем свидетельствует история западной категориологии.

Сравнение западных систем категорий с вайшешикой занимало многих индологов и на эту тему существуют даже специальные труды¹⁴. В этом исследовании я использую не термин “категория”, как он трактовался в той или иной конкретной западной системе, а предельно ши-

¹⁴ См.: Нарайна 1978; Гаджендрагандкара 1998.

рокое понятие, которое я постепенно превращаю в термин описания падартх вайшешики. Именно в текстах вайшешики “категория” постепенно обрывает собственно вайшешиковскими смысловыми “мускулами”. Такой, так сказать, *экстенсивный* метод я охотно предпочитаю *интенсивному* – классическому конструированию дефиниций перед началом исследования (под “категориями” мы будем понимать то-то и то-то).

Что же такое падартхи-категории вайшешики? Мы уже отмечали, что они не являются ни словами, ни понятиями, а реальностью, которая познается в словах и понятиях. Категории вайшешики – не предикаты (в этом смысле они отличаются от категорий Аристотеля) и вместе с тем не классы и не реальные вещи. Это основные и не сводимые друг к другу аспекты (модусы), отношения между которыми (присущность) конституируют реальность. Бесконечные со стороны своих конкретных форм, они конечны в своих основных характеристиках, определенных выше. Дополняя друг друга, они образуют единую систему, всеобъемлющую и исчерпывающую все формы существования. Какую вещь или событие мы бы не взяли, их можно объяснить в терминах категорий.

Ни одна другая школа не выработала такого строгого подхода и не создала ничего подобного вайшешиковской системе категорий. Однако некие наброски классификаций с использованием многих из терминов, ставших в вайшешике “категориями”, мы встречаем в грамматической традиции, особенно в спорах о значении слова (благо и “категория” и “значение слова” – это переводы одного санскритского термина *padārtha* – сложное слово типа *yaugika*, которое выводится из *padasya arthaḥ*, “значение слова”).

ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЙ СПОР О ЗНАЧЕНИИ СЛОВА

В знаменитой беседе из “Паспаши” (методологическое введение к “Великому комментарию” грамматиста Патанджали) о том, что является *словом* в слове “корова”, Патанджали последовательно отвергает четыре возможных ответа: *дравья* (конкретный индивид, обладающий рогами и т.п.), *гуна* (цвет), *кривя* (действие) и *акрити* (неизменная физическая форма, присущая всем индивидам класса). Первые три элемента просто дословно совпадают с тремя первыми категориями вайшешики, акрити же соотносится с вайшешиковской *саманьей* (общее). Однако из названных элементов падартхами в грамматическом смысле являются только дравья и акрити.

Зато все они, за исключением дравья, определяются как “основания применения” слова (*pravṛtṭinimitta*), согласно которым, слово *X* применяется к объекту *Y* в том случае, если в данном объекте реально присутствует то родовое свойство, то качество, то действие, то акцидентальное свойство, которые обозначаются, соответственно, общими именами, прилагательными, глаголами и именами собственными. Значит, понятие “основания применения” имплицитно основывалось на некоем параллельном языке структурировании реальности, и эта структура, как можно заметить, отдаленно напоминает вайшешиковскую систему ка-

тегорий. Конечно, в ней нет прямого аналога субстанции (дравья) и это сильно ослабляет ее онтологические импликации, но вместе с тем из нее очевидно, что некая предварительная классификация аспектов реальности уже произведена. Впрочем косвенным образом субстанция присутствует, но она выступает в роли индивидуального носителя родового свойства.

О связи индивидуальной вещи и родовой формы (акрити) или родового свойства (джати) в определении значения общего имени (*jāti-śabda*) грамматисты высказывают достаточно много разных мнений. И для Катьяяны и для Патанджали, комментаторов фундаментального труда Панини “Аштадхьяи”, объяснение речевой практики возможно только в том случае, если допустить, что общее имя выражает и родовое свойство и индивидуальную вещь. Но они оба являются свидетелями все еще продолжающегося спора между приверженцами двух грамматистов – Вьяди и Ваджапьяяны (возможно, современниками Панини). С именем Вьяди, который считается автором авторитетного и часто цитируемого грамматического трактата “Санграха”, ассоциируется доктрина, в соответствии с которой значением общих имен являются только индивидуальные вещи (*dravya*)¹⁵. С именем Ваджапьяяны – противоположное утверждение, согласно которому, общие имена выражают только родовое свойство и это родовое свойство единично¹⁶. В грамматической традиции их называют, соответственно, дравьявадинами (или вьяктивадинами)¹⁷, с одной стороны, и акритивадинами (или джативадинами), – с другой. Для краткости будем их называть, соответственно, “универсалистами” и “индивидуалистами”.

