В. Г. ЛЫСЕНКО

УНИВЕРСУМ ВАЙШЕШИКИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

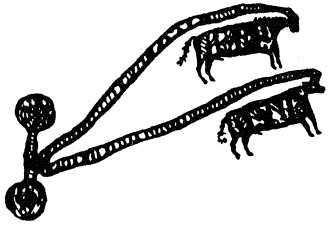
Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

В.Г.ЛЫСЕНКО

Универсум вайшешики

(по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады)



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
2003

УДК 122/129(540)
ББК 87.3(5Инд)
Л88

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 01-03-16046

Редактор издательства
Т.А.Дубянская

На первой стороне переплета —
женская фигура. Современная работа. Дерево
(Government Museum. Madras)

На четвертой стороне —
стилизованное изображение человека. Медь.
Бисаули, Уттар-Прадеш.
Середина первой половины II тыс. до н.э.

Лысенко В.Г.

Л88 Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады) / В.Г. Лысенко. — М. : Вост. лит., 2003. — 486 с. — (История восточной философии : Осн. в 1993 г. / Отв. ред. М.Т. Степанянц). — ISBN 5-02-018252-4 (в пер.).

Вайшешика — одна из основных школ индийской философии. На материалах классического текста этой школы, «Собрание характеристик категорий» («Падартха-дхарма-сангграха», или «Прашастапада-бхашья») Прашастапады (VI в. н.э.), с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары автор исследует представления вайшешиков об устройстве мироздания — о формирующих вещный мир атомах земли, воды, огня, ветра; о принципах его пространственно-временной организации; о том, каким общим этико-космическим законам он подчиняется (*дхарма, карма* и *сансара*). К исследованию прилагается перевод тех фрагментов сочинения Прашастапады с комментарием Шридхары, в которых преобладает натурфилософская тематика. Книга снабжена библиографией, указателями имен, текстов, терминов и реалий, а также выборочным списком сутр из базового текста вайшешики «Вайшешика-сутры».

ББК 87.3(5Инд)

ТП-2002-I-166
ISBN 5-02-018252-4

© В.Г.Лысенко, 2003

ПРЕДИСЛОВИЕ

Понимание есть ответ на непонятное,
а если нет непонятного, то не может быть
или возникнуть понимание.

Мераб Мамардашвили

Прошло почти пятнадцать лет с момента выхода в свет моей первой книги по вайшешике «„Философия природы“ в Индии. Атомизм школы вайшешика»[1]. Эта книга оказалась не столько итогом пройденного пути (как представлялось тогда), сколько «затравкой» для следующего интеллектуального путешествия по тому же маршруту. Все эти годы я переводила с санскрита «Собрание характеристик категорий» Прашастапады — текст вайшешики, фрагменты которого разбирались в книге. При переводе возникало множество вопросов. Часто для их уяснения требовался экскурс в историю той или иной проблемы — нужно было понять, как ее трактовали индийские мыслители в других школах, в другие эпохи. Постепенно у каждого раздела труда Прашастапады появился свой герменевтический комментарий, а в результате образовалась целая их серия. Каждый такой комментарий — это системный инструмент для понимания текста, своеобразный интеллектуальный мостик между мышлением индийского философа VI в. и мышлением переводчика и исследователя — человека современной европейской (российской) культуры. В этой книге представлены материалы, связанные с «философией природы» вайшешики[2].

Обычно переводчик стремится сделать непонятное понятным, ввести чужой текст в привычную для своего читателя систему мер и представлений. Но любой переводчик сталкивается с проблемами интерпретации, толкования текста. И здесь важна «герменевтическая ситуация» (Гадамер), в которой он оказывается. Встреча с трудными, «невнятными» местами текста — это герменевтическое «событие», требующее своего осмысления. Необходимо научиться распознавать ситуацию культурного непонимания, вызванного «нестыковкой» разных систем представлений — древнеиндийской и той, что разделяет

[1] Лысенко 1986.

[2] Полный перевод текста Прашастапады с комментариями Шридхары и моими собственными историко-философскими очерками см.: Лысенко 2003.

исследователь (условно: современной европейской), и отличать ее от непонимания несообразности в рассуждениях исследуемого автора с точки зрения логики его собственной системы (в случае вайшешики это особенно актуально, ведь она является системой, организованной по определенным правилам, ясно сформулированным в текстах).

Первую разновидность непонимания можно заставить «работать» на приращение понимания (например, в таком вопросе: почему вайшешики «базовым» для воды считали сладкий, а не пресный вкус?). Осмысление непонимания таких вещей представляется мне бóльшим достижением, чем всеобъясняющее, вернее, отделывающееся поверхностными объяснениями понимание, а постановка вопроса при невозможности ответа — более достойным занятием, чем ответ любой ценой, лишь бы не обнаружить своего незнания. Признаться в том, что ты как исследователь чего-то (пока) не понимаешь, вовсе не значит расписаться в своем «поражении». Это скорее вызов, брошенный читателю, приглашение принять участие в поиске возможного решения тех проблем, которые ставит — вольно или невольно — автор исследуемого текста. Поэтому данный труд, хотя он и захватывает более обширные и более глубокие пласты чужой культурной «территории», чем первый, ни в коей мере не является итоговым, окончательным, ставящим все точки над i. В силу разного рода «защитных фильтров» собственной культуры (в моем случае — европейской, российской), установленных на приборах любого исследователя инокультурной традиции, ее понимание обречено оставаться в той или иной степени неполным, неадекватным. Мы часто даже не замечаем эти «фильтры» — настолько срослись они с нашими «познавательными приборами». И тут на помощь и приходит непонимание, ведь мы всегда можем спросить себя: «Почему я этого не понимаю?» Для проникновения в другую культуру барьер непонимания полезнее, продуктивнее ощущения прозрачности и доступности. Поэтому, читатель, не бойся непонимания! Оно — единственный залог подлинного понимания не только Другого (текста, культуры, человека, эпохи), но и нас самих, оно — импульс, побуждающий двигаться вперед. Перефразируя Андрея Вознесенского («Боль продолжается, празднуйте боль. Больно!»), можно было бы сказать: «Непонимание продолжается, празднуйте непонимание. Не понимаю!»

ВВЕДЕНИЕ

Хотя натурфилософия, или «физика» (в древнегреческом смысле), порой считается основным вкладом школы вайшешика в общий философский и научный фонд индийской традиции[1], это парадоксальным образом не совпадает со значимостью натурфилософских размышлений в самой данной школе. Там же натурфилософия не является ни основным, ни даже сколько-нибудь самостоятельным направлением исследований, а представляет собой частное «преломление», или «приложение», метафизических принципов, сформулированных в теории категорий (*падартха*).

Хоть это и так, все же для выделения данной проблематики в предмет самостоятельного исследования есть свои резоны. Прежде всего, натурфилософия («физика») вайшешики сыграла в истории индийской мысли роль некоего «базового знания» (background knowledge — в понимании К.Поппера), которое — в той или иной степени и с теми или иными оговорками — принималось многими другими системами индийской философской мысли, начиная с ньяи, ближайшего «соратника» вайшешики, кончая весьма далекими от нее мимансой и ведантой (школа Мадхвы). В этом смысле вайшешиковскую натурфилософию можно рассматривать как средоточие проблемных узлов натурфилософского направления индийской мысли. Именно на материале вайшешики их можно выявить и распутать. Это касается и сложных взаимоотношений натурфилософии вайшешики и эволюционного учения санкхьи, которые представляют собой два разных, порой даже противоположных взгляда на то, как сложился и как устроен универсум. Столкновение схем вайшешики и санкхьи позволяет лучше понять своеобразие обеих.

Еще одно соображение — весьма парадоксального свойства. Несмотря на высокую и порой даже восторженную оценку «научности» вайшешиковской «физики» (не случайно именно ее учение об атомах попало на страницы историко-научных исследований), нет отдельного систематического исследования, посвященного этой теме. Даже труд индийского историка философии У.Мишры «Концепция материи в

[1] См.: Краткая история науки в Индии 1971; Гоел 1984; Кадамбари 1975 и др.

ньяе-вайшешике»[2] охватывает область гораздо более обширную, чем следует из заглавия — автор рассматривает и учение о душе, и психологические представления вайшешиков и найяиков.

Труд У.Мишры — впрочем, как и другие, блестящие во многих отношениях работы индийских авторов, — страдает одним, на мой взгляд, достаточно серьезным недостатком. Он рассматривает вайшешику не как отдельную систему, а в неизменной комбинации с ньяей, с которой она образовала синкретическую школу — ньяя-вайшешику. Между тем длительный период раздельного существования обеих школ, по моему глубокому убеждению, достоин внимания не только в качестве предыстории синкретической школы, но представляет и вполне самостоятельный интерес.

Кроме того, учение вайшешики подается в этих трудах как некое монолитное вневременное целое без различения в нем этапов и стадий исторического развития. Всякая историческая перспектива как бы выносится за скобки. Большинство индийских авторов рассматривают базовый текст вайшешики — «Вайшешика-сутры» (далее — ВС) как сочинение одного автора — Канады, между тем сегодня у нас есть множество доказательств того, что этот текст, как и другие сутры философских школ, складывался постепенно, на протяжении многих веков, и получил окончательную редакцию довольно поздно, поэтому речь может идти лишь о символическом авторстве[3]. Точно так же и другие сочинения вайшешики, прежде всего комментарии на ВС, отмечены сильным влиянием идей своих эпох и не могут считаться безусловно авторитетными в трактовке памятника.

Наконец, мне кажется, что свойственная многим современным индийским авторам манера «читать» (т.е. понимать) исследуемый ими санскритский текст исключительно с помощью традиционного комментария, хоть и оправдана самим герменевтическим «устройством» этой традиции, но все же таит в себе некоторые изъяны. На авторитетные тексты создано множество комментариев, а также комментариев к комментариям (суб-субкомментариев). Очень многие индийские индологи и их европейские коллеги считают, что все, что исследователь может сказать по поводу текста, включая и вопросы, которые он может ему задать, должно опираться на комментарии. Если какие-то вопросы или какое-то развитие темы в них отсутствуют, то, стало быть, так и надо, и негоже историку философии «своевольничать». В их представлении историк индийской философии прежде всего док-

---

[2] См.: Мишра 1936.

[3] См. статьи Вецлера, Нодзавы, Бронкхорста, Исааксона (Вецлер 1982, 1983; Нодзава 1994; Бронкхорст 1993, 1993a, 1993b, 1994, 1996; Исааксон 1990, 1994), а также вводную часть к переводу «Прашастапада-бхашьи» (Лысенко 2003).

сограф, его основная задача — добросовестно исследовать и с максимальной скрупулезностью донести до читателя все, что высказали комментаторы по тому или иному поводу. Результатом такого подхода являются труды, представляющие собой цепочки цитат (или пересказов фрагментов) из разных комментариев, без какого бы то ни было анализа. Создается впечатление, что постоянное обращение к комментаторской традиции как бы парализует творческое, а значит, и критическое отношение к тексту. Драматическая напряженность рассматриваемых в нем проблем «размывается» потоком отсылок на сменяющих друг друга комментаторов.

В центре моего труда — определенный текст, вполне определенная историческая эпоха и определенная исследовательская стратегия. Сначала об эпохе и тексте. Верхняя граница интересующего меня периода — середина I тысячелетия н.э. — является ключевой для изучения индийской философии и индийской культуры вообще. Политическая стабильность, достигнутая при династии Гуптов (IV–VI вв.), способствовала самой интенсивной культурной и литературной активности. С одной стороны, происходила кодификация и классификация предшествующих «наработок» в самых разных областях знания, с другой — зарождались новые умонастроения, стимулирующие новые подходы и направления.

В религиозно-философской литературе это была эпоха классических текстов, ставших предметом комментаторской активности последующих поколений индийских мыслителей. Доктрина санкхьи обрела свою классическую экспозицию в «Санкхья-кариках» Ишваракришны, йога — в «Йога-бхашье» Вьясы, ньяя — в «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны Пакшиласвамина, миманса — в «Миманса-сутра-бхашье» Шабары и, наконец, вайшешика — в «Прашастапада-бхашье» Прашастапады. В буддизме появляется фундаментальный энциклопедический текст — «Абхидхармакоша» Васубандху. Другие классические тексты этого периода не нуждаются в специальном представлении, поскольку известны даже неспециалистам, — это «Кама-сутра» Ватсьяяны — трактат, препарирующий «в научном духе» искусство любви, «Законы Ману» («Ману-смрити») — учебник «прав и обязанностей» членов иерархического индийского социума и «Артхашастра» Каутильи — знаменитый учебник политики, часто сравниваемый с «Государем» Макиавелли.

Вместе с тем в середине I тысячелетия в Индии не только подводили итоги и творчески синтезировали прежние достижения, но и создавали новое. Это время таких оригинальных и важных ключевых фигур для последующего развития индийской мысли, как буддист Дигнага, грамматист Бхартрихари, ведантист Гаудапада.

Если большинство современных авторов, говоря о ньяе, подразумевают и вайшешику (и наоборот), то я пишу о том времени, когда они еще не образовали синкретическую школу, а существовали отдельно друг от друга со своими базовыми текстами и независимыми комментаторскими традициями. В центре моего исследования сочинение вайшешика Прашастапады «Собрание характеристик категорий» — «Падартха-дхарма-сангграха», или «Прашастапада-бхашья» (далее — ПБ), датируемое VI в. н.э. и считающееся основным текстом «классической вайшешики». Судя по комментаторской традиции, труд Прашастапады был более авторитетным (в Индии это значит, что на него было создано большее количество комментариев), чем «базовый текст» школы — «Вайшешика-сутры». Тем не менее сочинение Прашастапады, хотя по сути представляет собой самостоятельный трактат, считается комментарием (бхашья) к ВС. Ко времени жизни Прашастапады ВС существовали уже пять-шесть веков (они являются самыми ранними философскими сутрами и датируются концом прошлой и началом н.э.) и прошли, по всей вероятности, несколько этапов редактирования. Между временем первой редакции ВС и эпохой жизни Прашастапады пролегает «темный» период истории вайшешики, о котором нам практически ничего не известно. Нет никакого сомнения, что Прашастапада — далеко не первый, кто обратился к ВС. Из источников, принадлежащих другим традициям, известны названия комментариев к ВС: «Равана-бхашья», а также анонимного «Вритти» («Краткий комментарий»)[4]. Кроме того, в китайском переводе сохранился еще один трактат вайшешики — «Даша-падартхи» («Десять категорий») Чандрамати[5] (его часто датируют V в. н.э., т.е. временем до Прашастапады)[6]. Большинство философских сочинений, известных нам сегодня, ссылаются на текст Прашастапады и называют вайшешикой именно то учение, которое в нем излагается. Разбирая его, мы, однако, не будем пренебрегать полезной информацией о предыстории вайшешики, которую можно извлечь из ВС и «Даша-падартхи», а также из других, невайшешиковских, источников.

Все, что есть во Вселенной, Прашастапада исчисляет шестью категориями (*падартха*): субстанция (*дравья*), качество (*гуна*), движение (*карман*), общее, универсалия (*саманья*), особенное (*вишеша*) и присущность (*самавая*). Категории для вайшешиков реально существуют, познаваемы и именуемы (в их понимании слова соответствуют реальным вещам — принцип корреспонденции), они — своего рода «отсе-

---

[4] См.: Вритти 1965–1966.

[5] См.: Уи 1919; Кейити Миямото 1996.

[6] Здесь и далее датировка жизни авторов ньяя-вайшешики дается по К.Поттеру (Поттер 1977: 9–12).

ки», по которым распределено все существующее. В «отсек» субстанций помещены земля, вода, огонь, ветер, *акаша* (эфир, пространство-вместилище), направление, время, *атман* (душа) и *манас* (внутренний психический орган величиною с атом, управляющий деятельностью *индрий* — органов чувств). Субстанции являются субстратами, или носителями, качеств, образующих свой отдельный «отсек». Среди 24 качеств, упомянутых Прашастападой, различаются специфицирующие (*вишеша*), которые служат опознавательным знаком той или иной субстанции — запах для земли, вкус для воды, цвет для огня, температурная осязаемость для ветра, звук для *акаши*, радость и подобные психические качества для *атмана*, а также неспецифические, или общие (*авишеша*), свойственные многим субстанциям и характеризующие их по отношению друг к другу (поэтому я буду называть их соотносительными, или реляционными) — число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость (темпорально-пространственные). Движения, помещенные в третий «отсек», также принадлежат субстанциям — тем из них, которые обладают ограниченным в пространстве размером, — атомам и их продуктам; вездесущие *акаша*, направление, время и *атман* занимают все пространство Вселенной, оттого для их движения просто нет свободного места. Первые три *падартхи* составляют «объекты» (*артха*) — реально существующие и воспринимаемые вещи. Следующие три тоже реально существуют, но воспринимаются через первые три. Это общее, особенное и присущность, локализованные в субстанциях, качествах и движениях[7].

В каждой из категорий (за исключением присущности) можно четко различить два уровня: первичный, или уровень причин, познаваемых разумом или особым йогическим прозрением (*йоги пратьякша*), но не воспринимаемых органами чувств (*индрия*), и вторичный, или уровень следствий, — производный от них воспринимаемый мир. Все, что мы находим на втором уровне, объясняется в терминах конфигурации первопринципов первого уровня, однако от этого воспринимаемый мир, в представлении вайшешиков, не становится менее реальным. Для сравнения: в адвайте подлинная реальность приписывается только первому уровню, все остальное считается реальным лишь относительно (до тех пор, пока нам не откроется высшая истина о единстве индивидуальной души и мирового духа — *атмана* и *Брахмана*).

В рамках категории «субстанция» видимая Вселенная образуется комбинацией четырех типов вечных атомов (земли, воды, огня и ветра) и вездесущих (*вибху*) субстанций — *акаши*, направления, времени, *атмана* и *манаса*; в категории «качество» качества сложных вещей

[7] Об онтологическом статусе категорий см.: Хальбфасс 1992; Лысенко 2000.

порождаются соединением качеств вечных субстанций; в категории «движение» видимое движение складывается из дискретных актов соединения и разъединения движущегося предмета с пространственными точками. В категориях *саманья вишеша* («общее» и «особенное») первый уровень конституируется, с одной стороны, универсалией бытия (*сатта*), воплощающей причастность всего существующего общей матрице существования, с другой стороны — «атомами различия» — «конечными различителями» (*антья вишеша*). Второй уровень представлен универсалиями «среднего звена», которые, согласно вайшешике, воспринимаются вместе с вещами, например «субстанциальностью», «земляностью», «горшковостью», наблюдаемыми в обычном глиняном горшке.

Универсум вайшешики, как мы видим, образуется не только материальными, но и нематериальными первоначалами, среди которых и души (*атманы*). Вайшешики утверждают, что души обладают сверхбольшим размером и являются вездесущими — пронизывают собой весь этот космос в каждой его точке. Однако не следует понимать это положение как выражение гилозоистических взглядов: пронизанность *атманами* не означает одушевленности (сознательности) космоса. Сознание (*чайтанья*) и жизненная энергия (*дживана*) проявляются только при соединении *атмана* и *манаса* в определенном теле.

Но если признание всепроникающей природы души не влечет за собой идеи всеобщей одушевленности, что тогда привносит оно в картину мира вайшешики? Джайнский мыслитель Маллишена утверждает, что, согласно вайшешикам, если бы душа не была всепроникающей или вездесущей, то не было бы одновременного соединения атомов в начале созидания мира, т.е. образование вещей этого мира было бы просто невозможным[8]. Думаю, что это отражает умонастроение, свойственное мыслителям вайшешики XIII в. (времени жизни Маллишены), когда в русле развития теистических идей утверждалась идея высшей божественной души — *парама-атмана*. Прашастапада ничего не говорит о роли души в соединении атомов, но вместе с тем это не противоречит его взглядам на созидание мира (см. гл. I, § 7 «Эсхатология и космогония»). Более того, это прекрасно согласуется с его толкованием *адришты* — невидимой силы *кармы*, накапливающейся в душах и отвечающей за их участь в будущих воплощениях. Раз *адришта* или *адришты* (ведь у каждой души своя *адришта*) укоренены в душах, являются их качествами, то они определяют не только моральный и физический облик конкретного индивида, но облик и

[8] Этот аргумент Маллишены приводится в статье Пламена Градинарова, посвященной проблеме толкования этого положения вайшешики (Градинаров 1989).

состояние всех вещей, с которыми эти души связаны как всепроникающие субстанции. Стало быть, можно сказать, что Вселенная и все, что в ней есть, «запрограммированы» *адришта́ми*. Иными словами, Вселенная детерминирована духовными и психическими качествами душ (обычных людей, «продвинутых» йогов или *дэвов* — богов). Она кармична и в этом смысле «морально вменяема». Между душой, субъектом кармического воздаяния и освобождения от этого состояния — с одной стороны (индийцы верили в то, что *карма* и перерождение являются злом, от которого можно избавиться, — см. Заключение), и космосом (универсумом, миром, Вселенной) — с другой, есть некое «связующее звено», «посредник» — *адришта*.

Что же конкретно можно назвать универсумом вайшешики? С моей точки зрения, это все те учения, которые рассказывают об устройстве мира в его материальной части и пространственно-временной «оформленности». К ним относятся учения о *махабхутах*, «великих элементах» мира (земле, воде, огне, ветре), об атомах, об *акаше* как пространстве-вместилище и как эфире — носителе звука, а следовательно, и о самом звуке, о *дише* — «векторном» пространстве, или «системе мест-направлений», и, наконец, о времени и «темпоральных» качествах вещей. Кроме того, устройство Вселенной вайшешики определяется некоторыми «организационными» принципами — условиями взаимодействия (соединение–разъединение) и сосуществования (отдельность) вещей, которые зависят от таких «соотносительных» качеств, как размер, число, дальность и близость, а также от категории «движение». Для реконструкции универсума вайшешики мы будем извлекать необходимую информацию из всех «отсеков»-категорий, но принципы устройства самой этой системы затрагиваются нами лишь в той степени, в которой они помогают нашей основной задаче[9].

---

[9] Исследованию системы категорий посвящена другая моя работа (Лысенко 1998). Но здесь можно заметить, что сама эта система, в сущности, есть не что иное, как продукт классификационного мышления. Каждую из категорий, исключая присущность, можно рассматривать как своего рода класс (род), объединяющий группу подклассов или отдельных членов. Например, класс «субстанция» состоит из девяти членов, некоторые из них сами являются классами (четыре «великих элемента», *манас* и *атман*, содержащие свои разновидности), некоторые таковыми не являются (единые и неделимые *акаша*, направление, время). Однако характерно, что ни в отношении субстанций, ни в отношении качеств, ни в отношении других категорий, за исключением движения, вашешики не используют термина *джати*, который мы переводим здесь как «класс».

В группе четырех материальных стихий существует «сквозная» классификация, делящая их на «тело», «орган» и «объект», но последние рассматриваются не как классы, а как три вида (*три-виддхи*) продуктов названных стихий. Однако проблема классификации в отношении субстанции все-таки существовала и была связана со стремлением вайшешиков пресечь попытки некоторых школ записать в реестр субстанций «темноту» (впрочем, Прашастапада не уделяет этому вопросу особого внимания).

Жанр этой книги можно определить как «медленное чтение текста» (выражение В.Н.Топорова). Для разъяснения «Прашастапада-бхашьи» я буду прибегать не только к комментариям к этому тексту: «Вьомавати» (далее — Вьо) Вьомашивы (ок. 900–960), «Ньяя-кандали» (НК) Шридхары (ок. 950–960) и «Киранавали» (Ки) Удаяны (ок. 1050–1100), но и к комментариям к ВС (самым ранним из их числа является комментарий Чандрананды (ВСЧ), созданный ок. XI в.; ссылки на ВС учитывают версию более позднего комментария Шанкарамишры «Упаскара» (ВСШ), ок. XV в.), а также к самим ВС, хотя хронологическое отношение «базового текста» к комментарию Прашастапады вызывает много вопросов[10]. Однако главным текстом для меня остается «Прашастапада-бхашья», и все те рассуждения комментаторов, которые выходят за рамки поставленных в нем проблем, мною принципиально не рассматриваются. Это попытка не просто прояснить, просветлить — строчку за строчкой — исходный текст комментария Прашастапады, но и выявить определенное проблемное философское поле, в котором текст не произвольно реконструируется, а скорее естественно «прорастает». Этим проблемным полем является фактически вся индийская мысль, и поэтому данный труд может дать представление о традиции индийской натурфилософии как таковой.

Но сразу хочу уточнить: эта традиция интересует меня не в «позитивной» научной, а в метафизической философской перспективе, ибо, по моему глубокому убеждению, такие учения, как, например, учение об атомах вайшешики, являются не устаревшими «научными представлениями», которые должны рассматриваться в историко-научных трудах (так считает очень авторитетный современный философ Джитендра Натх Моханти[11]), а прямым порождением определенных метафизических принципов. Отсюда и стратегия этого труда — погружение натурфилософии вайшешики в метафизический контекст (прежде всего самой вайшешики — в ее теорию категорий), постоянное «вопрошание» текста с разных позиций, среди которых и позиция современного европейского исследователя, сталкивающегося с инокультурным явлением, и позиция сторонника вайшешики, мыслящего как бы «изнутри» этой традиции, и позиция индийского философа не-вайшешика — последователя веданты, санкхьи, мимансы или же буддиста, джайна, грамматиста, специалиста по аюрведе... Последнюю позицию я определяю как «внутреннюю» компаративистику — в отличие от обычной — «внешней» компаративистики: это система пере-

[10] Как показывают многие современные исследователи, некоторые сутры, возможно, не были известны Прашастападе, поскольку текст ВС создавался в течение длительной исторической эпохи (см. работы Вецлера, Исааксона, Бронкхорста, Нодзавы).

[11] Моханти 1982: 250.

крестных взглядов, направленных на вайшешику в пределах самой индийской традиции. Вайшешика предстанет не на индивидуальном, а на «групповом портрете», со всех сторон окруженная другими персонажами, что позволит лучше оттенить и высветить ее неповторимое своеобразие.

В «Бхашье» Прашастапады очень мало явной полемики[12], но это не значит, что, излагая те или иные положения вайшешики, Прашастапада не имел в виду какие-то вопросы или возражения со стороны оппонентов (комментарий Шридхары помогает нам их реконструировать). Поэтому в моем «групповом портрете» четко выписана только одна фигура — самого Прашастапады, остальные «действующие лица» даны как фон. Историки индийской философии прекрасно знают, что установить, знаком ли тот или иной индийский автор с другими сочинениями, на которые он непосредственно не ссылается, чрезвычайно сложно, почти невозможно. Неизвестно, каков был «круг чтения» Прашастапады: читал ли он Дигнагу, Васубандху или Ватсьяяну, могу только предположить, что комплекс представлений, развившийся ко времени жизни моего героя, в буддизме, мимансе, веданте, джайнизме, санкхье и йоге был ему — более или менее — известен. Оттого я сравниваю учение Прашастапады не с учением каких-то конкретных мыслителей других школ, а лишь с системой основных идей, сложившихся в этих школах к IV–VI вв.

Во второй части книги, после историко-философского исследования дается перевод соответствующих разделов «Прашастапада-бхашьи» с «классическим» комментарием Шридхары «Ньяя-кандали» («Цветущее дерево метода»)[13].

Для лучшего понимания и усвоения материалов данной книги рекомендую следующий порядок чтения — сначала раздел текста ПБ с комментарием Шридхары (там даются все необходимые пояснения и ссылки на оригинальный санскритский текст), затем соответствующий ему раздел исследования, где данный текст подробно анализируется. Такая процедура обеспечивает более полный эффект погружения в мысль вайшешики. Перевод текста ПБ сделан по изданию, подготовленному Й.Бронкхорстом и И.Рамсайером: Прашастапада-бхашья 1994. Строго говоря, это не публикация текста, а индекс, но вместе с тем он может служить и аналогом критического издания, поскольку содер-

---

[12] По легенде, Прашастапада создал и более обширный, полемический комментарий к ВС, который назывался «Тика».

[13] НК содержит множество пространных дискуссий, не относящихся к содержанию комментируемого текста ПБ и представляющих вполне самостоятельный интерес. Но коль скоро мой труд посвящен ПБ, этими дискуссиями пришлось пожертвовать. Их перевод можно найти у Фаддегона (Фаддегон 1918).

жит все существующие редакции текста. Перевод НК сделан по изданию: Ньяя-кандали 1984.

И в исследовательской части, и в переводе текст Прашастапады набран полужирным шрифтом, комментарий Шридхары — обычным. Необходимость отсылать читателя и к тексту Прашастапады, и к комментарию Шридхары вынуждает ввести двойную систему индексации: в тех случаях, когда я ссылаюсь только на текст ПБ, я пользуюсь сквозной индексацией, предложенной Й.Бронкхорстом и И.Рамсайером (номера единиц текста даны в квадратных скобках, например: ПБ [27]); если же требуется сослаться целиком на один или несколько разделов ПБ или комментарий Шридхары (который не имеет никакой нумерации), я называю номера и иногда названия разделов, например: ПБ I.1, или: I.1 «Раздел характеристик земли». Соответствие номеров разделов и единиц текста ПБ показано в оглавлении.

Глава I
МИР МАТЕРИАЛЬНЫХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. «Великие элементы» (*махабхуты*) и атомы (*параману*)

Число «великих элементов»

Основной вопрос, связанный с числом «великих элементов»[1], состоит прежде всего в том, входит ли в их список *акаша* (пространство, среда передачи звука, эфир) и если входит, то в каком качестве — как самый «тонкий» пятый элемент или же, если рассматривать космогонический порядок эволюции первоначал, как первый элемент? Перечни космогонических элементов содержат уже ранние упанишады, такие, как «Чхандогья» (VI.2.2–4), но там еще нет *акаши*. Она появляется в «средних» упанишадах, например в «Тайттирие» (II.1) и «Айтарее» (III.3), в роли первого элемента, из которого последовательно «эманируют» ветер, огонь, вода и земля — «от тонкого к грубому». Вместе с тем из буддийских и джайнских отчетов о шраманских учениях V–III вв. до н.э. известны четыре материальных первоэлемента Аджиты Кесакамбалина и этерналистская доктрина Пакудхи Каччаны с семью элементами (без *акаши*)[2]. Джайны, признававшие существование *акаши*, тоже не включали ее в число элементов.

Несмотря на эти отдельные случаи, в большинстве систем индийской мысли превалирующей оказалась все же концепция пяти *махабхут*. По мнению многих ученых, и прежде всего Э.Фраувалльнера, обстоятельно занимавшегося этой проблемой, схема пяти элементов, ставшая основой натурфилософии двух крупнейших «специалистов» в этой области — санкхьи и вайшешики, берет свое начало в эпической литературе. Во многих местах «Махабхараты», например в знаменитой беседе Бхарадваджи и Бхригу, пять первоэлементов соотносятся с пятью органами чувств и соответствующими чувственными качества-

[1] «Великий элемент» — mahābhūta, от: mahā — букв. «огромный», «неизмеримый» или «великий», и bhūta — «существо», «сущность», «элемент».

[2] Об этих и других шраманских учителях см.: Шохин 1997.

ми (зрение — огонь, осязание — ветер, обоняние — земля[3], вкус — вода и слух — *акаша*)[4].

Прашастапада обозначает термином *махабхута* только четыре «грубых» элемента (землю, воду, огонь и ветер). Вместе с *акашей* они образуют группу *бхут* — материальных элементов. В «Разделе сходных и различающихся характеристик категорий» (I.0) Прашастапада определяет основания сходства *акаши* с четырьмя названными элементами: **[20] Пяти [субстанциям], начиная с земли, [присущ] (1) характер материальных элементов, (2) характер материальных производителей органов чувств, (3) характер специфических качеств, которые воспринимаются соответствующим внешним органом чувств.**

Мне представляется, что вторая и третья характеристики служат объяснением первой. А что иное может подразумевать выражение «характер материального элемента» (*бхутатва*)? Если материальную форму (*мурти*), то *акаша* лишена таковой; если составленность из частей, то *акаша* — «цельная», внутренне непрерывная субстанция; если размер, то он у *акаши*, в отличие прочих элементов, с ограниченной величиной (*махат*), предельно великий (*парамахат*). Остаются только два возможных варианта. Первый: *акаша*, как и эти элементы, служит присущей причиной[5] органов чувств: земля служит причиной обоняния, вода — вкуса, огонь — зрения, ветер — осязания, *акаша* же — слуха, второе: в силу «негласного» правила — «подобное воспринимает подобное» — *акаша* и другие элементы должны сами обладать тем же качеством, которое они воспринимают (земля — запахом, вода — вкусом, огонь — цветом и формой, ветер — осязательностью и *акаша* — звуком).

Итак, хотя Прашастапада называет *акашу* не *махабхутой*, а лишь *бхутой*, он все-таки причисляет ее к первым, мотивируя это связью *акаши* с одним из внешних органов чувств, а именно со слухом (подробнее об этом см. I.5 «Раздел *акаши*»). Дополнительным аргу-

---

[3] Хотя иногда обоняние соотносится с ветром (см. гл. I, § 6 «Ветер»).

[4] Анализ этого диалога см.: Фраувалльнер 1953: 124–132.

[5] В производство следствия, с точки зрения вайшешиков, вовлечена целая группа каузальных факторов (*самагри*), каждый из которых играет свою определенную роль. Среди них — присущая причина (*самаваи карана*), 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 *самаваи карана* не вполне соответствует материальной причине Аристотеля; последняя коррелирует с материальной причиной санкхьи — *упадана*); неприсущая причина (*асамаваи карана*), 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 (*нимитта карана*), например палка горшечника, его присутствие в определенное время.

ментом в пользу пяти, а не четырех *махабхут*, служит то, что в ВС под пятью (*панча*) подразумеваются именно пять элементов[6]. Это подтверждает наше предположение о том, что в основе представления о пяти *махабхутах* лежала давняя индийская идея объединить в одну рубрику все те первоначала, которые коррелируют с органами чувств.

Вместе с тем вайшешики, видимо, ощущали некоторую искусственность такого альянса, ведь *акаша* — это не рядовой элемент, а нечто совершенно особенное. В отличие от составных *махабхут* с их подвидами — материальных вещей, невечных, ограниченных в размере, подверженных изменениям и способных двигаться (в результате внешнего толчка), *акаша* вечна, не имеет собственных частей (ее могут делить на части находящиеся в ней предметы; известный индийский пример — пространство, поделенное на внешнее и внутреннее стенками сосуда), безразмерна, единична и недвижима. Возможно, именно по этой причине Прашастапада избегает прямо называть ее *махабхутой*, а Шридхара в своем комментарии добавляет, что *бхутатва* «применяется по отношению к родам земли, воды, огня и ветра. Что же касается *акаши*, которая единична, то применение к ней термина *бхута* — это результат конвенции».

Теории «великих элементов»

Этой искусственности в соединении *акаши* с другими *махабхутами* могло и не быть, если бы вайшешики, подобно сторонникам санкхьи, придерживались «эволюционной» схемы происхождения «великих элементов»[7]. В этом случае *акаша* с полным правом заняла бы свое место первой, самой тонкой (*сукшма*) *махабхуты* в цепочке «эволютов» *пракрити*. Из нее возникает ветер, из него, в свою очередь, — огонь, из огня — вода, из воды — земля (самая «грубая» — *стхула* — *махабхута*). В индийской «философии природы» именно санкхья и вайшешика предложили прямо противоположные модели первоэле-

---

[6] «Удовольствие и страдание вследствие их отличия от пяти [элементов] и укорененных в них [качеств], являются качествами, присущими *атману*» (эта сутра есть только в версии Чандрананды: ВСЧ X.1).

[7] По этой схеме на стадии «Великое» (*махат*), или *буддхи* (интеллект, сознание), *пракрити* состоит из интеллектов всех *пуруш*, поэтому оно и называется «Великим». Затем из «Великого» проявляется «эготизм» (*аханкара*, букв. «производитель Я») — это стадия индивидуации сознания *пуруш*. Из «эготизма» выделяются пять «тонких элементов» (*танматр*), служащих прообразами пяти чувственных способностей (слуха, вкуса, обоняния, осязания и зрения), и одиннадцать *индрий* (органов, или инструментов): пять чувственных органов, пять моторных (речь, движение руками и ногами, испражнение и извержение семени), из *танматр* последовательно появляются «великие элементы» — *акаша*, ветер, огонь, вода и земля.

ментов. Точка зрения санкхьи здесь преимущественно континуалистская: элементы не являются отдельными сущностями, между ними нет жестких границ, поскольку все они представляют собой разные состояния, или разные фазы развития единой *пракрити* (динамической первосубстанции). Эволюция *пракрити* представляет собой последовательное преобразование элементов друг в друга. Согласно классической схеме Ишваракришны («Санкхья-карики», далее — СК, 22, 28)[8], «грубые элементы» появляются из «тонких» (*танматра* — тонкая сущность соответствующих элементов, некое недифференцированное прото-качество). Философы санкхьи предлагают разные схемы эволюции как «тонких», так и «грубых» элементов[9].

Одна из самых распространенных — это так называемая аккумуляционная теория[10]. Появление элементов сопровождается «аккумулированием» чувственных качеств — так, что каждый последующий элемент к своему собственному качеству присовокупляет качества предыдущих. *Танматра* звука порождает *акашу*, *танматры* осязания и звука — ветер, *танматры* цвета, осязания и звука — огонь, *танматры* вкуса, цвета, осязания, звука — воду, все названные плюс запах — землю. В этой схеме возрастание числа качеств сопровождается усилением степени «грубости», вещественности элемента.

Известна и схема, истоки которой восходят к «Чхандогья упанишаде» (VI.2.2–4), где описывается, что Сущее (*сат*) создало из себя жар, тот — воды, а воды — пищу (землю). Считается, что каждый из названных элементов помимо своего собственного вещества содержит вещество двух других элементов. Эта схема получила название *тривриткарана* (трехсоставная), из нее впоследствии выросла теория *панчикарана* (пятисоставная) веданты[11].

А что же в вайшешике? Не исключено, что и количество первоэлементов, и принципы их классификации по органам чувств, и распределение качеств между ними вайшешика наследовала из той почтенной и очень древней эпической традиции, которую принято называть «прото-санкхьей» и из которой выросла классическая санкхья

---

[8] См. перевод В.К.Шохина: Шохин 1995.

[9] Ларсон и Бхаттачарья 1987: 51 и сл.

[10] В «Юкти-дипике» эта теория приписывается Варшаганье (Юкти-дипика 1967: 117–118).

[11] Шанкаре приписывается сочинение «Панчикарана», давшее имя соответствующей теории. В нем объясняется, что Брахман в форме Ишвары последовательно трансформирует себя в элементы — *акашу*, ветер, огонь, воду и землю таким образом, что каждый элемент содержит в себе две части: одну, представляющую смесь других элементов, другую — сам этот элемент в чистом виде. *Панчикарана* получила распространение не только в веданте, но и в отдельных школах санкхьи и в медицинских кругах (аюрведа) (см.: Рошу 1978: 155).

Ишваракришны[12]. В самой же вайшешике, однако, эти идеи попадают в совершенно другую почву. Начнем с того, что первоэлементы рассматриваются не как переходные состояния одной и той же основы, а как абсолютно разные, генетически друг с другом не связанные формы существования. Если качества разных элементов и попадают в один класс — например, и огонь, и вода, и земля наделены цветом (т.е. принадлежат классу «цвет»), то это совершенно разные цвета, и разные они потому, что принадлежат разным субстратам. Элементы рождаются не из *танматр* (протокачеств)[13], а из своих однородных, субстанциальных частей — атомов: земля появляется из атомов земли, вода — из атомов воды, огонь — из атомов огня и ветер — из атомов ветра. Что касается *акаши*, то она вообще не рождается, поскольку является вечной и бесчастной. В подобной системе место *акаши* среди *махабхут* выглядит далеко не таким органичным, как в санкхье.

Если учение санкхьи об элементах опиралось на идею их непрерывного перехода друг в друга (назовем этот подход континуалистским), то в вайшешике элементы просто разлагаются на свои составные части, атомы (этот подход можно определить как дискретистский)[14]. В этом смысле отношения санкхьи и вайшешики напоминают соответственно отношения аристотелевской и демокритовской концепций элементов. В континуалистской модели Аристотеля основной акцент делается на качество, точнее на пары качеств (горячее–сухое, горячее–влажное, холодное–влажное и холодное–сухое), видоизменения которых объясняют переход элементов друг в друга. У атомиста Демокрита разница между элементами объясняется разной формой составляющих их атомов, поэтому у него, как и у вайшешиков, свойства элементов определяются лишь их собственными составными частями — атомами, а не свойствами других элементов. Иными словами, упор делается не на качества, а скорее на их носитель — субстанцию.

В случае санкхьи и вайшешики коллизия континуалистской и дискретистской моделей объяснения несомненно восходит к противоположным концепциям причинности. *Саткарья-вада* («учение о предсуществовании следствия причине» санкхьи) утверждает непрерывность между причиной и следствием: следствие подспудно содержится в причине как семя в ростке и проявляется (а не появляется) при благо-

---

[12] Подробнее о процессе формирования классической санкхьи см. в исследовательском комментарии В.К.Шохина («История санкхьи: основные периоды») к его переводу СК (см.: Шохин 1995: 12–106).

[13] Кстати, санкхье приписывалась и теория, согласно которой субстанция есть не что иное, как совокупность качеств (см.: Бронкхорст 1994: 309–322).

[14] Хальбфасс определял основное различие между санкхьей и вайшешикой как различие между соответственно «вертикальной» и «горизонтальной» онтологической классификацией (Хальбфасс 1992: 48 и сл.).

приятных условиях. Вайшешики же думали иначе: следствие не содержится в причине (учение *асаткарья-вада*). Оно, безусловно, появляется *из* причины, но тем не менее оно есть и нечто новое, чего не было ранее. Таким образом, между причиной и следствием обнаруживается принципиальная разница. Она касается не только существования (поскольку причина существовала, а следствие нет), а еще и неких новых свойств, новых функций и новой целостности, возникающих в следствии.

В том, что касается причинности в отношении элементов санкхья и вайшешика «распорядились» по-разному. В санкхье между элементами в цепочке «эволютов» *пракрити*, несомненно, существует причинно-следственная связь, в вайшешике же ее нет и никогда не было, каждый элемент связан причинно-следственными отношениями лишь со своими собственными частями — атомами.

Атомистическое учение

Атомистическая концепция, ввиду своей особой популярности и авторитетности, вполне заслуживает отдельного рассмотрения, но мы стараемся быть верными тексту Прашастапады, а в нем атомизм никак специально не выделялся и всегда объяснялся «по ходу дела», в связи с разными другими предметами. Кроме того, по этой теме вышло несколько моих публикаций[15], и, дабы избежать повторов, я ограничусь очень кратким и строго информативным введением в проблематику этого учения (все теоретические рассуждения об идее атома в индийской мысли см. в моей книге[16]).

Итак, атомы являются предельно малыми, а точнее, предельно «тонкими» (термин *параману* ассоциируется в индийской мысли не столько с малостью, сколько с тонкостью) составляющими соответствующих элементов. Можно сказать, что это просто миниатюрные «копии» элементов, поскольку атом, по вайшешике, обладает полным набором качеств «своего» элемента, включая специфицирующее качество (*вишеша гуна*), которое выделяет данный элемент из всех прочих. Таким образом, атомам земли свойственны качества запаха (первое в перечне качество и является специфицирующим), вкуса, цвета и температурного осязания, атомам воды — вкус, цвет и температурное осязание, атомам огня — цвет и температурное осязание, атомам ветра — только температурное осязание (см. I.4.1 «Раздел характеристик ветра»). Помимо этих чувственно воспринимаемых качеств (их перечисление, как можно видеть, подчинено принципу уменьшения диапа-

[15] См.: Лысенко 1986; 1994; 1996.
[16] См.: Лысенко 1986.

зона чувственной воспринимаемости), каждый элемент располагает и набором соотносительных качеств (размер, число, отдельность, соединение–разъединение), а также качествами, связанными с движением: *санскара*, т.е. скорость и эластичность, тяжесть, текучесть (для воды).

Структуру каждого элемента составляют однородные атомы (атомы «своего» класса), но возможны и примеси атомов других элементов. Разница между «примешавшимися» и «структурными» атомами заключается в том, что первые вступают со вторыми в отношение вре́менного механического соединения — *санйога*, тогда как вторые связаны между собой «базовым» отношением присущности — *самавая*, которое нельзя прекратить без ущерба для целостности и идентичности предмета (см. гл. III, § 4 «Отношения»). Именно наличием «примесей» вайшешики объясняют то, что некоторые вещи, составленные преимущественно из атомов одной стихии, обладают качествами других стихий. Например, вода, которая в «чистом» виде не имеет запаха, в реальной жизни обладает им за счет «примеси» атомов земли (см. разделы ПБ, в которых дается характеристика земли, воды, огня и ветра, — I.1–4.1).

Это значит, что вайшешики понимали под «чистыми» элементами не реальные, природные землю, воду, огонь и ветер, а некие, как бы мы сейчас сказали, «лабораторные» вещества, полученные в особых, уникальных условиях, никогда не встречающихся в природе. Можно предположить, что «беспримесные» элементы существуют какое-то время в начале созидания мира, в «лаборатории» Демиурга Ишвары (см. гл. I, § 7 «Эсхатология и космогония»). «Чистые» элементы занимают в универсуме индийских философов (не только вайшешиков) неизмеримо более высокое иерархическое положение, чем их природные аналоги. В уже упоминавшемся диалоге Бхригу и Бхарадваджи из «Махабхараты» последний задает вопрос: чем отличаются *махабхуты* от обыкновенных *бхут*? Я воспользуюсь тут интерпретацией Питера Шрайнера, который переводит bhūta не как «элемент», а как being — «бытие», «существо»: «Чем отличается „великое бытие“ от обычных „существ“?» По его мнению, «mahā указывает на нечто неизмеримое, и это доказывает, что в данном отрывке речь идет об элементах как о чем-то, что „выше“ вещей этого мира, и тем самым постулируется некий метауровень»[17]. Я бы уточнила: метафизический уровень, где чистые «великие элементы» стоят рядом с атомами. И те и другие — «не от мира сего», и потому не похожи ни на что природное, а значит, воспринимаемое нашими чувствами.

[17] Шрайнер 1999: 134.

Поэтому нельзя сказать, что качества атомов, классифицируемые по элементам, являются сколько-нибудь определенными. Например, запах атомов земли — это не какой-то конкретный запах, а скорее запах вообще — некая еще не воплотившаяся в конкретную форму возможность запаха (ну чем не *танматры* санкхьи?). Чувственные способности человека слишком грубы, чтобы уловить эти почти «виртуальные», но все-таки вполне материальные качества микротел. Хотя вайшешика и не разделяла страсти санкхьи объяснять все, что мы считаем существующим, но не можем наблюдать конкретно, с помощью идеи временно непроявленного состояния, но в случае с качествами атомов напрашивается именно такое толкование. Качества атомов не появляются, а проявляются в продуктах, которые они образуют, при совершенно особых условиях.

Оттого природа этих продуктов не объясняется механической проекцией на них качеств соответствующих атомов. Скажем, не следует думать, что сахар состоит из атомов сахара точно так же, как «чистый» элемент земли состоит из атомов земли. Сахар, будучи, по вайшешике, продуктом земли, состоит из атомов, точнее диад, которые не имеют ничего общего с сахаром. Атомы и диады относятся к тому структурному уровню Вселенной, на котором качества еще не приобрели своей дифференцирующей формы. Родовая идентичность сахара связана не с диадами, а с триадами. Именно начиная с триад атомы земли, имевшие набор общих качеств этого элемента, становятся составными компонентами собственно сахара. Триады же формируются не механическим путем — простым соединением диад, — а по «моделям», носителями которых являются *адришты* — невидимые потенции, оставляемые в душе действиями индивидов и определяющие их будущее перерождение. Идентичность сахара как сахара, т.е., в наших терминах, родовая идентичность, определяется не столько природой атомов, сколько их конфигурацией (*вьюха*), или, если использовать современную терминологию, структурой «молекулы» — *трасарену* (триады, состоящей из трех диад). В этом смысле разнообразие вещей наблюдаемого мира тоже вызвано разнообразием конфигураций триад и более сложных соединений атомов, причем сами эти конфигурации выступают в качестве своеобразных «генетических кодов», которые привносятся в атомные соединения *адриштами*. В этом ключе и надо понимать фразу Шридхары из комментария к «Разделу характеристик земли»: «У [самих] атомов [земли] нет подклассов, но из-за того, что их конфигурация определяется силой *адришты*, вещи, произведенные из них, содержат подклассы» (см. перевод, с. 267).

Получается, что именно *адришты* как некие «генетические коды» задают конкретное устройство и наполнение материального мира, об-

разуя структуру или конфигурацию всего того, что входит в сферу человеческого опыта — будь то артефакты или природные явления. Это придает материальной Вселенной вполне определенный человеческий или моральный смысл на самом первом и самом глубоком структурном уровне существования, а не только в неком абстрактном или философском плане.

Раз атомы помещались вайшешиками в сферу высших метафизических сущностей, им приписывались все те характеристики, которыми индийская мысль всегда наделяла свои самые высшие ценности, — вечность, неизменность, невоспринимаемость органами чувств, воспринимаемость исключительно йогическим, т.е. внечувственным и внерациональным, способом (в труде Прашастапады несколько фрагментов специально посвящены йогическому восприятию[18]). Вечность касается «своим крылом» не только атомов, но и их качеств (как мы только что выяснили, общих, неконкретизировавшихся качеств, за исключением качеств земли, которые при нагревании могут изменяться). Вечная форма атома, которая определяется как «сферическая» (*паримандалья*)[19], одинакова для всех классов атомов (они не различаются, подобно атомам Демокрита, своими геометрическими формами — все шарообразные и одинакового размера). Что касается размера, то он относится к разряду «вечного малого» (*нитья ану*), который не просто лежит за пределами воспринимающих способностей внешних органов чувств (*ати-индрия*), но к тому же еще не может породить никакого другого размера (т.е. они непродуктивны — *анарамбхака*)[20]. По этой причине «продуктивной» единицей конструирования мира (*арамбхака*) являются не отдельные атомы, а диады. Из трех диад складываются триады, которые и воспринимаются как мельчайшие материальные частички (пылинки в луче света).

Атомы сами по себе пассивны, источник их активности — либо толчок, либо удар какой-то внешней силы (речь идет об атомах, находящихся в «связанном состоянии», т.е. в составе атомных соедине-

---

[18] См. мою статью, специально посвященную анализу этих фрагментов: Лысенко 1996.

[19] Индийский автор Хавиру Кадамбари считает, что ввиду своей сферичности атомы являются «пределом деления структуры» ("the limit of structure"). См.: Кадамбари 1975: 23.

[20] Шридхара в комментарии к «Разделу характеристик земли» (ПБ I.1) утверждает, что единичный атом не может быть «продуктивным», в противном случае следствия производились бы вечно и являлись бы неразрушаемыми. Комбинация из трех атомов, будучи воспринимаемой и составной, сделана из частей, которые, в свою очередь, должны сами быть чем-то произведенным. Поэтому ее «частями» служат не отдельные атомы, а лишь диады, являющиеся первыми продуктами атомов. Наконец, две диады тоже не годятся для роли «кирпичиков мироздания», поскольку минимальное множество (*бахутва*) образуется не числом «два», а числом «три». В результате, эту роль могут выполнять только триады, состоящие из трех диад (см. перевод, с. 266–267).

ний — диад, триад, которые, в свою очередь, являются составными частями обычных вещей). Однако в начале творения мира атомы пребывают в «несвязанном состоянии», тогда-то они и приводятся в движение *адришта́ми*, которые активизируются по воле Великого Ишвары (см. I.4.2 «Раздел созидания и разрушения [Вселенной]», а также гл. I, § 7 «Космогония и эсхаталогия»).

Наконец, атом как «минимум» материи, размера, качеств служит еще и субстратом «минимуму» специфичности — *антья вишеша* («конечному различителю»), обеспечивающему индивидуальную идентичность атомов[21].

Мне уже приходилось писать о том, что в вайшешике атомизм был не только физическим-метафизическим «учением об атомах», но и своеобразной методой, стилем мышления, отмеченным стремлением во всем дойти «до атомов», до предельных составляющих. Это стремление распространяется и на другие сферы вайшешиковской системы: учения о пространстве, времени, движении, числе, познании и т.д.[21a]. Вся вайшешика будто пропитана атомизмом, поэтому мы не раз еще будем обсуждать проблемы, с которыми сталкивается подобное «дискретистское» мировидение.

Структура этой главы повторяет структуру ПБ: каждый «великий элемент» (исключая *акашу*, которая как бы «зависает» между материальной и простанственно-временной частью Вселенной) будет рассмотрен отдельно, а затем мы обратимся к космогоническому учению Прашастапады, которое суммирует все, что вайшешики представляли как «материальную» Вселенную.

§ 2. Земля

Определение земли

[27] Землю [называют «землей»] вследствие связи с «земляностью».

Определение (*лакшана*) земли в ПБ [27] через ее соотнесение с «земляностью» (универсалией или родовым понятием?) может показаться тавтологичным и, в сущности, бессмысленным (неизвестное X определяется через еще менее известную универсалию «иксовость»). «Логическое» прочтение данного определения предлагает Вьомашива

[21] В «Исследовании категории „особенное“» (см.: Лысенко 2003) способность воспринимать атомы связывается исключительно с йогическим опытом: йог, находящийся в состоянии транса, видит атом и узнает в нем тот же самый атом, который он видел в другое время.

[21a] Лысенко 1986; 1994.

во «Вьомавати»[22], а вслед за ним и Удаяна в «Киранавали»[23]. По их мнению, Прашастапада стремится включать в определение то, что отличает данную вещь от всех других вещей[24]. Логический вывод, лежащий в основании подобного определения, называется «только исключающим» (*кевала-вьятирекин*). Например: «Субстанция земли отличается от других вещей, например от воды, поскольку обладает „земляностью". То, что не отличается от других вещей подобным образом, не обладает „земляностью", например вода» (Ки: 189).

Однако мне представляется, что Прашастапада говорит не столько о самой земле, сколько об употреблении слова «земля» (что подтверждается комментарием Шридхары), и с этой точки зрения определение выглядит гораздо более осмысленным. Фактически в нем утверждается, что в языковой практике значением слова «земля» является универсалия «земляность». Шридхара прибегает к известной из грамматики процедуре определения смысла — *анвая–вьятирека*, «со-присутствие и со-отсутствие»: предмет А всегда обозначается словом В, если нет В, то нет и А. В данном случае слово «земля» используется по отношению к предмету, в котором содержится универсалия «земляность»; когда нет этой универсалии, то нет и употребления соответствующего слова.

Удаяна предлагает другой вариант логического вывода, также упирающий на словоупотребление: «Субстанция, о которой идет речь, называется „земля", поскольку она обладает „земляностью"; то, что не называется „землей", не обладает „земляностью", например ветер» (Ки: 189–199).

Еще Панини упоминает две основные позиции по вопросу о значении слова. Согласно первой из них, приписываемой грамматисту Вьяди, слово обозначает индивидуальную вещь (*дравья*); согласно второй, ассоциируемой с грамматистом Ваджапьяяной, его значением является родовая форма (*акрити*).

Значит ли это, что вайшешики, подобно грамматистам–сторонникам Ваджапьяяны или мимансакам, придерживались «универсалистской» концепции значения слова в противовес «индивидуалистской» (Вьяди)? Такое предположение (в отсутствие ясно сформулированной позиции Прашастапады по этому вопросу) было бы явным преувеличением, но все же известный лингвистический «привкус»

---

[22] См.: Вьомавати 1924–1931.

[23] См.: Киранавали 1971.

[24] Как считает Шивадитья (ок. 1100 — 1150), автор синкретической ньяя-вайшешики, с этой точки зрения в определение должна быть включена такая специфическая характеристика земли, как «обладание запахом» (gandhavatī) («Сапта-падартхи», далее — СП; см.: Сапта-падартхи 1963: 63), ему следует и Аннамбхатта («Тарка-санграха» [10], далее — ТС; см. в переводе Е.П.Островской: Островская 1989).

дискурса Прашастапады не вызывает сомнения. Это отметил и такой ранний комментатор ПБ, как Вьомашива. Рассуждая о связи земли и «земляности», он приходит к выводу, что слово «земля» обозначает индивидуальную вещь, характеризуемую универсалией «земляности» (Вьо: 189–194). Это соответствует классической позиции такого авторитетного грамматиста, как Патанджали. Тот считал, что значением слова является и индивидуальная вещь и родовое свойство, и его мнение примиряло взаимопротиворечивые взгляды двух соперничающих грамматических школ — соответственно школы Вьяди и Вараджапьяяны.

Качества земли

[27] ...[Ее качества]: цвет, вкус, запах, температурное осязание, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, тяжесть, текучесть и *санскара* (здесь: скорость и эластичность).

Набор качеств земли включает в себя четырнадцать единиц, из которых только первые четыре (цвет, вкус, запах и температурное осязание) засвидетельствованы в ВС: «Земля обладает цветом, вкусом, запахом и температурным осязанием» (ВСЧ, ВСШ II.1.1). Поэтому в ПБ [28] Прашастапада стремится доказать, что остальные качества хоть и не упоминаются в этом «нормативном» списке, тем не менее подразумеваются в других сутрах.

[28] И эти различные качества, начиная с цвета, постулированы в разделе [ВС, посвященном] распределению качеств [среди субстанций]. Выражение «воспринимаемые глазом» [относится] к семи [качествам], начиная с числа. Упоминание «падения» [указывает на] тяжесть. Выражение «подобное воде» — на текучесть. Выражение «следующее действие» — на *санскару* (здесь: скорость).

Например, число, размер, отдельность, дальность–близость подразумеваются в сутре, описывающей качества, условием восприятия которых является их связь с субстанциями, обладающими цветом: «Числа, размеры, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость и движение являются объектами зрительного восприятия ввиду присущности субстанциям, обладающим цветом» (ВСЧ IV.1.12; ВСШ IV.1.11). Поскольку земля обладает цветом, то названные качества относятся и к ней. Тяжесть упоминается в сутре как одна из причин падения[25], а текучесть «подобная воде» объясняется контактом

[25] «В отсутствие инерции падение [вызывается] тяжестью» (ВСЧ, ВСШ V.1.18).

огня с такими «земляными» — в представлении вайшешиков — предметами, как очищенное масло, лак и воск[26]. Иными словами, качество текучести производится в атомах земли в результате их «подогревания» (см. «Раздел качеств, рожденных подогреванием» — ПБ II.4.2). Это значит, что, в отличие от текучести воды, текучесть некоторых субстанций земли не естественна, а вызвана внешними причинами (в частности, огнем), т.е., по терминологии вайшешики, является «искусственной» (*наймиттика*).

О том, что вещи, принадлежащие классу земля, например стрела, обладают скоростью (*санскара*), свидетельствует сутра: «Первое движение стрелы [вызвано] неупругим ударом, следующее — *санкарой*, порожденной им, так же следующее и следующее» (ВСЧ, ВСШ V.1.17). Значит, земле присуще движение, что подтверждается падением земляных субстанций. Другие качества земли, вызванные движением, это скорость и эластичность. Так Прашастапада оправдывает добавление к четырем «базовым» качествам земли, коррелирующим с четырьмя основными органами чувств, еще десяти качеств, воспринимаемых благодаря присутствию в земле цвета, температуры, а также движения (соответственно семь соотносительных качеств, начиная с числа, а также тяжесть, текучесть, *санскара*).

Однако это не значит, что Прашастапада в духе Демокрита делил качества на «первичные» (объективные) и «вторичные» (субъективные). Все названные качества являются, безусловно, объективными («первичными» в терминах Демокрита), хотя при этом и различаются своим происхождением: одни из них «гомогенны», или, по терминологии вайшешики, порождены «подобными» причинами («базовые качества» плюс некоторые соотносительные)[27], другие же «гетерогенны» — порождены «неподобными» причинами (текучесть — контактом с огнем, *санскара* (скорость) — движением)[28].

Из всех этих качеств лишь одно выступает специфическим (*вишеша гуна*) для земли — это запах (*гандха*). Специфическое качество запаха является своего рода опознавательным знаком (*линга*) земли, позволяющим отличить ее от всех остальных субстанций. Даже если мы ощущаем его в воде, говорит Шридхара, это значит, что и в ней содержится примесь частичек земли. Вайшешики не изощрялись в

---

[26] «Текучесть очищенного масла, лака и воска, [возникающая] от контакта с огнем, подобна [текучести] воды» (ВСЧ, ВСШ II.1.6).

[27] **ПБ [101] Цвет, вкус, запах, негорячая температура, звук, размер, единичность, единичная отдельность и вязкость возникают из себе подобных [качеств]** (II.0 «Раздел общих качеств»; см.: Лысенко 2003).

[28] **ПБ [103] Соединение, разъединение, число, тяжесть, текучесть, горячая температура, знание, *дхарма, адхарма* и *санскара* возникают из подобных и неподобных себе** (там же).

классификациях запаха и бесхитростно поделили его на «благовонный» и «неблаговонный» (в некоторых случаях прибавляется еще одна разновидность — «нейтральный»). Этой классификации следуют все последующие авторы[29]. Если пытаться классифицировать запах на более объективных основаниях — скажем, разделив классы на разнообразные пахучие субстанции, — то мы никогда не получим компактного списка, ибо классов будет превеликое множество, не говоря уже об индивидуальных запахах отдельных вещей.

Что же касается слишком субъективного (на наш современный взгляд) деления запаха на «благовонный» и «неблаговонный», не стоит забывать и о присущих каждой культуре устоявшихся стереотипах. Они, особенно в этой сфере, были всегда настолько прочными, что у носителей той или иной культурной традиции не возникало сомнения в их объективной реальности.

Связывая запах именно с землей, Прашастапада опирался на соответствующую общеиндийскую традицию[30], переформулировав ее в терминах вайшешики. Земля определяется как субстрат (*ашрая*) качества запаха и как его присущая причина (*самаваи карана*); качество же запаха, в свою очередь, выступает неприсущей причиной (*асамаваи карана*) земли. В процессе познания по запаху распознается присутствие субстанции земли. Другие качества хотя и свойственны земле, все же не столь специфичны для нее (*авишеша*), ибо одновременно маркируют и другие субстанции (цвет — огонь, вкус — воду, температура — ветер).

Однако разновидности цвета наиболее полно представлены именно в земле. Только в ней можно найти максимальное их число, начиная с белого[31], в то время как воде и огню свойственны лишь соответственно белый и ослепительно-белый цвета. Такое же максимальное многообразие обнаруживает и вкус земли — особенно в сравнении с водой, которая является субстратом вкуса: если в воде он только сладкий, то в земле — сладкий, кислый, соленый, горький, вяжущий и острый. Из трех видов температуры — горячей, холодной и нейтральной (не горячей и не холодной) — земля, как и ветер, характеризуется именно последней, в то время как огонь — горяч, а вода — прохладна, вместе с тем температура земли может изменяться под воздействием нагревания.

---

[29] Однако в индийской литературе, в частности в «Махабхарате», встречается классификация из девяти запахов (приятный, неприятный, сладковатый, горьковатый, далеко распространяющийся, летучий, устойчивый, острый, чистый).

[30] В упанишадах запах и обоняние иногда ассоциируются с ветром (см. гл. I, § 6 «Ветер»).

[31] Классификации включают от двух до семи цветов (белый, синий, желтый, красный, зеленый, коричневый, а также пестрый цвет — *читра*). Шивадитья впервые называет именно семь цветов. Ему следуют Аннамбхатта, Вишванатха (автор известного «учебника» по ньяя-вайшешике «Ньяя-сидханта-муктавали», XVI–XVII вв.) и др.

Из этого обзора качеств земли мы видим, что вайшешики, в отличие от буддистов, не связывают эту стихию с состоянием твердости, коррелирующим преимущественно с осязанием[32]. Во-первых, они считают, что земля может иметь и жидкое состояние (за счет примеси атомов воды или подогревания), во-вторых, как замечает далее Прашастапада, твердость/мягкость и т.п. являются не качествами, а следствием определенной конфигурации составляющих землю частиц (твердое — это плотное сцепление частиц, отсутствие промежутков между ними — ПБ [307], а мягкое — напротив, наличие таких промежутков).

Продукты земли

[30] Она (земля) [бывает] двух видов — и вечная и невечная. Вечная — в форме атомов. Невечная — в форме продуктов. И она (невечная земля) отличается более или менее плотным сцеплением составляющих ее частиц, обладает множеством подклассов и способствует производству разного рода полезных вещей, типа лежанок, сидений и тому подобного.

У земли есть множество подклассов (*апара джати*): Шридхара упоминает «класс коров и т.п.». Думаю, что он хотел показать, что под *апара джати* Прашастапада подразумевал прежде всего естественные классы живых существ, а не классы сидений и подобных неодушевленных «искусственных» предметов, о которых он говорит далее. Что же касается конкретной формы или конфигурации этих артефактов, созданных из земли, то их многообразие объясняется, по Шридхаре, не множеством подклассов атомов земли (атомы земли, по его мнению, просто не имеют подклассов), а *адришта́ми* — невидимыми последствиями человеческих действий, определяющих его будущее воплощение, т.е. действием закона *кармы*.

Здесь *адришта* приобретает характер своего рода антропного принципа[33], придающего «человеческую целесообразность» всему предметному миру. Возможно, что Прашастапада и не заходил так далеко в толковании *адришты*, но то, что его важнейший комментатор пошел именно по этому пути, свидетельствует о дальнейшем усилении тенденции связывать *адришту* в первую очередь с морально-этическим законом *кармы*, а не с чисто физическим устройством мира. По логике Шридхары, «полезные вещи» не могут создаваться чисто

---

[32] Так, именно твердостью характеризуется земля у Васубандху («Абхидхармакоша», карика 12; см.: Островская, Рудой 1998: 131).

[33] О другом толковании «антропности» в контексте космоса вайшешики см.: Градинаров 1989: 27–46.

механическим путем, они неизбежно несут в себе отпечаток, как бы мы сейчас сказали, духовного состояния общества. Именно *адришта* в качестве своеобразного «антропного телеологического фактора» определяет, какую именно конфигурацию образуют атомы земли, чтобы создать ту или иную полезную вещь.

О вечной форме земли — атомах следует сказать особо. Прашастапада, как и авторы ВС, представляет нам учение об атомах в наивной форме, без специальных доказательств. Возможно, что таковые существовали в каких-то не дошедших до нас текстах вайшешики, но нам об этом ничего не известно. Однако наивность в этом вопросе далеко не добродетель — атомизм явно не относится к разряду самоочевидных доктрин, легко принимаемых на веру. Индийская религиозно-философская литература донесла до нас достаточно обширную и многогранную полемику с доктриной атомизма, исходившую главным образом со стороны буддистов[34] и ведантистов (преимущественно адвайтистов)[35]. По какой-то причине она осталась вне поля зрения Прашастапады, хотя критические выпады буддистов в его время были уже известны, о чем свидетельствуют, к примеру, тексты ньяи (она приняла на себя главную ответственность по защите атомизма от нападок буддийских полемистов) — «Ньяя-сутры» (далее — НС), датируемые приблизительно IV–V вв. и приписываемые Гаутаме, первый комментарий к ним «Ньяя-бхашья» (далее — НБ) Ватсьяяны (ок. 450–500) и субкомментарий Уддьотакары «Ньяя-варттика», VI–VII вв. Именно найяики выдвигают первые доказательства существования атома, которые в дальнейшем воспроизводятся Вьомашивой (допущение существования атома мотивируется необходимостью положить предел регрессу в бесконечность при делении целого на части[36]).

Доказательство существования атомов, предлагаемое Шридхарой, тоже указывает на опасность «дурной бесконечности», но в отношении непризнания реальности градации размеров (напомню ход его рассуждений — если не существует предельно малого размера, то разница между разными размерами теряет свои объективные основания, поскольку не существует единиц для ее измерения)[37]. Хотя полемика по проблеме существования атомов представляет огромный интерес для изучения атомизма вайшешики, материалы, ее содержащие, относятся в основном к более позднему этапу истории школы. Главным же проводником в этом исследовании является Прашастапада. Так последуем за ним дальше.

---

[34] См.: Шастри Д. 1964: 158–180.

[35] Полемика, развернутая адвайтистом Шанкарой против атомизма вайшешики, подробно разбирается в моей книге (Лысенко 1986: 141–153).

[36] «Ньяя-варттика» к НС IV.2.15–25.

[37] Проблема размера атома будет рассмотрена в гл. III, § 2 «Размер».

[30] ...Продукты этого (земли) — трех видов, обозначенных терминами «тело», «орган» и «объект».

Составные, т.е. невечные, продукты земли Прашастапада подразделяет на тело, орган и объект[38]. Под телом (*шарира*) имеются в виду живые организмы, способные к переживанию удовольствия и страдания. В индийской терминологии этот опыт называется *бхога* и приписывается одушевляющему принципу — *дживе* или *атману*. Вайшешики, как и найяики, не связывают *бхогу* исключительно с сознанием. В их представлении сознание[39] не является неотъемлемым свойством *атмана*, далеко не все *атманы* обладают им, а только те, что «воплощены» в теле и находятся в контакте с *манасом* — внутренним психическим органом, координатором деятельности органов чувств. Тело, служа вместилищем *атмана*, является чем-то одушевленным, но не обязательно сознающим.

Одушевленность понимается гораздо шире, чем сознательность. Но сводится ли она, как бы мы сейчас сказали, к элементарным сенсорным реакциям? Здесь необходимо вспомнить, что в свете идеи *кармы* вся Вселенная есть вместилище кармического воздаяния и постоянного круговорота перерождений (*сансары*) — странствий одушевляющего начала по разным телесным оболочкам. В этом смысле *бхога* служит не просто опытом, а именно кармическим, сансарным опытом, который состоит из «положительных», т.е. вознаграждающих, и «отрицательных», наказующих, ощущений (удовольствие с одной стороны и страдание — с другой).

Признавая de jure вовлеченность всей природы в сферу *сансары*[40], de facto индийские мыслители достаточно резко расходились в определении конкретных границ этой сферы. Дальше всех пошли джайны, наделявшие одушевленностью даже неорганическую природу. Но и остальные не были во всем согласны друг с другом. Споря о статусе растений, большинство индийских мыслителей приписывали им одушевленность, а следовательно, и сансарный опыт — *бхогу*; вайшешики же, как мы в этом скоро убедимся, не видели никакой принципиальной разницы между растениями и камнями.

---

[38] Сутра с подобной классификацией есть только в поздней версии ВС с комментарием Шанкарамишры (ВСШ IV.2.1).

[39] В тексте Прашастапады слово «сознание» (*чайтанья*) употребляется только один раз, в «Разделе *атмана*» (Прашастапада говорит, что тело, подобно горшку, не обладает сознанием — ПБ [77]), но тем не менее термины *джняна*, *буддхи*, *пратьяя*, *упалабдхи*, синонимы единственного «интеллектуального» качества *атмана*, можно условно рассматривать как относящиеся к сфере сознания.

[40] Как часто говорится в религиозных и философских текстах, *сансаре* подвержено все живое — «от Брахмы до последней травинки» (brahmādistambaparyanta).

Заметим, что органы чувств классифицируются отдельно от тела, поскольку вайшешики (и найяики) не считали их частями последнего. Если бы они утверждали, что органы чувств являются составными частями тела, им пришлось бы признать, что тело состоит из пяти элементов, поскольку каждый орган состоит только из «своего» элемента. Наши же авторы верили в то, что тело состоит из атомов земли.

Тело состоит только из атомов земли

Идея составленности тела человека и животных из атомов земли не принималась многими другими школами. Буддисты, санкхьяики, теоретики аюрведы предпочитали считать, что тело является продуктом нескольких элементов — пяти или в крайнем случае трех. Аюрведист Чарака отводил каждому из пяти элементов свою роль в конституировании живого организма: *акаша* формирует звук, орган слуха, легкость, тонкость, пористость; ветер — осязание, орган осязания, шероховатость, активность, конфигурацию составных элементов, служит источником телесных усилий; огонь — зрение, орган зрения, пищеварение, жар и т.п.; вода — вкусовые ощущения, орган вкуса, прохладность, мягкость, вязкость и текучесть; земля — запах, орган обоняния, тяжесть, устойчивость и твердость («Чарака-санхита» IV.4.12, далее ЧС). Такой состав «микрокосма» прямо соответствует устройству «макрокосма»: «То, что отличает состав мира, отличает и состав человека; что есть в человеке, то есть в мире»[41].

Надо признать, что в аюрведийской традиции в большей степени развивалась теория трех гуморов (ветра, желчи и флегмы, коррелирующих, соответственно с элементами: ветром, огнем и водой/землей). Сторонники этой теории стремились представить тело в виде динамической системы, способной как к развитию (здоровье), так и к деградации (болезнь). Гуморы могли выступать и позитивными составляющими (*дхату*) и деструктивными факторами — «изъянами», «сбоями» (*доша*). Если здоровье — это гармония или баланс трех гуморов, то болезнь — недостаток или несоразмерное преобладание одного из них.

В отличие от аюрведистов, вайшешики в своей теории тел руководствовались не столько эмпирическими, сколько чисто спекулятивными соображениями. В пику сторонникам *панчабхаутика-вады*, теории пятиэлементного состава тел, ВС утверждали: «[Тело] не состоит из пяти [элементов], поскольку соединение воспринимаемого и невосприни-

[41] Yāvanto hi loke bhāvaviśeṣās tāvantaḥ puruṣe, yāvantaḥ puruṣe tāvantaḥ loke (ЧС IV.4.13).

маемого не воспринимается» (ВСЧ IV.2.1.). Чандрананда поясняет, что под «воспринимаемым» понимаются три элемента — земля, вода и огонь, а под «невоспринимаемым» — ветер и *акаша*. Если тело состоит из соединения таких элементов, то значит ли это, что оно невидимо?

В самом деле, можно ли понять это так, что земные компоненты, соединясь с компонентами, скажем, ветра, станут невидимыми? Очевидно, что вайшешики не могли утверждать нечто столь абсурдное с точки зрения здравого смысла, если, конечно, не предположить, что тем самым они как бы намекали на математическое правило, согласно которому умножение числа на ноль дает в результате ноль. Благоразумно отодвинув в сторону домыслы о «хитрости разума» вайшешиков, останемся на почве здравого смысла, тем более что в сутре все выражено, в сущности, предельно ясно. Невоспринимаемыми являются не невидимые элементы, невоспринимаемо их соединение с видимыми. Иными словами, если частицы земли, воды и огня соединятся с частицами ветра, то невидимым явится их соединение, а не они сами. Оттого мы будем воспринимать не целое, т.е. тело, а механический агрегат земли, воды и огня.

В НС теория о пятиэлементном составе тела, ссылающаяся на присутствие в нем качеств разных элементов, также провозглашается несостоятельной. Ватсьяяна объясняет это так: атомы земли, являющиеся подлинными носителями тела, вступают во временное механическое соединение с атомами других стихий (НБ к НС III.1.27–31).

Хотя Прашастапада не приводит никаких собственных аргументов ни против упомянутой теории, ни в защиту разрабатываемой в ВС «односоставной» концепции тела, несомненно, что он придерживался последней. В пользу этого свидетельствует и его представление о водных, огненных и воздушных телах. Если каждому элементу соответствует свое тело, то телом земли будут тела людей и других живых существ; у других же элементов тоже должны быть свои собственные тела.

Комментаторы Прашастапады, однако, возвращаются к этой давней дискуссии. Вьомашива выдвигает против *панчабхаутика-вады* следующий аргумент: если бы тело состояло из пяти элементов, то в нем проявлялись бы все их специфические качества, однако мы не наблюдаем, что оно блестит, горячо как огонь или холодно как вода. Вместе с тем в нем иногда обнаруживаются некоторые качества других, отличных от земли элементов, таких, как пот, жар и т.п. Это можно объяснить, если признать, что атомы земли конституируют присущую причину тела, а атомы других элементов — неприсущую или инструментальную причины (Вьо: 244–245).

Как ни странно, Шридхара обращается к этому вопросу не в «Разделе характеристик земли», а в «Разделе характеристик воды». Признав *панчабхаутика-ваду*, считает он, мы неизбежно придем к выводу, что тела не должны обладать запахом, поскольку запах был бы произведен только одной из присущих причин, что невозможно, ибо следствие производится не одной причиной, а некоторой совокупностью однородных причин. Тела же, произведенные совокупностью разнородных причин, были бы пестрыми по цветовой характеристике и гетерогенными по запаху, вкусу и температуре. Однако этого не наблюдается, и поэтому тело не может рассматриваться как продукт пяти элементов. По тем же причинам оно не может состоять только из земли и воды, только из земли, воды и воздуха или из земли, воздуха и *акаши*. Если бы оно состояло из трех последних элементов, то лишилось бы цвета, вкуса и запаха; если бы оно состояло из огня, воды и *акаши*, то лишилось бы запаха и вкуса и т.д. Наконец, если бы присущими причинами тела были пять элементов, то это тело не было бы единым, ибо разнообразие причин породило бы разнообразие следствий. Ввиду обладания запахом человеческое тело состоит из «земляных» атомов (см. перевод, с. 275).

Это положение, однако, не следует понимать буквально — что тело состоит исключительно из земляных элементов. Согласно вайшешикам, последние конституируют присущую причину тела, что вовсе не исключает, что к нему временно могут присоединяться — в качестве неприсущих причин — атомы других субстанций. Таким образом, преобладание в теле атомов земли выводится из того факта, что телу свойствен определенный запах[42]. Авторы ньяи и вайшешики «легализуют» свою теорию ссылками на ведийские источники, в частности, указаниями на макро-микрокосмические «уравнения», в которых земля соотносится с именно телом[43].

Если тело и органы чувств являются разными сущностями, то возможно поставить вопрос об их отношении друг к другу. В тексте ВС и

---

[42] Для нас, современных людей, ассоциация запаха с телом — это скорее повод посетовать на методы гигиены, практиковавшиеся в традиционной Индии. Но мне кажется, что ирония по поводу гигиены будет тут неуместной. Мы должны помнить о том, что вайшешики были не эмпириками (как аюрведисты), а скорее метафизиками. Поэтому, если запах приписывается земле, это значит, что он не может быть «базовым» качеством никакого другого «великого элемента».

[43] Приведу пример из упанишад: «...когда речь этого умершего человека входит в огонь, дыхание — в ветер, глаз — в солнце, разум — в луну, ухо — в страны света, *тело — в землю* (курсив мой. — *В.Л.*), Атман — в пространство, волоски на теле — в травы, волосы на голове — в деревья, кровь и семя попадают в воду, — где находится тогда этот человек?» («Брихадараньяка упанишада» III.2.13, пер. А.Сыркина: Сыркин 1964; далее все цитаты из упанишад даны по упомянутому и следующим изданиям: Сыркин 1965; 1967). Ватсьяяна ссылается на «Ригведу» X.16.3, «Шатапатха брахману» XI.8.4.6.

у Прашастапады эта проблема не ставится: Гаутама утверждает, что тело является субстратом (*ашрая*) органов чувств (НС I.1.11), Шридхара и Удаяна усматривают в теле опору для переживаемого «вкушающим» субъектом (bhokturbhogāyatana) (НК: 82; Ки: 37). Разумеется, ни вайшешики, ни найяики не приписывали телу сознательности, хотя и не отрицали его одушевленности. Это следует из созданной ими классификации тел, к разбору которой мы приступаем.

Классификация тел

[31] Тела — двух видов: утробнорожденные и неутробнорожденные. Из них неутробнорожденные — тела богов и риши — возникают из атомов, независимо от крови и семени, и при содействии особой *дхармы*, [тогда как неутробнорожденные] тела мелких существ [насекомых и т.п.], служащие возмездием, рождаются из атомов при содействии особой *адхармы*. Утробнорожденные [тела] появляются на свет из соединения семени и крови. Их два вида: живородящие и яйцекладущие. Живородящие — это люди, домашние и дикие животные. Яйцекладущие — птицы и рептилии.

Прашастапада, как и другие индийские мыслители, классифицирует тела прежде всего по способу их происхождения — утробнорожденные и неутробнорожденные. Однако эта классификация носит не только и не столько биологический характер. Религиозная традиция помещает рождение в сферу «нечистого», оттого «чистым» существам — богам, великим отшельникам и святым — приписываются особые формы появления на свет, не связанные с действием «биологических механизмов»[44]. Прашастапада тоже следует этой традиции, придавая ей «теоретическое» обоснование. Оказывается, боги и риши рождаются непосредственно из атомов при содействии особых *дхарм* — добродетелей. Значит, их физический облик определяется исключительно положительными моральными факторами, а не природными причинами.

Тот же самый процесс, только с обратным знаком, касается существ (насекомые, мошки, жители адов — Ки: 56), чья «физика» и «физиология» определяются исключительно отрицательными моральными факторами (см. ниже). Кроме того, к разряду неутробнорожденных относятся водные, огненные и воздушные тела, о которых Прашастапада сообщает в разделах, отведенных воде, огне и ветру.

---

[44] Так, по буддийскому преданию, Будда был зачат своей матерью Майей во сне, а по прошествии девяти месяцев просто вышел из ее бедра.

Мы видим, что идея *кармы*, в свете которой органические тела становятся инструментом морального воздаяния, способствует сплетению в единый узел физики и этики, а вайшешика подводит под это вполне солидную «научную» базу — в виде атомов и *адришты* (поскольку в вайшешике *адришта* часто выступает синонимом *дхармы* и *адхармы*). Первые служат физическим материалом, а вторая играет роль структурирующих его «моральных генов». Обратимся к классификации утробнорожденных тел (*йониджа*).

Санскритский термин *йони* имеет самый широкий спектр значений, связанный с женскими детородными органами — «материнская утроба», «чрево», «матка», «источник» и т.п. Как поясняет Шридхара, утроба — это место, где встречаются материнская кровь и отцовское семя. Он считает, что Прашастапада был последовательным атомистом и рассматривал кровь и семя не как нечто отличное от атомов, а как результат подогревания (*пилупака-вада*) последних. В этом пункте точка зрения вайшешиков радикально отличалась от аюрведического взгляда, в соответствии с которым кровь и семя составляют базовые жидкости (*раса*) организма[45].

Прашастапада не раскрывает физиологического механизма зачатия, что не мешало его комментаторам Вьомашиве и Шридхаре сконструировать на эту тему целую теорию, в которой аюрведические идеи о разных стадиях развития зародыша интерпретируются в духе вайшешиковского атомизма и концепции «подогревания атомов»[46]

Среди утробнорожденных тел Прашастапада различает живородящие (*джараюджа*) и рожденные из яйца (*андаджа*)[47]. Термин *джараю* встречается в медицинских трактатах и переводится как «плацента» — место, где зарождается и развивается зародыш. В этот класс попадают люди и четвероногие (*пашу*), тогда как в класс рожденных из яйца — птицы и рептилии. Прашастапада воспользовался широко

---

[45] Для индийских медиков человеческий организм представлял собой не систему фиксированных органов, каждый из которых занимает определенное место и выполняет свою функцию (это объясняется тем, что в силу религиозных запретов изучение анатомии на трупах в Индии было развито очень слабо), а совокупность прежде всего энергетических флюидов, которые циркулируют по внутренним каналам тела.

[46] Согласно Вьомашиве, когда под воздействием *адришты* родителей мужское семя встречается с женской кровью, одновременно происходит их контакт с внутренним органом, что порождает особую субстанцию в чреве матери. Затем под воздействием внутреннего жара эта субстанция разрушается, и в ее атомах производятся новые качества, после чего из этих атомов создается тело в обычном порядке — через диады и триады (Вьо: 230). См. также перевод, II.4.2 «Раздел качеств, рожденных подогреванием».

[47] В целом такое разделение соответствует современной классификации всех живых существ на млекопитающих и не млекопитающих (птицы, рептилии, насекомые).

распространенными классификациями, следы которых обнаруживаются в старейших упанишадах — «Чхандогье»[48] и «Айтарее»[49]. Здесь мы находим два несовпадающих «биологических» списка, которые пересекаются с прашастападовским именно в названных двух пунктах: «рожденные из яйца» (*андаджа*) и «живорожденные» (*дживаджа* в упанишадах и *джараюджа* у Прашастапады). Однако в этих упанишадах, а впоследствии в самых разных текстах[50] упоминаются и другие разновидности живых существ — «рожденные из пота» (*сведаджа*) и «рожденные из ростка» (*удбхиджа*). Что же с ними сделал Прашастапада?

Пот считается в Индии продуктом тепла и влаги. Существа, рожденные из такой смеси, часто называются *кшудра джанту* — «крошечные, ничтожные создания». К ним причисляют вшей, глистов, червей, словом, всех тварей, которые появляются в разлагающейся материи. Хальбфасс показывает, что с ними связаны представления о самозарождающейся жизни, не вписанной в круг воплощений[51].

У Прашастапады мы находим *кшудра джанту* в классе рожденных не из утробы, а непосредственно из атомов при содействии исключительно *адхарм* — пороков. Это свидетельствует о том, что *кшудра джанту* находятся на самой границе действия «моральной причинности» (*кармы*), воплощая крайнюю степень порока и являясь вместилищем исключительно отрицательных кармических импульсов. У несчастных нет никаких шансов вырваться из своего состояния, поскольку для «запуска» механизма трансмиграции необходимо иметь хотя бы минимум *дхармы* — добродетели. Прашастапада близок «Чхандогья упанишаде», в которой участь *кшудра джанту* описана так: «И ни по одному из этих путей („пути богов“ и „пути предков“) не идут те маленькие существа, постоянно возвращающиеся [в прежнее состояние], о которых сказано: „Рождайтесь, умирайте“» (V.10.8). Как верно замечает Хальбфасс, «мы имеем здесь дело не с совершенно экстра-трансмиграционными формами жизни, а скорее с своеобразным сотериологическим провалом, который обрекает эти существа на беско-

---

[48] «И у этих существ есть три породы: рожденные из яйца, рожденные от живых, рожденные из ростка» (VI.31).

[49] «Он — Брахман, он — Индра, он — Праджапати и все эти боги и пять великих элементов: земля, ветер, воздушное пространство, вода, свет; и эти маленькие разнообразные существа от того или иного семени — рожденные из яйца, и рожденные из чрева, и рожденные из пота, и рожденные из ростка; и лошади, коровы, люди, слоны; и все, что дышит, и движущееся [по земле], и летающее, и неподвижное. Все это ведóмо познанием, утверждено в познании. Мир ведóм познанием, утвержден в познании. Познание — Брахман» (III.3).

[50] В медицинских трактатах (см. комментарий Атреи к ЧС IV.3.22–23), в дхармашастре («Законы Ману» I.43), буддийских и джайнских текстах.

[51] Хальбфасс 1991: 318–320.

нечное повторение их состояния, не давая им никакой возможности для восхождения по сотериологической лестнице»[52]. Эти существа постоянно возвращаются в свое состояние, поэтому я бы сравнила их с обитателями ада, которые должны бесконечно расплачиваться за свои проступки (ср. миф о Сизифе). Индийские представления об аде тоже связаны с идеей бесконечного повторения одного и того же. Не случайно Удаяна добавляет к *кшудра джанту* также и жителей адов.

Под «рожденными из ростка» (*удбхиджа*) подразумевается все то, что появляется на свет из чего-то расщепляющегося, раскрывающегося. В основном имеются в виду растения, но иногда, как указывает Хальбфасс, и насекомые, появляющиеся из личинок[53]. В вайшешике растения называются sthāvara — «стоящие на месте», что вызывает совершенно оправданную реплику оппонента Шридхары. Он замечает, что такое название не позволяет отличить растения от камней и других разновидностей глины, поскольку последние тоже неспособны к самопроизвольному движению.

Эту явную «несправедливость» по отношению к растениям пытается исправить Удаяна в «Киранавали». Он отмечает, что деревья и другие растения проявляют все признаки органических тел (*шарира*) — жизненную активность (*дживана*), умирание, сон, пробуждение, болезни, подверженность излечению, стремление к размножению, привязанность к себе подобным, нацеленность на благоприятное, избегание неблагоприятного. Поэтому Прашастападе следовало бы включить растения в класс утробнорожденных, но он этого не делает, поскольку, с его точки зрения, они не обладают *бхогой* (Ки: 39). Шридхара же поддерживает Прашастападу, говоря, что деревья не обладают способностью к самопроизвольному шевелению, а значит, у них нет души (см. перевод, с. 271–272).

Как видим, Прашастапада не оставил без внимания ни одного из «базовых» типов живых существ, упомянутых в упанишадах.