По мнению Вьяди, произнося слова “корова”, мы всегда имеем в виду конкретное животное, например, корову *A*, или *B*, или *C*, а не коров вообще. Фактически, общее имя выполняет функцию собственного имени или указательного местоимения¹⁸. С точки зрения Ваджапьяяны слово “корова” означает не конкретную корову, а “коровность”, т.е. родовое свойство, акрити, присущее всему классу этих животных. Основные аргументы, приведенные этими грамматистами, возможно, в реальной полемике друг с другом, излагаются Катьяяной и комментируются Патанджали в Мбх к Пан. 1.2.64.

Очевидно, что в глазах Катьяяны и особенно Патанджали позиция Вьяди, если понимать ее в том смысле, что общее имя обозначает только и исключительно только индивидуальную вещь, столь же неприемлема как и позиция Ваджапьяяны, если трактовать последнюю тоже в

¹⁵ “Вьяди [считает, что общее имя] обозначает индивидуальную вещь (*Dravyābhidhānaṃ Vyādiḥ*)” (1.2.64, варт. 45).

¹⁶ “Ваджапьяяна [считает, что имеется] одна [речевая форма] перед окончанием, поскольку обозначается родовое свойство” (*ākṛtyabhidhānād vaikaṃ vibhaktau Vājaryāyanaḥ* 1.2.64, варт. 35). “Имеется одно родовое свойство и оно обозначается [общим именем]”, – поясняет Патанджали (*Ekākṛtiḥ sā cābhidhīyata iti* – ВМбх 1 : 242 (11–13)).

¹⁷ Поздние грамматисты и логики используют вместо *dravya* термин *vyakti* – “индивидуальная вещь”.

¹⁸ О критике концепции дравья в качестве значения слова см. Хаес 1988: 255, Ганери 1995: 410–424.

том плане, что общее имя выражает лишь родовое свойство. Первая часть дискуссии (варт. 36–52) призвана показать, к каким последствиям могут привести такие крайние позиции.

Сначала Катъяяна представляет позицию Ваджапьяяны (варт. 36–44). С точки зрения этого “универсалиста”, слова помогают нам понять, что есть общего в вещах, а не их индивидуальность. Например, когда мы слышим слово “корова”, мы представляем не белую, черную, рыжую или серую, а любую корову. Если одно слово, как мы видим из практики, выражает сразу множество индивидуальных объектов, никак не различая их в акте познания (Катъяяна называет это отсутствием дифференциации познания – *prakhyāviśeṣāt* – варт. 36), это доказывает, что всем данным объектам свойственно нечто общее – некое родовое свойство – акрити. То, что именно оно выступает значением слова доказываается, во-первых, осознанием отсутствия отделения одного объекта от другого (*Avyavargagateṣ ca* – варт. 37), т.е., поясняет Патанджали, когда произносится слово “корова”, не происходит познания различия между белой, черной и рыжей или серой коровой.

Во-вторых, “раз узнано, то известно” (*Jñāyate caikopadiṣṭam* – варт. 38). Узнав один раз слово “корова”, человек, когда бы и при каких обстоятельствах он ее не встретил, будет знать, что это корова. (Патанджали к 38 варт.).

Но в арсенале акритивадына есть и более важный аргумент, поддерживающий два предыдущих (отсутствие дифференциации познания и “раз узнано, то известно”). “Наставление дхарме – нормам социально-религиозной жизни – происходит тем же способом” (*Dharmaśāstram ca tathā* – варт. 39), т.е. через придание слову “универсального” значения. Патанджали приводит в пример ведийские предписания “Не следует убивать брахмана” (*brāhmaṇo na hantavyaḥ*), “Не следует употреблять опьяняющие напитки” (*surā na preyā*). Они означают, что нельзя убивать *ни одного* брахмана и употреблять *никаких опьяняющих напитков*. Если бы объектом общего имени была бы индивидуальная вещь, то воздержавшись от убийства одного брахмана или от употребления одного спиртного напитка, люди бы с чистой совестью могли бы делать с остальными все, что им заблагорассудится (коммент. к варт. 39).

Акритивадин далее утверждает, что “родовое свойство, несмотря на то что оно одно, может одновременно пребывать в многих субстратах” (*Asti caikam anekādhikaraṇastham yugapad* – варт. 41a), подобно Солнцу, которое одно, но его одновременно можно наблюдать в разных местах. Но, посчитав аналогию не совсем удачной (Солнце-то одно, но наблюдают его разные люди), приводит в пример Индру, который един, но при этом одновременно пребывает во всех многочисленных жертвоприношениях, предпринятых в его честь (*Iṅdravad viśayaḥ* – варт. 40b).

В том, что одна вещь может пребывать во множестве субстратов нет ничего противоестественного. И здесь “универсалист” ссылается на правило екашеша (“одного остающегося”), предписывающее употребление одного слова для выражения множества гомогенных объектов (*Naikam anekādhikaraṇastham yugapad iti cet tathaikaśeṣe*– 41 варт.).

“Если бы общее имя обозначало индивидуальную вещь, то не было бы познания родового свойства” (Dravyābhidhāne hy ākṛtyasampratyayaḥ – варт. 42). “Из-за того, что невозможно охватить все индивидуальные вещи” (Tatṛāsarvadravayagatiḥ – варт. 43). Если бы общее имя означало индивидуальную вещь, поясняет Патанджали, то ведийские предписания относительно церемонии жертвоприношения, например “Корова должна быть связана” (Gaur anubandhyo), “Бык должен быть принесен в жертву Агни и Соме” (’jo ’gniṣomīya), исполнялись бы лишь единожды и одним-единственным жертвователем, все же остальные жертвователи оказались бы “вне правил” и их жертва была бы совершенно бесполезной.

“Индивидуалист” возражает, что абсурдная ситуация возникает, если значением общего имени считать родовую форму. В этом случае предписания окажутся выполненными, только если все коровы и все быки будут принесены в жертву. “Универсалист” стимает это возражение частичной уступкой своему оппоненту. Он признает, что ведийские речения, содержащие предписания к действию, исполняются в отношении каждого индивида, поскольку родовое свойство присутствует в индивидуальных вещах подобно Солнцу, наблюдаемому в разных местах. “Парировав” таким образом удар противника, он продолжает свое наступление против концепции “индивидуального значения” общего имени.

Все предписания универсального характера, замечает он, связывают те или иные атрибуты именно с родовым свойством, а не с индивидуальной вещью (Codanāyām caikasayopādhivṛteḥ – варт. 44). Например, в предписании “Следует приготовить Агни подношение в форме восьми чаш риса (aṣṭākāpāla)”. Свойство быть в форме восьми чаш риса приписывается ритуальному подношению. Если бы это подношение подразумевало конкретную единичную вещь, то только один человек мог бы реализовать его, и причем один единственный раз. Однако предписание предназначается для многократного исполнения, поэтому его значением является родовое свойство.

В варттиках 46, 47, 49, 51 и 52 Катьяна выпускает на авансцену сторонника дравьи. Тот отмечает, что трактовка ведийских предписаний с точки зрения акритивады также приводит к трудностям. Предписания “Корова должна быть связана” (Gaur anubandhyo), “Бык должен быть принесен в жертву Агни и Соме” (’jo ’gniṣomīya) можно реализовать только по отношению к индивидуальным вещам (Codanāsu ca tasyārambhāt – варт. 47) коровам и быкам, а к не родовому свойству “коровности” и “быковости”. Даже если предписывается действие, касающееся родового свойства, церемонии привязывания, орошения водой, обезглавливания и прочие совершаются по отношению к индивиду (конкретной корове), а не по отношению к родовому свойству (коммент. к 47 варт.).