Органы чувств

[32] Орган чувств живых существ, способствующий распознаванию запаха, — это нос, образующийся из частичек земли, без примеси [частичек] воды и других элементов.

Орган чувств[54], состоящий из земли, — это орган обоняния, или нос, воспринимающий специфическое качество земли — запах. Пра-

[52] Там же, 319.

[53] Там же, 318.

[54] *Индрия.* В санскритском слове indriya смешиваются две важные вещи: чувственная способность и конкретный телесный орган, с помощью которого она реализуется.

шастапада подчеркивает, что этот орган состоит из частичек («молекул») земли без примеси атомов других субстанций. Он косвенно ссылается на ВС VIII.25: «Ввиду [своего] преобладания [в теле] и вследствие обладания запахом земля [является] материальной причиной познания запаха» (ВСШ VIII.2.5). Таким образом, базовый текст вайшешики выдвигает два аргумента в пользу своего тезиса: 1) преобладание в органе обоняния частичек земли, 2) обладание запахом.

Хотя на первый взгляд кажется, что Прашастапада развивает идеи ВС, это, как я думаю, не совсем верно. Если ВС говорят о преобладании земли (надо полагать, что имеется в виду преобладание частичек земли над частичками других субстанций, что косвенно подтверждает наличие последних в *индриях*), то Прашастапада настаивает на чистоте и беспримесной консистенции этого органа. Та же самая «беспримесность», или строгий одноэлементный состав, постулируется им для всех остальных *индрий*. Возможно, он полемизирует с точкой зрения, распространенной прежде всего среди натурфилософов аюрведы, в соответствии с которой каждый орган чувств состоит из всех пяти элементов, но преобладающим в нем является только один.

В связи с органом чувств, коррелирующим с землей, возникает еще ряд проблем. Почему запах воспринимается именно органом обоняния, а никаким другим органом? В комментарии к «Разделу запаха» ПБ Шридхара утверждает, что это ограничение основано на природе запаха. А она такова, что только он один может восприниматься органом обоняния, или носом. Нет утверждений, которые, будучи основанными на восприятии или выводе, подтверждали бы иную точку зрения или опровергали данную, подводит итог вайшешик.

Далее, допустим, что восприятие запаха носом — это эмпирически подтвержденный факт. Но почему тогда утверждается, что орган обоняния сам состоит из земли? Согласно логике вайшешиков, орган обоняния состоит из атомов земли по той причине, что он тоже обладает запахом: подобное воспринимается подобным. Шридхара говорит: подобно тому как масло проявляет запах кункумы только как сопутствующий своему собственному запаху, точно так же, чтобы воспринимать запах других вещей, нос должен обладать своим запахом.

Но в этом случае возникает другая проблема: раз орган обоняния обладает запахом, то почему он, воспринимая запах внешних вещей, не воспринимает собственного запаха? Шридхара отвечает в духе

Это служит источником многих недоразумений, возникающих в связи с идеей, принятой рядом философских школ, о том, что *индрии* не являются частями тела, и вместе с тем в связи с привычкой называть способность именем соответствующего органа. В данном случае слово *индрия* относится и к органу обоняния — носу, и к самой обонятельной способности.

вайшешиковской эпистемологической концепции *паратах праманья* — «достоверность, [зависящая] от другого» (в частности, отрицающей для познания возможность обернуться на самое себя, стать своим собственным объектом — «огонь сам себя не жжет»[55]): нос не воспринимает своего собственного запаха, поскольку не может воспринять самого себя. Кроме того, вайшешики могли руководствоваться принципом чувственной невоспринимаемости органов чувств (*ати-индрия*), которого придерживаются и философы аюрведы (ЧС V «Индрия-стхана»).

Как конкретно происходит процесс восприятия запаха, наши авторы не объясняют. Но в свете общих принципов теории чувственного восприятия, утверждающей, в частности, необходимость непосредственного контакта между органами чувств и объектами (*индрия-артха-санникарша*), в этом вопросе далеко не все ясно[56]. Например: каким образом орган обоняния вступает в контакт со своими объектами, если известно, что мы воспринимаем запах на расстоянии? Как вообще распространяется запах? Эти вопросы остаются в наших текстах без ответа.

Объекты

[33] Объект же, образуемый последовательно из соединений атомов, начиная с диад, [имеет] три вида: [он бывает] в форме глины, камня и растения. Из них первый вид — разновидности глины: разные части земной поверхности и подобное — стены, кирпичи и тому подобное. [Второй вид] — камни: простые, драгоценные, алмаз и иные. [Третий вид] — растения: обычные травы, лекарственные растения, плодоносящие и цветущие деревья, лианы, распространяющиеся растения, плодоносящие без цветов и другие.

В рубрике «объект» Прашастапада перечисляет то, что мы называем «неорганической природой». Ее образуют различные комбинации диад. Предметный мир земли — это глина, из которой состоят разные части земной поверхности — горы, низины, стены, кирпичи и т.п., а также камни (минералы)[57] и растения.

---

[55] Концепция *паратах праманья* касается прежде всего *праман* — источника достоверного познания (восприятие, логический вывод, аналогия, словесное свидетельство и т.п.). С точки зрения ее сторонников, ни один из этих источников не является самодостаточным и для доказательства своей истинности нуждается в дополнительной верификации с помощью другого источника.

[56] О проблемах, возникающих в связи с этим контактом, см.: Прайзенданц 1989.

[57] Вайшешики отделяли камни от глины, руководствуясь некоторыми эмпирически наблюдаемыми свойствами, например хрупкостью и мягкостью глины и твердостью камня. Не случайно неупругий удар они связывают с глиной, а упругий — с камнем (см. III.4 «Раздел непроизвольного движения»).

В отличие от «максималистов» джайнов, наделяющих одушевленностью все вплоть до булыжников, вайшешики не замечали признаков жизни даже у растений, чей рост и другие проявления органической активности невозможно отрицать. Это тем более странно, что и Прашастапада, и его комментаторы обнаруживают обычно не свойственную спекулятивным философам «биологическую» эрудицию. Их списки видов растений впечатляют своими ботаническими подробностями (например, упоминается, что дерево *кетаки* плодоносит, не имея цветов). Удаяна попытался исправить эту «несправедливость», однако его робкая инициатива не получила отклика у последующих авторов.

§ 3. Вода[58]

Качества воды

[34] Воду [называют «водой»] ввиду связи с «водностью».

В экспозиции субстанции «воды» Прашастапада следует схеме, уже апробированной в отношении земли. Значение слова «вода» — универсалия «водности», у нее четырнадцать качеств (число качеств — то же, что и у земли, — получается в результате вычета запаха и добавления вязкости). Ссылка на сутры «оправдывает» не только пять качеств («Воды вязкие, текучие, обладают цветом, вкусом, температурным осязанием»[59]), но и остальные девять, которые, как и в случае с землей, подразумеваются в ВСЧ IV.1.11 (см. выше, § 2 «Земля»). Далее Прашастапада переходит с «родового» уровня качеств воды на уровень их нумерических разновидностей: ее характеризует не цвет вообще, а именно белый цвет, не вкус вообще, а только сладковатый вкус, не температура вообще, а прохладная температура.

Здесь необходимо пояснить: речь идет о естественных качествах воды, свойственных ей, так сказать, в чистом, беспримесном виде. Слово *шукла* (от корня śuc — «сиять», «блестеть») имеет в санскрите весьма широкий спектр значений: от блестящего, сияющего, чистого света до белого, беловатого цвета[60]. Значит ли это, что вайшешики не признавали способность воды отражать цвета окружающей среды?

---

[58] О роли воды в индийской мифологии и последующей традиции, в частности в аюрведе, см.: Рошу 1978 и особенно Рошу 1999.

[59] ВСЧ, ВСШ II.1.2

[60] В санскритской литературе используются и другие цветовые характеристики воды, по своей семантике сходные с śukla, например vimala, accha, что можно перевести как «светлая», «ясная» (комментарий Яшомитры к «Абхидхармакоше» см.: Рошу 1999: 73).

Шридхара утверждает, что вода принимает цвет сосуда, в котором находится, но вместе с тем не лишена и собственного цвета. Вот довод, который он приводит: струя воды, подбрасываемая вверх из сосуда, имеет блестяще-белый цвет. Заметим, что этот довод легко опровергнуть контрпримерами — скажем, воду сливают вниз (что кажется гораздо более естественным) или выливают в темной комнате в таких условиях, когда на нее не падает свет. Поэтому поздние авторы трактуют *шукла* как тускло-белый, в противовес блестяще-белому (śukla-bhāsvara) цвету огня (ТС: 19). Что касается цветов, которые наблюдаются в иных жидкостях, например в различных соках, то, по поздним вайшешикам, они вызваны примесями земляных частичек.

Здесь мы сталкиваемся с разными культурными стереотипами чувственного восприятия. Для европейцев наблюдаемый цвет воды — величина скорее заимствованная. Сама по себе вода бесцветна и прозрачна (у нас нет никаких культурных препятствий, чтобы сказать, что вода не обладает цветом) и поэтому всей своей природой «предуготовлена» к отражению других цветов. В индийском универсуме вода, как и земля с огнем, наделена своим собственным цветом, а поскольку в санскритской понятийной системе отсутствовало понятие бесцветного цвета (бесцветное понималось только как напрочь лишенное этого качества), то индийцы воспользовались одним из цветов цветового спектра, различаемого в их культуре, а именно белым. Думаю, что белый мог вполне играть роль своего рода «нулевого», или «базового», цвета.

Конечно, было бы анахронизмом приписывать вайшешикам современные оптические представления о заключенном в белом цвете цветовом спектре, но вместе с тем, как мне кажется, можно сказать, что среди других цветов именно белый больше всего ассоциировался в индийской культуре с чистотой[61], с некой качественной неопределенностью и неизменностью (считается, что белый цвет воды не изменяется даже при нагревании). Шридхара в своем комментарии к ПБ [95] ссылается на представление, по-видимому встречавшееся в индийской мысли, согласно которому всем вещам извечно присуще качество белого цвета.

Типологически сходная ситуация раскрывается и при анализе следующего чувственного качества воды — сладкого вкуса. Конечно же, нам трудно судить, насколько индийское восприятие сладкого вкуса отлично или сходно с нашим собственным. Иными словами, мы не знаем, совпадало ли то, что они считали сладким, с тем, что считаем

[61] Не случайно в ряду эпитетов воды, которые наиболее часто встречаются в санскритской литературе, находится и эпитет śuci — «чистая». Списки эпитетов воды см. там же (Рошу 1999: 73).

сладким мы. В европейской гастрономической культуре есть понятие безвкусного, пресного. Это не отсутствие вкуса, а некий, если можно так выразиться, «базовый» вкус, который можно изменить, добавляя разные вкусовые компоненты. В основных европейских языках пресная вода обозначается словами, также имеющими коннотацию «сладкий» (фр. douce, англ. sweet, нем. süss). В русском же языке соленой воде морей и океанов противопоставляется «пресная» вода рек и озер.

Насколько я могу судить, у индийцев отсутствовало понятие пресности, равно как и понятие бесцветности. Теперь представим, что вместо этого понятия они выбрали некий «базовый» вкус из шести — сладкого, кислого, соленого, острого, горького, терпкого. Почему же этот выбор пал именно на сладкое? Соблазнительно объяснить это тем, что после традиционно острой пищи индийской кухни даже пресная вода казалась сладкой. Однако, как видно из комментария Шридхары, даже у самих индийцев возникали сомнения относительно сладкого вкуса воды (оппонент возражает: вода не такая сладкая, как сахар). Шридхара ловко выходит из затруднительного положения, говоря, что под сладостью имеется в виду лишь о п р е д е л е н н а я степень сладости, конечно же, не такая, как у сахара.

Существовало еще одно возможное объяснение, которое мы находим у Шанкарамишры в «Упаскаре» (ВСШ II.1.2) — мы не воспринимаем сладкий вкус воды из-за того, что он «подавляется» вкусами «земляных» и «огненных» примесей. Одновременно с этим Шанкарамишра утверждает, что для ощущения подлинного, т.е. сладкого, вкуса воды надо сначала съесть что-то вяжущее — например, плод мираболана (алычи). Горьковатое вкусовое ощущение, которое возникает, если, перед тем как выпить воды, мы съели *каркати* — овощ, подобный огурцу, объясняется спецификой «земляного» вещества этого овоща, которое проявляет *расу* желчи на кончике языка (там же). Так моя «гастрономическая» гипотеза нашла неожиданное подтверждение.

Возможно, что сладкий вкус выбран не столько из физиологических, сколько из культурных соображений. Именно сладость больше всего ассоциируется с некоторыми положительными ценностями чувственного опыта (чувственными удовольствиями). Если вчитаться в то, как описывают воду в других текстах санскритской литературы[62], то, помимо ее природной и сакральной очистительной силы, животворящей способности и целительности, неизменно подчеркивается ее приятность, выражающаяся в мягкости, легкости и прекрасных вкусовых качествах[63].

---

[62] См. библиографию к статье А.Рошу (Рошу 1999: 100–103).

[63] См., например: ЧС I.27.198. Кроме того, вода перечисляется в числе благоприятных предзнаменований (см.: Рошу 1999: 73, примеч. 52).

Наконец, в гамме тактильно-температурных ощущений воде отводится прохладность, или свежесть[64]. Из всех качеств воды именно это представляется мне самым интуитивно очевидным и вследствие этого культурно универсальным. По словам Г.Башляра, «свежесть есть как бы прилагательное воды. Вода в некотором смысле представляет собой субстантивированную свежесть»[65]. Хотя в базовой классической схеме, соотносящей *махабхуты*, или «великие элементы», с чувственными реакциями, специфическим качеством (*вишеша гуна*) воды считается прежде всего сладкий или сладковатый вкус, в более поздних сочинениях в роли главного «видового знака» воды выступает именно прохладность (например, в ТС 11)[66]. Все другие температурные качества воды вызваны огнем (т.е. подогреванием — *пака*).

Безоговорочно принимая схему традиционных «субъективных» чувственных качеств, Прашастапада делает явно больший акцент на «объективных» свойствах воды — текучести (*дравatва*) и вязкости (*снеха*). В отношении таких свойств он использует классификацию «естественное–искусственное». Хотя текучесть и вязкость можно обнаружить и у некоторых земляных субстанций (вайшешики считали жидкое масло, расплавленный воск и т.п. разновидностями земли),

---

[64] Беседуя с царем Милиндой, тхера Нагасена использует образ воды как метафору идеального поведения буддийского монаха: «„Почтенный Нагасена, ты сказал, что следует взять пять качеств воды. Каковы эти пять качеств?“ „Во-первых, государь, вода по своей природе определенна, неволнуема, незамутнена и вполне чиста. Вот точно так же, государь, и занимающемуся йогой йогу следует оставить всякое лицемерие, попрошайничество, занятие предсказаниями, фокусничеством и быть по своей природе неволнуемым, незамутненным и вполне чистым. Это первое качество, государь, что следует взять у воды. Далее, государь, вода по природе постоянно свежа. Вот точно так же, государь, и занимающемуся йогой йогу следует со всеми живыми существами быть терпеливым, дружелюбным, снисходительным, жалеть их и желать им блага. Это второе качество, которое нужно взять у воды. Далее, государь, вода нечистое очищает. Вот точно так же, государь, и занимающемуся йогой йогу не следует в деревне, в лесу, с учителем, с наставниками и с теми, кто подобен наставникам, пререкаться или давать повод для упрека. Это третье качество, государь, которое следует взять у воды. Далее, государь, вода всем людям желанна. Вот точно так же, государь, и занимающемуся йогой йогу следует быть нетребовательным, непритязательным, любящим уединение, малообщительным и [потому] всегда быть всему миру весьма желанным. Это четвертое качество, государь, что следует взять у воды. Далее, государь, от воды никому не бывает дурного. Вот точно так же, государь, и занимающемуся йогой йогу не следует телом, словом или мыслью совершать грехи, порождающие свары, споры, пререкания, пустые терзания и неудовлетворенность. Это пятое качество, государь, что следует взять у воды“» («Вопросы Милинды» VI.3.22; Парибок 1989).

[65] Башляр 1998: 58.

[66] Эта традиция берет свое начало у Шивадитьи, который определяет воду как то, что обладает прохладной температурой (śītasparśavatya āpaḥ — СП: 63).

естественны (*сансиддхика*) они только для воды. В остальных случаях — в масле, воске и т.п. — их появление вызвано подогреванием атомов земли. Сами же эти свойства раскрываются в соответствующих разделах ПБ. Текучесть определяется как причина течения воды: «Течение [вызвано] текучестью» (ВСЧ V.2.5; ВСШ V.2.4).

Как возникает и как происходит течение, Прашастапада с впечатляющей детальностью описывает в «Исследовании категории „движение“». **[352] Когда вода в форме потока вытекает из резервуара — [это] течение, произведенное текучестью. Текучесть других частей сдерживается соединением с соединенным. Когда же возникает малейшая брешь в дамбе, то, хотя текучесть целого сдерживается со всех сторон и [оно] не становится активным, тем не менее текучесть тех частей, которые находятся в непосредственном контакте с брешью, и текучесть последующих частей активизируются вследствие отсутствия сдерживания. [353] Происходит постепенное передвижение соединенных [друг с другом частей]. Так разрушается существовавшая ранее [конфигурация] субстанции [воды], и посредством связанных друг с другом частей производится новая удлиненная [конфигурация] субстанции. И в ней с помощью предшествующих качеств составляющих ее частей-причин возникает текучесть. И то движение целого, которое возникает в ней посредством движения связанных между собой частей-причин, называется «течением» (или «потоком»).**

Перед нами один из самых ярких образцов вайшешиковского механико-атомистического анализа динамических процессов. Текучесть рассматривается как некое динамическое свойство воды, сдерживаемое стенками вмещающих ее резервуаров — от маленького сосуда до резервуаров озер, прудов и т.п. Благодаря прямому контакту со стенками резервуаров близлежащих частичек воды, а тех, в свою очередь, с другими частичками и так до бесконечности поддерживается равновесие всей водной массы. Однако достаточно даже малейшей бреши, чтобы это равновесие стало постепенно нарушаться и получило возможность проявиться доселе сдерживаемое качество текучести. Сначала нарушается соединение со стенками прилегающих к бреши частичек воды, они же путем «цепной реакции» приводят в движение всю водную массу, что сопровождается изменением ее конфигурации. Невозможно не восхититься поразительной точностью и полнотой описания течения воды именно с точки зрения «механики» этого процесса.

Вязкость тоже названа специфическим качеством воды, являющимся причиной сцепления или склеивания частичек (земли и воды) в агрегаты и мягкости (ПБ [301]).

[37] Она (вода), как и ранее упомянутая [земля], двух видов: вечная и невечная. Ее продукты — трех видов, обозначенных терминами: «тело», «орган» и «объект». [38] Из них тела, [состоящие из воды], только неутробнорожденные, [пребывают] в обители Варуны; благодаря поддержке частичек земли, они способны к *бхоге* — ощущению [удовольствия и страдания].

Следуя своей схеме, Прашастапада делит продукты воды на то, что обозначается техническими терминами «тело», «орган» и «объект». Для соблюдения симметрии с «Разделом земли» он вынужден постулировать существование неких особых водных тел. Поскольку в индийской мифологии властителем водной стихии является бог Варуна[67], Прашастапада «поселяет» их именно в его обители. Какие же такие водные тела имел в виду вайшешик? Вряд ли это обитатели водной стихии — рыбы, водоросли и т.п. Рыбы, по логике вайшешиков, относятся скорее к рожденным из яйца, тогда как водоросли — к растениям. О водных телах говорится только то, что они неутробнорожденные. Значит, они могут быть как *дэвами*, так и существами ада.

Никаких уточнений, позволивших как-то идентифицировать эти водные тела, наши тексты не содержат. Оппонент Шридхары упоминает водные пузыри (jalabudbuda) и т.п.[68], отмечая, что вряд ли с ними связан разнообразный опыт (имеется в виду *бхога* — опыт удовольствия и страдания). В постведийской литературе водные пузыри перечисляются вместе с волнами и пеной в ряду временно устойчивых образований, которые может принимать бесформенная водная стихия. Трудно сказать, иронизировал ли оппонент, упоминая водные пузыри в качестве существ, переживающих *бхогу*. Как бы то ни было, Шридхара решительно утверждает, что водные пузыри вполне способны к *бхоге*, поскольку содержат примеси частичек земли, из чего вытекает, что материальным субстратом *бхоги* вайшешики считали именно атомы земли[69].

[39] Орган чувств всех живых существ, делающий вкус воспринимаемым, — это орган вкуса, образуемый частичками воды без примеси других элементов.

---

[67] Подробнее о связи Варуны с водной стихией см.: Людерс 1951.

[68] Возможно, он имеет в виду пузыри, возникающие при водянке — болезни, которой, согласно мифам, грозный бог космических вод любил карать самых отчаянных грешников.

[69] Возникает вопрос: *кто* испытывает *бхогу*? Если есть субстрат и есть *бхога*, то должен быть и ее субъект — некий одушевляющий принцип внутри водных пузырей. Чтобы избежать столь абсурдных предположений, вайшешики благоразумно воздерживались от более детального обсуждения этого вопроса.

Орган вкуса Прашастапада называет *расана*. Анатомическая идентичность *расаны* далеко не однозначна. Это может быть и язык, и слюна во рту, окружающая язык. Понятие *раса*, с которым связана *расана,* играло огромную роль в аюрведической традиции, где отождествлялось с энергетическими питательными флюидами, способствующими жизнедеятельности человеческого организма, идентичность которых определялась по вкусовым ощущениям (сладкое, кислое, соленое, острое, горькое, терпкое). Общим их источником считалась вода, но не чистая вода, а «водный раствор» всех пяти элементов, включая *акашу*. Хотя в каждой из *раса* присутствует полный набор элементов, специфика отдельно взятого типа объясняется преобладанием в нем какого-то одного или нескольких элементов, например, кислый вкус объясняется преобладанием земли и огня, острый — ветра и огня, горький — ветра и *акаши*, вязкий — ветра и земли[70].

Вайшешики, с одной стороны, близки аюрведе, в частности, в том, что считают вкус «инструментальной причиной жизнедеятельности организма» (*дживана*) — роста, силы и здоровья (ПБ [119]). Однако, с другой стороны, в отличие от аюрведистов, они не склонны наделять вкусом все пять элементов, для них «вкусны» только вода или земля[71]. Но считают ли они воду непременной составляющей не только органа, но и объекта вкусовых ощущений? Когда Прашастапада говорит, что вкус присущ воде и земле (там же), значит ли это, что в земле он существует тоже благодаря примеси водных атомов? Иными словами, является ли вода источником всей гаммы вкусов, которые приписываются земле (сладкий, кислый, соленый, горький, вяжущий и острый)? Теоретически это должно быть именно так («подобное воспринимается подобным»), однако, согласно Прашастападе, вода обладает лишь одним «базовым» вкусом — сладким, все остальные вызваны примесями частичек земли.

Почему это надо было доказывать? Судя по комментарию к НС, существовала и другая точка зрения (коррелирующая с аюрведийской традицией), по которой орган вкуса обладает не только вкусом, но также цветом и температурным осязанием. Однако он способен ухватывать в объектах не цвет и не температуру, а только вкус, и все потому, что содержит некоторый избыток последнего (НБ к НС III.1.68). Вайшешики придерживались «односоставной» теории не только в отношении тел, но и в отношении органов. Орган вкуса состоит, с их точки зрения, только из атомов воды, и именно это позволяет ему рас-

[70] Дасгупта 1987: 359.

[71] О других моментах сходства и различия между вайшешикой и аюрведой см.: Комба 1987.

познавать вкус объектов. Вьомашива объясняет «беспримесный» характер этого органа действием *адришты* (Вьо: 247).

[40] Объект же — реки, моря, град и т.п.

Перечень «объектов» воды вполне традиционен[72]. Это все водное или же образованное из воды — реки, океаны, снег, град. В объяснении природы замерзшей воды Прашастапада и Шридхара вынуждены искать ответ на вопрос: почему снег и лед причисляются к воде, ведь они не обладают таким неотъемлемым свойством воды, как текучесть? В ВС мы найдем на первый взгляд очень странное объяснение: «Затвердевание и разжижение воды [вызваны] контактом с огнем» (ВСЧ V.2.9; ВСШ V.2.8).

Прашастапада рассуждает на эту тему в «Разделе текучести» (II.19 [298–300]). Отсутствие текучести у замерзшей воды вызвано пресечением этого естественного качества еще на уровне атомов в результате их контакта с небесным огнем. Эмпирическая оправданность подобного объяснения остается на совести автора. С точки зрения современного европейского человека мысль о том, что вода замерзает в результате соединения с огнем, кажется чистым абсурдом (лед и пламя входят в число самых ярких мифо-поэтических и культурных оппозиций).

Но у вайшешиков были на этот счет свои соображения, далеко не такие абсурдные, как можно было ожидать. Они подчинялись определенной, весьма жесткой логике. Во-первых, вайшешика трактует изменение качества чисто механически — как исчезновение старого качества и появление нового. Решающую роль в этом процессе, как мы увидим дальше, играет огонь (см. II.4.2 «Раздел качеств, рожденных подогреванием»). Он разрушает старое качество и создает на его месте новое. Без огня никакое изменение качеств просто невозможно. Замерзание воды для вайшешиков — это прежде всего исчезновение качества текучести (о появлении качества твердости не говорится — такого качества в списке 24-х просто нет, поскольку твердость, или плотность, считается следствием конфигурации частей, а не качеством; не случайно снег и лед называются *сангхата* — буквально «плотной, твердой массой»). А раз уж произошло исчезновение качества, значит, без огня тут не обошлось.

Однако трудно допустить, что вайшешики были столь абстрактными философами, что просто не принимали в расчет реальный опыт, свидетельствующий о том, что при контакте с обычным огнем вода испаряется (кстати, они ничего не говорят о водных испарениях). Хотя в лице вайшешиков мы имеем дело с достаточно отвлеченными мыслителями, все же нельзя забывать, что они, как и многие другие индийские фило-

[72] См.: Баро 1985.

софы, активно претендовали на соответствие их конструкций «правде жизни». Вот почему для объяснения замерзания воды им пришлось «задействовать» особый вид огня — небесный (солнце, молнии), чья природная совместимость и даже «внутреннее сродство» с водой доказывались ссылкой на некоторые естественные явления (молнии появляются из дождевых туч, солнце садится в воды — см. гл. I, § 4 «Огонь»). Таянье же льда и снега связывалось с действием земного огня.

Вторым важным «теоретическим» постулатом концепции изменения качеств было убеждение вайшешиков в том, что разрушение старого и появление нового качества происходит не в субстанции, взятой в ее целостности, а в ее составляющих частях — атомах (теория *пилупака-вада*; см. «Раздел качеств, рожденных подогреванием»). Поэтому Прашастапада настаивает на том, что пресечение действия текучести происходит именно на структурном уровне атомов.

В оправдание этой, по-видимому, и тогда уже не слишком убедительной «гипотезы» Шридхара приводит серию доказательств «по аналогии». То, что контакт с огнем прекращает текучее состояние вещества, доказывается ссылкой на процесс выпаривания соли, в ходе которого жидкость превращается в твердое вещество. Сознавая, что такая аналогия далеко не бесспорна (например, в аюрведе соли приписывалась природа земли), Шридхара доказывает водную природу соли, ссылаясь на сходство с процессом таяния снега, града и т.п. Едва ли он руководствовался эмпирическими наблюдениями; более вероятно, что все превращения из твердого вещества в жидкое моделируются по образу плавки золота, о чем свидетельствуют и собственные слова Шридхары: «Таяние снега, града и подобного обязано контакту с земным огнем, так как замечено, что разжижение всех твердых субстанций, как и в случае с золотом, имеет своей инструментальной причиной контакт с огнем» (см. перевод, с. 369). Впрочем, не исключено, что Шридхара имеет в виду знаменитый образ из упанишад — растворение в океане щепотки соли.

Объяснительная схема *пилупака-вады* («подогревания атомов») актуальна и в отношении искусственной текучести субстанций земли и огня. Случай огненной субстанции — золота — рассматривается отдельно в «Разделе характеристик огня» (ПБ I.3). Здесь же, в «Разделе текучести», Прашастапада обсуждает переход в жидкое состояние некоторых земляных субстанций — очищенного масла, лака и пчелиного воска. Процесс разбивается на несколько этапов: контакт с огнем порождает скорость и движение, которое приводит к распадению субстанций названных вещей на составляющие их атомы; следующий контакт с огнем порождает в атомах, находящихся в несоединенном состоянии, качество текучести. Однако разъединенные атомы не могут составить субстанции, для ее появления нужно, чтобы атомы соединились в диады,

а диады — в триады и другие комбинации. Возникает вопрос: что дает импульс к воссозданию субстанции с вновь обретенными качествами?

По теории *пилупака-вады,* импульсом к следующей, «конструктивной» (в противоположность предыдущей, «деструктивной») фазе процесса служат *адришты.* В соответствии с законом *кармы*, этот опыт определяет не только иерархический статус (в космосе и в социуме), но и во многом — конкретную физическую форму будущего тела индивида. Однако дело не ограничивается только этим. Предвосхищая то, что будет более подробно раскрыто в следующей главе, скажу, что и свойства предметов, с которыми имеет дело человек в своей жизнедеятельности, тоже определяются *адриштами.* Горшок из «Раздела качеств, рожденных подогреванием», претерпевающий в процессе обжига распадение на составляющие атомы, сохраняет ту же самую форму именно благодаря *адриштам.*

Искусственная текучесть масла, лака и воска вызывается естественной причиной — контактом с огнем — только наполовину, и прежде всего в своей чисто деструктивной части, в том, что касается разрушения прежней субстанции. Однако всеразрушающей силе огня с ведийских времен противостояла «конструктивная», «космоустроительная» сила ритуала[73]. Позднее эта «космоустроительная» сила стала трактоваться более широко — как действие вообще и его кармически заряженные отпечатки. В вайшешике роль таких активно действующих социокосмических кармических отпечатков играют *адришты.* Если названные Прашастападой земляные субстанции — масло, лак и воск — предать огню, они просто сгорят. Но человек для своих благих целей научился переводить их в жидкое состояние, и именно этот опыт, «отпечатанный» в *адриштах*, способствует тому, что разрозненные атомы (оставшиеся после разрушающего действия огня) воссоединяются в форму «заданной» субстанции.

Прашастапада представляет процесс так: атомы вступают в контакт с *атманами* (которые, по определению, вездесущи) и под воздействием скопившихся в них *адришт* соединяются в диады, диады — в триады. Получаются субстанции жидкого масла, жидкого лака и жидкого воска, которые мы можем наблюдать. Шридхара распространяет то же самое правило и на процесс таяния снега, льда и т.п. Трудно сказать, подразумевал ли он под правилом (*ньяя*) только первую фазу, когда под воздействием огня замерзшая вода распадается на атомы и качество текучести порождается именно в них, или и вторую фазу — «регенерацию» в форму субстанции с участием *адришт.* Как бы то ни было, объяснение Прашастападой и Шридхарой текучести с помощью *пилупака-вады* не отличается эмпирической наглядностью, особенно

[73] Подробнее о ритуалистических аспектах огня см.: Лысенко 1999.

если сопоставить его с их трактовкой течения. Здесь они предстают перед нами как истинные метафизики, спекулятивные философы, верные своим онтологическим принципам, но вместе с тем и не чуждые определенным мифологемам своей традиции (например, представлениям о связи воды и небесного огня).

§ 4. Огонь

Качества огня

[41] Огонь — [называют «огнем»] ввиду связи с «огненностью». [Его качества]: цвет, температура, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, текучесть, *санскара* (здесь: скорость). [42] Это установлено ранее [в ВС]. [43] Так, цвет [огня] — ослепительно-белый. На ощупь же [огонь] горячий. [44] Он также бывает двух видов: [в виде] атомов и [в виде] продукта [атомов]. И следствия опять-таки трех видов, начиная с тела.

Прашастапада употребляет несколько терминов для обозначения огня. Когда речь идет о *махабхуте,* или «великой стихии», он использует термин *теджас*, который переводится в словарях и как «жар», и как «свет»[74]. Иногда в списках *махабхут* его заменяют синонимы: *джвалана* — буквально «пламя», «горение» и *джьоти* — «свет». Слово *агни* применяется для обозначения главным образом физического огня, особенно в описаниях физических процессов, например в «Разделе качеств, рожденных подогреванием» (ПБ II.4.2). Светотепловая природа огня, отраженная в многозначности самого слова *теджас*, объясняется Прашастападой через два чувственных качества, присущих этой субстанции: блестяще-белый цвет, воспринимаемый зрением, и горячее температурное осязание, воспринимаемое, разумеется, осязанием. Другие качества огня — число, размер и т.п. — только называются. Текучесть же вайшешики считали искусственным качеством огня (*наймиттика*), т.е. вызванным примесью атомов воды.

Подобно другим субстанциям, обладающим материальной формой (*мурти*), огонь, по вайшешике, выступает в двух видах — вечных атомов и невечных составных следствий — продуктов соединения атомов. То, каковы атомы огня, обладают ли они какой-то особой

[74] В словаре М.Моньер Вильямса среди значений слова tejas мы встречаем: «огненная энергия», «пыл», жизненная сила», «дух», «семя», «мозг», «золото» и т.п. (Моньер Вильямс 1976).

формой, как, например, атомы огня в концепции Демокрита, каков характер соединения атомов в огненных субстанциях — наши авторы не разъясняют.

Качества атомов огня, по вайшешикам, в принципе не могут отличаться от качеств той субстанции, которую они образуют (т.е. самой *махабхуты* огня), поскольку являются причинами последних. В связи с этим качествами атомов огня могут быть все те качества, которые вайшешики причисляют к вечным, — блестяще-белый цвет, осязаемость (горячая температура), единичность и единичная отдельность. ВС, Прашастапада и Шридхара специально не упоминают каких-либо других свойств огненных атомов. Более поздние авторы ньйя-вайшешики, например Удаяна, говорят об их легкости (*лагхатва*) и скорости (*вега*).

Продукты огня[75]

[45] Тела, [состоящие из огня], — только неутробнорожденные; [они пребывают] в мире Адитьи; благодаря поддержке частичек земли [они] вкушают соответствующий опыт.

Деление субстанций-следствий огня на тело, орган и объект следует схеме, выработанной для субстанций земли. Само же представление о каких-то особых огненных телах отражает мифологические и ритуалистические идеи. Возможно, речь идет о духах предков, вознесшихся на небо в пламени погребального костра, частицы которого они вобрали в себя, а поскольку погребальный костер сжег их земные тела не полностью, они сохранили примесь земляных атомов, благодаря которым могут испытывать простейшие сенсорные удовольствия.

[46] Орган чувств всех живых существ, делающий цвет воспринимаемым, — это глаз, образованный частичками огня без примеси других элементов.

Самой трудной для понимания является природа органа зрения, состоящего из огня. В микро-макрокосмических отождествлениях, характерных для описаний ведийского ритуала, огонь наиболее часто

---

[75] О роли огня в мифологии и ритуале см. Приложение к Библиографии. Также см. труды по древнеиндийскому ритуалу общей направленности — Г.Ольденберга, С.Леви, Л.Рену, А.Хиллебрандта, Я.Хеестермана, П.Тиме, Ф.Б.Я.Кейпера, Л.Сильбюрн и др. Особое внимание хотелось бы обратить на работы Иоханнеса Хертеля, который попытался представить бога огня, Агни, главным божеством ведийского пантеона и свести к нему всю ведийскую мифологию. Однако его попытки не получили поддержки среди ученых. См. также статью Питера Шрайнера о роли огня в «Махабхарате» (Шрайнер 1999) и мое исследование (Лысенко 1999).

ассоциируется со зрением и только иногда — с речью (*вач*)[76]. Прашастапада подчеркивает, что глаз образован частичками огня без примеси других элементов. Первый вопрос, который ставили оппоненты подобной точки зрения, закономерно подвергал сомнению действенность такого органа: если бы глаз состоял из огня, он своим жаром просто бы сжигал все, на что направлялся, и к тому же сгорал бы сам; кроме того, наши глаза светились бы как угли. Видимо, в пику таким сомнениям, которые были известны и автору комментария на «Ньяя-сутры» Ватсьяяне, он вводит различение между проявленными (*удбхава*), следовательно, наблюдаемыми, и непроявленными (*анудбхава*), ненаблюдаемыми, качествами огня, прежде всего качествами цвета и осязаемости.

Согласно ВС, а также НС, воспринимаются только те субстанции, которые обладают цветом. Лучи солнца, поясняет Ватсьяяна, обладают и проявленным цветом и проявленным теплом, огонь в воде — непроявленным цветом, но проявленным теплом, лучи лампы — проявленным цветом, но непроявленным теплом (с этим можно спорить, ибо вблизи источника света можно также ощущать и тепло), у глазных же лучей цвет и тепло непроявлены (НБ к НС III.2.38)[77]. Дальнейшие наши рассуждения требуют упоминания такого важнейшего положения теории зрительного восприятия вайшешики и ньяи, как идея световых лучей, испускаемых органом зрения. Именно с их помощью, утверждают найяики и вайшешики, и происходит контакт органа и объекта восприятия[78]. Прашастапада не упоминает глазных лучей, Шридхара же, судя по некоторым его рассуждениям, хорошо знаком с этой концепцией (НК: 23–24, 62).

Таким образом, мы видим, что в вайшешике свет, тепло и горючесть рассматриваются как разные аспекты одного и того же явления. Хотя философия вайшешики в некоторых отношениях созвучна аристотелевской (особенно в учении о категориях), вайшешики, будучи атомистами, тяготеют скорее к корпускулярно-механистической парадигме, нежели к квалитативизму. Однако это совершенно не значит, что они пытаются создать теорию объяснения природы так же, как это

---

[76] Ср. связь Агни и поэтического вдохновения, Агни и красноречия и такой его эпитет, как «открыватель сверкающей речи» (Кейпер 1986: 75). Вероятно, отсюда — идея санкхьи о том, что огонь возникает в том числе и из *танматры* звука.

[77] Это различение развивает Вьомашива и другие авторы ньяи и вайшешики.

[78] В связи с этим буддисты ставили коварный вопрос: как может глазной луч вступать в контакт с объектом в случае его восприятия через прозрачную субстанцию, например стекло, кристалл и т.п. (см. дискуссию в НС III.1.39–40). Гаутама, который привел этот аргумент, отвечает на него так: субстанции, подобные стеклу, не оказывают сопротивления глазным лучам, точно так же как «зажигательное стекло» не оказывает сопротивления солнечным лучам (там же, 42).

делали европейские философы и ученые, приверженные данной парадигме. Не вдаваясь в тонкости этого вопроса, требующего как минимум специальной главы, замечу только, что индийцев интересовала не природа сама по себе, а морально-космическая связь природы и человека в свете таких важнейших традиционных идеологем, как *карма* — закон морального воздаяния, *дхарма* — космический и моральный долг всех существ, особенно человека, и *сансара* — вечное перевоплощение душ в зависимости от их *кармы*. Поэтому многие физические явления представлялись им следствиями моральных и духовных причин. Это касается и огня.

Например, чтобы объяснить, почему огонь, несмотря на то что жар и свет свойственны его природе, не всегда жжет или светит, вводятся, как уже было замечено, «проявленные» и «непроявленные» качества, которые несомненно указывают на действие *адришты*. То, что одни качества воспринимаются, а другие — нет, свидетельствует не столько о каких-то природных законах самих по себе, сколько о зависимости устройства мира от моральных факторов, ведь работа органов восприятия, как это следует из других частей сочинения Прашастапады, во многом определяется *адриштами*.

Разновидности огня

[47] [Огонь] в форме объекта истинного познания [бывает] четырех видов: земной, небесный, утробный и минеральный. Из них земной представляет собой самопроизвольно [устремленные] вверх [языки] пламени, питаемые древесным топливом, способствует нагреванию, горению, смягчению [или испарине] и тому подобному. Небесный имеет в качестве топлива воду, [существует в виде] солнца, молний и т.п. Утробный [огонь] служит преобразованию вкуса и тому подобных [качеств] съеденной пищи. А минеральный существует в форме золота и тому подобного. Восприятие в нем вкуса и тому подобных [чувственных качеств] происходит по причине их присущности [субстанциям], соединенным [с огнем].

Наибольшее внимание в данной главе Прашастапада уделяет объектам огня. В отличие от ведийского трехчленного деления огня на небесный, водный и земной, Прашастапада объединяет водный с небесным в одну категорию небесного огня и добавляет к списку утробный и минеральный огонь, которые тоже упоминаются в ведийской литературе, но скорее всего в качестве разновидностей земного. Остановимся немного подробнее на каждой из упомянутых разновидностей.

Названные виды огня различаются: а) по форме, которую он может приобретать; б) по характеру топлива, служащего ему своего рода субстратом; в) по действию, которое он производит.

Земной огонь имеет форму пламени (*джвалана*). Вайшешики задумывались над тем, почему языки пламени, если на них не действует никакая внешняя сила, например ветер, самопроизвольно поднимаются именно вверх. ВС приписывают это движение действию *адришты* (ВСЧ V.2.14; ВСШ V.2.13). Считается, что первоначально, во времена складывания этого базового текста, *адришта* понималась скорее как ненаблюдаемая физическая причина, чем морально-космическая сила[79], поэтому в данном случае, как и в случае других явлений, причину которых нельзя объяснить какими-то наблюдаемыми физическими факторами, вайшешики ссылаются на *адришту*. По выражению Хальбфасса, *адришта* в вайшешике выступает в роли своеобразного джокера, всегда готового подменить собой недостающее объяснительное звено[80].

Однако, учитывая ритуалистическую функцию огня, *адришта* в качестве причины движения пламени вверх, несмотря на то что, как справедливо замечает Хальбфасс, этому движению не приписываются ни этические, ни кармические, ни психологические импликации[81], все же подспудно содержала и те, и другие, и третьи.

Жертвенный огонь уносит свою жертву на небо, и можно предположить, что движение огня вверх есть проявление морально-космического порядка: небеса кармически выше земли, а огонь, как мы знаем из ведийской мифологии и ритуалистики, является своеобразным посредником между небом и землей, богами и людьми[82]. Шридхара для объяснения самопроизвольного движения пламени огня вверх вместо слова *адришта* употребляет выражение taddharmakam — «по *дхарме* того, [кто пользуется огнем]».

Образ огня в мифе и ритуале тесно связан с образом поглощения, поедания, даже, если угодно, пожирания некой пищи — одной из метафор топлива. В многочисленных ритуалистических процедурах, на-

---

[79] Хальбфасс справедливо замечает: «„Вайшешика-сутры“ не утверждают, что невидимая физическая сила, стоящая за такими явлениями, как движение огня вверх, и ретрибутивная сила прошлых деяний, хранимых в душе, тождественны друг другу, не утверждают они также, что они различаются» (Хальбфасс 1992: 312–313).

[80] Подробное исследование концепции *адришты* в вайшешике и вопросов «естественной» и «кармической» причинности см. в статье Хальбфасса «Карма, апурва и „естественные“ причины» (“Karma, Apūrva and ‘Natural’ Causes”). Статья в дополненном виде вошла в его книгу «Традиция и рефлексия» (Хальбфасс 1991: 291–345).

[81] Хальбфасс 1991: 312.

[82] Снова сошлюсь на Кейпера, который настойчиво подчеркивал связь «прямостояния» (ūrdhva-sthā) с победой жизни над смертью (Кейпер 1986: 60).

пример при описании загадочного ритуала «пяти огней» (*панча-агни*), в роли элементов жертвенного действа, с которыми отождествляются микро-макрокосмические явления, выступают элементы жертвенного костра: жертвенный огонь, топливо, дым, пламя, угли, искры («Брихадараньяка упанишада» VI).

В рассматриваемом разделе Прашастапада упоминает только древесное топливо, Шридхара же поясняет, что имеется в виду все, что способно служить пищей для огня, т.е. сухие травы и т.п. Почему не указаны другие виды топлива? Значит ли, что индийцы не были знакомы с ними? Маловероятно. Скорее это свидетельствует о том, что Прашастапада и вслед за ним Шридхара придерживаются традиционной ведийской схемы, согласно которой земной огонь производится от трения двух деревянных дощечек (*арани*) — аналог акта зачатия.