Одна и та же вещь не может одновременно присутствовать во множестве субстратов (Na caikat anekādhikaraṇastham yugapat – варт. 49), как Девадатта быть одновременно в Шругхне и Матхуре. “Индивидуалист” полагает, что, следуя позиции “универсалиста”, мы придем к аб-

сурдному заключению: “если что-то разрушается или что-то рождается, все [остальное] будет так же” (Vināṣe prādurbhāve ca sarvaṃ tathā syāt – варт. 49), т.е. возникновение или разрушение вещи повлечет за собой соответственно возникновение или разрушение всех прочих вещей данного класса. Так, высказывание “умерла собака” будет означать, что все собаки умерли, а выражение “родился бык” можно будет понять так, что родились все быки (коммент. к 49 варт.).

Тот факт, что одна вещь похожа на другую, продолжает “индивидуалист”, еще не достаточен, чтобы установить существование родового свойства, общего для обеих. Хотя они и похожи, каждая из них является индивидуальной вещью со своими особенностями. Кроме того, “универсалист” не может объяснить случаев повторения одних и тех же слов с намерением указать на разные объекты (Asti ca vairūpyam – варт. 50), например “бык и бык, один немощный, другой без рогов”, аналогично и в отношении аналитических цепочек (Tathā ca vighrahaḥ – варт. 51), например, “корова и корова” для расшифровки двойственного числа: “две коровы” (gāvau). “Универсалист” также не сможет объяснить слова, имеющие разные значения (Vyārtheṣu ca muktasaṃśayam – варт. 52). Слово aksāḥ может означать как кость, так орган восприятия и семя, pādāḥ – стопу, стихотворную строфу, четверть, а слово māśāḥ – стручок, денежную единицу, дурака. Стало быть, не существует единого родового свойства в акше как кости и акше как органе восприятия и т.п. (коммент. к 52 варт.).

Однако Катьяна и особенно Патанджали в 53–59 варт. стремятся показать, что акритивада справляется и с этими трудностями, учитывая укорененность родового свойства в индивидуальной вещи. Они начинают с того, что эта концепция позволяет объяснить употребление множественного числа и грамматических родов. Варттика Катьяны звучит так: “Род и число реализуются ввиду непостоянства качеств” (Līṅgavacanāsiddhir guṇasyānityatvād – варт. 53). В данном случае слово “качество” (guṇa) понимается не в смысле цвета и т.п. чувственно воспринимаемых качеств вещей, а как женский, мужской и средний род, единственное, двойственное и множественное число. Патанджали замечает, что иногда родовое свойство связано с единственным, иногда с двойственным, иногда со множественным числом, иногда с женским, иногда с мужским, иногда со средним родом (коммент. к 53).

Однако “индивидуалист” считает, что если проблемы грамматического рода еще и можно избежать, то проблема числа не найдет своего решения – родовая форма не может иметь ни двойственного, ни множественного числа, ибо является единой по определению. Но и в этом случае, отвечает “универсалист”, род и число тоже реализуются, поскольку они зависят от намерения говорящего (Evaṃ tarhi līṅgavacanāsiddhir guṇavivakṣānityatvāt – 53a). Иногда говорящий наделяет родовое свойство единственным числом, иногда двойственным, иногда множественным, иногда женским, иногда мужским, иногда средним родом. “Индивидуалист” между тем не согласен, что это позволит избежать проблемы числа, поскольку говорящий не может иметь намерение выразить родовое свойство во множественном числе, когда оно, в действительности

сти, только единично. Проблемы рода также неизбежны, поскольку слово, выражающее родовое свойство, ассоциируется с определенным грамматическим родом, который не может меняться по желанию говорящего. Фактически, дравьявадин указывает своему оппоненту, что желание говорящего не может нарушать принцип соответствия языка и реальности.

На это Патанджали замечает, что грамматисты не признают род объекта, который имеет хождение в обычной практике (для определения грамматического рода слова, которое его обозначает). Они должны опираться на свою собственную точку зрения (Tasmān na vaiyākaraṇaiḥ śakyam laukikaṃ liṅgam āsthātum. Avaśyaṃ kaścit svakṛtānta āstheyāḥ – варт. 53 b). Иными словами, грамматический род не зависит от идеи пола, как она понимается в обычной практике (по половым признакам).