Земной огонь действует через подогревание (*пачана*), горение, или сгорание (*дахана*), и размягчение–потение–испарение (*сведана*). Последнее снова отсылает нас к ритуальному огню и к его проявлениям в человеке. Своими действиями во время ритуальной процедуры жертвователь вызывает в себе жар, одним из проявлений которого является испарина или пот. «Чем сильнее его направленные верой усилия, тем больше разгорается его внутренний жар, и его пот как мера усилия обретает свою собственную магическую силу», — отмечает Блэр. Он же подчеркивает, что имеется ясный и определенный пример тождества пота с жидкостью, содержащейся в ритуальном сосуде, и с жидким продуктом космоса (с помощью жара ведийские боги Ашвины приносят дождь), причем в каждом из этих процессов роль огня одинакова[83].

Не совсем ясно, говорит ли Прашастапада о потении или же, как уточняет Шридхара, речь идет о смягчении твердых субстанций. В последнем случае подразумевается определенный эффект от нагревания земляных субстанций, например воска и масла и т.п., которые под воздействием огня приобретают жидкообразное состояние. Во всяком случае, то, что *сведана* ставится в один ряд с «термическими» эффектами, наводит на мысль о связи с ведийским ассоциативным рядом: огонь–жар–пот. Интересно, что выражение «и подобному» в отношении действий земного огня Шридхара раскрывает как «трескание». Он мог иметь в виду трещины, образующиеся на поверхности земли и других предметов под воздействием солнца и огня, но в этом случае сомнительна его характеристика перечисленных действий как «полезных» (*артхакрия*), а самого горения (*дахана*) как «обладающего свойством порождения» (jananalakṣana). По всей видимости, под «горением» Шридхара имеет в виду уничтожение ради созидания,

[83] Блэр 1961: 5.

суть которого прояснится в «Разделе качеств, рожденных подогреванием».

Если топливо земного огня — древесина, то топливо небесного огня (*дивья*) — вода. Это звучит парадоксально, поскольку из каждодневной практики известно, что обычная вода никак не способствует горению, напротив, при соприкосновении с ней пламя затухает. Однако вайшешики, а задолго до них и ведийские индийцы вовсе не имели в виду реальную воду. Под водой они подразумевали любую жидкость, а вот какова эта жидкость, что могло навести их на мысль, что такая жидкость рождает огонь, — это вопрос, который нам необходимо затронуть.

Согласно одному из мифологических сюжетов Агни–Сурья часто скрывается в водах, и боги ищут его, чтобы поместить на небо. Однако, несмотря на мотив сокрытия Агни–Сурьи в подземном океане, в ведийской мифологии он связан также и с небом, в то время как молнии и другие небесные явления помещались не на небо, а в срединное пространство, где их рождение приписывалось небесным водам (видимо, это следствие наблюдений над связью молнии и грозовых туч, извергающих потоки дождя). В трактовке небесного огня Прашастапада следует в основном ведийским представлениям, которые, как известно, не отличались большим единообразием (Агни — один из самых неопределенных и противоречивых персонажей ведийской и эпической мифологии[84]). Однако вайшешик не принимает архаической схемы трехчленной Вселенной (небо — промежуточное воздушное пространство — земля) и ставит в один ряд такие явления, которые в мифологическом сознании, с его возвеличиванием Солнца, не могли быть поставлены на одну доску, а именно свет-жар Солнца, вспышки молний и метеоров.

Представления об утробном, желудочном, кишечном, или пищеварительном, огне (*ударья*) также восходят к ведийским временам. Такой огонь нередко ассоциируется с желчью (*питта*) как одним из гуморов (*доша*). Действие желудочного огня изучалось в медицинских собраниях Чараки и Сушруты, и не исключено, что Прашастапада, и тем более Шридхара, были знакомы с разработками индийских медиков. Во всяком случае, то, что́ Прашастапада говорит об изменении вкуса и других свойств пищи под воздействием огня, свидетельствует о его осведомленности с кругом представлений о функционировании человеческого организма, которые были характерны для авторов аюрведических трактатов его времени[85].

---

[84] Мифы народов мира 1987, т. 1: 35.

[85] Краткая история науки в Индии 1971: 241–254.

Последняя разновидность огненных объектов — минеральный огонь (*акарадж* — букв. «рожденный из недр», что указывает на связь огня и земли). Иногда слово *агни* используется как синоним золота. Представления о золоте и других металлах (олове, свинце, железе, серебре) как разновидностях огня тоже относятся к ведийской эпохе.

Что же наводит на мысль о родственности золота и огненной стихии? Их яркий блестящий цвет? Прашастапада не дает ответа на этот вопрос. Аннамбхатта считает, что цвет золота — желтый — обязан своим происхождением примеси атомов земли. Что же касается сияния, свойственного огню, то оно, по мнению Аннамбхатты, подавляется присутствием желтого цвета, порожденного земными примесями[86]. Шридхара уточняет, что сияющий цвет в золоте непроявлен.

Если же дело не в цвете, то на каком основании вайшешики причисляли золото к огненной стихии? Как выясняется, причина — в способности золота не сгорать под воздействием огня, что отличает его от субстанций, состоящих из земли[87]. Возникает вопрос — как же быть с горячей температурой огня, ведь золото на ощупь прохладно и даже имеет вкус (что нельзя сказать об огне). Прашастапада отмечает, что вкус и подобные качества золота ощущаются из-за примеси других субстанций.

Отвечая на подобные вопросы оппонентов, Шридхара опять ссылается на так называемые непроявленные качества, утверждая, что горячая температура огня в золоте просто «непроявлена», а «проявлена» лишь прохладность примешанных в него частичек земли, поэтому золото обладает весом, вкусом, запахом, но не испускает свет. Симптоматично, что непроявленной, по мнению Шридхары, ее делают *адришты* людей, которые используют золото. Здесь мы опять встречаемся с понятием *адришты* в роли морально-ретрибутивного (кармического) фактора, определяющего характер природных явлений, с которыми имеет дело человек.

Интересно, что́ замечает по поводу огненной природы золота переводчик Прашастапады Г.Джха: «С тех пор как философия вайшешики стала известна на Западе, ее постоянно высмеивали за то, что в этой системе золото и другие металлы считались обладающими природой огня. Покамест не было предпринято попытки опровергнуть аргумент, который вайшешики выдвинули в поддержку этого взгляда. Расплавленное золото продолжает находится в расплавленном состоянии, да-

---

[86] См.: Островская 1989: 73.

[87] Споря с оппонентами вайшешики, Аннамбхатта, вслед за Шридхарой, отмечает, что свойство текучести, характерное для расплавленного золота, «не может быть уничтожено даже при применении крайне высокого нагревания, тогда как текучесть земляных объектов — таких, как топленое масло, — исчезает при высокой температуре, если при этом отсутствуют противодействующие факторы, когда, например, топленое масло помещают в воду» (там же).

же при воздействии очень высоких температур; оно полностью не разлагается, подобно другим вещам, подверженным действию огня. Даже в наше время (Джха писал свой комментарий в начале XX в. — *В.Л.*), в век электрических печей, не так-то легко определить, разрушится ли золото под воздействием какой-то очень высокой температуры, поэтому неудивительно, что философами древности оно считалось неразложимым. Но, признав этот факт, нельзя избежать вывода о том, что золото обладает природой огня»[88]. Однако попытку Джха оправдать вайшешиков с точки зрения даже современной ему науки, нельзя признать успешной. Уже в его время было хорошо известно, что металлы представляют собой не соединения разных элементов, а вещества, состоящие из атомов одного элемента, которые способны вступать в соединение с другими веществами. Хотя нагревание может облегчать этот процесс (или не облегчать его, как в случае с золотом), само по себе оно не приводит к взаимодействию металла с другими веществами, а изменяет только его агрегатное состояние: твердый металл, в том числе и золото, плавится, а затем может перейти в газообразное состояние. С точки зрения современной химии учение вайшешиков о золоте едва ли имеет какое-то научное объяснение.

§ 5. Подогревание

Известно, что огонь дотла сжигает древесину и многие другие материалы, но почему же при обжиге горшка он не сжигает глину? Эта загадка была одной из тех причин, которые подвигли наших философов создать целую теорию процесса обжига, получившую название *пилупака-вада*, что в буквальном переводе означает «учение о подогревании зерен/атомов»[89]. Вайшешики утверждали, что при обжиге горшка изменение цвета, вкуса, запаха и осязания происходит не в самом горшке как целом, а в составляющих его атомах. Это был один из редких случаев, когда с ними спорили их ближайшие соратники — приверженцы ньяи. Последние настаивали на том, что изменения происходят не в атомах, а именно в самом горшке, поэтому их учение получило название *питхарапака-вада*, или «учение о подогревании горшка».

Можно предположить, что критиков *пилупака-вады* помимо найяиков было предостаточно. Это и неудивительно. Идея распада горшка на атомы во время обжига противоречит как эмпирическим наблю-

[88] Джха 1982: 100.

[89] Слово pīlu — один из синонимов aṇu или paramāṇu — атома.

дениям, так и здравому смыслу. По какой причине горшок вообще должен распадаться? Не логичнее ли предположить, как это делали те же найяики, что огонь, проникая в поры глины, вызывает в ней соответствующие изменения без всякого разрушения первоначальной структуры горшка?

Почему же вайшешики — вопреки всякой очевидности — не хотели соглашаться с простым и естественным объяснением, а отстаивали свою «противоинтуитивную» (выражение Поттера) теорию, если, по утверждению многих видных ученых, они занимались не чем иным, как обобщением своих «наблюдений над природой»? Подтверждает ли *пилупака-вада* такое расхожее представление о вайшешике? Поттер считает, что дело обстоит именно так, ибо и в этом учении вайшешики, по его мнению, тоже опирались на «хорошо подтвержденное эмпирическое обобщение» — во-первых, на закон, согласно которому качества целого произведены из качеств частей, во-вторых, на убеждение, состоящее в том, что, если огонь проникает все части субстанции, она полностью сгорает и не подлежит восстановлению[90].

Действительно, авторы вайшешики ссылались на следующее наблюдение: при воздействии огня вещь может полностью сгореть, например, если подогревать миску с рисом, молоком и другими продуктами, но в то же время горшок в печи, со всех сторон окруженный огнем, не сгорает[91]. Однако, даже если мы и согласимся с Поттером в его оценке «эмпиричности» мотивов, объясняющих создание *пилупака-вады*, едва ли из этого последует, что сама данная теория основана исключительно на эмпирических данных. Напротив, она представляется нам в некоторых своих аспектах достаточно метафизичной и определенно спекулятивной.

Можно, вслед за Фаддегоном, сославшись на механистичность натурфилософии вайшешики, сделать вывод, что *пилупака-вада* являет собой «попытку объяснить физический мир в терминах чисто механических процессов»[92], но и это не отменит ее метафизического характера.

Механистичность выражается, в частности, в том, что изменение качеств, по вайшешике, есть не собственно изменение, а лишь разрушение старого качества и появление нового. Однако важно отметить, что для вайшешиков и разрушение старого качества, и возникновение нового происходит не само по себе, а только в связи соответственно с разрушением и возникновением их субстрата (вайшешики любят ссылаться на пример с нитями и тканью: разрушение цвета ткани является следствием разрушения составляющих ее нитей).

---

[90] Поттер 1977: 84–85.

[91] См.: Упаскара 1911: 216.

[92] Фаддегон 1918: 167.

Не случайно Шридхара в своем комментарии подчеркивает: «во всех произведенных следствиях не бывает иного разрушения их свойств (цвета и т.п.), чем посредством разрушения субстанций, которым они присущи. Подобным образом не может быть иного возникновения этих свойств, чем возникновение из свойств „присущих причин" этих следствий».

Коль скоро качества следствия, по ВС, порождаются качествами причин, принципиально новое качество (а не просто изменение степени старого — например, изменение интенсивности цвета, вкуса и т.п.) может появиться только в причине, т.е. в субстанции, служащей носителем качеств (тот же пример с нитями и тканью: новые качества ткани появляются только как результат нового цвета нитей). Этими субстанциями-причинами всех материальных вещей являются атомы. Отсюда и вывод вайшешиков о том, что новые качества горшка и других земляных субстанций появляются именно в атомах, а не в самом горшке — продукте атомных соединений.

Если сами качества не обладают внутренней потенцией к самоизменению, а могут только возникать и разрушаться, то что же является разрушителем старого качества и создателем нового? Мы видим, что это огонь, вернее соединение атомов земли и огня. Огонь, как можно заметить, выступает в чисто механической роли «дробителя», размельчающего субстанцию на части — атомы, подобно тому как удары молотка разбивают камень на мелкие кусочки. Как и молот, огонь движется (атомы огня обладают скоростью), но в отличие от молота он разрушает благодаря своему жару.

[125] Когда сырая субстанция, например горшок и подобные вещи, соприкасается с огнем, то в результате неупругого и упругого ударов пламени [о субстанцию земли] в составляющих его (горшок) атомах возникают [различные] движения. [Происходит] их (атомов) разъединение, в результате разъединения — разрушение соединения, а в результате разрушения соединения — прекращение [существования] субстанции-следствия.

[126] После разрушения этого в независимых атомах разрушается темный цвет и другие (качества сырой глины), [это происходит] благодаря соединению с огнем, [действие которого] зависит от жара; затем другое соединение тех (атомов) с огнем с помощью жара производит [качества], рожденные подогреванием. [127] Далее, в результате соединения атомов и *атманов*, зависящего от *адришты* тех, кто вкушает [результаты использования горшка и подобных вещей], возникает движение в атомах, [качества которых] произведены подогреванием; те же, соединяясь друг с другом, производят последовательно диады и другие субстанции-следствия.

В них возникает цвет и другие (качества) в соответствии с порядком [возникновения качеств следствия] из качеств причины.

Когда речь заходит о возникновении горшка, являющегося результатом обжига, роль огня выглядит далеко не такой простой, какой она предстает в механическом процессе. Для воссоздания формы «новоиспеченного» горшка атомы огня вступают в соединение с *атманами* и *адриштами* людей, создавших и использующих данный предмет. Таким образом, оказывается, что чисто механического и «эмпирически подтвержденного» объяснения далеко не достаточно, и именно здесь мы вступаем на зыбкую почву метафизических спекуляций. Обнаруживается, что воссоздание физического целого из физических же частей — это не просто механическое соединение, сборка и укладка, а сложный процесс, в котором задействованы морально-космические факторы — *адришты*. Фаддегон справедливо замечает, что создание нового горшка похоже на вайшешиковское описание творения мира: «адришта горшечника играет здесь ту же самую роль, что и невидимые качества всех душ в начале возникновения Вселенной»[93].

Что же все это напоминает? Где еще встречается уподобление действия человека и творения мира? Конечно же, в ритуале и в описаниях ритуальных функций огня[94]. Важнейшая функция ритуального огня — это преобразование «сырого» хаотического материала — жертвенной субстанции, жрецов и самого жертвователя — в зрелые, совершенные, микро- и макрокосмически упорядоченные и взаимосоотнесенные элементы. Это преобразование протекало не как физическая, химическая или биологическая «трансмутация» одного в другое, но снова в форме разрушения одного субстрата и появления другого. Как видим, если вести речь о механистических элементах в индийской мысли, надо начинать не с философии вайшешики, а с ведийского ритуала. Однако если дело касается появления новой, ритуально «выпеченной» сущности, механицизм (разрушение вместо изменения) сочетается с таинственным преобразованием и своеобразной магией. Мы не знаем, как и почему огню удается создать то, что он создает — совершенные качества предметов и личностей.

Обжиг горшка — тоже своего рода ритуальное действо, в котором создается не просто предмет обихода, а культурный объект, несущий в себе материальный и духовный опыт человечества. В этом смысле само появление обожженного горшка есть культуротворческий акт, символизирующий переход от первобытного хаоса в цивилизованное состояние. Симптоматично, что в комментарии к «Разделу земли» Шридхара специально уточняет: создание полезных предме-

[93] Фаддегон 1918: 167.
[94] Лысенко 1999: 203–214.

тов, используемых людьми, происходит при участии *адришт*. Сами вайшешики вряд ли мыслили свою *пилупака-ваду* наследницей ритуалистических представлений, и о прямой преемственности говорить здесь не приходится. Но все же — вольно или скорее невольно — их мышление испытало влияние устойчивых парадигмальных моделей, сложившихся в ритуалистике, и тут мы явно имеем дело с одной из них. Таков тот новый ракурс, в котором можно рассмотреть это странное вайшешиковское учение.

Теперь обратимся к аргументам в его защиту, которые развернули в данном разделе Прашастапада и Шридхара.

Первое, что утверждает Прашастапада: качества *пакаджа* возникают только в земле, точнее в атомах земли. Но можно задаться вопросом — почему же это происходит именно в земле, а, скажем, не в воде, ведь вода под воздействием подогрева также может менять и цвет, и вкус, и запах, и температуру? Вайшешики полагали, что все эти изменения в воде вторичны, т.е. меняется не сама вода, а качества земляных частичек, которые могут в ней содержаться.

Мы уже знаем, почему качества *пакаджа* должны возникать в самих атомах, а не в продукте, состоящем из их соединений. Реконструируем процесс возникновения подобных качеств, основываясь на описании Прашастапады.

Этот процесс можно разбить на несколько этапов:

1. Неупругий (*нодана*) и упругий (*абхигхата*) удары огня о сырую глину, вызывающие движение в атомах, и представляют собой две формы соединения (*санйога*). Первая — это соединение, не приводящее к разделению двух соединенных вещей, или, в наших терминах, неупругий удар, второе — соединение, приводящее к разъединению своих составляющих, соответственно упругий удар (см. гл. III, § 4 «Отношения»). Текст не раскрывает механизма действия неупругого и упругого удара, но можно предположить, что первый просто давит на атомы или толкает их (поэтому некоторые исследователи переводят *нодана* как «давление», или «толчок»), а второй приводит их в движение. Удаяна отмечает, что огонь может разбивать субстанцию благодаря не только жару, но и своей скорости (*вега*)[95].

2. Разъединение (*вибхага*) атомов, приводящее к разрушению (*винаша*) их соединения. Речь, по Шридхаре, идет о таких соединениях атомов, как диады и т.п.

3. Разрушение соединения атомов — разрушение субстанции. Иными словами, сырое вещество горшка, образованное сцеплениями атомных соединений, как бы расщепляется на отдельные атомы. Тем

[95] Эту скорость, согласно Удаяне, атомы огня обретают ввиду своей чрезвычайной легкости (lāghavātiśaya) — Ки: 39–40. См. также: Дасгупта 1987: 14; Мишра 1936: 388.

самым сырой горшок разрушается, и атомы остаются в «несвязанном» состоянии.

4. Соединение огня с отдельными атомами, действие жара, приводящее к разрушению в них темного цвета и других качеств, присущих сырой глине. Таким образом, старые качества горшка разрушаются только после того, как разрушена сама их субстанция-носитель. В этот момент атомы существуют без своих качеств.

5. Другое соединение с огнем — рождение новых качеств. Шридхара специально отмечает, что соединение с огнем, послужившее разрушению старого качества, не является тем же, что соединение, способствующее рождению нового качества. Этим подчеркивается дискретность действия огня.

6. Соединение атомов и *атманов*, определяемое *адриштой*, вызывающее движение в атомах. По уточнению Шридхары, движение в атомах может начаться только после того, как в них уже произведены новые качества, начиная с цвета, ибо, согласно вайшешике, движение можно наблюдать только у субстанции, наделенной цветом. То есть атомы способны вступать в дальнейшие соединения лишь после того, как в них произведены новые качества. Чтобы разрозненные атомы смогли вновь «собраться» в горшок, необходим их контакт с *атманами*, благодаря *адриштам,* выступающим своеобразными носителями *эйдоса* горшка, пользуясь термином Демокрита. Как же понимать этот контакт *атмана* и атомов? Из текстов вайшешики это неясно. Возможны два объяснения. Известно, что каждый *атман* обладает бесконечно большим размером, поэтому в любой части пространства находится бесконечное число *атманов* с их *адриштами*, в том числе и в месте, занимаемом атомами горшка. Значит, отдельный атом может вступать к контакт с этими *атманами.* Другое толкование (ему следовал Фаддегон): в контакт вступает только *атман* горшечника, и именно его *адришта* помогает воспроизвести прежнюю форму горшка.

7. Соединение атомов — производство диад.

8. Соединение диад в триады и другие комбинации вплоть до появления субстанции горшка.

9. Возникновение в триадах цвета и подобных качеств, рожденных подогреванием. Таким образом, качества следствия возникают уже после возникновения субстанции-следствия. Существенно, что качества «регенерированного» горшка образуются по обычной схеме «качества причины — качества следствия», т.е. из себе подобных, без побочных воздействий, в то время как качества *пакаджа* могут возникнуть только в атомах и только с помощью огня.

У Прашастапады нет четкого разбития этого процесса на этапы; количество этапов у Вьомашивы совпадает с нашим — он говорит о девяти этапах, хотя упоминает и десятиэтапное описание других авто-

ров (Вьо: 452–453). У Удаяны тоже девять этапов: 1) разрушение диады, 2) уничтожение темного цвета и других качеств, 3) появление красного цвета и других качеств, 4) прекращение движения, вызванное последующим соединением, 5) разъединение с предыдущим действием, вызванным *адриштой*, 6) уничтожение предыдущего соединения, 7) соединение с другими атомами, 8) производство диад, 9) производство качеств следствия[96]. Подробное обсуждение 9-,10- и 11-этапных классификаций можно найти и у Шанкарамишры[97].

Возражение найяиков против точки зрения вайшешики, которое можно вычитать из полемики Прашастапады, сводится к тому, что новые качества возникают в субстанции-следствии, поскольку огонь «проникает» все части горшка одновременно с наружной и внутренней стороны. Основной контраргумент Прашастапады таков: в случае одновременного воздействия огня и на внешнюю и на внутреннюю поверхность горшка, последний просто сгорел бы. Развивая полемику, Шридхара спорит с предположением найяиков о том, что в сырой глине есть поры, в которые огонь проникает, не разрушая общей структуры. Он отмечает, что несоставные атомы не имеют пор, а соединение двух атомов — промежутков, поэтому, пока не произойдет разрушение соединений между атомами земли, огонь не может проникнуть внутрь горшка.

В этой полемике найяики и вайшешики затрагивают сразу несколько проблем, важнейшая из которых — проблема части и целого (*аваява–аваявин*). Обе стороны согласны в том, что качества частей производят качества целого и что вместе с тем целое не сводится к простой сумме частей. Однако если для вайшешики это означает, что возникновение новых качеств в атомах имеет место только тогда, когда атомы находятся в несвязанном состоянии, то для ньяи это необязательно, она не видит никаких противоречий в том, что атомы могут менять свои качества даже в «связанном» состоянии.

Остроту этому спору придавало одно особое обстоятельство, а именно полемика с буддистами, которую обе школы вели на протяжении столетий. По учению буддийских школ сарвастивады, воспринимаемое нами как процесс изменения одной и той же вещи на деле состоит из последовательности моментов возникновения, пребывания и исчезновения фактически разных вещей. Отвергая идею субстанции–

[96] Ки: 112. Эти этапы суммированы в обзоре Канна Пииру (Канна Пииру 1992: 112).

[97] Отличие между этими классификациями он видит в признании или непризнании одновременности некоторых действий: если считать, что прекращение одного действия происходит одновременно с возникновением другого, получается девять этапов, если отнести возникновение и прекращение к разным этапам, то их будет десять или одиннадцать (Упаскара 1911: 218–219).

носителя качеств, буддисты отвергают и идею взаимозависимости качеств и субстанции как таковую. *Дхармы*, смена которых лежит в основе всех процессов и состояний, — это и качество и субстанция вместе, не расчлененные в своих функциях. Таким образом, отрицается идентичность субстанции в процессе изменения — каждый новый момент приносит с собой новую субстанцию.

В противоположность буддистам, найяики и вайшешики признают, что субстанция остается неизменной, меняются лишь качества. Но так ли это в случае обжига горшка? Действительно ли горшок, который мы получаем в результате термической обработки, есть тот же самый горшок, который мы положили в печь? Для вайшешиков это не так, поскольку под влиянием огня сырой горшок теряет свою целостность, и на его месте через некоторое время появляется, фактически, совершенно новый горшок. Единственное, в чем идентичны новый и старый горшки, — это составляющие их атомы, но атомы, по вайшешике, как справедливо замечает Поттер, «это еще не сам горшок»[98]. Несмотря на то что при всяком удобном случае вайшешики бросали камень в огород буддистов, нельзя не признать, что их взгляды все же испытали влияние последних, и *пилупака-вада* достаточно веское тому подтверждение. Кое-что в этой концепции перекликается с буддийским подходом, например идея деления всех процессов на этапы, в которых выделяются моменты возникновения, пребывания и разрушения (ср. буддийская *кшаника-вада*). Да и сама идея потери горшком своей идентичности в процессе обжига звучит почти по-буддийски, чего не скажешь о *питхарапака-ваде* ньяи, выдерживающей анти-буддийский тон.

Таким образом, потеря целостности горшка при его распаде на атомы была самым неудобным и «компрометирующим» моментом в концепции вайшешики. Шридхара, честно откомментировав текст Прашастапады, начинает собственное рассуждение, в котором пытается показать, что на самом деле никакого разрушения целостности горшка не происходит.

В его интерпретации мы вычленили шесть временны́х этапов, разбитых на 36 эпизодов. Это описание чрезвычайно детально, изобилует повторами одних и тех же действий. Малопонятно, каким принципом выделения временны́х этапов (они маркируются выражением — «это в одно время») руководствовался Шридхара. Фаддегон не без досады отметил, что данный фрагмент текста по причине своей абсурдности просто не поддается переводу[99]. Я все же попыталась сделать перевод — разумеется, вовсе не для того, чтобы опровергнуть слова авто-

[98] Поттер 1977: 85.
[99] Фаддегон 1918: 412.

ритетнейшего голландского ученого, патриарха изучения вайшешики. Учитывая, что какие-то ошибки могли быть допущены при копировании этого текста неграмотными переписчиками (частое явление в Индии), а что-то и сам автор представлял себе не вполне ясно, вряд ли вообще стоит ставить перед собой амбициозную цель объяснить замысловатую схему Шридхары. Можно только предположить, что комментатор Прашастапады руководствовался определенной моделью.

Что это за модель? Рассмотрим для начала следующее описание: «атомы, составляющие одну диаду, входят в состав атомов, образующих другую диаду, и тем самым одна диада вступает в соединение с атомами другой диады». Перед нами сложная пространственная (полимерная) структура, каждый элемент которой одновременно находится в соединении с множеством других элементов. Отсюда догадка: это не отдельные молекулы, вступающие в соединение с другими молекулами, а как бы произвольно взятые фрагменты сложных сцеплений непосредственно самих атомов. Один атом является составной частью многих атомных соединений, и, когда разрушается диада, это приводит к своего рода цепной реакции — вступлению в стадию разрушения триады, в состав которой входит данная диада, далее, к началу разрушения качеств, присущих этим соединениям и зарождению разъединения, рожденного разъединением, и подобных процессов, которые вступят в действие уже на следующем этапе. Тогда, в свою очередь, возникнут и вступят в свою начальную стадию другие процессы, касающиеся уже триады, затем, на следующих стадиях, одновременно с разрушением продуктов триады, родятся новые соединения атомов, имеющие новые качества.

Обратим внимание, что Шридхара выделяет две фазы процесса разрушения и возникновения: 1) предварительная стадия, когда процесс готов начаться или уже начался — «вступление в стадию разрушения», или зарождение[100]; 2) само возникновение, или разрушение. Один и тот же этап содержит обе фазы, которые протекают как бы параллельно или по крайней мере одновременно. По словам самого Шридхары, «по мере того как разрушаются старые части горшка, на их месте появляются новые, состоящие из атомов, чьи качества произведены подогреванием, которые, в свою очередь, входят в состав диад, триад и т.п. Поэтому во время обжига можно наблюдать, что горшок состоит из обожженных и необожженных частей». Или в другом месте: «В то время, когда составляющие части старого составного

[100] Стадия, предваряющая разрушение (vinaśa), обозначается термином vinaśyatā — абстрактное существительное, образованное от основы причастия настоящего времени прибавлением суффикса состояния *-ta-*; обозначение стадии, предшествующей возникновению (utpāda), — utpadyamānata — образовано от основы медиального причастия с тем же суффиксом.

объекта входят в стадию разрушения, появляются его новые составные части, которые после разрушения предыдущего составного объекта порождают новый составной объект». Тот факт, что горшок в течение всего времени обжига воспринимается как единое целое, объясняется именно таким, постепенным фрагментарным разрушением.

По Шридхаре, постепенность этого процесса объясняется еще и тем, что горшок состоит не из единичных атомов, а из диад, триад и т.д. Поэтому он прекращает существование только после того, как разрушатся эти структуры, а пока идет процесс разрушения, его можно воспринимать как целое. Такое цепное разрушение–созидание происходит спонтанно и не требует внешнего вмешательства. Этим, на мой взгляд, объясняется отсутствие в интерпретации Шридхары ссылок на контакт атомов и *атманов* и действия *адришты*.

Так Шридхара убивает «двух зайцев»: во-первых, сохраняет постулат вайшешики о том, что изменения качеств, вызванные подогреванием, происходят в атомах; во-вторых, избавляется от непопулярной идеи о распаде горшка на составные части. Горшок не распадается, просто одна его структура (образованная соединениями между атомами) под влиянием огня постепенно заменяется другой. Этот процесс можно сравнить с реставрацией старого полотна или фрески, когда без нарушения их целостности старые фрагменты заменяются новыми. Объяснение Шридхары, несмотря на всю его заумность и искусственность, несомненно является более последовательно механистическим, чем схема Прашастапады, призывающая на помощь своеобразные телеологические факторы — *адришты*.

Пилупака-вада служит общей моделью для объяснения всех качеств *пакаджа*. Как известно из «Раздела характеристик огня», сам процесс *пачана* (подогревания, варки) свойствен не только неорганической, но и органической природе. В «Разделе характеристик земли» появление на свет потомства живородящих, прежде всего человека, описывается приблизительно по той же схеме: смешение семени отца и крови матери, действие пищеварительного огня матери, разрушение качеств атомов, составляющих смесь, появление новых качеств, появление эмбриона, вхождение в него *манаса*, воздействие *адришты* (выступающей здесь в роли своеобразной кармической генетической программы), новое действие пищеварительного огня, распадение эмбриона на атомы, появление в них новых качеств и создание тела новорожденного. Как и в случае с горшком, при каждом расщепляющем воздействии огня разрушается идентичность старой субстанции и появляется новая субстанция, наделенная новыми качествами. Получается, что тело эмбриона и тело новорожденного — по сути, разные тела (как и горшок до и после обжига). Еще один яркий пример дисконтинуалистского атомистического подхода вайшешики.

Дальнейшее развитие концепции *пакаджа* в физическом ключе можно обнаружить в попытке поставить конкретное качество в зависимость от интенсивности и характера подогревания (*пака*). Наиболее ярким результатом этого развития является концепция автора XVII в. Говардханы, изложенная Дасгуптой[101]. Согласно Говардхане, цвет, вкус, запах и осязание производятся разными видами подогревания, или тепла. Он приводит в пример некоторые сорта манго, которые, если их положить под охапку сухой травы, меняют цвет (с зеленого на желтый), но не меняют своего кислого вкуса, другие сорта в тех же условиях меняют вкус (с кислого на сладкий), сохраняя прежнюю зеленую окраску. Особый вид тепла воздействует на преобразование цвета, вкуса и других качеств травы, съедаемой коровой, в новую субстанцию молока, при этом, замечает он, трава под влиянием тепла распадается на атомы, словом, происходят те же процессы, что и при обжиге горшка.

Если считать, что возникновение качеств, рожденных подогреванием, влечет за собой ту или иную степень разрушения субстанции, мы придем к квазибуддийской картине мира, в которой разрушение и созидание наполняют каждое мгновение бытия. Под воздействием земного, пищеварительного и минерального огня и тепловых лучей солнца все в мире постоянно претерпевает «варку», или подогревание (*пака*), иначе говоря, происходят процессы и разрушения и возникновения. Мы видим теперь, насколько принятие атомистической доктрины, а еще больше — атомистического стиля мышления[102], смогло сблизить учение вайшешики с буддийской теорией *дхарм,* символизировавшей крайнюю дискретность и сиюминутность бытия.

§ 6. Ветер

Сложности с описанием четвертого «великого элемента» начинаются уже с перевода термина *ваю*, его обозначающего. *Ваю* толкуют то как «воздух», то как «ветер»; иногда «воздух» и «ветер» используются как взаимозаменяемые синонимы (в словарях и в работах многих индологов — см., например, в трудах С.Дасгупты). Индологи, пишущие об индийской натурфилософии (например, У.Мишра, Бхадури и др.), как правило, не считают нужным специально останавливаться на этом,

[101] Дасгупта 1987: 12–13.

[102] Под «атомистическим стилем мышления» я понимаю попытку свести любой объект познания к совокупности невосприимаемых конечных единиц и затем объяснить его в терминах этих единиц как результат их соединения, добавления, разъединения, последовательности, одновременности и т.д. См.: Лысенко 1986: 176–180.

полагая, по-видимому, что тут нет никакой проблемы. Но проблема все же существует. В греческой натурфилософии в роли элемента, или материального первоначала Вселенной, фигурировал именно воздух, ветер же полагался его, так сказать, частным случаем. Такое же представление о «базовости» воздуха по отношению к ветру является основой и европейской картины мира — как научной, так и интуитивной.

У Анаксимена, считавшего воздух (aer) базовым элементом, из которого путем сгущения и разряжения образуются другие элементы, воздушность ассоциируется с разной степенью влажности (это даже не воздух, а туман, пар). Именно такой воздух, «чреватый водой», рассматривается как носитель жизни, анимирующий принцип, порождающий все во Вселенной и даже богов. По свидетельствам доксографов, Анаксимен видел в ветре слегка сгустившийся воздух[103]. Вот как он сам пишет об этом: «Ветры рождаются, когда чрезмерно сжатый воздух в результате разряжения приходит в стремительное движение»[104].

С точки зрения Аристотеля, воздух выступает в двух формах — влажной и холодной (пар) и теплой и сухой (дым), поэтому суммарные качества воздуха — теплота и влажность. Мнение о том, что движущийся воздух и есть ветер, Аристотель считает нелепым (ведь мы же называем рекой не любой поток воды, а только тот, что имеет источник). Источником ветра он полагает испарение — парообразное и дымообразное[105]. Думаю, что этих авторитетных свидетельств достаточно, чтобы убедиться в том, что в греческой традиции, а благодаря ей и в европейской натурфилософии, сложилось убеждение о вторичности ветра по отношению к воздуху.

Однако отвечало ли это семантическому полю индийского термина *ваю*?

Похоже, в индийской традиции все было с точностью до наоборот. Vāyu происходит от глагола vā — «дуть» (обращает на себя внимание сходство происхождения русского «ветра» от глагола «веять» индоевропейского происхождения), и все его коннотации подчеркивают динамический, активный характер этой стихии. Бог ведийского и индуистского пантеона Ваю всегда в движении: он (иногда вместе с Индрой) летит на колеснице, запряженной множеством коней или быков (99–100). Ваю тесно связан с Марутами[106], как и другой бог ветра Вата,

---

[103] *Симпликий*. Комментарий к «Физике». 24, 26. (Фрагменты 1989: 129.)

[104] *Ипполит*. Опровержение всех ересей. I.7.1. (Фрагменты 1989: 130.)

[105] *Аристотель*. Метеорологика. Кн. 2, гл. 4 (Аристотель 1976–1984, т. 3: 489–490).

[106] В индийской мифологии — божества бури, ветра, грома и молнии.

менее антропоморфизированный. Вата узнают по свисту, завыванию, он никогда не отдыхает, его колесницу, сокрушающую все на своем пути и вздымающую облака пыли, можно встретить то тут, то там (Вата олицетворял более грозный ураганный ветер, и не случайно, что связан с богом грозовой тучи и дождя Парджаньей — РВ X.65.9, 66.10)[107].

Действительно, динамическому характеру ведийской Вселенной больше соответствует ветер, а не воздух. Когда же появляется представление о материальных элементах мира — *махабхутах* (в брахманах, упанишадах и эпической литературе), то место, отведенное в греческой системе первоначал воздуху, заполняет именно ветер. В чем же секрет любви древних индийцев к ветру?

Если мы обратимся к основному космогоническому мифу о творении Вселенной из первочеловека Пуруши, то увидим, что ветер созидается из его дыхания (РВ X.90.13). Учитывая антропоморфность индийского космоса (ср. микро-макрокосмические соответствия, наполняющие всю ведийскую литературу[108]), понимание роли ветра в космосе по образу и подобию роли дыхания в человеческом организме было фундаментальным и определяющим не только для мифологической, но и для последующей философской мысли. Думаю, что основное отличие *ваю* от греческого элемента — воздуха заключается в особой, подчеркнутой связи ветра и дыхания[109], в идее происхождения ветра из дыхания, *праны* — животворящей, динамической силы[110].

---

[107] Роль ветра в ведийской космологии и космогонии исследуется в статье Беттины Боймер. См.: Боймер 1999: 144–158.

[108] В «Брихадараньяка упанишаде» элементы мироздания отождествляются с частями тела жертвенного животного (утренняя заря— его голова, Солнце — глаз, см. I.1.1–2), «великие элементы», страны света, Луна, молнии, гром, пространство и другие явления — с Пурушей, Атманом и Брахманом (II.5.1–15), гимны «Ригведы» и «Самаведы» — с явлениями природы (I.6.1–8).

В число сопоставляемых и отождествляемых друг с другом элементов также входят тексты («Ригведа» и др.), их фрагменты, возглашения и размеры (например, священный слог *ом,* размер *удгита*), отдельные звуки (*а, у, м* и др.), органы жизнедеятельности и способности (части тела, *индрии, манас,* дыхание, речь и т.п.), небесные тела (Солнце, Луна), боги и другие сверхъестественные существа, цвета, ритуальная утварь и просто предметы быта (подробнее об этих соответствиях см.: Сыркин 1971: 150–154).

[109] Это отмечал и французский индолог Жан Фильоза: «Ветру соответствует дыхание, речь идет о ветре, а не о воздухе как химической субстанции, о воздухе в движении, который вся индийская мысль совершенно отличает от воздуха неподвижного» (Фильоза 1974: 173).

[110] Хотя связь воздуха и дыхания отмечалась и в греческой традиции. Так, Плутарх приписывает Анаксимену следующие слова: «Как душа наша, — говорит он, — сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» («воздух» и «дыхание» здесь употребляются синонимически) — *Плутарх.* Мнения философов. 1, 3, 4 (Фрагменты 1989: 134).

Для индийской традиции воздух может рассматриваться как «частный случай» ветра.

Эти общие «установочные принципы» в полном объеме проявились и в вайшешике.

Качества ветра

[48] Ветер [называется «ветром»] в силу связи с «ветровостью». [Его качества]: температурное осязание, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, *санскара* (здесь: скорость). [49] На ощупь он ни холодный и ни горячий, [температура ветра] не изменяется при подогревании.

Полагаю, что из всех «великих элементов» именно ветер представлял для вайшешиков самую сложную проблему. Будучи наименее «материальным» из «материальных» (*бхаутика*) элементов, он оказывался и наименее эмпирически «верифицируемым». Из четырех «материальных», или чувственных способностей (обоняние, вкус, зрение и осязаемость), служащих основой специфицирующих качеств великих элементов (запах, вкус, цвет и температура), для ветра осталась только одна — осязаемость, да и то понимаемая как весьма неопределенное температурное ощущение — не холодное и не горячее (ПБ [49]). Судя по всему, популярная корреляция ветра и дыхания, а точнее ветра и обоняния, характерная для ведийской и отчасти для эпической литературы, оказалась забытой или даже «отброшенной» — по той причине, что «вакансия» элемента, соотнесенного с обонянием, оказалась прочно занята землей. Чтобы как-то «компенсировать» эту потерю, Прашастапада объявляет жизненное дыхание (*прану*) особой формой *ваю* (см. далее).

Как можно себе представить, что нечто «не холодное и не горячее», «ни то ни се» служит *вишеша гуна*, т.е. тем специфицирующим качеством, которое отличает ветер от других элементов? Разве все, что не холодное и не горячее на ощупь, является ветром? А что, если это вода? Или тот же горшок?

Предвидя подобное возражение, Прашастапада уточняет, что температура ветра не может изменяться в результате подогревания. Значит ли это, что ветер не может быть теплым или даже горячим? Конечно же, речь идет не об эмпирически наблюдаемой, а о «базовой», специфической температуре, свойственной только ветру и никакому другому элементу. Как мы знаем, способность изменяться в результате нагревания (т.е. контакта с атомами огня) принадлежит температуре только одного элемента — земли. Изменение же температуры во-

ды, а по аналогии с ней и ветра — результат влияния огня на частички земли, содержащиеся в этих стихиях.

Только «специфическое» качество ветра — не холодное и не горячее температурное осязание — ощущается непосредственно, остальные качества — число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость и скорость с точки зрения воспринимаемости представляли для вайшешиков весьма серьезную трудность. Дело в том, что среди условий чувственного восприятия, названных в ВС[111], самым важным является цвет (*рупа*), которого в ветре как раз и нет[112]. Чем доказать, что ветер обладает названными качествами, если он бесцветен и мы просто не можем его видеть?

Дальше — еще сложнее. Оказывается, что ветер, не обладающий цветом, вайшешики вообще не считали чувственно воспринимаемым (они отождествляли чувственное восприятие, или *пратьякшу*, исключительно со зрением)[113]. Стало быть, все его качества, начиная с числа, также невоспринимаемы и нуждаются в специальных «оправданиях», чем являются лишь ссылки на ВС, авторитетные только в узком кругу самих вайшешиков (ПБ [49])[114]. Исключение представляет только *санскара* (в значении «скорость»), наличие которой выводится из наблюдаемого движения травы (как в ВСЧ, ВСШ V.1.14):

[Это] установлено, поскольку так определено [в ВС]. Раз [в ВС] о [ветре] сказано как о бесцветном и не воспринимаемом зрением, [ему приписываются] семь качеств, начиная с числа. Раз [в ВС]

---

[111] «Чувственное восприятие в отношении объекта, имеющего величину, [объясняется его] составленностью из более чем одной субстанции и [его] цветом» (ВСЧ, ВСШ IV.1.6).

[112] Ср. ВС: «Даже несмотря на свою субстанциальность и большой размер, ветер невоспринимаем вследствие отсутствия [в нем] эволюции цвета [из непроявленного в проявленный]» (ВСЧ, ВСШ IV.1.7).

[113] Возможно, идея невоспринимаемости ветра поддерживалась общеиндийской традицией, ведущей свое начало от упанишад. В некоторых упанишадах ветер по своим функциям сближается с *акашей* и даже с *атманом* («Катха упанишада» V.10). В «Брихадараньяка упанишаде» ветер объявляется связующей нитью между этим и тем миром, с одной стороны, и вещами, в них содержащимися, — с другой. На вопрос о том, какой нитью связаны и этот мир, и тот мир, и все существа, Яджнявалкья ответил: «Поистине, Гаутама, эта нить — ветер. Поистине, ветром, Гаутама, [словно] нитью, связаны и этот мир, и тот мир, и все существа. Поистине, Гаутама, и говорят поэтому об умершем человеке, что члены его лишены связи — ведь они связаны, Гаутама, ветром, словно нитью» (Сыркин 1964). Как отмечает Беттина Боймер, эта идея обнаруживается в космологической концепции пуран, согласно которой звезды и планеты удерживаются вместе веревками ветра, например в «Вишну пуране» II.9.3. (Боймер 1999: 150).

[114] Такие ссылки вступают в прямое противоречие с отношением вайшешики к авторитетному слову — они не считали его самостоятельным источником познания (*праманой*) и сводили к логическому выводу.

сказано, [что он является причиной] движения травы, [ему приписывается] *санскара* (здесь: скорость).

Среди характеристик ветра мы не найдем упоминания движения, здесь же ему приписывается скорость. Может ли скорость существовать вне движения, ведь с точки зрения вайшешики скорость — это качество вещей, производимое движением в сочетании с упругим или неупругим ударом (ПБ [303]). Полагаю, что вайшешики здесь слукавили. De jure отказавшись от приписывания субстанциям внутренней способности к движению (субстанция и движение не связаны присущностью) и активности, они de facto признали такую способность за всеми материальными субстанциями, но «оформили» ее в виде качества *санскары* (скорости, эластичности, ментальных впечатлений)[115].

Продукты ветра

[50] Этот [ветер], и он двух видов, поскольку существуют атомы и [их] продукты. [51] Из них имеющих форму продукта четыре: тело, орган, объект и *прана*.

Ветер, так же как и первые три элемента, описанные ранее, существует в двух основных формах: причины (атомов) и следствия (продуктов атомных соединений). Продукты ветра, в отличие от продуктов других элементов, делятся не на три (тело, орган, объект), а на четыре вида (в особый вид Прашастапада выделяет *прану*). Мифические неутробнорожденные тела, состоящие из атомов ветра, помещаются Прашастападой в обитель Марутов. По описанию Шридхары, выглядят они вполне оформленными и способны переживать *бхогу* — и все это благодаря особому контакту атомов ветра с атомами земли. (Что это за тела, мне пока определить не удалось.)

[53] Орган чувств, дающий всем живым существам возможность воспринимать посредством осязания, — это покрывающий все тело орган кожи, состоящий только из частичек ветра, которым не препятствуют [частички] земли и других [субстанций].

Связь *ваю* с чувственной способностью осязания придумана, естественно, не вайшешикой. Но насколько она характерна для индийской традиции? В макро-микрокосмических отождествлениях упанишад *ваю* чаще всего коррелирует с *праной* (дыханием), реже — с обонянием (см. далее). Ветер с осязанием, а осязание с кожей постоянно связывает аюрведа, рассматривавшая пальпацию (*спаршана*) как один из важнейших методов медицинской практики. Согласно «Чарака-сан-

[115] В эпической литературе и пуранах ветру наряду с другими качествами приписываются скорость и движение (см.: Боймер 1999: 152).

хите», из ветра образуются ощущение осязания, орган осязания, грубость, сила движения, также ветром определяются расположение составляющих элементов тела (*дхату-вьюхана*), разные телесные усилия (IV.4.12).

Вайшешиковский орган для осязания — кожа (*твач*), точнее частички (атомы) ветра, ее покрывающие. Как и в случае других органов, вайшешики придерживались теории «чистого» вещественного состава *индрий* — только атомы ветра без примесей атомов других элементов образуют тот орган кожи, который позволяет всем живым существам осязать (ПБ [53]). По Шридхаре, существование такого органа доказывается непреложной реальностью способности осязания, а его составленность из атомов ветра — тем фактом, что из всех чувственных качеств, типа цвета, вкуса и т.п., орган осязания «схватывает» только температурное осязание («подобное познается подобным»), например прохладность воды или жар огня и т.п. Кстати, «базовая» нейтральность температуры ветра может объясняться тем обстоятельством, что она соотносится с температурой нашего тела и нашим собственным ее ощущением[116].

Не приходится сомневаться, что вайшешики сводили осязание только к ощущению температуры. Если это так, то возникает вопрос: как они объясняют другие известные нам из опыта тактильные ощущения — например, ощущение давления, шероховатости, гладкости, липкости, мягкости, твердости? Прямого ответа на этот вопрос в текстах нет, поэтому взгляды наших авторов приходится реконструировать по косвенным данным. Для начала попытаемся определить некую вайшешиковскую систему координат, в которой может проходить наша реконструкция.

Чтобы тактильное ощущение могло сыграть роль «базового», т.е. характерного только для данного элемента, оно должно отвечать двум критериям: во-первых, быть универсальным, во-вторых, быть «чистым» — таким, какое можно получить только от органа осязания и ни от какого другого. Температурное осязание вполне отвечает этим критериям. Оно распространяется на все без исключения случаи осязания, что нельзя сказать о шероховатости, гладкости и других тактильных ощущениях, которые варьируют в зависимости от объектов. Но вместе с тем оно является и «чистым» (не воспринимается никаким другим органом чувств, кроме органа осязания, в то время как шероховатость и т.п. воспринимаются не только осязанием, но также и зрением).

---

[116] Эту мысль подсказал мне в личной беседе петербургский исследователь Андрей Всеволодович Парибок.

Что же касается давления воспринимаемых предметов на орган осязания, то, по логике вайшешиков, такое качество может быть обязано своим существованием только тяжести (*гурутва*). Если предположить, что именно оно является специфическим «определителем» осязания, то в этом случае осязаемыми будут объекты лишь первых двух элементов (земли и воды), которые обладают данным качеством, а не огня и не ветра.

Заметим, что индийские оппоненты вайшешики не предъявляли к ней никаких претензий по поводу сведения осязания к ощущению температуры. Оно отвечало общеиндийским представлениям о «базовом» осязании. Ощущения твердости и другие тоже могли быть в принципе отнесены к осязанию, однако в контексте доказательства существования ветра, его органа и объекта, они не играли никакой значимой роли.

Ветер — предмет логического вывода

[54] Объект же — это элемент, постигаемый как опора осязания, выводные знаки [которого] — температурное осязание, звук, неподвижность и дрожание; его собственная природа [выражается] в горизонтальном перемещении, [он] способен приводить в движение, поддерживать и т.д. облака и другое.

Основной проблемой для последователей вайшешики было, однако, доказательство существования ветра в качестве объекта (*вишая*) осязания. Эта проблема объясняется особым статусом осязания по отношению к другим чувственным способностям. Если считать осязание разновидностью чувственного восприятия (*пратьякша*), то доказательством существования объекта осязания будет ссылка на это самое осязание как форму наглядной чувственной воспринимаемости. Между тем в ВС доказательством существования ветра в форме объекта считается не непосредственное восприятие, а логический вывод (*анумана*). Это свидетельствует о том, что вайшешики не видели в осязании форму чувственного восприятия (*пратьякша*). В этой школе *пратьякша* связывалась прежде всего со зрением. Иными словами, воспринимаемым непосредственно органами чувств полагалось лишь то, что воспринимается зрительно. Не случайно первым условием чувственной воспринимаемости объектов являлся для вайшешиков их цвет (качество, коррелирующее со зрением, — см. ВСЧ IV.1.12 или ВСШ IV.1.11). Это условие, бесспорно, присутствующее в случае специфических объектов обоняния, вкуса и, конечно, зрения, не соблюдалось в отношении объектов ветра, которые считались оттого невидимыми. Отсюда — необходимость прибегнуть к логическому выводу.

Отождествление чувственной воспринимаемости преимущественно со зрением, каким бы странным оно нам сегодня ни казалось, имеет свои вполне законные основания. Даже в современных исследованиях восприятия основное внимание отводится зрению[117]. Большая часть чувственной информации, необходимой человеку для правильной ориентации в окружающем его мире (восприятие цвета, формы, объема, расстояния, порядка, движения), связана именно с ним.

О том, что индийские мыслители отводили доминирующую роль в чувственном восприятии именно зрению, свидетельствует и этимология слова *пратьякша* (prati-akṣa, букв. «в отношении глаза» — см. ПБ «Раздел чувственного восприятия»). Вайшешики последовательно придерживались такого толкования природы чувственного восприятия, которое имело довольно широкое распространение в Индии. Непосредственная воспринимаемость объектов, которые — помимо осязания — аттестуются и зрением, не подвергалась ими никакому сомнению. Проблему представляли только специфические объекты ветра, «неверифицируемые» зрением. В решении этой проблемы вайшешики расходились со многими школами (в том числе и с ньяей), считавшими осязание формой непосредственного чувственного восприятия. О полемике вайшешики со сторонниками подобной точки зрения мы можем судить по комментарию Шридхары.

Пурвапакшин (абстрактный оппонент Шридхары) утверждает, что когда мы говорим: «Веет ветерок», то словесно оформляем непосредственное чувственное восприятие ветра в форме осязания кожей. С точки зрения Шридхары, это неверно по той простой причине, что осязание дает нам информацию только о температуре осязаемого объекта. В случае же ветра, не горячего и не холодного, мы получаем чувственную информацию в форме некоего «нейтрального» температурного ощущения. Суждение «Веет ветерок» относится к движению ветра, которое осязанием не схватывается и потому является результатом логического вывода. Однако последний отличается от «стандартного» логического вывода, основанного на припоминании неизменной связи между основанием и субъектом вывода, тем, что в нем такое припоминание отсутствует (в силу привычки связывать определенное движение с действием ветра).

Коль скоро на примере горшка и подобных воспринимаемых зрением объектов, говорит Шридхара, мы убеждаемся в том, что существует неизменная связь (*вьяпти*) между зрительным восприятием и осязанием, а отсутствие зрительного восприятия влечет за собой отсутствие осязания и, следовательно, чувственного восприятия вообще,

---

[117] В «Энциклопедии Британника» статья «Чувственное восприятие» (Human Perception) на девяносто девять процентов посвящена зрению.

то существование объектов субстанции ветра нуждается в специальном логическом выведении.

Из рассуждений Шридхары можно заключить, что основой отождествления чувственного познания как такового со зрительным восприятием является признание неизменной связи между зрением и осязанием (зрительная информация, которую мы получаем от органа зрения, подкрепляется и органом осязания, сообщающим нам о форме, фактуре предметов), а не просто произвольный отказ считать осязание формой чувственного восприятия. В случае объектов трех воспринимаемых зрением элементов (земли, воды и огня) их способность быть осязаемыми составляет непреложный чувственный факт.

Но ветер, не имеющий ни цвета, ни формы, невидим, а его температура — не холодная и не горячая, поскольку не отличается от температуры тела, тоже трудно уловима. Когда вайшешики говорят, что температура ветра осязаема, они имеют в виду совершенно специфическое осязание, лишенное всякой чувственной определенности. Именно эта «чистая» осязательность, тождественная не горячей и не холодной температуре, является, по Прашастападе, первым выводным знаком (*линга*) ветра. Как строится само логическое выведение, мы узнаём из комментария Шридхары. В его основе — постулат вайшешики, согласно которому каждое качество должно иметь свой субстрат-носитель. Само восприятие температурного осязания без одновременного зрительного восприятия какого-то объекта является непреложным фактом. А раз качество налицо, то у него должен быть свой субстрат. Какой же именно?

Шридхара устанавливает его «методом исключения». Этим субстратом не может быть земляная субстанция, поскольку опыт показывает, что осязание земляных субстанций сопровождается зрительным восприятием. Им не могут быть ни вода, ни огонь, ибо первая отличается прохладой, а второй — жаром. Еще меньше шансов у *акаши*, направления и времени, вездесущих и нематериальных субстанций, ведь осязание, по мнению вайшешиков, возможно только по отношению к материальным субстанциям. Для полноты описания Шридхара рассматривает и *манас*. Поскольку *манас* имеет форму атома, а атом по определению лежит за пределом действия *индрий*, то он в принципе неосязаем. По аналогии с единичным атомом *манас* не производит следствий, а значит, нельзя будет предположить (даже чисто формально), что если не сам *манас*, то его продукты — диады или триады — могут обладать осязанием. Так Шридхара приходит к выводу, что единственной из девяти субстанций, способной быть субстратом «нейтрального» осязания, является ветер.

Следующий выводной знак — звук. Под «звуком» Шридхара подразумевает не завывание ветра, что было бы вполне естественно в этом контексте, а шум листвы, вызываемый ветром. (Похоже, что

все звуки, которые мы интуитивно приписываем ветру, вайшешик «научно» объясняет контактом ветра и разных предметов.) Дальнейшие разъяснения Шридхары можно понять только с учетом вайшешиковских представлений о звуке. В соответствии с ними звук состоит из серии моментов, первый из которых производится двумя соединениями (соединением двух материальных субстанций, например палочки и барабана, порождающим соединение барабана и *акаши*) или разъединениями (разъединением двух материальных субстанций, например стеблей бамбука, порождающим разъединение бамбука и *акаши*), остальные последовательно порождают друг друга (подробнее см. II.24 «Раздел звука»). Поэтому для вайшешика важнее всего объяснить именно первый звук в серии.

Шридхара, в строгом соответствии с учением Прашастапады, приписывает первый звук контакту двух субстанций — листьев и ветра (возможность разъединения исключается уточнением: «контакт с субстанцией, чьи части остаются нераздельными»). О соединении этих субстанций с *акашей* — другой всепроникающей субстанцией вайшешики, напоминающей греческий эфир, — благоразумно умалчивается.

Допустим, листья в трактовке Шридхары аналогичны барабану, что же тогда является палочкой? Это может быть нечто осязаемое, иначе, как показывает опыт, никакого звука не будет. *Акаша* же и ей подобные нематериальные субстанции не являются осязаемыми. Значит, в роли аналога палочки в примере Шридхары выступает ветер. Из этого также вытекает, что осязаемость понимается не просто как «нейтральная» температура, но и как определенная квазиматериальность, некая степень плотности, позволяющей ветру оказывать сопротивление, вступать в контакт с другими плотными субстанциями.

Третий выводной знак ветра — поддерживание (например, поддерживание листьев в воздухе). По аналогии с движением листьев в потоке воды Шридхара заключает, что листья должны поддерживаться осязаемой, но вместе с тем невидимой субстанцией, а это исключает, с одной стороны, *акашу* и другие элементы (направление и время, как и *акаша*, хоть и невидимы, но неосязаемы), а с другой — землю, воду и огонь (они и осязаемы, и видимы). Снова «в остатке» — ветер, которому имплицитно приписывается некая плотность.

Наконец, четвертый выводной знак — дрожание — также объясняется контактом с осязаемой, а значит, плотной, но при этом невидимой субстанцией, — ей, по Шридхаре, не может соответствовать ничего, кроме ветра.

Не все вайшешики признавали необходимость столь сложного и во многом тавтологичного доказательства существования ветра. Например, Вьомашива не мудрствуя лукаво предложил считать его чувственно воспринимаемым и оттого не нуждающимся в специальном «вывод-

ном» доказательстве[118], однако эта инициатива не получила широкой поддержки среди других комментаторов «старой» ньяи-вайшешики. Лишь в «новой» ньяе опять стали сомневаться в целесообразности вывода. Так, Рагхунатха Широмани и Конда Бхатта посчитали, что осязания ветра вполне достаточно, чтобы убедительно доказать его существование[119].

Природа ветра и его формы

Приведя все возможные доказательства существования ветра, Прашастапада сосредоточивается на его «собственной природе» (*свабхава*) и его «способности» (*самартха*). Под «собственной природой» понимается горизонтальное перемещение ветра, выражающееся в «способности» двигать в горизонтальном направлении, поддерживать облака и т.п. (по Шридхаре, поддерживать облака в подвешенном состоянии и противодействовать силе тяжести, которая тянет их вниз, вызывать дождь, а также двигать другие предметы, например лодки).

Прашастапада ничего не говорит о природе таких атмосферных явлений, как облака, но, судя по замечанию Шридхары, облака обладают тяжестью, а значит, содержат в себе примеси атомов воды[120]. Учитывая, что ветер способен противодействовать субстанциям, обладающим тяжестью, мы не можем представлять его иначе, как нечто плотное. И в этом случае осязаемость, приписываемая вайшешиками ветру, должна пониматься как определенная плотность, а не просто «нейтральная» температура. В текстах эта плотность не эксплицирована, но, как мы видели из анализа предыдущих фрагментов, для объяснения способности ветра двигать и поддерживать материальные субстанции необходимо предположить у него определенную ее степень. Это подтверждается и в следующих фрагментах ПБ.

[55] Вследствие его зрительной невоспринимаемости, многообразие [его форм] выводится из вихрей. Такие вихри [возникают в

---

[118] Вьомашива полагает, что условия чувственной воспринимаемости субстанций (ВС IV.1.6), среди которых проявленный цвет, в одних случаях обнаруживаются в полном объеме, как, например, в восприятии субстанций земли, воды и огня, а в других только частично, как в случае с ветром, когда не соблюдается условие наличия цвета, но есть все другие условия — размер, составленность из частей. Вьомашива сравнивает непосредственное восприятие ветра с восприятием горячего температурного осязания в воде — оно воспринимается непосредственно, тогда как его субстрат — огонь — невоспринимаем. Точно так же и в случае ветра: его температурное осязание воспринимается непосредственно, тогда как сам он не воспринимается (Вьо: 272–273).

[119] Ссылки на этих авторов см.: Мишра 1936: 295.

[120] Как подсказала мне Т.Я.Елизаренкова в личной беседе, в «Ригведе» облака иногда называют adri (скала), т.е. подразумевают нечто не просто тяжелое, но еще и плотное. Индра «пробивает» облака, чтобы вызвать дождь.

результате] столкновения ветров, движущихся с равной скоростью в противоположных направлениях. Это [столкновение] выводится из движения вверх массы ветряных частичек, само же [движение вверх выводится] из поднятия [в воздух] травы и подобных [предметов].

Поскольку ветер, с точки зрения вайшешиков, состоит из атомов, он является сложной, или составной, субстанцией, имеющей множественные продукты. Однако из-за невоспринимаемости самого ветра множественность его продуктов также невоспринимаема, поэтому вайшешики выводят ее из «завихрений» (*санмурчха*). Эти завихрения представляют собой столкновение противоположно направленных потоков ветра. Прашастапада, а за ним Шридхара обосновывают завихрения в строгом соответствии с законами механики: ветры, дующие в одном направлении, столкнуться не могут, поскольку в этом случае поток, движущийся с большей скоростью, просто поглотит менее мощный; при встрече же противоположно направленных потоков разной скорости тоже не всегда бывает завихрение, так как и в этом случае более мощный поток может просто увлечь за собой более слабый, поэтому условием завихрений является движение с равной скоростью. При столкновении таких потоков, уточняет Шридхара, некоторые составные части ветра взлетают вверх, из-за чего возникает противоестественное для субстанции ветра вертикальное движение (об этом можно судить по пыли или травинкам, которые поднимаются вверх потоками ветра). Аналог завихрениям ветра Шридхара видит в столкновении двух волн, при котором часть воды поднимается вверх. Поражает точность и детальность в описании «механики» всех типов процессов.

Шридхара специально комментирует термин *са-аваявин* (букв. «составленное из составных частей», составная субстанция), употребленный Прашастападой в отношении ветра. Он подмечает семантический нюанс, отличающий этот термин от другого, более употребительного — *аваявин* («составленное из частей»). Если в последнем речь идет о целом, составленном из неких никак не характеризуемых частей, то в первом специально подчеркнуто, что составные части субстанции сами состоят из частей, как, например, триады, тетрады и другие комбинации диад (а не комбинации единичных атомов). Иными словами, речь идет о субстанции с развитой «атомной инфраструктурой», подобной земле, воде и огню. Тем самым, полагает Шридхара, Прашастапада включает ветер в число «грубых», или «материальных» субстанций (см. перевод, с. 287).

Однако нельзя не заметить, что это влечет за собой определенную проблему. В соответствии с принципами атомизма вайшешики, диады, как и атомы, — невоспринимаемы. Что же касается более слож-

ных атомных соединений на базе диад, то, начиная с триад, состоящих, как нам уже известно, из трех диад, они в принципе доступны восприятию. Это положение вступает в прямое противоречие с положением о невоспринимаемости ветра, а значит, невоспринимаемости и составляющих его атомных соединений. Интересно то, как Шридхара обосновывает «грубость» или «материальность» ветра (читай: сложную атомную структуру): если бы ветер состоял исключительно из диад, которые так же малы и тонки (*ану*), как и сами атомы, то он был бы слишком субтилен, эфемерен и «разряжен», чтобы сдвинуть с места даже былинку. Более «плотная» фактура ветра обеспечивается, по Шридхаре, более сложными и крупными «молекулами» этой субстанции.

Перед тем как приступить к обсуждению последней, четвертой формы продукта ветра — *праны*, подведем некоторые итоги. Из описания «органа» и «объекта» субстанции ветра вырисовывается в общем-то довольно противоречивая картина. Если считать, что универсальными качествами всех названных форм ветра является температурное осязание, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость и скорость, то возникают некоторые «неувязки». В описании органа осязания на первый план выступает его способность идентифицировать прежде всего температурное осязание, однако мы мало что знаем о самом этом органе. Если он состоит из атомов ветра, покрывающих поверхность кожи, обладают ли эти атомы скоростью, двигаются ли они, соединяются ли между собой и с осязаемым объектом, применимы ли к ним характеристики числа, размера, отдельности и т.п.? Как вообще действует механизм осязания? Все эти вопросы, похоже, не имеют ответа в исследуемых нами текстах.

При описании «объекта» ветра вайшешики подчеркивают не температурное осязание, а скорее, как мы видели, плотность субстанции, позволяющую ветру толкать, двигать и поддерживать вещи, обладающие той или иной степенью тяжести. Все это наводит на предположение, что под «осязательностью» ветра как «объекта» подразумевается независимая от субъективных ощущений плотная консистенция «ветряных молекул».

В таком случае качество «осязательности» наполняется разным содержанием в зависимости от того, идет ли речь о «субъективном» ощущении, вызванном контактом объекта с органом осязания — атомами ветра, покрывающими кожу, или же об «объективной» характеристике физических свойств природного ветра. Таким образом, под «осязанием» (*спарша*) вайшешики понимают две разные, на первый взгляд не слишком хорошо согласованные вещи: субъективно, как бы

изнутри нас самих, — это прежде всего ощущение температуры, объективно (без непосредственной связи органа чувств и объекта) — нечто условно обозначенное мною как плотность, но не вошедшее в вайшешиковскую классификацию качеств[121]. Кстати сказать, осязание как объективная характеристика некой «фактуры» осязаемого предмета, и прежде всего его плотности и твердости, упоминалось Прашастападой и в связи с другими чисто «физическими» сюжетами, например в его описании эластичности: **[307] Эластичность же, которая имеет место в осязаемой субстанции, отличающейся плотным сцеплением частей, после того как ее субстрат изменит конфигурацию, заставляет [части] вернуться в прежнее положение.**

Тот факт, что и температура, и осязание, и плотность обозначаются одним термином *спарша*, вполне объясним. Широкое семантическое поле существительного *спарша*, образованного от глагола spṛś — «касаться», «чувствовать рукой», «держать в руках», «ударять» и т.п., объединяет все, что участвует в непосредственном контакте органов тела и объектов, — само касание, которое может быть как приятным, так и болезненным, его орган и все, что он при этом воспринимает — холод, жар, мягкость, твердость, давление и т.д. Поскольку чувственное восприятие, с точки зрения вайшешиков, есть не что иное как контакт органов чувств и объектов, *спарша* может выступать универсальной характеристикой всего чувственного восприятия (см. § 4 «Огонь» наст. гл.).

Хотя основным критерием чувственного восприятия вайшешики считали зрение, тем не менее, если внимательнее приглядеться к их учению о восприятии, обнаружится, что оно моделируется скорее по образу и подобию осязания — самого интимного, самого непосредственного и самого достоверного человеческого «чувствилища» (мне не приходилось сталкиваться с упоминаниями в индийской литературе тактильных иллюзий, тогда как там много говориться об иллюзиях зрительных — двойная луна и т.п.). В этом смысле осязание является самым первичным, «базовым», универсальным чувственным качеством — не случайно оно принадлежит всем четырем *махабхутам*[122].

---

[121] При желании они могли бы прекрасно согласовать их, например, если бы признали, что субъективно осязание выражается в ощущении разной степени давления, что соответствует «объективному» свойству плотности (согласовать «объективное» и «субъективное» на основе температурного осязания не представляется возможным).

[122] О том, что такой ход мысли вполне возможен, свидетельствует автор медицинского трактата «Чарака-санхита», как известно, многое позаимствовавший из вайшешики. «Среди других чувственных способностей, — сказано в трактате, — только осязание неизменно сопутствует остальным способностям; оно пребывает в тесной связи с *манасом*, который постоянно определяет эту неизменную связь между осязанием [и другими чувствами]» (ЧС IV.11.38).

Тот факт, что вайшешики исключили его из сферы чувственного восприятия, свидетельствует лишь об их верности древней традиции, которой придерживались и ВС. Но это нисколько не мешало им пытаться понять механизм чувственного восприятия, опираясь именно на осязание, на тот непосредственный контакт органа и объекта, который при этом происходит (*индрия-артха-санникарша* сохраняется при всех остальных видах при зрительном восприятии *пратьякши*, при зрительном восприятии с объектом контактируют глазные лучи, при вкусовом ощущении — атомы воды в составе органа и объекта вкуса, при обонянии соответственно атомы земли; слух — это особый случай, но и там тоже есть контакт органа и объекта).

Прана

[56] Внутри тела *прана* [служит] единственной причиной выделения и подобных [действий] флюидов, экскрементов и элементов. Вследствие различных движений она получает имена: *апана* и другие.

Прана — выделена Прашастападой в особый, четвертый «объект» ветра. Статус этого «объекта» требует специального рассмотрения. В упанишадах ветер и *прана* обычно выступают как корреляты макромикрокосмических параллелей и взаимопорождений. В космогонических мифах, описывающих творение мира из антропоморфного принципа — Пуруши, *прана*, понимаемая как дыхание космического гиганта, становится источником ветра: «...ноздри [Пуруши] раскрылись; из [ноздрей] вышло дыхание, из дыхания — ветер» («Айтарея упанишада» I.1.4). При сворачивании космоса (умирании Пуруши, или Брахмана) «ветер, став дыханием, вошел в ноздри» (там же, I.2.4)[123]. Кроме этого имеется определенная симметрия функций *праны* и *ваю*. Если *прана* считается превосходящей другие жизненные силы человека, то бог Ваю, олицетворение ветра, считается лучшим среди богов — Агни, Луны и др. («Брихадараньяка упанишада» I.5.21); если Ваю — поглотитель огня, солнца, луны, воды, то дыхание — поглотитель речи, глаза, уха, разума («Чхандогья упанишада» IV.3.1–4).

Но все же это не значит, что ветер и дыхание тождественны или абсолютно симметричны по своей природе и функциям. В отличие от ветра *прана* — не просто моторная, но биомоторная сила, часто понимаемая как основной источник жизнедеятельности, высший принцип жизни, иногда отождествляемый с Брахманом (например, «Каушитаки

[123] См. также «Каушитаки упанишада» II.12: «Поистине, этот Брахман сияет, когда видно солнце, и он умирает, когда [солнца] не видно. Тогда жар его идет в луну, дыхание — в ветер...» (Сыркин 1967).

упанишада» II.1–2)[124] или Атманом (внутренний Атман, состоящий из дыхания, — «Тайттирия упанишада», «Раздел блаженства Брахмана» II.1). Вот характерное описание *праны* из «Тайттирия упанишады» («Раздел блаженства Брахмана» III.1):

> Боги дышат в соответствии с дыханием,
> [Также] люди и животные,
> Ибо дыхание — жизнь существ;
> Поэтому его зовут всеобщей жизнью.

Во множественном числе слово *прана* (prāṇas) означает в упанишадах «жизненные силы», «органы жизнедеятельности», в число которых входят: речь, глаз, ухо, рот (или язык) *манас*, кожа, познание, семя, жизненное дыхание во рту, обоняние и т.п. Иногда называют десять *пран* (соответствующих десяти *индриям* в более поздней литературе): пять органов чувств и пять органов движения (*кармендрий*) (см.: «Брихадараньяка упанишада» III.9.4).

Обозначение всей системы жизненных органов именем одного из них есть свидетельство признания его первостепенной значимости. Превосходство дыхания над другими органами доказывается и «экспериментально». В «Брихадараньяке» жизненные силы, поспорив, кто из них лучше, пришли за ответом к Брахману. Тот же рассудил мудро: «Тот из вас превосходнейший, после ухода которого это тело считается в наихудшем положении». Сначала ушла речь, потом глаз, потом ухо, потом разум (*манас*), потом семя и, наконец, дыхание. После ухода глаза тело стало слепым, после ухода уха — немым, разума — безумным, семени — скопцом, но продолжало оставаться живым. Поистине губительным для всех жизненных сил был уход дыхания: «И подобно тому как большой превосходный конь из страны Синдху вырывает колышки, к которым привязаны его ноги, так и оно вырвало [из тела] эти жизненные силы» (VI.1.7–14)[125]. Таким образом, именно дыхание является первоосновой и условием функционирования всех остальных жизненных органов (живое существо даже часто называлось *пранин*).

Теперь возьмем вайшешиковскую корреляцию ветра с органом осязания, и мы поймем, насколько диссонирует она с этой упанишадовской, а впоследствии и ведантийской картиной, даже если последняя и не отличалась особым единообразием и систематичностью.

---

[124] Ср. также «Тайттирия упанишаду», «Раздел Бхригу» 3: «Он распознал, что дыхание — Брахман. Ибо, поистине, от дыхания рождаются эти существа, дыханием живут рожденные, в дыхание они входят, умирая» (Сыркин 1967).

[125] Аналогичный спор описан в «Чхандогья упанишаде» V.1.7–15. Спор завершается словами: «И поистине, их зовут ни речами, ни глазами, ни ушами, ни разумами. Их зовут дыханиями, ибо все они — дыхание» (Сыркин 1965).

Микро-макрокосмические идентификации *праны* и *ваю* друг с другом и с разными жизненными силами варьировали в достаточно широком диапазоне. В них встречались корреляции с обонянием, особенно когда речь шла о «носовом дыхании» (nāsikya prāṇa) в отличие от «дыхания ртом» (mukhya prāṇa), связанного с речью, как, например, в «Брихадараньяка упанишаде» (I.3.3, 7). В той же упанишаде «освобожденное от смерти» обоняние становится ветром (I.3.13)[126].

Что же касается корреляции ветра, или *ваю*, с осязанием, то она достаточно проблематична. В «Брихадараньяке» имеется серия отождествлений, в которой кожа интерпретируется как «средоточие всех прикосновений» (II.4.11). В комментарии к этому отрывку знаменитый адвайтистский комментатор упанишад Шанкара (VIII в.) отмечает, что «прикосновения» — это мягкое, твердое, шероховатое и гладкое, которые «по своей природе тождественны *ваю*», под кожей понимается осязание, которое осуществляется только кожей[127]. Очевидно, что Шанкара был знаком с системой корреляций, в рамках которой осязание соотносилось именно с ветром.

Для упанишад такое соотнесение — если считать, что Шанкара прав и имеется в виду именно оно, — было нетипичным и скорее маргинальным, вайшешики же сделали его центральным и принципиальным. Мне представляется, что из-за этого их классификация продуктов ветра на тело–орган–объект теряет внутреннюю связанность.

В описанной выше схеме из упанишад все довольно логично: *прана* поддерживает все органы чувств и является одним из них — обонянием. В этом смысле органы чувств и *прана* нераздельны и в классификациях упанишад и систем, черпавших из них свои идеи (прежде всего школ веданты), как правило, рассматриваются в одной рубрике. В вайшешике *прана* классифицируется отдельно от органов чувств. Более того, орган чувств, сделанный из ветра, есть не орган обоняния (что было бы вполне объяснимо, поскольку запахи вдыхаются), а орган осязания, чья связь с дыханием далеко не так очевидна.

Возникает вопрос, если *прана* не является ни телом, ни органом, ни объектом (а именно этой троичной классификацией исчерпываются формы продуктов великих материальных стихий), то что она такое? Очевидно, что вайшешики стремились передать традиционную корре-

---

[126] Корреляция ветра и обоняния характерна и для «Махабхараты». Так, в гимне самоописания Бог Нараяна говорит о себе: «Огонь — мои уста (огонь — речь. — *В.Л.*), земля — мои стопы, солнце и луна — мои очи, небо и части света — мое тело, и ветер пребывает в моем носу» («Махабхарата» III.187.7, цит. по: Шрайнер 1999: 132). Кроме того, в «Махабхарате» ветер выступает как носитель запахов — gandhavaha (XII.224.36, см.: Боймер 1999: 152).

[127] Evaṃ sarveṣāṃ sparśānāṃ mṛdukarkaśaṭhinapicchilādināṃ vāyorātmabhūtānāṃ tvagekāyanaṃ, tvagiti tvagviṣaya sparśsāmānyamātraṃ... — Шанкара 1964: 145.

ляцию ветра и *праны*, но, надо признать, сделано это далеко не лучшим способом — уж больно искусственным выглядит «пришпиливание» *праны* к их схеме тело–орган–объект. Лишний раз убеждаешься в том, что в такой статической системе, какой была вайшешика, динамичная по своей природе сущность, типа *праны*, «ассимилируется» крайне трудно.

В трактовке *праны* вайшешики, по признанию Шридхары, следуют обычной практике (вероятно, это устоявшиеся представления о функционировании человеческого организма) и трактатам по йоге (здесь имеются в виду йогическая практика *пранаямы* — контроля дыхания). Речь идет прежде всего о классификациях разновидностей *праны*, зафиксированных в авторитетных текстах, например в упанишадах. Там встречается пять видов *праны*: 1) собственно *прана* — дыхание в легких, вдох и выдох (в сочетании с *апаной* — вдохом и выдохом); 2) *апана* — дыхание, идущее вниз; 3) *вьяна* — дыхание, разлитое по телу и поддерживающее жизнедеятельность организма в паузах между вдохом и выходом; 4) *удана* — дыхание, идущее вверх через горло; 5) *самана* — «срединное» дыхание, находящееся в середине тела, в области пупа, и способствующее пищеварению. В традиции аюрведы, на которую, очевидно, опираются вайшешики, функции этих «дыханий» описываются более детально.

Прашастапада, судя по всему, был хорошо знаком с аюрведической теорией *рас* — жизнетворных жидкостей, или энергетических флюидов, являющихся результатом взаимодействия трех элементов — ветра, земли и воды.

Ветер проявляет себя в моторной деятельности организма — дыхание, глотание, говорение, пищеварение, выведение экскрементов, роды, кровообращение и двигательная активность вообще. Все это составляет *вату* (соответствует гумору ветра у Гиппократа). Огонь — энергетическая система, которая поддерживает температуру тела и способствует перевариванию пищи (*пака*), окрашиванию крови в красный цвет, цвету лица, является предпосылкой зрения, чувственной активности. Соответствует гумору *питта*, или желчи. Вода представляет собой соединительную ткань организма, *капху*, или флегму (ср. теорию гуморов), проявляющуюся в поте, плазме и всех других жидкостях, которые поддерживают ткани и части тела в состоянии единого целого.

К трем основным флюидам добавляется еще семь элементов (*дхату*), которые также известны Прашастападе: *раса*, кровь, плоть, жир, кости, желчь и семя. Все они образуются из *расы* путем «варения»: кровь — это «сваренная» *раса*, плоть — это «сваренная» кровь и т.п. *Вата*, *питта* и *капха*, т.е. дыхательная, пищеварительная и интегративная функции биологической системы, в состоянии сбалансирован-

ности выступают как *три-дхату* («три элемента»), что соответствует здоровью, когда их баланс нарушается, они становятся *три-доша* (букв. «три ошибки», европейские исследователи называют их «гуморами»), что соответствует болезни. В аюрведе *прана* не что иное, как «внутренний» ветер. Этой же точки зрения придерживается и Шридхара.

Однако очевидно, что аюрведический внутренний ветер выполняет более широкие функции чем те, которые отводят ему вайшешики. Согласно Чараке, в здоровом организме ветер не только поддерживает моторную деятельность, но и выступает источником разного рода волевых усилий, ограничивает *манас* в доступе к нежелательным объектам и направляет его к желательным, является основой, на которой строится использование органов чувств и их познавательная активность, поддерживает в единстве все элементы тела, приводит в гармонию отдельные его функции, является двигателем речи, основой осязания и звукоизвлечения, а также причиной бодрости и психической энергии. Короче, ветер есть то, что поддерживает непрерывный процесс жизнедеятельности[128]. Однако при болезненном избытке этого элемента наступает общее ослабление всех жизненных функций, которое выражается в страхе, скорби, грусти и т.п. (в современных терминах это называется депрессией).

Ментальные и когнитивные функции *праны* получают развитие в «Йога-Васиштхе» (XII в.)[129] и в кашмирском шиваизме. В упомянутом памятнике *манас* прямо отождествляется с *праной*, а контроль *манаса* рассматривается как овладение пятью *пранами*, или пятью ветрами («Йога-Васиштха» V.13.78). С точки зрения шиваитов, *прана* есть форма познавательной деятельности[130]. Такое «психологическое» и даже «эпистемологическое» прочтение функций ветра-*праны* встречается и в более известных религиозно-философских традициях, например в веданте и в санкхья-йоге[131].

Однако некоторые авторы этих традиций обратили внимание на неправомерность отождествления *праны* с космическим ветром. Шанкара в комментарии к «Брахма-сутрам» подчеркивает, что *прана* и *ваю* не идентичны. Те пассажи из упанишад, в которых они отождествляются, надо понимать так, что при трансформации *ваю* в *прану* его природа преображается и он становится сущностью, отличной от космического ветра (II.4.9). Этим самым ведантист обращает внимание на

---

[128] āyuso 'nuvṛttipratyaya-bhūta — ЧС 1.12.

[129] Текст философско-мистического содержания, входящий в корпус «Рамаяны», который в этом эпосе занимает положение, сходное с положением «Бхагавадгиты» в «Махабхарате». См.: Йога-Васиштха 1937.

[130] «Шива-сутра-вимаршини» Кшемараджи (XI в.) III.43–44. См.: Шива-сутра-вимаршини 1911; Дасгупта 1991: 263.

[131] См.: Дасгупта 1991: 256–264.

тот факт, что *прана* представляет собой биомоторную силу, а не просто ветер или воздушный поток. В комментарии к «Брахма-сутрам» (II.4.10–12) Шанкара связывает *прану* и *дживу* (индивидуальный одушевляющий принцип), говоря, что первая действует в интересах второго, как министр в интересах раджи. В этом смысле *прана*, как полагает Шанкара, представляет собой нечто большее, чем простой инструмент, подобный органам чувств, функционирующим только в отношении определенных объектных сфер[132].

Еще более радикальный разрыв *праны* и *ваю* мы находим в учении санкхьи. Для нее *прана* ни в коей степени не является продуктом трансформации *ваю*. Это принцип *махат* (mahat-tattva), называемый *буддхи* (buddhi), когда речь идет о его интеллектуальной силе, и *праной*, когда речь идет о его моторной энергии. В «Санкхья-карике» (29) сказано, что пять ветров, начиная с *праны*, являются функцией *буддхи*, *аханкары* и *манаса* (санкхьяик Гаудапада в комментарии к этой карике сравнивает *прану* в организме с птицей в клетке). Таким образом, и в санкхье *прана* выступает не столько как чисто моторная, сколько как *психо*моторная сила.

На фоне этой обширной и авторитетной традиции считать *прану* своего рода психической и даже интеллектуальной силой позиция вайшешики, фактически отождествляющая ее с космическим ветром, выглядит сугубо «физикалистской», особенно у Шридхары. Он утверждает, что пять *пран* являются не самостоятельными и независимыми силами, а только разными условными обозначениями функций одной и той же силы — единого ветра. Возможно, вайшешики не отрицали, что в *пране* природа ветра как-то изменяется, но, в отличие от ведантистов, не считали нужным это специально уточнять[133].

В «Исследовании категории „движение“» (III.4 «Раздел непроизвольного движения») Прашастапада дает другое определение *праны*: **[355] Жизненным дыханием (*прана*) называется движение, произведенное в ветре соединением *атмана* и ветра с помощью усилия, вызванного желанием или отвращением, поскольку замечено, что**

---

[132] См.: Шанкара 1904.

[133] Например, в комментарии к «Разделу *атмана*» ПБ Шридхара отмечает, что ветер обычно движется горизонтально, но если речь идет о ветре, заключенном в теле, то наблюдается его вертикальное движение вверх (вдох) и вниз (выдох), что противоположно его природе. Из этого можно сделать вывод о существовании агента, контролирующего усилия, направленные на то, чтобы ветер двигался таким образом. Прашастапада приводит пример с раздувальщиком мехов. Аргумент сводится к следующему: тело контролируется агентом, обладающим усилием, поскольку оно является вместилищем ветра, чье движение изменяется по желанию кого-то, как и движение мехов. Таким образом, в теле ветер под контролем атмана движется не горизонтально, а вертикально. В этом и состоит отличие космического ветра от внутреннего (НК: 83).

[дыхание] бодрствующего следует его желанию, а [дыхание] спящего объясняется усилием, вызванным [простой] жизнедеятельностью. То есть он фактически признает, что в отличие от космического ветра ветер внутри тела регулируется психическим усилием. Однако при этом отмечает, что усилие это не всегда является сознательным, как в случае дыхания спящего. Судя по этому, вайшешик понимает *прану* как чисто физиологическую функцию, связанную с простой жизнедеятельностью (*дживана*), оставляя психическое в сфере действия *атмана* и *манаса*. Это подтверждается и в его классификации двух видов усилия (*праятна*): 1) проистекающего из жизнедеятельности и 2) проистекающего из желания и отвращения. Именно из жизнедеятельности возникает усилие, обеспечивающее ритмичное дыхание (вдох и выдох) спящего (ПБ [295]).

§ 7. Эсхатология[134] и космогония

Связь с предшествующей традицией

Картина мира, которую мы находим в ВС, статична par excellence. Сутры рассказывают нам, как устроен этот мир в его актуальном состоянии, но не разъясняют, каково его происхождение. В «Разделе созидания и разрушения Вселенной» Прашастапада пытается восполнить этот «пробел», обращаясь к пограничным состояниям той системы мироздания, которую до сих пор рисовал, подобно авторам ВС, во вневременном, статическом срезе. То, что данный раздел следует за анализом четырех «великих элементов» — при этом за скобками остается *акаша*, пятый «великий элемент», — логически оправдывается Шридхарой ссылкой на «составной», «производный» характер этих элементов. Логика комментатора Прашастапады такова: коль скоро элементы составлены/произведены из атомов — а значит, невечны, — они должны быть составлены/произведены кем-то, из чего вытекает необходимость исследовать сам процесс их составления/производства («создания», «творения»).

Постановка вопроса о первоначале, первопричине в космическом, вселенском масштабе приводит Прашастападу к признанию некой Высшей божественной силы. Действительно ли это неизбежно? Ведь даже в ведийской литературе, особенно в упанишадах (не говоря уже

[134] Хотя термин «эсхатология» обычно употребляется в отношении концепций линейного времени, мы, за неимением другого, используем его в связи с циклическими представлениями о времени.

об обширной литературе санкхьи), встречаются примеры «спонтанных» космогоний, когда описывается, что первоэлементы просто порождают друг друга в строго определенном порядке, без всякого «постороннего» вмешательства[135]. Однако следует помнить, что элементы санкхьи динамичны, в то время как вайшешиковские по своей природе статичны и приводятся в действие с помощью внешнего источника.

В учении вайшешики мы сталкиваемся с классической логикой механицизма: если источник движения находится вне субстанции, то для объяснения космического первоначала движения приходится допустить первотолчок, а раз так, то и Того, кто его осуществляет.

Такова — в самом общем схематичном виде — последовательность мыслительных ходов, приведшая Прашастападу к его теистической космогонии–эсхатологии. Но, как ни парадоксально, сама эта космогония–эсхатология не отличается ни «последовательностью», ни логичностью. Это одеяло, кое-как скроенное из лоскутков, при малейшем натяжении расползается на ветхие волокна. При желании оно могло бы держаться за счет сквозных швов из жестких нитей корпускулярно-элементной системы самой вайшешики, которая так уверенно разворачивалась перед нами в предыдущих разделах, но руке Прашастапады не хватает твердости, и он то и дело прихватывает своей иглой куски других одеял... Впрочем, это не упрек, а просто констатация факта. Наш вайшешик был вполне традиционным брахманистским (индуистским) мыслителем, и поэтому его космогонически-эсхатологические конструкции не могли не опираться на тот огромный багаж, который был наработан в ведийской («Ригведа», «Атхарваведа», брахманы, упанишады) и особенно в постведийской литературе (дхарма-шастры, пураны, эпос).

Несомненно, космогония и эсхатология ПБ отражают уровень «проработанности» этой тематики в интеллектуальном окружении мыслителя гуптской эпохи, каковым являлся Прашастапада. Это была смесь, с одной стороны, элементов ведийского космогонического мифа — но уже в версии «Законов Ману», пуран и эпоса, а с другой — новых тем и перспектив, выработанных названными традициями и составивших основы того, что мы называем индуистским мировоззрением.

В центр этого мировоззрения выдвигается идея морально-космической силы действия (*карма*), которая служит источником бесконеч-

[135] См., например, «Тайттирия упанишаду» (II.1.2.): «Поистине, из этого Атмана возникло пространство (*акаша*. — *В.Л.*), из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек» (Сыркин 1967).

ных перерождений живых существ в разных формах существования (*сансара*), соответствующих их прошлым заслугам или проступкам. С этим связана и чрезвычайно важная идея морально-космического порядка (*дхарма*), поддерживаемого строгим исполнением каждым существом своей определенной роли (сословного и индивидуального долга в зависимости от стадии жизни — варна-ашрама-дхарма) в социально-космической иерархии[135a].