Но и этот подход, по мнению неутомимого “индивидуалиста”, не может решить проблему числа. Чтобы урезонить его, Патанджали примирительно замечает, что для акритивадина, как и для дравьявадина, общее имя обозначает индивидуальную субстанцию и что их позиции не так далеки друг от друга, как это может показаться, поскольку “в отношении того, для кого значение слова составляет родовое свойство, [нельзя сказать, что] индивидуальная не является тоже значением слова, в отношении того же, для кого смысл слова – индивидуальная вещь, [нельзя сказать, что] родовое свойство не является также значением слова”. Для обоих (грамматистов) оба (дравья и акрити) составляют значение слова. Для каждого из них одно является первостепенным элементом, а другое второстепенным: для того, для кого смысл слова – акрити, акрити является первостепенным элементом, а дравья – второстепенным, для того, для кого индивидуальная вещь – значение слова, индивидуальная вещь является первостепенным элементом, а универсальная – второстепенным”¹⁹. Таким образом, Патанджали показывает, что позиции дравьявадина и акритивадина имеют право на существование только в том случае, если оба признают и родовое свойство и индивидуальную вещь.

Катьяна предлагает еще одну модель объяснения употребления 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 – варт. 54).

Патанджали иллюстрирует варттику примером: для слов, выражающих качество, род и число реализуются в субстрате названных качеств, например, “белая одежда” (śuklam vastram – ср. род. ед. ч.), “белая ткань” (śuklā śāī – жен. р. ед. ч.), “белая шаль” (śuklaḥ kambalaḥ – муж. р.), “две белых шали” (śuklau kambalau – дв. ч.), “много белых ша-

¹⁹ Na hyākṛtipadārthikasya dravyam na padārtho dravyapadārthikasya vākṛtir na padārthaḥ. Ubhayorubhayam padārthaḥ kasyacittu kiṃcitpradhānabhūtam kiṃcitguṇabhūtam. ākṛtipadārthikasyaḥ kṛtiḥ pradhānabhūta dravyam guṇabhūtam. Dravyapadārthikasya dravyam pradhānabhūtamākṛtiḥ guṇabhūtam M6x 1:246 (15–18)

лей” (*śuklāh kambalāh* – мн. ч.). Иными словами, род и число прилагательного (*gunavacana*) зависят от рода и числа характеризуемого им существительного. Точно также род и число слова, выражающего родовое свойство, зависят от рода и числа индивидуальных объектов, в которых это свойство пребывает (коммент. к 54 варт.). Тем самым устраняется обвинение дравьявадина, заключающееся в том, что слова, выражающие родовую форму, не могут иметь двойственного и множественного числа. Множественное число зависит от числа индивидов, в которых пребывает родовое свойство.

Познание индивида в качестве субстрата родового свойства тоже имеет место, поскольку первый всегда сопровождает второе (*Adhikaranagatih sāhacartyāt* – варт. 55). Очевидно, что реализация ведийских предписаний невозможна по отношению к родовому свойству, поэтому следует признать, что они относятся к индивидуальной вещи, сопровождающей родовое свойство.

Если считать, что родовое свойство сопровождает каждую индивидуальную вещь данного класса, то можно предположить, что исчезновение индивидуальной вещи повлечет за собой исчезновение родового свойства. Чтобы предотвратить такой вывод, акритивадин подчеркивает, что в том, что касается своего существования, акрити не опирается на дравья (*Aviñāso ‘nāśritatvāt* – варт. 57), поскольку в сравнении с индивидуальной вещью является совершенно другой сущностью (*nakātmyāt* – коммент. к варт. 57). Когда разрушается индивидуальная вещь, родовая форма не разрушается. Патанджали приводит в пример дерево и обвивающую его лиану – дерево может разрушиться, а лиана нет, она переберется на другое дерево. Точно также с исчезновением одного индивида родовая форма не перестанет присутствовать в других индивидах того же класса.

Противопоставления (варт. 50) и аналитические цепочки (варт. 51) объясняются с точки зрения акритивады различиями среди индивидуальных субстанций, в которых пребывает родовое свойство (*Vaigūruv-igrahau dravyabhedāt* – варт. 58). “В отношении слов с разными значениями (варт. 52) установлена общность (действия, обозначенного глаголом, из которого они выведены) *Vyārthesu ca sāmānyāt siddham* – варт. 59). Так во всех своих значениях слово *akṣah* выведено из глагола *aś* – “проникать”, а слово *pādah* из глагола *pad* – “ступать”, слово же *māśah* из корня *mā* – “мерить”.