К числу новых тем индуизма относится и циклическая концепция развития Вселенной. Если Веды обнаруживают особое пристрастие к проблеме первоистоков, изначального состояния мира, и представляют нам вариации космогонического мифа по преимуществу в линейной перспективе, практически не упоминая о «конце света»[136], то в пуранах появляется ритм — миросозидание приобретает характер повторяющегося во времени события, соотнесенного с периодическим разрушением и поглощением всего созданного. По словам Хальбфасса, «представление о космических циклах не оставляет места для вопроса о первоначале... в пуранах космогонический вопрос исчез как таковой»[137].

Каков же характер этих процессов? Можем ли мы понимать их в том же смысле, что творение и конец мира в иудео-христианской традиции?

Даже если мы имеем дело с космогониями (это относится ко всем индийским космогониям, как «ортодоксальным», так и «неортодоксальным»), в которых участвует некое высшее начало, они ни в коей мере не являются креационистскими. Вселенная не создается «из ничего», не творится в абсолютном смысле, как это описывается в Библии. Речь идет о ее создании из некоего уже имеющегося «материала». Как правило, это нечто неопределенное (*апракета*), неорганизованное, беспорядочное, хаотическое (*анрита*), ассоциирующееся с

[135a] Система варн строится на разделении труда или функций каждой варны в обществе. Высшая варна брахманов — это жрецы и духовные наставники, кшатрии — воины и правители, вайшьи — экономическая опора общества, шудры — обслуживающий персонал.

Четыре ашрама определяют разные стадии жизни человека (члена трех высших варн). На первой стадии, брахмачари, ученик получает посвящение в Веды — основу традиционной культуры, на второй стадии, грихастха, он выполняет свой социальный долг (заводит семью, растит потомство, выполняет соответствующие этой стадии обряды), на третьей — ведет жизнь ванапрастха — лесного отшельника, на четвертой, санньяси, он перестает выполнять обряды и становится бродячим отшельником (стадиям человеческой жизни посвящен «Раздел *дхармы*» ПБ, см.: Лысенко 2003).

[136] Подробнее о ведийской космогонии см. работы Кейпера («Древнеиндийская космогония»: Кейпер 1986), Брауна (Браун 1978), Варенна (Варенн 1981), а также статью Гонды (Гонда 1982: 43–62).

[137] Хальбфасс 1992: 47.

тьмой (*тамас*), небытием (*асат*), не бытием и не небытием (*сатасат*), смертью (*мритью*), ночью (*ратри*). Часто это охваченные тьмой воды (*салила*). Но даже *асат* не понимается как простое отсутствие бытия, ничто. Это скорее первичный хаос, который должен быть неизбежно (но чаще всего «по желанию» некоего высшего существа) преобразован в космос — упорядоченное и организованное целое (*рита*), стоящее во главе цепочки ассоциаций прямо противоположного характера: бытие (*сат*), истина (*сатья*), свет (*теджас*), день (*ахар*), бессмертие (*амритью*) и т.д.

Таким образом, функция Высшего начала (каким бы оно ни было) заведомо не сводится к роли Творца в креационистском смысле. Это по преимуществу роль Демиурга, который конструирует мир из предданных элементов. Космогоническое действо состоит, таким образом, не столько собственно в творении, сколько в правильном разделении и распределении, упорядочивании, организации этих элементов. Но прежде чем совершиться, оно должно преодолеть сопротивление сил хаоса, воплощенных в демоне Вритре, который охраняет космические воды, содержащие зародыш будущей Вселенной. В этом и состоит великий космогонический подвиг Индры, сразившего демона и освободившего космические воды.

Этот могучий Индра, убийца змея,
Токи вод погнал к морю.
Он породил солнце, нашел коров,
С помощью ночи он привел в порядок границы дней
(РВ II.19.3)[138].

Заметим, что Индра, по сути, не создал ничего нового. Воды существовали изначально; солнце он создал из семени, которое, согласно брахманам, содержалось в сперме Праджапати, плавающей в космических водах; коров, символизировавших утренние зори, он разыскал в тайной пещере демона Валы. Наконец, дни и ночи тоже существовали ранее, но в хаотической смеси, Индра же как бы вставил их в раму и тем самым отделил друг от друга. Другой космогонический акт, приписываемый разным богам, состоит в разделении неба и земли и установлении между ними *скамбхи* — космического столпа, распределении на небесном своде звезд и планет и т.д.

Ведийский словарь, отражающий эту организационно-упорядочивающую работу Демиурга, содержит глаголы, обозначающие не только дискретные по своей природе акты разделения и распределения, но и действия, придающие разрозненным продуктам космогонической деятельности целостность и единство: vi-dhā — «расчленять», «раз-

[138] Пер. Т.Я.Елизаренковой (Елизаренкова 1989).

делять»; vi-sthā — «распределять»; sam-dhā — «составлять», «складывать»; sam-kar — «соединять», «собирать»; sam-ā-kar — «соединять воедино»; saṃ-bhū — «появляться вместе» и т.д.[139].

Особое место среди «космогонических» глаголов занимает sṛj, означающий буквально «дать возможность [чему-то] течь», «испускать», «выпускать». В литературе философских школ, а также в пуранах и эпосе мы встречаем целую группу космогонических терминов, образованных именно от этого глагола: sarga, sṛṣṭi (как в этом тексте Прашастапады), sarjana, visarga, visṛṣṭi. Все они означают приблизительно одно и то же — творение, созидание, однако, как замечает французский исследователь Жан Варенн, эти термины имеют свои нюансы[140]. Веды же, подчеркивает он, не знают иного значения sṛj, кроме «заставить течь» или «дать возможность течь», но поскольку знаменитое освобождение Индрой космических вод или утренних коров, обозначаемое часто этим глаголом, составляло космогонический акт par excellence, глагол sṛj и принял значение «творить», а производные от него понятия — значение «творение» и т.п.[141].

Ведийская космогоническая драма служила моделью огромному количеству ритуалов и жертвоприношений, которые, по представлению брахманистских ритуалистов, поддерживали космический порядок. Само создание этого порядка рассматривается ими как своеобразное «растягивание» пространства, в результате которого образуется «широкий мир» (urū́ loka), т.е. пространство, предназначенное для осуществления актов жертвоприношения. Именно эти акты понимаются как *карма*, т.е. действие, приносящее свой плод (но не в будущем перерождении, как в классической литературе, а на небесах).

---

[139] Космогонические термины часто заимствуются из лексикона ремесленного труда (прежде всего плотника и ткача, например ā-rambh — «установление опоры», saṃdhām — «ткать», takṣ — «вытесывать»). Не случайно в роли Демиурга иногда выступает бог Вишвакарман (бог «Всех дел», «мастер на все руки»), которого считают божественным умельцем (ремесленником).

[140] Сам он подмечает важную тонкость значения sṛj в отношении понятия «испускания» («эмиссии»): «Испускать значит либо „распространять“ что-то из некой центральной точки, откуда оно будет расходиться как бы концентрическими кругами... либо „извергать“, например семя в матку. В первом случае образ распространяющихся волн напоминает достаточно второстепенную символику звука (nāda), широко используемую в йоге и тантризме, во втором — сексуальный образ, доминирующий в спекуляциях санкхьи (и опять того же тантризма), где Вселенная мыслится как плод любви Пуруши и Пракрити (или Шивы и Парвати, атмана и шакти и т.п.)... Можно было бы сказать, что символом этой (последней. — *В.Л.*) формы испускания является потомство (vaṃśa), и это подчеркнуто тем, что составные элементы Вселенной рождаются друг из друга...» (Варенн 1981: 61).

[141] Варенн 1981: 61–62.

Поскольку жертвоприношение представляет собой действие, оно требует, с одной стороны, своего объекта — жертвы, с другой — того, кто ее приносит, — действующего, актера, исполнителя. В обычных случаях последнюю роль играют жрецы, но брахманистские теологи задумывались и над тем, как осуществлялось первое, «модельное» жертвоприношение, совпавшее с творением мира.

Так появляется образ бога Праджапати — образ жертвы и одновременно жертвователя, приносящего себя в жертву в виде космического антропоморфного существа — Пуруши, из частей которого создаются небо, земля, части света, варны и т.д. (РВ X.90).

Но является ли Праджапати собственно первоистоком мира, богом-первотворцом? Действительно, он создает мир из самого себя, своей собственной сущности (кстати, эта сущность уже имеет определенную — антропоморфную — структуру, предопределяющую форму создаваемого им мира), но при этом и сам он, согласно, например, «Тайттирия араньяке» (X.1.1), предсуществует в космических водах, точнее в зародыше (семени, яйце), внутри которого активизируется, охваченный желанием «размножиться», «разродиться», «породить потомство» (что соответствует его имени — «властитель порожденного», т.е. потомства).

Здесь мы сталкиваемся с нестандартным, промежуточным вариантом бога-творца, который не укладывается в привычные нам понятия. Как и библейский Бог, Праджапати создает мир «из ничего», что можно понять не только как отсутствие предданного «материала», но и как использование «материала», взятого из своей собственной сущности (он подобен пауку, вытягивающему из себя паутину, — образ из упанишад). Вместе с тем иудео-христианский Бог является первопринципом, тогда как Праджапати сам зарождается из семени, зародыша, а это значит, что ему предшествует некая другая форма существования. Кто или что является тогда первопринципом?

В некоторых ведийских космогонических мифах творение исходит от начала, которое называется просто «тад» или «экам» — «это» или «единое», «одно без другого» — как, например, в знаменитом мистическом гимне РВ X.129[142]. Именно на нем основывается монистическая традиция упанишад и адвайты, для которой не личный Бог, а неизменный безличный абсолют (*тад*) (обозначаемый по-разному, но чаще всего как Брахман (*ср.р.*), Атман, или Пуруша) служит неизменным источником всего существующего.

---

[142] Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами.
Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была бездонная, глубокая?
(РВ X.129.1; Елизаренкова 1998).

Те же монистические «абсолютистские» концепции приводят к неразрешимым трудностям (если Абсолют неизменен, то как он вообще может творить?) и в конечном итоге лишают космогонию того важного теоретического и практического (ритуалистического) смысла, который она имела в ведийскую и брахманистскую эпоху. Коль скоро Абсолют, Брахман без качеств (*Ниргуна Брахман*), на самом деле ничего не творит и не содержит в себе никаких внутренних потенций к изменению, развитию, множественности, то и само творение не может быть ничем иным, кроме кажимости, иллюзии (*майя*). О нем можно говорить лишь в относительном, эмпирическом смысле, которому соответствует популярное представление о личном Боге-творце (*Сагуна Брахман*).

Тем самым в индийской традиции можно различить две основные идеи, определявшие развитие космогонических представлений. С одной стороны, это вера в абсолютную реальность творения и, следовательно, в Бога-творца (Демиурга), что не обязательно связано с монотеизмом (в роли Демиурга могли выступать разные боги). С другой стороны — идея иллюзорности всякого изменения, в том числе и творения, основанная на концепции неизменного вечного Абсолюта. В своих работах Мадлен Биардо определила эти две тенденции как соответственно «секулярную религию» иерархического брахманистского и индуистского общества, нацеленного на правильное функционирование универсума кармического воздаяния (*правритти*), и «религию отшельников», чьим первейшим устремлением является прекращение существования в круговороте перерождений (*нивритти*), т.е. выход из-под действия закона *кармы* и достижение вечного состояния *мокши* (*нирваны*).

Однако не следует понимать эти две тенденции упрощенно: первую — как утверждение, а вторую — как отрицание космогонии. Классическая литература *Смрити* (дхарма-шастры, пураны и эпос) дает образцы космогоний, пытающихся сочетать обе эти тенденции. В ней различаются два вида творения и соответственно творцов: одно обычное, которое следует ритму «дней» и «ночей» Брахмы, — *прати сарга*, т.е. возобновляется по окончании каждой «ночи», другое более редкое, случающееся лишь по завершении «жизни» Брахмы, — *пракрити сарга* («корневое творение»). Обычное осуществляется Брахмой (*м.р.*) — личным богом, взявшим на себя «производительные» функции Праджапати (как и тот, он появляется из яйца), «корневое» же — высшим принципом или Богом, которого называют по-разному: Брахман, Пуруша, Махапуруша, Нараяна, Вишну, Шива, Ишвара, или Махешвара («Великий Ишвара»), Сваямбху (как в «Законах Ману»).

Если Брахма подчиняется закону *кармы* и достигает «освобождения» лишь в конце своей «жизни», то Бог, ассоциируемый с «корне-

вым творением», в принципе не подвержен кармической «вменяемости», т.е. является вечно освобожденным, пребывая в йогическом трансе (*самадхи*). *Пракрити сарга* — процесс творения, им инициируемый, чаще всего описывается в пуранах по схеме психокосмогенеза санкхьи (*махат* → *аханкара* → и т.д., вплоть до пяти «великих элементов»). Это цепочка преобразований элементов друг в друга часто останавливается на создании космического яйца с Брахмой внутри. Именно с рождения Брахмы из яйца начинается *прати сарга*, которая служит предметом более образных рассказов о творении разных существ, природных и социальных явлений[143].

Характерно, что даже «корневое творение» не является первоначалом в абсолютном смысле. Оно, несомненно, более значимо и фундаментально, чем «обычное творение», но вместе с тем оно тоже подчинено общему циклическому ритму. Строго говоря, это уже не космогония (возникновение космоса), а скорее космология (учение о состояниях космоса, в числе которых его циклическое созидание–разрушение).

Разрушение мира

[57] Здесь описывается способ созидания и разрушения этих четырех «великих элементов». В конце столетия по летосчислению Брахмы, когда Брахман настоящего [времени] достигает конечного освобождения, у Махешвары (Великого Ишвары), господина всех миров, [возникает] желание разрушить [все существующее] ради того, чтобы дать отдых на ночь всем живым существам, уставшим от перерождений.

В космогонии Прашастапады, к анализу которой мы приступаем, нет четкого разделения *прати сарги* и *пракрити сарги*. Если судить по тому, что *пралая* имеет место после того, как «Брахман настоящего» в конце ста божественных лет своей «жизни» достигает освобождения (*апаварга*), это должна быть *пракрити сарга*[144]. В описании *сришти* у

---

[143] Этот краткий экскурс в космогонию пуран и эпоса во многом опирается на обстоятельный труд Мадлен Биардо (Биардо 1968; 1969; 1971).

[144] В текстах ньяи-вайшешики, например в «Тарка-дипике» Аннамбхаты, такой тип космогонии-эсхатологии назван *кханда* — разрушение и соответственно созидание того, что состоит из частей. Как свидетельствует само название, процессы разрушения-созидания затрагивают только составные субстанции, несоставные же — подобные *акаше*, направлению и времени — ждут своего часа, т.е. наступления *махапралаи*, когда разрушаются все субстанции. Согласно найяику Джаяраме, цитируемому в «Ньяя-коше», тексте XIX в., после *махапралаи* никакое творение больше не наступает. Это позволяет предположить, что в кругах ньяи возникли представления, по которым циклическая модель времени вписывалась в линейную перспективу.

Прашастапады мы не находим никаких элементов психогенеза в духе санкхья-йоги, свойственных *пракрити сарге* пуран. Вместе с тем нельзя сказать, что отшельническая, йогическая тема *пракрити сарги* вообще отсутствует у нашего автора. Например, среди качеств Брахмана он называет *вайрагья*, которое в йоге понимается как отрешенность от желаний и страстей.

Как отметил швейцарский исследователь теизма вайшешики Джордж Чемпаратхи, Махешвара Прашастапады имеет нечто общее с Ишварой в описании «Йога-сутр» (далее — ЙС) и особенно «Йога-бхашьи» (далее — ЙБ)[145]. В йоге (ЙБ к ЙС I.25, 26) Ишвара представлен как духовный учитель (*гуру*) йогов, который — из сострадания (*карунья*) к ним — показывает, как достичь освобождения. Что же касается наставнической роли Ишвары в вайшешике, то Чемпаратхи ссылается на вступительные строки ПБ, где сказано: **[2] Знание истинной природы общих и различительных характеристик шести категорий: субстанции, качества, движения, общего, особенного и присущности — составляет причину высшего совершенства, ибо это и есть *дхарма*, возглашенная в предписаниях Ишвары.**

Иными словами, Ишвара выступает как учитель *дхармы* — морально-космического порядка.

Другое сходство, о котором говорит Чемпаратхи, касается идеи сострадания Ишвары, выраженной в йоге Патанджали, и «сострадательного» стремления Махешвары вайшешики дать отдых живым существам, **уставшим от перерождений**. Соглашаясь со швейцарским исследователем в том, что касается общего сходства названных функций Ишвары в обеих системах, не могу не обратить внимание на принципиальное различие в характере этих систем, которое определило совершенно разное «наполнение» названных функций. Если в йоге Ишвара наставляет прежде всего о пути к освобождению, т.е. в практике йоги, которая, как известно, направлена на выход из кармического, социально-иерархического порядка, что соответствует «отшельнической религии» (*нивритти*), то Ишвара вайшешики учит *дхарме* — правильному функционированию индивида в *карме* и в социо-космической иерархии (*правритти*), а это — в терминологии Мадлен Биардо — символизирует «секулярную религию» кастового общества.

Тем определяется и различие мотивов сострадания Ишвары к живым существам. Если в вайшешике именно усталость от перерождений, а не необходимость перерождаться как таковая вызывает сострадание Ишвары, и, будто следуя общеизвестной истине «отдых — лучшее лекарство от усталости», он дает существам временную передышку от перерождений, то в йоге причиной сострадания Ишвары

[145] Чемпаратхи 1968: 71–72.

является сам факт пребывания существ «в тисках» перерождений (он лечит не проявления болезни, а ее причину), и отсюда радикальность его «лекарства» — выход из *сансары*.

Характерно, что Прашастапада начинает свой космогонический рассказ не с творения (*сришти*), как это свойственно подавляющему большинству других космогоний, а с противоположной стадии — *пралаи* (от корня lī — «поглощать», «растворять»), разрушения Вселенной и наступающей вслед за ним космической ночи. Разрушение в космическом масштабе появляется уже в постведийских циклических космогониях (в Ведах речь идет, так сказать, о текущих разрушениях тех или иных явлений «сотворенного» мира), но и в его описании Прашастападой то и дело проскальзывает вполне ведийский мотив — действию Бога предшествует желание (иногда мысль).

Чем же объясняется желание Махешвары разрушить мир? В пуранических космогониях[146] перед концом света происходят разные природные катаклизмы: сначала вселенский пожар, потом наводнение и последующая гибель многих существ, например тех, кто пребывает в трех традиционных ведийских мирах — земном, атмосферном и небесном. У Прашастапады этого не предполагается — просто Ишвара преисполняется жалостью к уставшим тварям. Непонятно лишь одно: почему приступ жалости охватывает его именно в этот момент, а не в любой другой — ведь несчастные перерождались всегда?

Непонятно также, от чего они так «устали» — от общего ли снижения уровня *дхармы* (в традиционных концепциях четырех *юг*, или мировых периодов, последний из них — *кали* — отличается ужасным падением нравов, предвещающим гибель мира) или же от чисто природных катаклизмов? Эта фундаментальная неясность сопровождает и пуранические описания «конца света» (далеко не всегда обусловленные падением *дхармы* — «морально-космического» состояния всего общества, вступающего в *кали югу*).

Может ли передышка, данная существам вайшешиковским Ишварой, действительно служить их отдыху? Что это за передышка? По некоему (случайному или запрограммированному) совпадению тогда, т.е.

---

[146] Например, в «Агни пуране» (гл. 368) различаются четыре вида *пралаи*: 1) *нитья пралая* — ежедневное разрушение вещей и гибель существ; 2) *брахма пралая* или *наймиттика пралая* — случается в конце *кальпы* (тысячи *юг*) или «дня» Брахмы, сопровождается вселенским пожаром, появлением семи солнц, которые иссушают землю до такой степени, что она становится подобной панцирю черепахи, после чего Вишну в форме Рудры разрушает все существующее; 3) *пракрити пралая* (коррелирующая с *пракрити саргой*) — поглощение элементами друг друга, начиная с земли и кончая *пракрити*, которая сливается с *пурушей* и становится единым существом Брахманом; 4) *атьянта пралая* («бесконечная *пралая*») — вечное состояние «освобождения», достигаемое благодаря высшему знанию (соответствует «освобожденному» состоянию Бога). См.: Агни-пурана 1966.

в то время, когда у Ишвары возникло столь благородное желание, прекращается действие *адришт* — невидимых кармических отпечатков, определяющих судьбы существ в сансарном мире.

Интересно, что текст не связывает желание Ишвары и прекращение действия *адришт* как соответственно причину и следствие. Можно подумать, что воля Великого творца и механизм кармического воздаяния действуют независимо друг от друга, но каким-то неведомым образом попадают в следующие друг за другом фазы *пралаи*.

В это же время прекращается действие *адришт*, содержащихся во всех *атманах*, связанных с телами, органами чувств и «великими элементами». Тогда по желанию Махешвары из действия, порожденного соединением *атманов* и атомов, [следует] разъединение атомов, являющихся причиной тел и органов чувств; по прекращении данных соединений [происходит] разрушение этих [тел, органов чувств и «великих элементов»], вплоть до конечных атомов. Так «великие элементы» — земля, вода, огонь и ветер — [разрушаются] последовательно друг за другом [в таком порядке]: пока не разрушится предыдущий, следующий существует.

Коль скоро *адришты*, управляющие соединением *атманов* с определенными органами чувств и телами, «вышли из игры», эта сфера переходит в «ведомство» Махешвары. По его желанию возникает действие (опять знакомая еще из Вед последовательность: желание → действие), вызывающее сначала разъединение, а затем разрушение соединений атомов, составляющих тела, органов чувств и «великих элементов» (вайшешики, как ни странно, различали эти два этапа). Последние разрушаются вплоть до отдельных атомов. Процесс разрушения элементов подчиняется определенному ритму — пока разрушается земля, остальные элементы ждут своей очереди, лишь по окончательном разрушении земли начинает разрушаться вода, затем по разрушении воды — огонь и по разрушении огня — ветер. Последовательность разрушающихся элементов выстраивается соответственно логике, которая доминирует во всех традиционных рассказах о космическом разрушении: от грубого (земля) к тонкому (ветер).

Такую же логику следования элементов мы обнаруживаем и в пуранических схемах «конца света» типа *пракрити пралая*, или «корневого разрушения» (соотносится с *пракрити сарга* — «корневым творением»). Например, в «Агни пуране» элементы, составляющие Вселенную, последовательно растворяются друг в друге: земля в воде, вода в огоне, огонь в ветре, ветер в *акаше*, *акаша* в *аханкаре* (принцип индивидуации в санкхье и йоге), *аханкара* в *махат-таттве* (в «сути *махат*» — «непроявленное»), *махат-таттва* в *пракрити*, *пракрити* в *пуруше* (душе), *пуруша*, слившийся с *пракрити*, в едином Брахме.

Однако, как можно заметить, в вайшешике мы имеем дело с совершенно другим процессом. Здесь речь идет о механическом разрушении — делении стихии на составляющие части (триады, диады) вплоть до конечных атомов, последние же никакому разрушению не подвергаются и сохраняются в несвязанном виде в течение всего периода *пралаи*. В пураническом же мифе (как и в санькхья-йоге) перед нами образец «контрэманации»: если при «творении» мира названные элементы, включая *акашу*, последовательно «эманировали», «испускали» друг друга, начиная с *пракрити* и кончая землей, то теперь процесс идет в противоположном порядке и состоит в действии, противоположном испусканию, — растворении, поглощении (что соответствует смыслу термина *пралая*, образованного, напомню, от корня lī — «таять», «растворяться», «поглощаться чем-то») одного элемента другим.

Таким образом, мы познакомились с двумя, в сущности, противоположными друг другу схемами космогонических процессов. Первую назовем «механико-атомистической», вторую — «эманационной»[147]. Согласно первой схеме, элементы, составляющие Вселенную, являются отдельными, независимыми друг от друга сущностями, представленными в вайшешике девятью субстанциями: землей, водой, огнем, ветром, *акашей*, направлением, временем, *атманом* и *манасом*. Из них разрушению (и соответственно творению) подвергаются только первые четыре, состоящие из частей, — *махабхуты*, остальные сохраняют неизменное существование в течение космических ночей. Будто образуют постоянную пространственно-временную и субстанциальную рамку, в которую вписывается каждое очередное «творение»[148].

В «эманационной» схеме все элементы, напротив, связаны друг с другом теснейшими генетическими узами. *Сришти* и *пралая* здесь вовлекают в свою орбиту не отдельные элементы, пусть даже и в определенной последовательности, а всю их взаимосцепленную цепочку, каждое звено которой, будучи образованным предыдущим, в свою очередь, образует последующее. В связи с этим совершенно не важно, как именно устроен тот или иной отдельный элемент, какова его структура (состоит ли он из атомов или из каких-то других частей, как, например, земля, или представляет собой сплошную непрерывность, как, например, *акаша*), имеет значение лишь то, что в нем

---

[147] Хальбфасс определяет первую схему как «горизонтальную классификацию конечных сущностей или классов сущностей», а вторую — как «вертикальное перечисление стадий эволюции» и подробно исследует их историю и их взаимоотношения в индийской мысли (Хальбфасс 1992: 48 и сл.).

[148] Другой пример механико-атомистической схемы — концепция элементов Пакудхи Каччаны (см.: Шохин 1997: 71–78), джайнский список пяти *астикай* (букв. «существуюших тел») и буддийские абхидхармические перечни элементов — *дхату*, *аятана*, *скандха*.

заключен некий зародыш, семя или, более абстрактно, возможность следующего в цепочке элемента.

Заметим, что «эманационная» схема, хоть в чем-то и похожа на «креационистскую», отличается от нее в двух аспектах. Во-первых, Бог, творящий мир из самого себя, например Праджапати, содержит в себе всю цепочку творений в «свернутом» виде — получив «творческий» импульс, эта цепочка сама начинает разворачиваться в заданной последовательности. Эманация же — это процесс, в котором каждый элемент обладает известной долей творческой энергии, последняя распространяется не на всю цепочку, а только на ближайшего «соседа». Во-вторых, эманация, в отличие от творения, это спонтанный процесс, в сущности не нуждающийся в божественном участии.

В литературе упанишад несомненно доминирует «эманационная» схема[149]. Даже если говорится об отдельном существовании элементов, то в конечном итоге выясняется, что все они произошли от Брахмана (*ср.р.*)[150]. Философские основания обеих рассматриваемых схем — это две разные концепции причинности: *саткарья-вада* и *асаткарья-вада*[151].

Но вернемся к *пралае*, точнее, к *пракрити пралае*. Ее результаты соответственно в «эманационных» и механико-атомистических картинах «конца света» тоже существенно различаются. Если «космическая ночь» пуран — это состояние единства и вечного освобождения высшего первопринципа (согласно некоторым версиям, Он пребывает в высшем йогическом состоянии *самадхи*), то в вайшешике она рисуется куда более прозаически. По Прашастападе, в этот период существует два вида вещей: отдельные, не соединенные между собой атомы и невоплощенные *атманы*, полные *санскар* — кармических «отпечатков» добродетелей и пороков (это и есть *адришты*, только «пассивные», «временно недееспособные»).

Значит, *атманы* и в период *пралаи* теоретически остаются в сфере действия *кармы*, во всяком случае, они не являются «освобожденными» (подобно обитателям высших миров, например Брахмалоки, которые, как это описывается в пуранических мифах, «освобождаются» вместе с Брахмой). Очевидно, что с прекращением действия *адришт* активное кармическое воздаяние фактически прерывается: нет больше ни вознаграждения, ни наказания, все существа неотвратимо гибнут — независимо от заслуг. Но очевидно, что Прашастапада не

---

[149] Например, в «Чхандогья упанишаде» (IV.2) огонь, вода и земля последовательно эманируют из *сат* — чистого бытия. См. также: «Айтарея упанишада» (III.3).

[150] См., например: «Айтарея упанишада» (III.3), «Брихадараньяка упанишада» (II.1.4, а также разделы III, IV).

[151] Подробнее о концепциях причинности в связи с космологическими схемами см.: Хальбфасс 1992: 55–62.

связывает прекращение действия *адришт* с прекращением действия закона *кармы*. Это подтверждается сравнением *пралаи* с ночью, т.е. с периодом, когда, по вайшешике, не происходит сознательных усилий, но сама жизнедеятельность (*дживана*) не прекращается.

Обращает на себя внимание еще одно небольшое различие пуранической и вайшешиковской схем. Если в пуранах понятие ночи и сна связывается с состоянием Махешвары, а его пребывание в состоянии *самадхи* часто сравнивается с «йогическим сном» (*йога нидра*), то в вайшешике — это сон для обитателей Вселенной. О состоянии самого Махешвары в период *пралаи* текст умалчивает.

Впрочем, аналогия с ночью помогает увидеть и еще одну проблему. В чем заключается «отдых» невоплощенных *атманов*, если несчастные должны снова воплотиться в тела, которые были заслужены ими в их прошлых существованиях? В чем принципиальная разница между человеком, который, просыпаясь, обнаруживает себя в том же самом состоянии, что и до сна (с теми же самыми заботами и проблемами), и «пробуждением» (читай: новым воплощением) *атманов* после «космического сна»?

Казалось бы, почему не начать новый цикл «с нуля», зачем тащить с собой груз старых ошибок? Тут Прашастапада, а вместе с ним и многие другие индийские мыслители отступают от логики цикличности в угоду логике *кармы*: *карма* превыше всего! Новый цикл — это не начало чего-то нового, а лишь «подхватывание» мелодии с той самой ноты, на которой она прервалась в конце прошлого цикла (воспроизвести эту ноту помогают *адришты*). Если это так, то можно заметить явное несоответствие между, казалось бы, строгой логикой *кармы*, которая как раз и должна определять цикличность, и некой собственной, не всегда прозрачной логикой цикличности. Это прекрасно видно на примере Прашастапады.

Вспомним, что в его описании космическая ночь наступает не в результате слишком большого накопления «отрицательной» *кармы*, что было бы логичным в системе, считающей моральное воздаяние катализатором развития мира, а потому, что истекает срок, определенный летосчислением Брахмы (*брахмена манена*). Похоже, что в тоне Прашастапады появляются некие фаталистические нотки. За отсутствием более содержательных пояснений у его комментаторов я не беру на себя ответственность сказать точно — является ли это фатализмом в духе аджвиковской концепции *нияти* (необходимости) или же проявлением теизма (именно Великий Ишвара и создал летосчисление Брахмы). Строго говоря, мы не знаем (Прашастапада ничего не говорит на этот счет), создал ли Ишвара пространственно-временную рамку Вселенной или же он действует в уже заданной рамке.

Таким образом, конечные атомы пребывают разделенными, а *атманы* все это время полны [кармическими] отпечатками *дхармы* и *адхармы*.

Сомнительность концепции циклов с точки зрения верности закону *кармы* подмечает пурвапакшин в комментарии Шридхары к этому тексту. Он говорит о противоречии между единовременным «коллективным» разрушением тел и «индвидуальностью» *кармы* каждой души. Сущность его возражения сводится к следующему: как возможно такое разрушение, если *карма* каждого отдельно взятого существа индивидуальна[152]? Прашастапада, не отрицая индивидуальности кармического воздаяния, настаивает на том, что оно временно перестало функционировать. Коль скоро *адришты* уже не действуют, то «индивидуальной» участи больше не существует, хотя она мыслится «в резерве» (в душах, полных **отпечатками *дхармы* и *адхармы***) — до начала следующего цикла.

В сущности, *пралая* — это прежде всего приостановка действия закона *кармы*, а все остальное — из этого вытекает. Если *карма* составляет тот внутренний «энергетический» источник, который поддерживал сложную иерархическую конфигурацию актуальной Вселенной со всем тем, что в ней есть, — вещами, существами, мирами, то, стоит этот источник перекрыть, связь элементов Вселенной, более ничем не обеспечиваемая, распадается, все, что состояло из частей, возвращается в первичное раздробленное состояние.

С одной стороны, остаются неделимые атомы, с другой — вечные субстанции *акаши*, направления, времени, *атмана* и *манаса*. Из этих вечных субстанций Прашастапада упоминает только *атманы* и имеет на это, по мнению Шридхары, вполне веские основания. Комментатор отмечает, что именно *атманы* играют важную роль в разрушении и творении, поскольку являются носителями *адришт*, выступающих «накопителями» не только индивидуальных кармических «линий», но и всего кармического «рисунка» Вселенной.

Об этой роли *адришт* я уже говорила, но теперь пришло время суммировать сказанное. Мне представляется, что *адришта* является по своей сути «системным объектом». Когда ее называют механизмом действия закона *кармы*, то невольно подразумевают, что каждая *адришта*, при всей ее уникальности и индивидуальности, отражает систему в целом — индивидуальная *карма* не берется ниоткуда, она «встроена» в систему других *карм*. Все они вместе и каждая в

---

[152] Не исключено, что здесь пурвапакшин — мимансак, поскольку именно мимансаки горячо оспаривали циклическую концепцию времени (подробнее об их аргументах см.: Мишра 1936: 259–263).

отдельности в одинаковой степени «ответственны» за устройство мира[153].

Эти две категории вещей — атомы и *атманы* с их кармическими отпечатками — и являются «материалом» для нового творения мира. В начале следующего «большого» цикла, соответствующего «жизни» нового Брахмы, Махешвара вновь испытывает желание, на сей раз желание творить.

Созидание мира

[58] Затем, чтобы живые существа смогли сызнова испытать опыт одушевленной жизни, у Махешвары [появляется] другое желание — [созидать].

Чем же мотивируется это желание? В Ведах желание Демиурга (Праджапати) творить часто представляется как чисто спонтанный, ничем не мотивированный волевой акт («да размножусь я»), божественная прихоть, каприз[154]. Впрочем, в некоторых случаях оно мотивируется одиночеством (Высшему началу надоело быть одному, и Оно создает себе «другого», точнее, «другую», а затем и окружение[155]). Вайшешиковский же Махешвара желает, чтобы существа смогли испытать *бхогу* — удовольствие и страдание. Фактически *бхога* — это кармический опыт par excellence, поскольку удовольствие и страдание важны здесь не сами по себе, в своей непосредственной психической реальности, а как формы (положительная и отрицательная) кармического воздаяния. Тем самым главной заботой Махешвары является соблюдение закона *кармы*, и только ради этого он и «запускает» в ход очередное творение. Правда, остается неясным: порождено ли начало действия *адришт* этим желанием или же, как в случае *пралаи*, они

---

[153] По словам Мишры, «каждая частичка Вселенной — органическая или неорганическая — пребывает и действует под непосредственным или опосредованным влиянием *адришты*» (Мишра 1936: 268).

[154] Например, в «Тайттирия санхите» (VII.1.1.4): «У Праджапати было желание: „Пусть меня будет много“» (prajpatir akāmayata pra jāyeti — Тайттирия санхита 1871–1872).

[155] Например, в «Брихадараньяка упанишаде» I.4: «1. Вначале (все) это было лишь Атманом в форме Пуруши. Он оглянулся и не увидел никого, кроме самого себя. И прежде всего он произнес: „Я есмь“... 3. Поистине, он не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга. „Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска“, — так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди» (Сыркин 1964). См. также: «Айтарея упанишада» I.1.

совпадают по времени? Так или иначе, за желанием Ишвары следует активизация (*вриттилабха*) *адришт* во всех *атманах*.

Но было бы неправильно думать, что тем самым *атманы* сразу начинают «индивидуализироваться» в соответствии со своими кармическими отпечатками. Как мы уже отмечали ранее, *адриштьі* во всей своей совокупности являются «хранителями» определенного образа мира, и именно этот образ, «эйдос мира», они «запечатлевают» в *атманах*, те же, соединяясь с атомами, дают первотолчок к «материализации» его в элементах материально-духовной структуры космоса (телах, органах чувств и «великих элементах»). Прежде чем *атманы* воплощаются в конкретные тела, усилиями *адришт* воспроизводится общая инфраструктура Вселенной, готовится сцена, на которой будет разыгрываться драма ее обитателей.

В атомах ветра возникает движение, вызванное [их] соединениями, определяемыми *адриштами*, начинающими действовать во всех *атманах*; они же (атомы ветра), соединяясь друг с другом, образуют последовательно диады, триады и другие [атомные соединения], пока не появляется великий ветер, пребывающий в вибрации на небе. Вслед за тем в этом ветре из атомов воды тем же способом возникают великие воды, пребывающие в состоянии течения. Вслед за тем в них из атомов земли образуется великая твердь, пребывающая единой массой. Вслед за тем в этих великих водах из атомов огня путем последовательного образования диад и других [атомных соединений] появляется великое скопище пламени; ничем не подавляемое, [оно] пребывает в интенсивном свечении.

Если бы, излагая порядок созидания, Прашастапада следовал принципам своей системы, то он был бы обратным порядку разрушения: атомы ветра порождают ветер, атомы огня — огонь, атомы воды — воду, атомы земли — землю. Затем из атомов соответствующих элементов образуются тела, органы чувств и разные объекты. Именно такой эскиз *сришти* приписывает вайшешике Шанкара в комментарии к «Брахма-сутрам» (II.2.12): «Затем, во время космического творения в атомах ветра возникает движение, вызванное *адриштой*. Это движение соединяет атом, в котором оно пребывает, с другим. Затем через стадии диад и т.п. образуется элемент ветра. То же самое происходит и в случае огня, воды и земли. Так же образуются и тела с их органами... Таково мнение последователей Канады»[156].

Бронкхорст считает, что ведантист мог опираться на атеистическую версию космогонии, изложенную в утраченном комментарии к ВС некоего Раваны, упомянутом в других источниках как «Катан-

[156] Шанкара 1904. О полемике Шанкары с атомистическим учением вайшешики см.: Лысенко 1986: 141–154.

ди»[157]. Известно, что Прашастапада написал обширный комментарий к этому тексту под названием «Тика», который тоже был утерян. По мнению Бронкхорста, Шанкара, живший в VIII в., был знаком и с атеистической версией космогонии, откомментированной Прашастападой, и с ПБ (теистической версией), но первая показалась ему более удобным объектом для критики, поэтому он выбрал именно ее[158].

Как бы то ни было, комментарий Шанкары подтверждает существование в вайшешике атеистической и вполне логически законченной концепции циклического творения. Однако в «Бхашье» Прашастапады мы находим совершенно другую картину: он изменяет порядок порождения элементов, а завершив их описание, начинает изъясняться языком космогонии пуран и «Законов Ману».

Прашастапада открывает список элементов ветром, что соответствует нашей «идеальной» схеме. Однако затем сразу «сбивается с ритма»: вместо огня располагает за ветром воду, за водой — не огонь, а землю, огонь же идет за землей. И еще один не свойственный вайшешике прием. Как мы уже видели, механико-атомистическая модель космогонии представляет «великие элементы» независимыми друг от друга сущностями, которые возникают вслед друг за другом, но не по причине друг друга. А тут вайшешик старается подчеркнуть — пусть и не очень тесную — но все же некую внутреннюю связь между элементами. Великий океан создается не просто из атомов воды, вслед за ветром, но «в том же ветре из атомов воды» (tasminn eva vāyāv āpyebhyaḥ paramāṇubhyas). Затем «в этой же массе воды» (tasminn eva jalaniddhau) появляется твердь из атомов земли и «в том же резервуаре воды» (tasminn eva mahodadhau) — огромное пламя. В отличие от «эманационной» схемы элементы здесь не порождают друг друга, но каждый последующий элемент использует предыдущий в качестве некоего временного локуса (tasmin — «в этом [месте]»). Кроме того, в отличие не только от «эманационного» порядка, но и от порядка самой вайшешики вода служит опорой сразу двум элементам — земле и огню. Тем самым нарушается и столь характерная для классических космогоний линейность.

Заметим также, что язык Прашастапады в этом отрывке полон столь не свойственной ему художественной выразительности. Он

---

[157] Бронкхорст 1996: 283.

[158] Бронкхорст ссылается еще на одно упоминание Шанкарой вайшешиков, из которого становится ясно, что тому была знакома теистическая версия вайшешики. В комментарии к «Брахма-сутрам» II.2.37 читаем: «Точно так же некоторые вайшешики и другие, следуя собственным принципам, с некоторыми трудностями объясняют, что действующей причиной [мира] (*нимитта карана*) является Ишвара» (tathā vaiśeṣikādayo'pi kecit kathañcit svaprakriyānusareṇa nimmittakāraṇam īśvara iti varṇayanti). Бронкхорст не сомневается, что под «некоторыми вайшешиками» подразумевается именно Прашастапада (Бронкхорст 1996: 285).

рисует яркую динамическую картину нарождающейся Вселенной (эффект усиливается использованием медиальных причастий от глаголов движения в интенсиве — редкой форме, выражающей силу и повторяемость действия: ветер у него dodhyūmāna — «интенсивно дующий», океан — poplūyamāna — «интенсивно текущий», огонь — dedīpyamāna — «интенсивно светящийся»).

Отличие этой космогонической картины от ведийской бросается в глаза. Если в последней создается структурированное пространство мироздания: небо — вверху, земля — внизу, промежуточное пространство — атмосфера, которая затем наполняется разными вещами (планетами, звездами, живыми существами, растениями и т.д.), — в середине, то в первой аморфные стихии (в тексте подчеркивается, что они распространяются в пространстве без всяких преград) просто наслаиваются друг на друга.

Принято считать, что изменение в порядке следования элементов объясняется стремлением Прашастапады обосновать последующее появление Великого яйца, Золотого Зародыша (Хираньягарбха) (действительно, в вайшешике золото описывается как огонь с примесью атомов земли). Но поскольку яйцо возникает уже после создания всей группы элементов, не похоже, чтобы порядок их появления имел такое большое значение.

[59] Потом, после возникновения четырех «великих элементов», вследствие одного только желания Махешвары из атомов огня при содействии атомов земли возникает Великое яйцо. [Махешвара] порождает в нем четырехликий лотос, великого прародителя всех миров Брахму вместе со всеми Вселенными, затем обязывает его создать тварь. И этот Брахма, которого [Махешвара] одарил [таким поручением], наделенный превосходным знанием, отрешенностью от желаний, всемогуществом, познавший степень созревания *кармы* живых существ, создавший из [своего] ума сыновей Праджапати, Ману, *дэвов*, риши, группы предков, чьи знания, опыт и долгая жизнь соответствуют [их прошлым] деяниям, а из рта, рук, бедер, стоп [соответственно] — четыре варны и другие существа — высшие и низшие, соединяет их с добродетелью, знанием, отрешенностью и могуществом, в соответствии с их [кармическими] отпечатками.

Согласно многим ведийским мифам яйцо — зародыш Праджапати — покоится на космических водах. Затем, когда сформировавшийся Пуруша–Праджапати раскалывает его, из нижней половинки он создает землю, из верхней — небо, а в промежутке между ними — срединное пространство (см., например: «Шатапатха брахмана» XI.1.6; «Чхандогья упанишада» III.19.1–2). Иначе говоря, земля, небо (*акаша*)

происходят из яйца, а не яйцо из них (из земли)[159]. Складывается впечатление, что текст ПБ [59] добавлен к предыдущему чисто механически, будто Прашастапада, завершив теоретическую вайшешиковскую часть, вставляет цитату из какого-то общеизвестного источника.

«Разделительная» линия проходит как раз там, где начинается традиционное изложение творения мира из яйца, характерное для типа космогоний, называемых в пуранах *прати сарга* (см. выше). Если же предположить, что предыдущий отрывок текста [58] имеет отношение к *пракрити сарга*, т.е. к «корневому творению», отмечающему начало «жизни» Брахмы, то мы получим как бы двухэтажную структуру космогонического мифа. На «первом этаже» располагаются самые фундаментальные идеи относительно творения (в мифах пуран, испытавших влияние санкхьи, — идеи эволюции элементов из *пракрити* и затем их растворения в ней, в вайшешике — идеи создания элементов из атомов). «Второй этаж» выглядит у большинства мифов более или менее одинаково, поскольку речь идет об одном и том же процессе — «населении» структуры, созданной на «первом этаже».

Исследователи уже не раз обращали внимание на сходство ПБ [59] с фрагментами космогонии в «Законах Ману»[160]. Перечитав космогонический рассказ Ману, я лишний раз убедилась в правильности «двухэтажной» конструкции. «Первый этаж» космогонии Ману объединяет ведийские мотивы создания космоса из хаоса, покрытого мраком, желания бога произвести из себя разных существ, идею космического первочеловека, Золотого зародыша, или Великого яйца, являющегося семенем Высшего существа, к ним добавляются размышления в брахманах и упанишадах о высшем, непостижимом рациональными средствами вечном непроявленном принципе, превосходящем бытие и небытие, который проявляет себя при творении, а также идеи санкхьи о *махат*, *аханкаре* и трех *гунах*.

---

[159] Просмотрев большое количество космогонических мифов, я нашла нечто отдаленно напоминающее порядок элементов у Прашастапады. В «Брихадараньяка упанишаде» (I.2.2) сказано, что пена вод, затвердев, превращается в землю, а на ней посредством *тапаса* бога Смерти создается огонь. Порядок трех элементов действительно совпадает, но его логика — нет, поскольку в вайшешике, как уже отмечалось, не может быть порождения одного элемента другим или — что равнозначно — превращения одного в другой.

[160] Например, Бронкхорст говорит об использовании одних и тех же слов: «желание сотворить мир» (sisṛkṣu — MC I.6.8), «желание или воля» Ишвары (abhidhyāna — MC I.8), «появление Золотого яйца» (aṇḍaṃ haimam — MC I.9), из которого рождается Брахма, «великий праотец всех миров» (brahmā sarvalokapitamamaha — MC I.9), затем сотворение им четырех варн, соответственно из своих «рта, рук, бедер и стоп» (mukhabāhūrupādata — MC I.31); среди творений Брахмы упоминаются Праджапати (*мн.ч.*), великие риши (patīn prajānām, maharṣin — MC I.34, 36), Ману (*мн.ч.*), *дэвы* (MC I.36) и группы предков (pitṛnām… gaṇān — MC I.37) (Бронкхорст 1996: 287).

«Второй этаж» включает впечатляющее перечисление творений. Сходство с Прашастападой, хоть и не очень значительное, обнаруживается именно здесь. По богатству деталей, обстоятельности и системности «Законы Ману» во много раз превосходят наш более чем скромный текст. Если Прашастапада действительно пользовался «Законами» как одним из источников своих космогонических построений, то нельзя не заметить, что его версия даже слишком кратка и, я бы сказала, слишком небрежна (как может «ортодоксальный» мыслитель не упомянуть создание Вед?).

Но все же есть одно обстоятельство, которое оправдывает эту краткость: вайшешик попытался передать основную идею «Законов» — идею кармического воздаяния. Хотя в его трактовке неким проводником, посредником кармического воздаяния является Махешвара, соединяющий созданные им существа **с добродетелью, знанием, отрешенностью и могуществом, в соответствии с [кармическими] отпечатками.**

Историографические проблемы, возникающие в связи с оценкой места космогонической доктрины Прашастапады, касаются прежде всего роли теистических взглядов в общей картине мира вайшешики. Исследователи приводят свидетельства некоторых индийских авторов о том, что до определенного момента своей истории вайшешика обходилась без признания Бога. Чемпаратхи обращает внимание на отрывок из «Юкти-дипики» (текста санкхьи, датируемого приблизительно VI в. н.э.), где сказано, что «вера в Ишвару среди последователей Канады придумана пашупатами/пашупатой»[161]. Пашупата (от Пашупати — букв. «Властитель животных», одно из имен Шивы) представляет собой одну из влиятельных шиваитских сект. Как замечает Бронкхорст, «память о пришествии Бога в вайшешику была еще жива во времена „Юкти-дипики“, что подтверждает наше впечатление о его сравнительно поздней дате»[162]. Это может означать, что именно Прашастапада был автором теистической версии вайшешики[163] и что он

---

[161] Kāṇādānām īśvaro ‘stīti pāśupatopajñam («Юкти-дипика» I.8–9). См.: Чемпаратхи 1968, а также: Бронкхорст 1996: 281, 289–290.

[162] Бронкхорст 1996: 281.

[163] Чемпаратхи полагает, что Прашастапада также первым выдвинул доказательства существования Ишвары. Он приводит фрагмент из «Таттва-санграха-панджики» буддийского автора Камалашилы, где излагаются взгляды Прашастамати (многие современные авторы считают, что это другое имя Прашастапады), которому приписывается авторство комментария «Тика». Приведем этот фрагмент: «На заре творения языковая практика людей возникла из наставления, которое исходило от другого [существа, не человека], — с тем чтобы, когда в последующие времена [люди] поумнеют, [каждое значение слов] закрепилось бы за соответствующим объектом, аналогично тому как дети, чья речь еще не установилась, нуждаются в наставлении матери и

опирался — в числе других источников («Законы Ману» и вишнуитские пураны) — и на некий шиваитский текст[164]. Шиваитская направленность вайшешики проявляется и в самом имени Бога — Ишвара («Господин», «Властитель» — именно так чаще всего называли Шиву).

Однако, если Прашастапада по своим личным религиозным убеждениям и был пашупатом, надо признать, что это очень мало сказалось на созданной им философской системе. Даже введение им Ишвары может рассматриваться не столько как дань религиозным взглядам, сколько как логическая необходимость как-то объяснить первоисточник движения в механистически обустроенной Вселенной.

других [взрослых] о том, как употреблять слова в отношении таких объектов, как корова и т.п.» (sargādau puruṣāṇāṃ vyavahāro 'nyopadeśapūrvakaḥ, uttarakālaṃ prabuddhānāṃ pratyarthaniyatvāt aprasiddhavāgvyavahārāṇāṃ kumārāṇāṃ gavādiśu pratyarthaniyato vāgvyavahāro yathā mātrādyupadeśapūrvaka — санскр. текст дается по изданию: Чемпаратхи 1968: 68). Таким образом, теистический аргумент основывается на том, что Бог существует, поскольку кто-то должен был научить человечество употреблять слова. По мнению Чемпаратхи, для Прашастапады Ишвара был в первую очередь творцом мира, поскольку именно этой функции Бога, а не его роли Учителя языка посвящен текст из ПБ, а также потому, что в другом отрывке, приписываемом Прашастамати, всеведение и единственность Ишвары основываются на его роли создателя Вселенной (Чемпаратхи 1968: 68).

[164] Бронкхорст 1996: 281.

Глава II

МИР НЕМАТЕРИАЛЬНЫХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. *Акаша* и звук

Роль *акаши* в истории индийской мысли была, несомненно, значительной, возможно, даже более значительной, чем это считалось до сих пор. В одной из последних своих работ Вильгельм Хальбфасс проливает свет на малоизвестные и малоизученные эпизоды истории этого понятия, связанные прежде всего с описанным в Ведах мистическим опытом пространства. От него, по мнению ученого, ведет свое начало представление об *акаше* как о «распахнутом», «открытом», «широком» пространстве, пустоте, несущей в себе возможность вещей, как о первом моменте творения, когда «чистый» Брахман (ср. апофатическое Единое неоплатонизма) перешел в стадию «причины» мира (ср. катафатическое Единое–Благое). Это представление, которое Хальбфасс называет «онтологией открытости», отличается от традиционной субстанциалистской онтологии, рассматривающей *акашу* как некую субстанцию, элемент, особую вещь. По словам Хальбфасса, «такая открытость является не свойством этого мира, а скорее его условием и предпосылкой, чем-то, *в чем* мир появляется»[1].

Автор этой книги тоже отдала должное сложной «биографии» *акаши*, различая в ней три составляющие линии развития — «линию» физического элемента (*акаша бхута*), носителя звука, «линию» спиритуалистского понятия безграничного пространства, близкого по природе Абсолюту, Брахману (пространства медитации), и «линию» метафизической сущности (вечной субстанции), служащей пространственным вместилищем всего, что есть[2]. К *акаше* в роли пространства-вместилища мы вернемся в параграфе, посвященном пространственным представлениям вайшешиков (§ 3 наст. гл.). Сейчас же мы

[1] Хальбфасс 1999: 177.

[2] Этому посвящена моя статья на английском языке, являющаяся существенно доработанной версией публикации 1988 г. См.: Лысенко 1997.

рассмотрим «Раздел *акаши*» у Прашастапады, который почти целиком посвящен ее роли субстрата звука, но вместе с тем затрагивает важную проблему ее статуса в качестве субстанции. С нее мы и начнем.

В целом положение *акаши* среди других субстанций вайшешики можно назвать промежуточным: она замыкает группу «великих элементов» и одновременно открывает ряд вездесущих нематериальных первоначал (направление, время, *атман*).

Хотя с четырьмя «великими элементами» *акашу* объединяет способность быть субстратом–носителем одного из пяти воспринимаемых специфицирующих качеств (*вишеша гуна*), Прашастапада рассматривает ее отдельно от четверки *махабхут*, сближая скорее с нематериальными (*амурта*) субстанциями — направлением (*дик*) и временем (*кала*). В чем же их отличие от *махабхут*? Ни одна из них не состоит из частей, поэтому во время *пралаи* они не подвергаются разрушению (разрушение, по вайшешике, есть деление на части, а раз нет частей, то не может быть и разрушения). Отсутствием частей объясняется их единичность (*экатва*), единичная отдельность (*эка-притхактва*) и вездесущесть (*вибхутва*, коррелирующая с качеством «сверхбольшого размера»), которая трактуется как одновременный контакт (*санйога*) со всеми вещами.

Главное, что отличает группу *махабхут* от тройки «*акаша*, направление и время», — это, по Прашастападе, температурное осязание. Именно оно является тем чувственным качеством, которое свойственно всем без исключения четырем «великим элементам», но не обнаруживается в *акаше* и ей подобных. Таким образом, у *акаши*, в сущности, гораздо больше общего с субстанциями времени и направления, чем с четырьмя *махабхутами*.

Сближение последних трех субстанций достигает своей кульминации в следующем тексте, служащем введением к «Разделу *акаши*»: **[60] В отсутствие подвидов, которое объясняется единичностью *акаши*, времени и направления, три технических обозначения — [«*акаша*», «время» и «направление»] — называются «конвенциональными» (*парибхашики*)**[3]. Субстанции *акаша* и т.п. единственны в своем роде (чем отличаются от материальных субстанций, имеющих множество классов и подклассов, а также от субстанции *атмана*, которая хотя и всепроникающа, как и они, но тем не менее представлена во множестве экземпляров — индивидуальных душах). Данное отличие — и это один из редких случаев, когда Прашастапада касается лингвофилософской материи, — сказывается и на характере их обо-

[3] Обратим внимание, что термин paribhāṣiki перекликается с paribhāṣa — обозначением «метаправил» у Панини (о его значении в поздней литературе ньяи и вайшешики см.: Ганери 1995).

значений. Судя по этому рассуждению, вайшешик разделял точку зрения многих грамматистов и философов, которая состоит в том, что в состав значения слова входят универсалии, т.е. слово всегда обозначает какой-то класс вещей. Если же вещи представлены в единственном экземпляре, то термины, их обозначающие, образуют особую семантическую категорию *парибхашики*. Отличие этих терминов от «нормальных» заключается в том, что они принимаются «по договоренности» особого рода, являющейся, по разъяснению Шридхары, чисто произвольной, отличной от другого вида конвенции — *наймиттика* (от nimitta — «инструментальная причина»), принимаемой с определенной мотивировкой.

Чем обусловлена необходимость такой конвенции? В первую очередь тем, что соответствующие субстанции не могут восприниматься непосредственно органами чувств и поэтому их существование должно доказываться с помощью логического вывода. Обычно этот вывод строится по следующей схеме: имеется некое наблюдаемое или признаваемое всеми явление, например звук. В системе вайшешики звук является качеством, а это значит, что он должен пребывать в каком-то субстрате. Далее следует «доказательство от противного» — этим субстратом не может быть ни одна из субстанций вайшешики (следует перебор восьми «кандидатов» на данную роль), поэтому остается допустить, что ею является *акаша*. Таким образом, имя *акаша* условно присваивается субстанции–носителю звука. Также условно общему источнику понятий «раньше», «позже», «одновременно», «поздно», «рано» и т.д. присваивается имя «время», а источнику понятий «дальше», «ближе» и т.д. — имя «направление». И дело не только в условном характере этих терминов (в конце концов, все слова, по вайшешике и ньяе, являются результатом соглашения), а в том, что их значение воспринимается нами не непосредственно, а лишь косвенно, из наблюдения других явлений.

Слово *акаша* обычно переводят как «эфир». Однако, в отличие от греческого эфира, как он понимается, скажем, Аристотелем, *акаша* заполняет не только надлунные сферы, но и всю Вселенную. Перевод *акаши* как «физического пространства» в отличие от *диш* — «математического пространства» (Б.Фаддегон) — тоже не вполне удовлетворителен[4]. Как справедливо замечает К.Поттер, *акаша*, строго говоря, не является всепроникающей, «поскольку она не проникает внутрь атомов, в то время как пространство, как обычно считается, проникает»[5]. Кроме того, перевод *акаши* как «физического пространства» отражает только одну ее функцию — функцию вместилища всех вещей, тогда как за скобками остается ее роль носителя звука.

---

[4] Подробнее об этом см.: Лысенко 1986: 106–126.

[5] Поттер 1977: 90.

В «Разделе *акаши*» Прашастапада практически ничего не говорит об *акаше*–пространстве, сосредоточивая все свое внимание на *акаше*–носителе звука[6]. Предполагаю, что такая избирательность отражала актуальность во времена Прашастапады доказательства принадлежности звука именно *акаше*. Среди разных взглядов на происхождение звука (более подробно они будут обсуждаться в следующем параграфе) идея вайшешики, очевидно, не встречала широкой поддержки. Не исключено, что это было связано с необходимостью откреститься, возможно, от еще широко распространенного мнения, следы которого обнаруживаются и в ранней вайшешике, — о том, что носителем звука является ветер[7].

Композиция «Раздела *акаши*», начиная с текста [61], обнаруживает ту же структуру, что и разделы, посвященные другим субстанциям. Сначала перечисление качеств *акаши* (звук, число, размер, отдельность, соединение–разъединение), затем доказательство принадлежности *акаше* качества звука (которое рассматривается как доказательство самого существования *акаши*).

[61] Из них качества *акаши* — это звук, число, размер, отдельность, соединение–разъединение. [62] Звук не может быть специфическим качеством осязаемых [субстанций], ведь будучи чувственно воспринимаемым он не является качеством, которому предшествует [качество] причины; не существует в субстрате той же субстанции, [где произведен], ибо воспринимается в другом месте, [отличаясь в этом смысле] от специфических качеств, подобных осязанию. Не является качеством *атмана* ввиду того, что воспринимается внешними органами чувств; постигается другими *атманами*; не присущ *атману* и схватывается отдельно от «индивидуализирующего принципа» (*аханкары*). [Звук не является качеством] направления, времени и *манаса*, ибо воспринимается ухом и представляет собой специфическое качество. Из вывода «методом исключения» (*паришеша*) следует, что как качество *акаши* [звук] служит [ее] выводным знаком.

---

[6] Заметим, что в ВС звук не перечисляется среди качеств и никакая сутра на это не «намекает». Более того, выводным знаком *акаши* в ВС (ВСЧ, ВСШ II.1.20) назван «выход–вход». И хотя эта точка зрения опровергается в развернутой дискуссии (ВСЧ II.1.21–26; ВСШ II.1.21–27, 30–31), Бронкхорст полагает, что в ранней вайшешике признавалась именно такая точка зрения, а мнение о том, что выводным знаком *акаши* является звук, появилось позднее, что отразилось в более поздних слоях ВС (Бронкхорст 1993а: 81).

[7] Бронкхорст полагает, что это не так уж невероятно, более того, по его мнению, в ранней вайшешике звук считали субстанцией и отождествляли с ветром. Он пытается найти подтверждение этому предположению, опираясь на свидетельство грамматиста Бхартрихари и мимансака Шабары (Бронкхорст 1993а: 80–86).

Чем звук как чувственно воспринимаемое специфицирующее качество отличается от других качеств того же разряда, которые, как мы знаем, принадлежат остальным четырем «осязаемым» элементам, — от цвета, обоняния и т.п.? По Прашастападе, звук не может быть специфицирующим качеством осязаемых субстанций, поскольку: 1) не предшествует в качестве причины, 2) не существует в субстанции, где произведен, 3) воспринимается в месте, отличном от того, в котором произведен.

(1) Звук не относится к тем качествам, цвету и другим, которые возникают из предшествующих качеств причины[8]. Например, звук, произведенный в музыкальном инструменте, не предсуществует в частях этого инструмента, как это свойственно цвету (например, цвету ткани предшествует цвет нитей). Однако, по замечанию Шридхары, данному критерию удовлетворяют также и качества атомов, в том числе цвет и другие, ведь и они, принадлежа первопричине, не имеют никаких других источников. Чтобы избежать расширительного толкования названного критерия, Прашастапада, по мнению Шридхары, вводит ограничение: данные качества должны восприниматься чувственно. Тем самым качества атомов, не воспринимаемые ни при каких условиях, исключаются из рассмотрения, и аргумент Прашастапады приобретает более строгий логический вид. Кроме того, звук не может существовать в латентной форме в своем носителе — *акаше*, поскольку вайшешики в полемике с мимансой отрицают вечность звука и его вездесущесть (см. § 2 наст. гл.).

(2) Если цвет и подобные качества существуют всегда именно в той субстанции, в которой они возникли, и существуют ровно столько, сколько сами эти субстанции (например, белизна и запах — в цветке, цвет и вкус — в плоде и т.п.), то звук, возникнув в музыкальном инструменте или в гортани человека, будет существовать вне этих своих источников. Почему же так происходит? С точки зрения вайшешики звук является «дискретным» качеством — он длится только мгновение, а потом разрушается, уступив место другому звуку (см. далее).

(3) Еще одно фундаментальное отличие звука от качеств осязаемых субстанций: он не просто не существует, но и не воспринимается в месте своего возникновения. Этот аргумент, судя по поздним комментариям, направлен прежде всего против тех концепций, которые провозглашают носителем звука не *акашу*, а ветер, т.е. осязаемую субстанцию par excellence (см., например: Ки: 108).

---

[8] ПБ [96] ***Буддхи*, удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие, *дхарма*, *адхарма*, *бхавана* и звук не возникают из предшествующих аналогичных качеств причины** (II.0 «Раздел общих качеств»).

Восприятие звука на расстоянии от его источника ставило перед индийскими мыслителями серьезную проблему. Практически все они считали, что чувственное восприятие предполагает непосредственный контакт органа чувств и объекта (*индрия-артха-санникарша*). Как же осуществить этот контакт, если орган слуха и источник звука находятся на расстоянии друг от друга? Тему передачи звука на расстоянии мы затронем в комментарии к «Разделу звука» (ПБ II.24).

С помощью следующей серии аргументов Прашастапада исключает из списка «кандидатов» на роль носителя звука субстанцию *атмана*: звук не может быть качеством *атмана*, поскольку он: 1) воспринимается внешним органом чувств (ухом), тогда как все качества *атмана* воспринимаются только внутренним органом (*манасом*), 2) воспринимается другими *атманами* (звук музыкального инструмента слышат все люди, находящиеся поблизости от него), 3) не является присущим качеством *атмана* (оппонент, кстати, совершенно справедливо, не счел это утверждение доказательством; попытки Шридхары исправить положение, уточнив, что звук не воспринимается как внутреннее качество *атмана*, подобно удовольствию и прочим качествам, вряд ли достигают своей цели), 4) воспринимается отдельно от «делателя „я“» (*аханкары*).

Последний аргумент требует пояснения. Вайшешики не слишком серьезно интересовались тем, как устроена человеческая психика, оттого появление в их лексиконе *аханкары*, термина, обозначающего особый орган, с которым другие системы, особенно веданта и санкхья, связывают эгоистическую окрашенность человеческого опыта — восприятие всего, что происходит с человеком, как личностного, «своего» («я страдаю», «я двигаюсь», «я пою» и т.п.), скорее случайно. К тому же, что, собственно, значит «отдельно от делателя „я“»?

Объяснение Шридхары представляется вполне корректным и в свете принципов вайшешики, и с точки зрения некоторого общего для нас, людей индоевропейской культуры, вербального опыта. Действительно, то, что вайшешики называют качествами *атмана*, например радость и страдание, мы воспринимаем и выражаем от первого лица: «я счастлив», «я несчастлив», звук же никогда не воспринимается и не выражается в такой форме, т.е. звук не предицируется «я» («я звучу», «я издаю звук»?)[9].

Логичнее предположить, что в одной группе с *атманом* Прашастапада станет рассматривать кандидатуру другого психологического элемента — *манаса*, но он группирует *манас* с направлением и временем. На каком же основании он их объединяет и противопоставляет

[9] Если мы говорим «я пою», то, с точки зрения вайшешики, пение — это скорее действие (звук же — это качество).

акаше? Во-первых, звук воспринимается ухом, а качества названных субстанций — нет[10]; во-вторых, звук — специфицирующее качество, а качества названных субстанций — только общие[11]. Кстати, есть свидетельства того, что существовала традиция связывать звук и соответственно орган его восприятия с субстанцией направления (такой важный авторитет мимансы, как Кумарила, считает, что орган слуха образуется не из *акаши*, а из субстанции направления, и подкрепляет это ссылкой на ведийские тексты — см. § 2 наст. гл.).

После рассмотрения всех субстанций Прашастападе остается только признать, что единственным возможным субстратом звука может быть *акаша*. Далее, апеллируя, как он это часто делает, к ВС, он обосновывает и другие качества *акаши*: число, размер, отдельность, соединение–разъединение.

[63] Так как звук является одинаковым выводным знаком [для всей *акаши*], устанавливается [ее] единичность. В силу связи с тем (единичностью) [*акаше* свойственна] единичная отдельность. Поскольку [об *акаше* в ВС] говорится как о вездесущей, [она обладает] сверхбольшим размером. Поскольку [о соединении–разъединении в ВС] говорится как о причине звука, [*акаша* обладает] соединением–разъединением. [64] По той причине, что [*акаша*] обладает качествами и не локализована в каком-то ином субстрате, она является субстанцией. Из-за отсутствия причин — как однородной, так и неоднородной — [она] вечна.

Акаша не имеет внутренне дифференцированных частей, и с этой точки зрения является единой и единственной субстанцией в своем роде. В ВС это доказывается путем аналогии с бытием (ВСЧ II.1.28; ВСШ II.1.29, см. перевод, с. 297, сн. 150). Прашастапада же предпочитает другое доказательство, тоже содержащееся в ВС (только ВСШ II.1.30 — см. там же): доказательство через звук — единственный «чувственный», а значит, и общепризнанный аргумент. Следуя ВС, он утверждает, что звук будет одинаковым (не по тону и громкости, а по признаку принадлежности классу «звук») в любой части *акаши*. Из единичности *акаши*, подтверждаемой однородностью звука, Прашастапада (ср. ВСШ II.1.31) выводит и единичную отдельность, по-

---

[10] Шридхара, как всегда, старается придать не слишком убедительным аргументам более презентабельный вид: общие качества направления, времени и *манаса* (число, размер, отдельность, соединение–разъединение) не воспринимаются ухом, а звук воспринимается, — значит, звук не может быть качеством данных субстанций.

[11] ПБ [89] **Цвет, вкус, запах, осязательность, вязкость, естественная текучесть, *буддхи*, удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие, *дхарма, адхарма* и звук [являются] специфическими качествами.**

[90] **Число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, тяжесть, искусственная текучесть и скорость являются общими качествами** (II.0).

скольку если нечто единично, оно должно существовать отдельно от других вещей (к этому, пожалуй, можно свести разъяснения Шридхары).

Следующие два доказательства опираются исключительно на ВС. Первое касается размера *акаши*: коль скоро в ВС (ВСЧ VII.1.28–29; ВСШ VII.1.22) *акаша* названа вездесущей (*вибхават*), она является *парамахат* — сверхогромной, очень большой, необъятной. Второе — соединения и разъединения: раз в ВС (ВСЧ II.2.36; ВСШ II.2.31) о соединении и разъединении говорится как о причине звука, а звук является качеством *акаши*, то и соединение и разъединение тоже должны быть качествами *акаши*, ибо, не пребывая со звуком в одном субстрате, они не могут быть его причиной, точнее, неприсущей причиной (*асамваи карана*), разъясняет Шридхара.

Однако тут он не совсем точен. Согласно Прашастападе II.0 («Раздел общих качеств»), соединение и разъединение могут выступать как неприсущими, так и инструментальными причинами звука: **[110] Соединение–разъединение, горячая на ощупь температура, тяжесть, текучесть и скорость [являются] обоими [видами] причин (присущей и инструментальной).**

Эти качества, по разъяснению самого же Шридхары, действуют и как неприсущие, и как инструментальные причины. Например, соединение барабана и палочки является инструментальной причиной производства звука. Подобным образом разъединение волокон бамбука является инструментальной, а разъединение бамбука с *акашей* — неприсущей причиной звука.

Однако слишком буквальное, натуралистическое понимание способности *акаши* к соединению с ограниченным в размере предметом (см. описание условий соединения в «Разделе соединения» ПБ) приводит к нежелательным логическим последствиям, о которых предупреждают буддийские критики атомизма. Они же задаются вопросом: проникает ли *акаша*, вступающая в контакт с атомом, внутрь него или не проникает? Если проникает, то атом неизбежно поделится на части — «внутреннюю» и «наружную», что противоречит его неделимости. Если не проникает, то сама *акаша* не является всепроникающей. Чтобы избежать подобных «подвохов», в НС (IV.2.20–22) предлагается уточнить понятие «вездесущести»: вездесущесть *акаши* заключается в том, что ее качества звука и соединения обнаруживаются повсеместно[12]. Кроме того, Уддьотакара, комментатор НБ, дает такое определение соединению, которое совершенно устраняет возможность поставить под сомнение вездесущесть *акаши.* Суть его в том, что соединение является не отношением двух и более вещей, а качеством, при-

[12] См.: НС IV.2.21: śabdasaṃyogavibhavāc ca sarvagatam.

сущим каждой из вещей, пребывающих или могущих пребывать в соединении (НВ IV.2.20). Поэтому роль *акаши* как вместилища вещей состоит не в том, что *акаша* проникает в них или их обволакивает, а в том, что она вмещает не вещи, а соединения.

Можно предположить, что Прашастапада была известна подобная трактовка. Не случайно в «Разделе общих и различающихся характеристик» (ПБ I.0) он дает такую «групповую» характеристику *акаши*, направления и времени: **[19] *Акаша*, время и направление [обладают] вездесущестью, характером сверхбольшого размера и [являются] общим вместилищем всех соединенных вещей.** Уточнения Шридхары тоже говорят сами за себя: хотя *акаша* фактически является вместилищем ограниченного размера вещей, а не вместилищем всех соединений, о ней фигурально говорится как о вместилище всех соединенных вещей.

Если в выведении *акаши* через звук мы имели дело с *акашей* как средой распространения звука, аналогичной эфиру в понимании науки нового времени, то здесь *акаша* предстает в своей ипостаси метафизической субстанции. Так она оказывается в группе принципов, обеспечивающих континуальность бытия в метафизике вайшешики. Именно эти принципы (*акаша,* время, направление) отвечают за то, что мир не является беспорядочным конгломератом атомов, разделенных пустотой (как в физике Демокрита), а пространственно-временной структурой, погруженной в некую непрерывную субстанцию, в которой и разворачиваются все мировые события.

Доказав, что все названные качества принадлежат *акаше*, Прашастапада затем использует их для выведения субстанциональности *акаши*: **По той причине, что [*акаша*] обладает качествами и не локализована в каком-то другом субстрате, она является субстанцией.** Эти характеристики *акаши* соответствуют некоторым параметрам определения субстанции (ПБ [16]): **Все девять [субстанций], начиная с земли, [характеризуются] связью с универсалией субстанции (или субстанциальностью), производством [следствий] из самих себя, наличием качества (или качественностью), неразрушимостью [своими] причинами и следствиями, наличием конечных различителей, независимостью от [другого] субстрата, вечностью. [Последние два свойства] относятся ко всем субстанциям, кроме состоящих из частей.**

В данном случае — это качественность (*гунатва*) и неприсущность другому субстрату (*анашритатва*). Далее, еще один параметр субстанциальности в том же перечне — вечность (*нитьятва*), которая доказывается отсутствием порождающих причин, как однородных, так и неоднородных.

Ввиду чрезвычайной важности «метафизической» роли *акаши*, которая в этом тексте упоминается как-то вскользь, мы рассмотрим ее отдельно в параграфе, посвященном пространственным представлениям вайшешики. А пока продолжим анализ текста, который выводит нас к совсем другой тематике.

[65] И благодаря существованию органа слуха [она служит] — инструментальной причиной восприятия звука у всех живых существ. [66] И еще: орган слуха — это часть атмосферы, называемая ушной раковиной, обусловленная *дхармой* и *адхармой*, вызывающими вкушение [удовольствия и страдания], инструментальной причиной которого является звук. Хотя она (*акаша*) вечна, [людям бывает свойственна] глухота, что объясняется слабостью обусловливающего фактора.

Из схемы тело–орган–объект, предложенной Прашастападой для четверки *махабхут*, в случае *акаши* — за отсутствием у нее тела — остаются объект и орган, но они меняются местами. Орган *акаши*, как и органы осязаемых субстанций, делает возможным соответствующий вид восприятия — слух. Сам орган слуха представляет собой часть *акаши*, заключенную в ушной раковине. Функционирование этого органа, как и всех прочих, зависит от закона *кармы*, а не от каких-то естественных его качеств. Именно «моральный облик» хозяина-*атмана* и определяет, по вайшешикам, степень остроты его слуха или глухоту.

Впрочем, в отличие от других чувственных способностей, слух функционирует в особом режиме. О нем мы читаем в «Разделе чувственного восприятия» (II.12.2a). **[237] В отношении звука, [поскольку он] присущ органу слуха, [восприятие возникает] от контакта трех — [*атмана, манаса* и уха] — и является восприятием именно с помощью него (уха)**[13].

Мы знаем, что чувственное познание вызывается контактом органа чувств и объекта. В случае слуха этот контакт отсутствует, поскольку звук теоретически является качеством самого органа слуха — *акаши*, заключенной в ушной раковине. Таким образом, качество звука и орган слуха связаны не отношением контакта — *санникарши*, а отношением присущности, *самавая*, на что и указывают наши авторы — Прашастапада и Шридхара.

Чтобы лучше разобраться в процессе восприятия звука, необходимо сначала понять, как он передается, т.е. каким образом звук, возникший в отдалении от нас, достигает нашего уха. Обратимся к анализу текста Прашастапады, специально посвященного звуку (ПБ II.24).

---

[13] Ср. в ВС: «Звук — это тот объект, органом восприятия которого является ухо» (ВСЧ II.2.24; ВСШ II.2.21).

§ 2. *Шабда* — звук и слово

В этом разделе[14] Прашастапада подчеркнуто сводит *шабду* только к физическому явлению — звуку, однако в истории индийской мысли этим термином обозначалось прежде всего слово, — и не просто слово, а священные речения Вед[15]. В исследование проблемы значения слов — ведийских и обиходных — были вовлечены многие даршаны, в том числе и миманса, для которой это была «профильная» тематика, а также близкая к вайшешике ньяя. Как получилось, что Прашастапада умудрился остаться вне острейших споров на эту тему, которые велись другими даршанами, остается для меня исторической загадкой, тем более, что как брахманистский философ, получивший традиционное образование, Прашастапада не мог не знать вьякараны (грамматики), а значит, и того, сколь важной для этой науки была проблема значения слов (*артха*). Нет сомнения, что вайшешик был прекрасно знаком с грамматической терминологией, иначе он не стал бы использовать в качестве «категории» термин *падартха*, буквальный смысл которого — «значение слова». Стойкое непризнание за словом какой-либо значимой роли выразилось и в том, что Прашастапада не включил его в число *праман* — средств достоверного познания.

Прашастапада пренебрегает не только лингвистическим измерением *шабды*, но и теми метафизическими идеями, которые связывались с ней прежде всего мимансой (*шабда* как вечное слово Вед) и против которых темпераментно возражали ВС. Обсуждению статуса *шабды* и полемике с мимансой посвящена целая серия сутр из II книги ВС (более развернутый вариант содержится в ВСЧ II.2.24–43, который мы и рассматриваем[16]).

Эта полемика — из-за изначальной непроясненности термина *шабда* — похожа на разговор глухого со слепым. ВС называют *шабдой* преимущественно изменчивый физический звук, тогда как пурвапакшин (в данном случае мимансак) — вечное слово, и не просто слово, а слово + значение (поскольку в мимансе связь слова с его значением считалась изначальной и неизменной). В той же мимансе существовало и понятие преходящего физического звука, «проявляющего» вечное слово, но оно обозначалось термином *дхвани*[17]. Вайшешики, оспа-

---

[14] «Раздел звука» (II.24) расположен в самом конце «Исследования категории „качество“» ПБ, что довольно-таки странно, поскольку *шабда* считается чувственным качеством, а они рассматриваются в самом начале соответствующей книги.

[15] *Шабду* в значении *праманы*, или средства достоверного познания, Прашастапада рассматривает в «Разделе средств достоверного восприятия» (II.12.2а).

[16] В ВСШ серия состоит из семнадцати сутр (II.2.21–37).

[17] Употребление термина *шабда* в двух смыслах — как значащего слова и просто как звука — восходит к знаменитому определению *шабды* у Патанджали во

ривая понятие *шабды*-слова, часто вкладывают в него значение *дхвани*.

В связи с обсуждением сомнения (*саншая*) в ВС II.2 затрагивается проблема идентификации звука как субстанции, движения или качества. Видимо, эта проблема могла служить моделью эпистемологической ситуации, в которой возникает сомнение:

II.2.25. «В его (звука) отношении [возникает] сомнение: является ли [он] субстанцией, движением или качеством». В следующей сутре разъясняется причина такого сомнения.

II.2.26. «[Сомнение возникает в отношении звука] ввиду того, что [его] отличительная характеристика воспринимается обоими способами — в объектах одного класса и в других сущностях» (ВСШ II.2.22). Согласно толкованию Чандрананды, специфичность звука состоит в воспринимаемости ухом, и она наблюдается и в однородных и в неоднородных вещах. Под однородными объектами, согласно Шанкарамишре, имеются в виду 24 качества, под разнородными — субстанции или действия[18]. С точки зрения теории сомнения вайшешики, оно возникает в ситуации альтернативности (столб это или человек?) при условии восприятия общего, а не специфического свойства (силуэта). Здесь же именно *вишеша* — специфицирующее свойство — становится искомым общим основанием: оно присуще не только качествам, но также субстанциям и действиям, именно поэтому оно и образует общее между названными объектами, на основании чего и возникает сомнение, является ли звук, выступающий носителем слышимости, качеством, субстанцией или действием? Далее методом исключения доказывается, что звук является качеством, а не субстанцией или движением[19].

II.2.27. «[Звук] не субстанция, так как свойствен одной субстанции» (ВСШ II.2.23). Чандрананда говорит: раз звук пребывает только в одной субстанции — *акаше*, он не является субстанцией, ведь известно, что субстанция, в отличие от несубстанции, состоит из множества частей, как горшок из атомов. Чандрананда ссылается на сутры, формулирующие правило вайшешиков, согласно которому субстанция

«Введении» («Паспаша») к «Махабхашье»: «Слово — это то, посредством чего при его произнесении создается представление об объекте, обладающем подгрудком, хвостом, горбом, копытами и рогами». (Yenoccāritena sāsnālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇināṃ sampratyayo bhavati sa śabdaḥ — I.1.12–13; Махабхашья 1880–1885, т. I.) Или иначе: хорошо известный смысл *шабды* — это шум, *дхвани*.

[18] Упаскара 1911: 95.

[19] Бронкхорст считает, что последующая серия сутр, в которых доказывается, что звук является именно качеством, представляет собой позднюю вставку и что первоначальная версия второй ахники оканчивалась именно на дискуссии о сомнении (Бронкхорст 1993а).

не может порождаться только одной субстанцией[20]. Поскольку звук связан только с *акашей*, он вообще не может считаться субстанцией.

Идея звука-субстанции, возможно, не была чужда и самой вайшешике на более раннем этапе. Среди представителей индийских школ ей близки джайны, считавшие звук материальной сущностью, состоящей из мельчайших частиц[21], а также некоторые школы фонетистов, с точки зрения которых звук состоит из частичек–атомов ветра[22]. Фаддегон полагает, что субстанциальность звука могла признаваться и некоторыми мимансаками, и более того — быть «общепринятой догмой»[23]. Думаю, что Фаддегон в целом прав, хотя называть это «субстанциальностью» можно только с определенной оговоркой: это не обязательно субстанция в том смысле, в каком ее понимали в вайшешике. Когда ранние мимансаки говорят о вечном и неизменном звуке-слове (*шабда*), они действительно имеют в виду самодостаточный принцип, не нуждающийся ни в чем другом, но индийская мысль далеко не всегда ассоциирует его с субстанцией (ср. высший Брахман в адвайте). К терминологии вайшешики прибегают лишь поздние мимансаки (сторонники Кумарилы Бхатты), которые и предлагают свое доказательство субстанциальности звука[24].

Впрочем, среди мимансаков, как свидетельствуют полемические фрагменты комментариев к НС II.2.13, *шабда* (и звук и слово) могла рассматриваться и как качество *акаши*, но в противовес вайшешике — непроизведенное и вечное. Вечность качества звука эти мимансаки объясняют вечностью ее субстрата — *акаши*. Это значит, что звук неизменно присущ *акаше* в каждой ее части, хотя его присутствие воспринимается только при наличии подходящих «проявляющих» факторов (*вьяньджака*) (о восприятии звука в мимансе — чуть позже).

В санкхье *шабда*-звук считалась универсальным качеством всех пяти *махабхут* (следуя теории «аккумуляции» качеств, каждый после-

---

[20] См.: ВСЧ I.2.9: «[Существование] не может быть субстанцией, поскольку обладает одной субстанцией» и комментарий Чандрананды к ней.

[21] Следы этой теории восходят к труду Кундакунды «Правачана-сара», тексту, датируемому первыми веками н.э (Правачана-сара 1964). Во фрагменте 2.40 говорится, что звук относится к материальным субстанциям, подобно цвету, вкусу, запаху и осязанию. Кроме того, в «Таттва-артха-адхигама-сутре» (5.24, 25) Умасвати говорит о «молекулах» (*скандхах*) ветра, являющихся скоплением тонких неделимых атомов (śabdabandhasaukṣmyasthaulya saṃsthānabhedatamaśchāyātapoddyotavantaśca aṇavaḥ skandhaśca — Таттва-артха-сутра 1994).

[22] Эти позиции по проблеме звука зафиксированы в авторитетных полемических трактатах школ мимансы и ньяи, таких, как «Шлока-варттика» Кумарилы (VII в.) и «Ньяя-манджари» Джаянты Бхатты (IX в.).

[23] Фаддегон 1918: 186.

[24] Оно в чем-то напоминает доказательство субстанциальности *акаши*. См.: Бхадури 1947: 166.

дующий элемент сохраняет качества предыдущих и таким образом все элементы «наследуют» качество звука). То есть в ней, как и в мимансе, звук представлялся неким универсальным латентным состоянием, но — в отличие от мимансы — присущим всем вещам.

II.2.28. «Ввиду невоспринимаемости глазом [звук] — не движение» (ВСШ II.2.24). По Чандрананде, субстанция и движение, даже если они и воспринимаются другими органами чувств (осязанием, вкусом), все равно остаются воспринимаемыми зрением, но звук, будучи воспринимаемым слухом, не воспринимается зрением, поэтому он может быть только качеством, а не субстанцией и не движением.

Авторы ньяи доказывали отличие звука от движения иначе. Например, в «Ньяя-манджари» сказано, что звук может произвести другой звук, тогда как движение, по правилам вайшешики, не может произвести другое движение (см. ПБ, «Исследование категории „движение“»)[25]. Доказав методом исключения, что звук не может быть ничем, кроме качества, Сутракара (автор сутр) готовит почву для вердикта о невечности звука, нацеленного против мимансы:

II.2.29. «Сходство [звука] с движением, при том, что [он] является качеством, состоит в быстром разрушении» (ВСШ II.2.25). Иначе говоря, звук, как и движение, разрушается сразу после своего возникновения (о мгновенности движения см. ПБ, «Исследование категории „движение“»).

II.2.30. «Поскольку нет выводного знака того, что [звук] существует [до своего возникновения]» (ВСШ II.2.26). Это уже начало полемики против положения мимансы о том, что *шабда* (слово) существует вечно, но в латентном, непроявленном состоянии, в связи с чем звук не появляется, а проявляется, т.е. переходит из латентной формы в актуальную. Сутракара утверждает, что если бы звук существовал до своего произнесения, то это выразилось бы в каком-нибудь признаке, позволяющем сделать вывод о его присутствии, но поскольку такого признака нет, нет и самого звука, вернее, «пред-звука». Следующий аргумент тоже направлен против мнения о возможном латентном состоянии звука:

II.2.31. «Поскольку [его] свойства отличаются от [свойств] вечного» (ВСШ II.2.27). Реплика Чандрананды сводится к следующему: будучи произнесенным, звук исчезает, и именно поэтому он отличается от всего вечного. Отсюда и другой аргумент:

II.2.32. «[Звук невечен], поскольку обладает характером следствия»[26]. Чандрананда напоминает, что звук производится соединением, разъединением и другим звуком (см. далее ВС II.2.36). Нам здесь

---

[25] Ньяя-манджари 1971: 478.

[26] «Он невечен, поскольку производится причиной» (ВСШ II.2.28).

представляется возможность убедиться, что для индийских мыслителей невечность и производность от какой-то причины являются полными синонимами[27].

II.2.33. «[Звук невечен], поскольку не существует». Чандрананда считает, что речь идет о несуществовании звука до его произнесения (*праг-абхава*).

II.2.34. «Причинная обусловленность [подтверждается] видоизменениями»[28]. По мнению комментатора, модификации звука (громкость, мягкость и т.п.) тоже зависят от причины, например, в случае барабанного боя, от силы удара палочки по барабану.

II.2.35. «[Звук невечен], поскольку [мнение о его вечности и проявляемости] ошибочно»[29]. То есть ошибочна теория мимансы. Далее Сутракара поясняет, по какой причине он считает звук производным, а значит, имеющим начало и конец.

II.2.36. «Звук возникает из соединения, из разъединения и из [другого] звука» (ВСШ II.2.31).

II.2.37. «[Звук] невечен и вследствие его выводного знака» (ВСШ II.2.32). Поскольку рукопись комментария Чандрананды в этом месте сильно испорчена, обратимся к Шанкарамишре. Этот поздний комментатор считает, что под знаком имеется в виду звучание, и это, как он поясняет, уравнивает артикулированные и неартикулированные звуки. Если считать вечным слово Вед, то придется признать вечными и другие звуки — например звуки лютни и т.п. В МС I.1.23 встречается похожий афоризм, но с противоположным смыслом: «[Слово вечно], поскольку его знак общеизвестен»[30]. Под «знаком» (*линга*) подразумеваются тексты Вед, в которых утверждается вечность слова.

Сравнивая аргументы вайшешика с аргументами сторонников невечности звука, документированными в других сутрах (МС и НС), мы видим, что первые отличаются гораздо большей расплывчатостью — это является несомненным признаком их архаичности, в то время как в последних мысли сформулированы четче и систематичнее — это говорит об их более позднем происхождении. Между НС и МС сходства гораздо больше, чем между каждой из них и ВС. Систематическое сравнение всех трех текстов — особая задача, которая выходит за рамки данного исследования, поэтому здесь я приведу только некоторые примеры. НС II.2.13: «[Звук невечен], поскольку обладает способ-

---

[27] По словам Кумарилы, «существует неизменное сопутствие между невечностью и производимостью из причин» («Шлока-варттика» к МС II.2.6–23, коммент. 8 — Шлока-варттика 1978).

[28] «И это не опровергается [его] видоизменением» (ВСШ II.2.29).

[29] «Поскольку [мнение] о [его] проявляемости ошибочно» (ВСШ II.2.30).

[30] Liṅgadarśanāccа.