Таким образом, все лингвистические явления, о которых упомянул дравьявадин, считая, что они противоречат акритиваде, нашли свое объяснение с “синтетической” точки зрения, предложенной Катьяяной и Патанджали. Суть ее заключается в том, что слово выражает родовое свойство, но выражает его через индивидуальную вещь, поскольку оно ей, в действительности, присуще.

Интересен философский аспект этой дискуссии. В 43 варт. показано, что с точки зрения сторонника родового свойства как значения слова, ведийские предписания типа “Следует связать корову” могут считаться выполненными только после того, как все коровы будут связаны. Аналогично и в 49 варт. Оказывается, что выражения “умерла со-

бака” или “родился бык” с точки зрения акритивады должно понимать так, что все собаки умерли или что все быки появились на свет.

Оба эти возражения основываются на аналогии между отношением родовой формы и индивида, с одной стороны, и частей и целого, – с другой: если родовая форма присутствует только в собрании индивидов как целое в собрании частей, то чтобы она реализовалась, нужно иметь в наличии все части, т.е. всех индивидов. Такая модель отношения целого и частей механистична в самой своей основе. С ее точки зрения целое есть только сумма частей и ничего больше, уберем одну часть и целого не будет (среди индийских философов именно буддисты наиболее последовательно реализовали эту модель в своей теории дхарм: целое – фикция, существуют лишь части).

В ответ акритивадин предлагает более сложную модель отношения частей и целого: целое присутствует целиком в каждой части, а не в сумме частей, как Солнце присутствует во всех местах, где оно наблюдается или Индра – во все местах, где ему поклоняются (кстати, эта модель вполне отвечает отношениям части и целого как их понимали вайшешики). Тем самым предписание принести в жертву быка относится не ко всем быкам вместе взятым, а к любой отдельно взятой особи. Иными словами, ведийские предписания имеют дистрибутивный, а не собирательный смысл.

Поэтому для сторонника акрити родовая форма вся и целиком присутствует в каждом индивиде. Чтобы понять слово “корова” не обязательно познать всех коров существующих на свете; любая представительница этого класса животных будет воплощением “коровности”. Именно эту модель вайшешики реализовали в своей доктрине универсалий (универсалия целиком и полностью присутствует в каждом из объектов класса).

Дискуссия о значении общих имен продолжалась и в философских школах ньяи и мимансы. Если с точки зрения мимансы значением слова являются прежде всего родовые свойства, то ньяя как бы синтезирует все три возможности – индивидуальную вещь, которую она обозначает термином вякти (возможно, чтобы не путать с дравей-субстанцией), родовую форму (акрити) и универсалию (джати).

Эти выводы ньяи послужат нам отправной точкой для понимания той “конфигурации идей” в отношении значения слова, с которой, возможно, был знаком Прашастапада. Допустим, что в его время состояние проблемы значения слова было именно таким, каким оно представлено у найяйиков. Выявлены и оценены разные позиции, подчеркивающие разные аспекты значения слова. Все эти аспекты четко определены и соотнесены друг с другом в единой концепции. Хотя вайшешика, как мы знаем, не принимала участия в этом споре, можно ли считать, что, употребляя термин падартха, фигурировавший в ней, для обозначения фундаментального понятия своей системы, она совершенно абстрагировалась от лингвофилософской традиции употребления этого термина? Не содержали ли ее падартхи скрытую полемику не столько с конкретными альтернативами значения слова, предложенными в этой дискуссии, сколько со слишком лингвистическим подходом диспутантов?

Вы рассуждаете о значении слова, исходя из слов, мы же, вайшешики, рассуждаем о них, опираясь на реальность. Наши пада́ртхи – это тоже объекты слова, но не уже познанные и обозначенные, а в принципе познаваемые (jñeyatva) и обозначающиеся словами (abhidheyatva). Ваши пада́ртхи служат пониманию слов, наши же – самой реальности. Поэтому они и отражают то, что мы находим в этой реальности, т.е. разные модусы (vṛtti) существования. Среди этих модусов есть чистые объекты (artha), такие как субстанция, качество и движение (т.е. есть объекты слова, пада́ртхи – три artha), а также универсалии (sāmānya), конечные различители (antya-viśeṣa) и присущность (samāvāya), которые мы познаем, познавая их.

Конечно, вайшешики никогда не говорили ничего подобного, они вообще не считали нужным как-то мотивировать употребление термина *пада́ртха*, равно как и объяснить отличие своего подхода от подхода к пада́ртам лингвофилософов. Однако это не означает, что и мы должны отказаться от постановки подобных проблем.

В том, что касается истории идей и подходов, вывод данной статьи состоит в том, что несмотря на отсутствие свидетельств о прямых взаимодействиях в форме полемики или взаимных ссылок вайшешика и грамматическая традиции связаны общей терминологической и понятийной базой (термины и понятия субстанции, качества, движения, рода или универсалии) и некоторыми методологическими принципами (деление объекта на составляющие части, анвая-вьятирека, анувритти-вьявритти и др.). Мне представляется, что система категорий вайшешики сложилась под значительным влиянием грамматических классификаций, таких как классификация оснований применения (pravṛttinimitta) и значения слов (padārtha).

Однако ни Патанджали, ни последующие грамматисты не ставят вопроса: определяется ли эта классификация реальными членениями вещей или создается нами, чтобы упорядочить наше познание мира. Именно в этом заключается радикальное различие между классификациями грамматистов, с одной стороны, и вайшешиков – с другой. Категории вайшешиков постулируются как естественные членения реальности, которые определяют наши классификации соответствующих терминов.

Литература

- Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandaḷī of Śrīdhara / Ed. by Vindhya-svan Prasad Dvivedin. India: Sri Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).
Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda / Ed. Muni Śrī Jambuvijayajī. GOS 136. Baroda: Oriental Institute, 1961.
Vyākaraṇa–Mahābhāṣya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1880. Vol. I.
Vyākaraṇa–Mahābhāṣya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1883. Vol. II.
Vyākaraṇa–Mahābhāṣya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1885. Vol. III.
Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda / Ed. J. Bronkhorst, Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

ГАДЖЕНДРАГАДКАР – Gajendragadkar Veena

- 1988 – Kaṇāda's Doctrine of the Padārthas, i.e. Categories. Delhi: Śrī Satguru Publications.
- ГАНЕРИ – Ganeri Jonardon
 1995 – “Vyāḍi and the Realist Theory of Meaning”. – JIP 23: 403–428.
- 1996 – “Ākāṣa” and Other Names. Accounts of Pāraribhāṣikī Terms in Nyāya and Vaiśeṣika Texts” – JIP 24: 363–406.
- НАРАЙН – Narain Harsh
 1976 – Evolution of the Nyāya – Vaiśeṣika Categoriology. Vol. I: Early Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi, Bharati Prakashan.
- ПОТТЕР – POTTER Karl
 1954–1955 – Are the Vaiśeṣika guṇas qualities? – PEW: 259–264.
 1977 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 2: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeṣa. Princeton: Princeton University Press.
- РЕНУ – Renou d'uis
 1957 – Terminologie grammahçale du sanskrit. Paris.
- ФАДДЕГОН – Faddegon Barend
 1918 – The Vaiśeṣika System Described with the Help of the the Oldest Texts. Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Amsterdam.
- ХАЕС – Hayes Richard P.
 1988 – Dignaga on the Interpretation of Signs. Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers.
- ХАЛЬБФАСС – Halbfass Wilhelm
 1992 – On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: SUNY Press.

Сокращения

- ВС – “Вайшешика сутры” с коммент. Чандррананды
 Мбх – “Махабхашья” Патанджали
 НК – “Ньяя Кандали” Шридхары
 ПБ – “Прашастапада бхашья” (цит. по: Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda. см. библиографию)
 JIP – Journal of Indian Philosophy
 PEW – Philosophy East and West

МИСКАВЕЙХ

З.И. Гусейнова

Абу Али Ахмада б. Мухаммеда б. Йакуба Мискавейха нередко именуют “Третьим Учителем” в истории исламской философской мысли (см.: [1, ч. 1, с. 8]). Его считают “первым мусульманином, подошедшим к изучению этической философии с научной точки зрения” [2, с. 24].

Жизнь Мискавейха была долгой и творчески богатой. Он родился в городе ар-Рее, недалеко от современного Тегерана. Авторы, упоминающие имя Мискавейха, указывают разные даты его рождения. Но условно за год его рождения принимается 320-й год хиджры (932 г. н.э.).