ностью иметь начало, восприниматься органами чувств и поскольку о нем говорят как о чем-то сделанном»[31] не имеет аналогов в ВС, но в последнем пункте перекликается с МС I.1.8: «[Звук невечен], поскольку [в обиходе о нем говорят], что „он производит [другой звук]“»[32]. В отличие от вайшешики и миманса и ньяя приводят в пользу невечности звука грамматическую теорию модификации (раз звуки в потоке речи претерпевают изменения по правилам эвфонии, *сандхи*, то они невечны — см.: НС II.2.54 и МС I.1.16)[33]. Но, подобно ВС, они говорят о неустойчивости, преходящести звука[34], его производности (МС II.2.6) его отсутствии до момента произнесения (НС II.2.18).

II.2.38. «[Звук вечен], поскольку [иначе] невозможна деятельность обоих» (ВСШ II.2.23). Здесь в защиту вечности звука начинает приводить свои аргументы сторонник мимансы. Первый аргумент указывает на отрицательные последствия, к которым может привести допущение его невечности. Что имеется в виду под выражением «невозможна деятельность обоих»? Чандрананда толкует сутру в предельно туманных выражениях, смысл многих из которых так и остался для меня загадкой, но все же можно предположить, что здесь затрагивается проблема понимания речи. Шанкарамишра же считает, что под «обоими» подразумеваются учитель и ученик и их деятельность, соответственно обучение и изучение. Обучение подобно дару — учитель преподносит Веды в дар ученику.

Не найдя ни в НС, ни в МС прямых или даже отдаленных соответствий этому аргументу, я взяла на себя смелость реконструировать его «в духе мимансы». Две «деятельности» (слово «деятель» — pravṛtti — стоит в двойственном числе: pravṛttyoḥ) я трактую как «понимание» смысла слов и его «передачу» в процессе речевой коммуникации, т.е. деятельность слушающего и говорящего. Аргумент состоит в том, что невечное слово делает невозможным понимание (и соответственно передачу) смысла, ибо слова изначально связаны со смыслом, а признав невечность слов, мы должны допустить, что и смысл их будет исчезать вместе с улетучивающимися звуками.

II.2.39. «[Звук вечен], поскольку [в противном случае] невозможно [использование] числа».

Комментарий Чандрананды, хотя он дошел до нас в неполном виде, можно понять так, что невечность звука противоречит смыслу ве-

---

[31] ādimattvād aindriyakatvāt kṛtkavadupacārācca.

[32] karotiśabdāt.

[33] Сравнение двух рядов сутр позволяет сделать материал (выдержки из соответствующих текстов), приведенный Фаддегоном в приложении к его книге: Фаддегон 1918: 566–568.

[34] НС II.2.13: ādimattvād; МС I.1.7: asthanāt.

дийских предписаний относительно повторения каких-то ритуальных формул некоторое количество раз: коль скоро слова не вечны, их нельзя повторить два или более раз, ибо это будут уже другие слова. Та же мысль развивается и в следующей сутре:

II.2.40. «[Звук вечен] ввиду слова „первый“» (ВСШ II.2.34). Толкование этой сутры более или менее совпадает у обоих комментаторов: если *шабда* не вечна, то невозможно употреблять слово «первый» содержащееся в указании Вед, предписывающем произносить первую мантру три раза.

II.2.41. «[Звук вечен], поскольку возможно узнавание» (ВСШ II.2.35). Смысл этой сутры в интерпретации обоих комментаторов таков: признав невечность слова, нельзя объяснить узнавание слов («это то же слово „корова“, которое я слышал вчера»), поэтому слово вечно. Аналоги этого аргумента встречаются и в МС II.2.19.

Все приведенные в ВС доводы мимансаков в пользу вечности *шабды* (надо сказать, достаточно бедные по сравнению с МС II.2.18–23 и даже с НС II.2.22, 25, 27, 28, 32, 38 и 54) наш Сутракара опровергает одной емкой фразой:

II.2.42. «Коль скоро множественность [звука] существует, [вышеприведенное рассуждение] сомнительно» (ВСШ II.2.36).

Сходный аргумент приводится и в МС II.2.9: «[Звук невечен] ввиду одновременного присутствия в другом»[35]. Комментаторы разъясняют, что одно и то же слово может произноситься разными людьми в разных местах.

В комментарии к вайшешиковской сутре и Чандрананда и Шанкарамишра дают разные контрпримеры. Смысл их заключается в том, что все те аргументы, которые мимансаки приводят в пользу вечности звука, можно объяснить и при допущении его невечности, поскольку существует много явлений, которые, будучи невечными и изменчивыми, воспринимаются нами как идентичные, например пламя[36]. Мы будем всегда называть его «пламенем», хотя это каждый раз другое пламя. Так же и слово. Нам кажется, что мы слышим одно и то же слово «корова», на самом же деле это слово просто похоже на другое слово «корова», которое произносилось ранее.

Но признание подобной множественности звука, а значит, и слова влечет за собой весьма нежелательные логические последствия, в том

---

[35] Sattvāntare yaugapadyāt.

[36] Каждодневный опыт показывает, отмечает в своем комментарии Шанкарамишра, что обучение, повторение и узнавание существует также и при множественности звуков. Например, говорят: «он танцует», «он дважды танцевал тот же танец», «этот человек танцует тот же танец, который танцевал другой танцор». Во всех этих случаях есть и обучение, и повторение, и узнавание, однако на основании этого никто не делает вывода о вечности танца (Упаскара 1911: 101).

числе и для вайшешики. В частности, оно приводит к дурной бесконечности: при индивидуальности каждого звукоизвлечения, звуки нельзя ни исчислить, ни классифицировать. Если бы вайшешики с этим согласились, они вынуждены были бы признать, что существует бесконечное число букв санскритского алфавита. Поэтому Сутракара завершает полемику замечанием:

II.2.43. «Существование числа [в звуке имеет отношение] к общему понятию» (ВСШ II.2.37). По мнению Шанкарамишры (Чандрананда эту сутру не комментирует), число относится не к конкретным формам звуков, а к классам, так, словосочетание «пятьдесят букв» относится не к индивидуальной форме произнесения этих букв, а к их *варнам* (классам), например *варнам* букв ka, ga и т.д.

Эта сутра вполне вписывается в контекст тех лингвофилософских споров, которые велись в Индии с незапамятных времен[37]. Одним из важнейших предметов спора был вопрос о том, каким образом возможно понимание смысла звучащей речи, если актуально воспринимается лишь одно мгновенное звучание, остальные же звуки, составляющие слова, либо уже исчезли, либо еще не были произнесены. Ввиду своей эфемерности звуки (*дхвани*) не могут быть опорой слова, стабильными носителями его смысла, но тем не менее опыт речевой коммуникации доказывает, что такая опора существует. Что же она собой представляет?

Грамматисты постулируют особый устойчивый элемент, способный выполнить эту функцию, — *спхоту* (букв. «вспышка»). Благодаря *спхоте* смысл слов возникает в нашем сознании подобно вспышке света. Патанджали видел в *спхоте* некий фундаментальный звуковой инвариант, в противоположность индивидуальным вариациям (*дхвани*), у Бхартрихари (V в.) *спхота* — это синоним *шабды*, вечного и неизменного «внутреннего» слова, в конечном счете тождественного Брахману, высшему мировому принципу. В более поздних грамматических конструкциях *спхота* — неделимый носитель значения, который есть не только у слова («внутреннее слово»), но и у предложения. В противоположность звуку (*дхвани*), относящемуся к физическим явлениям, *спхота* представляет собой ментальную смысловую единицу.

Сторонники мимансы, считавшие *спхоту* беспочвенной выдумкой грамматистов, видели опору понимания значения в его извечной связи с *шабдой*, вечность которой сводилась ими, в свою очередь, к вечности составляющих ее классов звуков — *варн*. Найяики и вайшешики хотя и признавали авторитет ведийских текстов, но не до такой степе-

[37] В трактате крупнейшего индийского лингвиста Панини, жившего в V в. до н.э., упоминается множество имен других грамматистов, фонетистов и этимологистов, что свидетельствует об очень раннем развитии науки грамматики.

ни, чтобы, подобно мимансакам, считать язык Вед извечным и никем не созданным, т.е. фактически неким изначальным космическом явлением. В языке, ведийском и обиходном, эти школы видели продукт общественного соглашения между людьми, поэтому связь слова и значения была для них конвенциональной и зависимой от субъекта. Что же касается стабильности понимания речи и возможности коммуникации, то ньяя, которая в отличие от вайшешики принимала активнейшее участие в общеиндийском споре на эту тему, объясняла их неизменностью универсалий, входящих в состав значения слов.

Где-то в этом доктринальном поле можно было бы поместить и фразу Сутракары в ВС II.2.43, которая не получила — на удивление — никакого развития у его последователя Прашастапады.

Невнимание Прашастапады к полемике с мимансой по проблеме вечности–невечности звука и его субстанциальности могло объясняться двумя причинами. Либо сутры, ее содержащие, ему просто были неизвестны (поскольку их добавили позднее), либо открытый спор с мимансой по проблеме вечности *шабды* уже не представлялся ему актуальным. Вместе с тем эта проблема все-таки не оставляла Прашастападу совершенно равнодушным, и, ощущая ее присутствие, он формулировал некоторые свои аргументы таким образом, чтобы — по ходу дела — поразить полемическими стрелами и положения мимансы.

В пику мимансе он трактует *шабду* как физическое явление par excellence. Признавая, что *шабда* может выступать в форме артикулированной речи, а не просто шума, он рассматривает эту речь в основном в физическом аспекте, слегка затрагивая ее, если можно так сказать, психологические механизмы (соединение *атмана* и *манаса*, припоминание, желание произнести звук речи, усилие), но ни слова не проронив по поводу семантической функции языка. **[320] Звук (*шабда*) — качество *амбары*. Воспринимается ухом, мгновенен, [ему] противодействуют причина, следствие и оба вместе, [он] производится соединением, разъединением и [другим] звуком, пребывает в части [своего субстрата], вызывается однородными и неоднородными причинами.** В первой строке Прашастапада утверждает, что звук — это **качество *амбары*** (синоним *акаши*; он не считает нужным доказывать это и не ссылается на доказательство ВС). Следующим кардинальным положением вайшешики, тоже сформулированным в ВС, является конечность звука (ВС говорят о его «быстром разрушении»). В изображении Прашастапады эта конечность приобретает более радикальную форму и предстает в виде мгновенности (*кшаникатва*).

Впрочем, если учесть, что Патанджали еще во II в. до н.э. говорит о мгновенности звука, ВС могли вполне иметь в виду именно мгновен-

ность, а не просто конечность (наличие у звука начала и конца). Следующая цитата из Патанджали является прекрасным подтверждением очень раннего осознания индийскими мыслителями парадоксальности процесса восприятия звучащего слова, да и звука вообще: «Речь пребывает только в одной фонеме в один [момент времени]. Речь не пребывает в двух [фонемах] одновременно. В слове gauḥ — „корова", когда речь пребывает в слоге *ga*, она не пребывает ни в слоге *au*, ни в *висарге*[38], когда она пребывает в слоге *au*, ни в *ga* и ни в *висарге*, когда в *висарге*, то ни в *au* и ни в *ga* — ввиду исчезновения после произнесения. Артикулированные звуки, *варны*, исчезают сразу после произнесения [в соответствии с порядком]: произнесение — исчезновение; когда один звук произнесен, он сразу исчезает и затем употребляется другой, один звук не употребляется одновременно с другим звуком» (скорректированный по оригиналу перевод Руегга[39]).

Фактически это констатация мгновенности звука, и, хотя в данном отрывке она касается только артикулированных звуков речи, ничто не мешало распространить ее на звук вообще. В связи с этим представления вайшешиков о мгновенности звука вполне могли иметь своим источником рассуждения, подобные вышеприведенному. Кстати сказать, очень похожая мысль относительно мгновенности артикулированных звуков встречается и в текстах других мыслителей, например у Шабары: «Когда существует *g*, *au* и *висарга* не существуют, когда существуют *au* и *висарга*, *g* не существует. Таким образом, слово gauḥ не существует иначе, чем в форме артикулированных звуков *g* и т.д.» («Шабара-бхашья» к МС I.15; скорректированный мною перевод М.Биардо)[40].

Реплика Прашастапады: **[...ему] противодействуют причина, следствие и оба вместе...** подразумевает, по Шридхаре, разрушение первого звука его следствием — последующим звуком, последнего — его причиной — предшествующим звуком, а промежуточных звуков — и причиной и следствием (см. перевод, с. 401). Это замечание призвано пояснить, как именно происходит то «быстрое разрушение», которое делает звук столь «летучей» материей. Ни грамматисты, ни мимансаки, говорившие о мгновенности артикулированного звука в основном в связи с поисками носителя смысла, не задумывались над его физической природой. Позднее ньяя-вайшешики уточнили, что звук существует всего два мгновения: когда возникает и когда разрушается. Разрушаясь же, он производит в ближайшей по отношению к себе точке *акаши* другой подобный звук.

---

[38] *Висарга* (visarga) — название придыхательного звука ḥ.

[39] Руегг 1959: 52.

[40] Биардо 1964: 178–180.

Заметим: в соответствии с этой теорией вайшешики мы не можем сказать, что звук состоит из частей, как, например, в учении джайнов. Нет такого момента, когда разные части звуковой серии собрались бы вместе, ведь никогда не звучат вместе звуки, составляющие слово «корова». То, что мы называем звуком, есть, в сущности, строгая линейная последовательность возникновения и исчезновения индивидуальных звуковых «атомов», занимающих отдельные, но смежные друг с другом пространственные точки. Такая же линейная последовательность характерна и для образа звука в упомянутых мною текстах грамматистов и мимансаков.

В том, что источником возникновения звука являются **соединение, разъединение и [другой] звук**, Прашастапада совершенно согласен с ВС, но следующая характеристика — **пребывает в части [своего субстрата]** — является штрихом Прашастапады, добавленным к образу звука, нарисованному ВС: звук является качеством, «проникающим» только ограниченную часть своего субстрата — *акаши*. Опять реплика в адрес тех мимансаков, которые были убеждены в том, что *шабда* «проникает» всю *акашу* и все, что относится к ее, *акаши,* вечности и вездесущести, касается и *шабды* (везде, где есть *акаша*, есть и *шабда*).

Таким же дополнительным штрихом является характеристика: **вызывается однородными и неоднородными причинами.** Она относится к источникам звука, упомянутым ранее: неоднородные причины — это соединение и разъединение, однородные — другой звук.

Деление звуков на артикулированные (звуки речи) и неартикулированные (шумы) в Индии, где лингвистические и фонетические штудии велись с глубокой древности, было широко известно. Не отличается оригинальностью и объяснение Прашастападой психологических и физиологических механизмов звукоизвлечения:

[321] Из них возникновение [звука] в виде звука речи [обязано] соединению *атмана* и *манаса*, зависимому от воспоминания: [сначала возникает] желание произнести звук речи, затем [следует] усилие, в результате контакта *атмана* и ветра, зависящего от того (усилия), в ветре возникает движение; двигаясь вверх, он ударяется о гортань и прочие места артикуляции, затем, в результате соединения мест артикуляции и ветра, [происходит] контакт мест артикуляции и *акаши*, что и порождает звуки речи.

Подобные объяснения с теми или иными вариациями встречаются и у фонетистов, и у мимансаков. Что интересно конкретно у Прашастапады, так это то, как незатейливо он «задействует» *акашу*. Следуя традиционным схемам объяснения звукоизвлечения, он до определенного момента прекрасно обходится одним ветром. Но защитника принадлежности звука *акаше* такое положение вещей устраивать не мо-

жет. Поэтому, хотя ветер вполне «справлялся» со своими обязанностями «звукоизвлекателя», в последний момент Прашастапада выводит «на сцену» *акашу* — только затем, чтобы сказать, что артикулированные звуки возникают именно в ней.

Столь же искусственным выглядит и объяснение происхождения неартикулированных звуков, которые вайшешики — так же как мимансаки и грамматисты — называли *дхвани*. **[322] Звук, не имеющий артикулированной формы, возникает при соединении *акаши* и барабана, зависящего от соединения палочки и барабана. А также при разъединении *акаши* и бамбука, [следующем] из расщепления на части стебля бамбука, [323] а также из [другого] звука, произведенного соединениями и разъединениями, совершившимися ранее.**

Интуитивно мы готовы согласиться с тем, что звуки могут возникать от контакта (здесь — «упругого удара») палочки о барабан, но оказывается, что этот удар сам по себе не может произвести звук: ведь нужно, чтобы барабан соединился с *акашей*. Спрашивается: а почему Прашастапада не упоминает соединение палочки и *акаши* (это бы соответствовало схеме соединения, порожденного другим соединением, — см.: II.8 «Раздел соединения»)? Более того, почему соединение *акаши* с разными предметами вообще должно чем-то порождаться, разве *акаша* не является средой, с которой они и так находятся в постоянном контакте? Те же самые вопросы относятся и к другой причине звука — разъединению (в примере Прашастапады — расщеплению бамбука). Только в разъяснении третьей причины звука — другого звука — Прашастапада не привлекает контакт с *акашей*, и это, как мне кажется, позволяет ему предложить нечто действительно оригинальное — модель «волновой» трансмиссии звука: **звук есть *сантана*** — поток, чередование, серия, — **[поскольку он распространяется] подобно череде волн**.

Индийские эпистемологи, как мы уже знаем, основывали чувственное восприятие на принципе непосредственного контакта органа чувств и объекта. Однако приложение этого принципа к объяснению большинства чувственных способностей (за исключением, пожалуй, только осязания) наталкивалось на серьезную трудность — хотя орган восприятия и его объект находятся на расстоянии друг от друга и не могут сблизиться, тем не менее восприятие происходит. В случае слухового восприятия источник звука и орган слуха обычно находятся на расстоянии друг от друга. По словам самого Прашастапады, **нет ни приближения органа слуха к [источнику] звука, ни приближения [источника] звука к органу слуха.** Почему же орган слуха не может двигаться к своему объекту, как это делают, в теории вайшешиков, глазные лучи?

В наших текстах это не разъясняется, но совсем не исключено, что в каком-то из многочисленных комментариев к комментариям подобное разъяснение существует. Возможно, оно такого рода: орган слуха — это часть *акаши*, а *акаша*, как известно, не обладает способностью двигаться. Если бы *акаша* и двигалась, то для того, чтобы приблизиться к источнику звука, ей пришлось бы покинуть ушную раковину, но в результате этого она бы перестала быть органом слуха. О том, что источник звука не приближается к органу восприятия, свидетельствуют обычные наблюдения над этим процессом.

В решении проблемы акустического восприятия все индийские доктрины разбиваются на две большие категории: 1) звук все-таки тем или иным способом приближается к органу слуха, 2) орган слуха тем или иным способом приближается к источнику звука. Большинство доктрин относятся к первой категории (миманса, вайшешика, джайнизм); в последней, возможно, находится одна санкхья, но это требует уточнения.

По мимансе, звук как бы разлит по всему пространству, но акуально воспринимается лишь там, где присутствуют проявляющие его факторы (*вьяньджака*) — удары, столкновения разных твердых тел. Хотя его субстратом является, как и в вайшешике, *акаша*, но после того, как в результате артикуляционного усилия образуется внутренний ветер, ударяющийся о места артикуляции, он-то и переносит звук на расстояние. Причем сила звучания определяется не только мощностью артикуляционного усилия и соответствующей скоростью «внутреннего» ветра, но и благоприятным состоянием внешнего воздуха. Если он спокоен, то распространению «внутреннего» ветра ничего не препятствует и он движется до тех пор, пока не иссякает вызвавшее его усилие. При встречном ветре сила звука ослабевает. Достигнув *акаши*, расположенной в ушной раковине, колебания ветра производят в ней определенные модификации, которые и воспринимаются как «звуковые сигналы» (кстати, некоторые мимансаки видели в органе восприятия звука не «порцию» *акаши*, а «порцию» *диш*, субстанции направления, также заключенную в ушной раковине)[41].

Кардинальное отличие этой теории от вайшешиковской — самотождественность звука в процессе передачи. Мы воспринимаем тот же самый звук, который и был произведен, тогда как в вайшешике между звуком «на входе» и «на выходе» есть только сходство, но не тождество (это разные «единицы» звучания). Нашего слуха достигает

[41] Мимансаки считали, что в отличие от вайшешиковской гипотезы об органе слуха, состоящем из *акаши*, их теория подтверждается по крайней мере ведийскими текстами, где можно встретить выражение «слух возвращается в части света» (подробнее см. § 3 наст. гл.).

лишь последний звук в серии, все предыдущие исчезают до того, как они его достигнут: **так через серию [звуков] достигается местоположение органа слуха, осуществляющего восприятие; [при этом известно], что у органа, не достигающего [своего объекта], не будет и восприятия, поскольку нет ни приближения органа слуха к [источнику] звука, ни приближения [источника] звука к органу слуха. Поэтому не остается ничего иного, как допустить [существование] потока [звуков].**

Прашастапада считает, что идея чередования звуковых волн — это единственный способ, позволяющий соблюсти правило об обязательном контакте органа и объекта слухового восприятия. Несомненно, что тем самым он деликатно «намекает» на несостоятельность теорий других школ (прежде всего мимансы).

Образ волн, расходящихся концентрическими кругами вокруг точки на водной глади, куда упал брошенный камень, оказался для Прашастапады удачной находкой, позволившей создать оригинальную модель трансмиссии звука. Каждая волна, исчезая, порождает следующую, так и одна звуковая волна, разрушаясь, дает толчок другой. Таким образом объясняется, почему звук распространяется во всех направлениях от того места, где был произведен[42]. Эта модель прекрасно сочетает идею глубинной дискретности звука, его мгновенности, с одной стороны, и наблюдаемую его длительность — с другой (процесс набегания волн продолжается до тех пор, пока действует сила, его порождающая, — удар камня о поверхность воды, ветер или сила течения). Что было этой силой в случае трансмиссии звука? По Шридхаре, при эмиссии звука живыми существами это сила «внутреннего» ветра организма (ср. теорию мимансы). Что же касается неартикулированных шумов, то можно предположить, что это сила удара при игре на музыкальных инструментах и т.п.

Но здесь возникает следующий вопрос пурвапакшина. Согласно вайшешике, одним из источников звука является «упругий удар» (*абхигхата*), по правилам той же вайшешики, в результате такого удара одна из субстанций, вступивших в контакт, продолжает движение (пусть даже одно-единственное мгновение). Возьмем пример Прашастапады (ПБ [322]): контакт палочки и барабана порождает контакт *акаши* и барабана, а тот, в свою очередь, порождает звук. Чему же принадлежит звук? Барабану? Если предположить, что звук, дающий

[42] С точки зрения Уддьотакары и некоторых других найяиков, эта модель неудовлетворительна, поскольку объясняет распространение звука только в одной, горизонтальной плоскости, между тем как он распространяется не концентрическими кругами, а концентрическими сферами, что напоминает цветок кадамбы, лепестки которого растут во всех направлениях (НВ к НС II.2.14).

начало серии, принадлежит барабану, то последующие звуки уже не могут локализоваться в нем, ведь известно, что барабан не движется к органу слуха, а остается на своем месте. Если считать, что носителем звука является неподвижная и неделимая на части *акаша*, то как объяснить, что звук дробится на последовательность мгновенно возникающих и исчезающих мини-порций и что один «атом» звука может произвести другой «атом» звуковой серии? Похоже, что выйти из этого затруднительного положения можно только в том случае, если допустить, что реальным носителем мини-порций являются вибрирующие частички ветра, а не сплошная *акаша*.

Прашастапада со Шридхарой ничего внятного на этот счет не говорят, но последующие найяики и вайшешики определенно отдают себе отчет в том, что теория волновой трансмиссии не может обойтись без допущения существования частичек ветра, несущих на себе звуковые волны. Удаяна прямо утверждает: «Только в той части неба (*акаши*), где оно соединено с ветром, и более нигде, появляется звук»[43]. Иными словами, звук появляется в тех точках *акаши*, где присутствуют частички (атомы) ветра. По удачному выражению Бхадури, «в то время как *акаша* есть нечто, подобное неподвижному вместилищу или опоре звука, воздух является его подвижным переносчиком»[44].

Исследователи, занимавшиеся вайшешикой, неизменно высоко оценивали ее концепцию волновой трансмиссии звука, видя в ней предвосхищение современной корпускулярно-волновой теории[45]. Но у своих индийских современников она вызвала множество претензий. На вкус мимансаков, с большим воодушевлением критиковавших все, что вайшешики говорили о *шабде* (что нисколько не мешало им заимствовать вайшешиковские категории и учение об атомах), в этой теории содержится слишком много допущений, которые не «верифицируются» чувственным восприятием (мимансаки, как известно, были очень строгими «эмпириками»)[46].

---

[43] Yāvati gagane pavanasambandhas tāvati eva śabdo janyate nā'nyatra (Ки: 139).

[44] Бхадури 1947: 179.

[45] Краткая история науки в Индии 1971: 482.

[46] Перечислю кратко основные претензии мимансаков: 1) мы воспринимаем звук как некую непрерывную длительность, а не как множественность звуков; 2) невозможно доказать, что звук, являющийся нематериальной сущностью, ударяется о что-то и более того — производит что-то на том же месте, где был он сам; 3) непонятно, как регулируется производство звуков, чтобы они достигли органа восприятия, как определяется направление их трансмиссии; 4) невозможно, чтобы одни звуки, которые уже исчезли, произвели другие звуки, которые ранее не существовали (волны же воды могут производить другие волны не только на своем месте, но и в других отдаленных местах) (см.: «Шлока-варттика» к МС II.2.6–11, коммент. 90–96).

Если в ньяя-вайшешике и мимансе «переносчиком» звука является в конечном счете ветер, то в теории джайнов, рассматривавших звук как особую тонкую материю, состоящую из атомов, он движется сам, без посторонней помощи[47]. Нечто подобное можно найти и в теориях фонетистов, по которым звук, состоящий из легких атомов воздуха, представляет собой подвижную материю[48]. Все эти концепции относятся к первой категории в нашей классификации — «звук приближается к органу слуха».

Тексты ньяи и мимансы приписывают санкхье довольно странную теорию (в известных текстах самой санкхьи она не подтверждается), которую можно отнести ко второй категории — орган слуха «приближается» к источнику звука. Согласно ей, орган слуха, как и сам звук, присутствует везде (вспомним, что звук — общее свойство всех пяти «великих элементов»). В результате каких-то контактов, например удара палочки о барабан, звук «проявляется» и производит модификации в той части органа слуха, которая находится поблизости от места контакта, и именно в этот момент происходит его восприятие[49].

Из всех упомянутых концепций звука только принадлежащие вайшешике и мимансе тесно связывали его с *акашей* (хотя в санкхье *акаша* появляется из *танматры* звука, в дальнейшем звук перестает быть исключительно ее качеством). Что касается мимансы, идея укорененности звука в *акаше* разделялась далеко не всеми ее последователями. Для тех же, кто ее придерживался, эта идея служила дополнительным

---

[47] По свидетельству Кумарилы, джайны верили в то, что звуковая материя (*пудгала*), обладающая осязаемостью и формой, воспринимается тогда, когда, пройдя свой путь от источника звука, вступает в контакт с органом слуха. Мимансак утверждал, что подобная теория вызывает еще больше вопросов, чем теория вайшешики. Каким образом частички звука удерживаются вместе при передвижении? Как они распределяются между собой, чтобы породить слова? Как получается, что звук слышат множество людей, ведь если частички звука входят в ухо одного человека, их не могут воспринимать другие («Шлока-варттика» к МС II.2.6–23, коммент. 106–112)?

[48] По мнению многих исследователей, именно на эти теории джайнов и фонетистов ссылается Бхартрихари в «Вакьяпадии» I.111. «Атомы, называемые *шабдой*, будучи проявленными их собственной силой, пускаются в ход усилием артикуляции и накапливаются как облака». Эта фаза включена в контекст рассуждения о трех точках зрения на природу *шабды*-звука: звук порожден воздухом, или ветром (*ваю*), атомами (*ану*) или сознанием (*джняна*) («Вакьяпадия» I.107). По мнению Биардо, высказанному в ее комментарии к переводу I канды «Вакьяпадии», данные теории скорее всего принадлежат кому-то из многочисленных фонетистов, авторов *шикш* (Биардо 1964а: 147). Шарма, на которого ссылается Хубен, уточняет, что это могли быть джайнские фонетисты (Хубен 1994: 9). Бронкхорст, ссылаясь на Л. де Ла Валле Пуссена и Джайни, утверждает, что идея звука как атома была частью картины мира буддистов-сарвастивадинов и джайнов (Бронкхорст 1993а: 86).

[49] «Шлока-варттика» к МС II.2.6–23, коммент. 113–119, а также «Татпарья-тика-паришуддхи» Удаяны, коммент. к НС V.1.13.

метафизическим доводом в пользу вечности звука (у вечной субстанции — вечные качества).

Если следовать «минималистской» логике отсекания «лишних» сущностей («бритва Оккама»), возникает вопрос: зачем «впутывать» в эту историю *акашу*, если можно прекрасно обойтись воздухом или ветром. Почему вайшешики, в поисках носителя качества звука, не остановились на ветре? Похоже, что в этом вопросе они руководствовались не наблюдениями, а своей метафизикой (кстати, тот же самый вопрос и тот же самый ответ можно отнести и к мимансе). Причины, по которым они отвергают «кандидатуру» ветра, совпадают с теми, которые мы уже обсуждали в связи с ПБ [62]. К этому можно добавить еще ряд соображений, сконструированных «в духе» вайшешики. Если ветер, который, как мы знаем, является носителем осязания, сделать еще и носителем звука, то с точки зрения вайшешиков восприятие звука должно будет сопровождаться осязанием, что, естественно, противоречит наблюдаемым фактам.

По этим чисто спекулятивным соображениям им не оставалось ничего иного, как «закрепить» звук за *акашей*. Но в том, что касается «проработки» этой физической роли *акаши*, они, по моему мнению, преуспели очень мало. Даже в самой «научной» из теорий вайшешиков, каковой, на мой взгляд, является концепция волновой трансмиссии звука, *акаша* выступает не столько субстратом звука, сколько общей пространственной рамкой, в которой происходит трансмиссия.

В целом у меня создалось впечатление, что вайшешиковская теория звука в версии Прашастапады, несмотря на все свои расхождения с мимансой, близка ей в физической, да и в метафизической части больше, чем это кажется на первый взгляд. Во-первых, идея конечности физического звука (*дхвани*) могла вполне прийти в вайшешику из лингвофилософских кругов (включающих мимансу). Во-вторых, и та и другая школы вынуждены в конце концов сойтись на том, что звук «переносится» ветром.

В этом кратком очерке мы затронули только самые общие проблемы индийских акустических концепций — те проблемы, повод для обсуждения которых дал нам текст ПБ. Однако основная полемика (кстати сказать, чрезвычайно обширная и очень интересная) о передаче звука на расстояние и о механизме слухового восприятия развернется уже после Прашастапады на страницах текстов найяиков и вайшешиков Уддьотакары (ок. 550–610), Джаянты Бхатты (ок. 840–900), Вачаспати Мишры (ок. 900–980), Удаяны (ок. 1050–1100), а также мимансаков Кумарилы Бхатты (VII в.) и Прабхакары (VIII в.). Этот богатейший материал еще ждет своего исследователя.

§ 3. Пространство

В вайшешике, да и в индийской мысли вообще не было какого-то одного термина, который можно было бы безоговорочно перевести как «пространство». *Акаша* и *дик* отражают разные «пространственные интуиции»: *акаша* — пространственного резервуара, вместилища вещей, где каждая из них может найти убежище, *дик* — позиционных отношений вещей друг в другу в некой общепринятой, но сугубо условной системе координат (страны света, зенит и надир). Ни один из многочисленных переводов этих терминов на европейские языки до сих пор не получил всеобщего признания среди индологов. Даже «эфир» — слово, наиболее часто употребляемое по отношению к *акаше*, —вызывает известные сомнения. Какой именно эфир имеется в виду? Эфир древних греков — пятый космологический элемент, служащий вместилищем небесных тел, солнца и луны, или эфир в понимании науки XIX в. — гипотетическая субстанция, выступающая носителем света?

Значение *акаши* пересекается с упомянутыми значениями «эфира» только частично. В различных классических текстах, в том числе и в текстах вайшешики *акаша* иногда трактуется как синоним неба, небесного свода, атмосферы[50], а также небес, обители богов. И пусть в упанишадах есть свидетельства понимания *акаши* как особого вместилища небесных тел (ср. греческий эфир), это значение является скорее маргинальным по сравнению с другими, о которых мы еще будем говорить. В своем физическом аспекте *акаша* предстает не как тончайшая, неуловимая с помощью доступных человеку приборов субстанция–носитель света, а как субстрат звука. В отличие же от греческого эфира *акаша* выступает в роли пространственного вместилища не только небесных светил, но и всех конечных вещей. Наконец, необходимо вспомнить и значение «открытого» пространства, пустоты, о котором говорил Хальбфасс[51]. Полагаю, этих аргументов вполне достаточно, чтобы отказаться от перевода *акаши* термином «эфир».

Что касается слова *дик* (или *дик*), то его перевод тоже представляет сложную проблему. Учитывая, что *дик* составляет пару с *калой*, временем, соблазнительно перевести его просто термином «пространство», что очень многие и делают, — но, как мне представляется, такой перевод неоправданно расширяет значение *дик*, поскольку речь идет не о пространстве во всем богатстве значений этого термина, в том числе о пространстве-вместилище, функцию которого выполняет

---

[50] Ср. первую фразу «Раздела звука»: **Звук — качество *амбары***, где *амбара* («атмосфера», «небо») — прямой синоним *акаши* (ПБ [320]).

[51] Хальбфасс 1999: 159–180.

акаша, а лишь о позиционных пространственных отношениях между конечными вещами. Эти отношения подразумевают, но не всегда ясно выражают идеи направления и расстояния. Слово *диш* в санскритской литературе, как правило, означало направление, поэтому я предлагаю использовать «направление» в качестве буквального, а «реляционное пространство» (пространство отношений) — в качестве смыслового перевода этого термина. Необходимость двух переводов диктуется специфическим использованием *диш* в вайшешике: берется слово с общеизвестным значением «направление», «часть света», но в процессе его толкования выясняется, что в данной системе оно имеет свой, весьма специфический смысл, отличающийся от общеизвестного. Термин «реляционное пространство» схватывает эту основную идею *диш* — объяснить, почему вещи, со-существующие во времени, не просто помещаются в пространстве, занимая в нем определенные места, но и воспринимаются нами в их пространственном соотношении друг с другом: одни как дальние, другие как ближние, третьи как находящиеся на западе, четвертые как расположенные на востоке и т.д.

Из двух рассматриваемых терминов более древним является, бесспорно, *диш* (встречается уже в «Ригведе», тогда как *акаша* там даже не упоминается). В ведийской литературе этот термин употребляется во вполне определенном «пространственном» значении — как «направление», «часть света», «место», «область», но чаще всего под ним понимают «страны света» — их число колеблется от четырех (север, юг, восток, запад) до десяти (основные плюс промежуточные: северо-восток, северо-запад, юго-восток, юго-запад, а также зенит и надир)[52].

В ведийской литературе *акаша*, термин более позднего происхождения, несет в себе совсем иные «пространственные» ассоциации. Если *диш* — это взгляд в определенном направлении, «то, куда указывают» (один из переводов *диш* в петербургском словаре «wohin man zeigt»), то *акаша* — это обзор перспективы, открытого пространства, простора, где взгляд, как луч света, не встречает никаких препятствий (не случайно первоначальное этимологическое значение *акаши* — именно свет, освещенность). Этим объясняются и такие на первый взгляд несовместимые друг с другом значения *акаши* в ведийской литературе, как «небеса», «атмосфера», «протяженное открытое пространство»[53], «пустое место» и даже «дыра»[54]. В значении «открытого пространства», «пустоты» *акаша* часто связывалась с возможностью движения.

---

[52] Подробнее об этом см.: Лысенко 1997.

[53] Ср.: «Шатапатха брахмана» IV.6.8.17.

[54] Например, в «Шатапатха брахмане» III.3.2.19: «Затем он пальцем проделал дыру посередине...» (madhye 'ṅgulijākāśaṃ karoti — Шатапатха брахмана 1855).

Если говорить об ассоциации *акаши* с органом слуха, с которой мы встречаемся в учениях даршан, то у меня создается впечатление, что она является довольно поздней. В ранних упанишадах, таких, как «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Айтарея» и «Тайттирия» с органом слуха связывается не только *акаша*, но и *дии*[55], на что, кстати, указывают и мимансаки, отстаивавшие представление о *дии* как носителе звука. Здесь уместно вспомнить о догадке, высказанной в моей статье, о том, что в микро-макрокосмических отождествлениях органа слуха с *дии* имелась в виду способность уха воспринимать звук во всех направлениях, в то время как в его отождествлениях с *акашей* — среда передачи звука (то, через что он передается)[56]. Но для упанишад определение носителя звука — далеко не самая важная проблема. *Акаша* выступает здесь в самых разных ипостасях — в том числе и в роли некоего мистического «тела»[57], «чувствилища» Брахмана–Атмана[58].

Похоже, что ритуалистические, а также натурфилософские идеи, связанные с пространством в «секулярной религии брахманов», органичнее вписываются в ассоциативный ряд *дии*, в то время как мистическое мироощущение и мистическое чувство пространства, свойственные «отшельническому мистицизму» упанишад[59], находят выражение в идее *акаши*[60].

Философские школы наследовали и по-своему переосмыслили многие из упанишадовских коннотаций *акаши* (что касается *дии*, то этот термин — за исключением вайшешики — понимался в основном как «направление», «часть света»). Санкхья и йога, а также в значительной степени вайшешика развивали космологическую, натурфилософскую ассоциацию *акаши* с носителем звука, веданта и в особенности адвайта-веданта продолжили сближение *акаши* с Абсолютом. Однако оно никогда не доходило до полного отождествления. Например, адвайтист Шанкара отмечает, что в отличие от бесконечного Брахма-

---

[55] «Айтарея упанишада» I.1.4. и I.2.4.

[56] См.: Лысенко 1988. Ср.: «Чхандогья упанишада» VII.12.1: «Через акашу взывают, через акашу слышат, через акашу отвечают» (Сыркин 1965).

[57] «Брихадараньяка упанишада» II.5.10, IV.10.5; «Тайттирия упанишада» I.6.2.

[58] «Тайттирия упанишада» II.7.

[59] «Секулярная религия брахманов» и «отшельнический мистицизм упанишад» — это выражения Мадлен Биардо (Биардо 1964). Под первым она понимает сугубо прагматический брахманский ритуализм, который был настолько далек от религии в привычном понимании, что даже обходился без веры в реальное существование богов, второе — это обозначение мистических учений, развиваемых в упанишадах, о единстве индивидуальной и мировой души, Атмана и Брахмана.

[60] Это косвенно подтверждает и наблюдение Хальбфасса об «онтологии открытости», выраженной в понятии *акаши* (Хальбфасс 1999).

на *акаша* не бесконечна, а только очень протяженна, и не вечна, а только очень длительна («Брахма-сутра-бхашья» II.3.7).

Еще одно понимание *акаши*, уходящее корнями в упанишады, — пустое пространство, не содержащее препятствий для движения и поэтому являющееся его условием, — подхватили буддисты-абхидхармисты и многие другие индийские философы, в том числе джайны и санкхьяики. Следы полемики с подобной точкой зрения содержат и ВС (ВСЧ и ВСШ II.2.20–23). Вайшешики и найяики не отрицали, что движение, являющееся для них частным случаем процессов соединения и разъединения, протекающих повсюду во Вселенной, происходит именно в *акаше* как в общем вместилище конечных вещей, и не спорили с тем, что *акаша* не может представлять собой препятствие к движению, подобное материальным объектам. Это объяснялось ее несоставной природой и неосязательностью. В то же время они не оценивали *акашу* только в негативных терминах «отсутствия» чего-то: препятствий к движению вещей (пустое пространство)[61]. Для них она больше ассоциируется с присутствием, полнотой; вездесущесть (*вибхутва*) *акаши* — непрерывное ее присутствие в каждой точке, независимо от того, находится ли там что-то или нет, доказывается тем, что в любой из этих точек может быть произведен звук. Коварный буддийский вопрос: «Проникает ли *акаша* „внутрь" атомов?» — заставил найяиков несколько скорректировать свою позицию и сделать больший акцент на «соединительной» функции *акаши* (*акаша* — не столько вместилище вещей, сколько вместилище их соединений).

О типологической близости *акаши*, *диш* (направления) и времени здесь уже упоминалось. Эти субстанции обладают в вайшешике одинаковыми качествами всепроникаемости, сверхбольшого размера, неосязаемости, невоспринимаемости, вечности и неподвижности, однако это не означает, что они просто тождественны друг другу или что это одна субстанция, выполняющая разные функции, которым были условно даны три именования (*парибхашики*). Ранние вайшешики упорно настаивали на самостоятельной реальности каждой из упомянутых субстанций и несводимости их друг к другу[62]. Из двух субстанций, составляющих пространственную рамку вайшешиковской Вселенной, — *акаши* и *диш*, первая отвечает, так сказать, за общую «крышу» всего существующего, давая приют всем конечным вещам, в

[61] Несмотря на отрицательный предлог «не», такие характеристики *акаши*, как несоставленность из частей и неосязаемость, являются положительными для этой субстанции, в то время как отсутствие препятствий к движению, по найяикам, не имеет к *акаше* никакого отношения. Подробнее об этом рассуждает Ватсьяяна (НБ к НС IV.2.22).

[62] Позднее возникают попытки отождествить эти субстанции друг с другом (у Шивадитьи) или с Ишварой (Рагхунатха Широмани).

то время как *диш* управляет пространственными отношениями под этой «крышей».

Симптоматично то, как вайшешики употребляют термины *деша* и *прадеша*. Образованные от того же глагола, что и *диш*, они тем не менее не всегда соотносятся с *диш*. В ПБ [186–188] мы встречаем такие словосочетания, как ākāśādideśa, — букв. «место в *акаше* и т.п.», или «точка в пространстве» (см. перевод, с. 368, сн. 108). Под «и т.п.» (ādi) здесь, очевидно, имеются в виду другие вездесущие субстанции — *диш*, время и *атман*. Вещи могут занимать свое «место» не только в *акаше*, но и во времени, *диш*, а также и в бесконечно протяженном *атмане*. Таким образом, «место» не является частью пространства, или «пространственных» субстанций (будь то *акаша* или *диш*), а появляется там, где в них «вклинивается» некий конечный объект, вступающий с ними в соединение. Иными словами, место — это место, выделенное соединением. Отсюда и такие часто встречающиеся в ПБ выражения, как ātmadeśa («место в *атмане*»), digdeśa («место в пространстве»), ākāśadeśa («место в пространстве»), kāladeśa («точка во времени»; иногда вместо deśa в том же значении употребляется pradeśa). В описаниях процессов соединения и разъединения ākāśadeśa и digdeśa выступают полными синонимами и поэтому могут быть переведены одинаково — «место (точка) в пространстве». Что же представляет собой *диш*, или «реляционное пространство», при более близком рассмотрении? Обратимся к соответствующему разделу ПБ — «Разделу направления» (I.7).

[73] Понятия «восток», «запад» и другие [служат] выводными знаками направления. Направление — это то, из чего возникают десять понятий: «восток», «юго-восток», «юг», «юго-запад», «запад», «северо-запад», «север», «северо-восток», «низ» и «верх» по отношению к конечным материальным субстанциям[63], если сделать точкой отсчета некую [другую] конечную материальную субстанцию. [Это так], вследствие отсутствия иной инструментальной причины [для этих понятий].

Поскольку *диш* является не просто невоспринимаемой (не обладающей, в отличие от *акаши*, никакими воспринимаемыми качествами, например звуком), но и «немаркируемой» (не имеющей «материальных» опознавательных знаков) субстанцией, ее не только нельзя познать непосредственно[64], но даже и вывести из воспринимаемого

---

[63] В тексте mūrtadravya.

[64] Относительно невоспринимаемости *диш* вайшешики могли спорить с некоторыми найяиками, взгляды которых изложены в «Ньяя-манджари» Джаянты Бхатты (те утверждали, что мы непосредственно воспринимаем восток, запад и т.п. — Ньяя-манджари 1971, ч. 1: 125), и с мимансаками, утверждавшими, что мы воспринимаем *диш* (для них — направление и расстояние) тем же органом, что и звук (мы всегда

знака, поэтому ее выводным знаком (*линга*) выступают чисто умственные образования *пратьяя* — понятия (акты познания) востока, запада и других направлений.

В вайшешике *пратьяя* и ее синонимы *буддхи*, *джняна* — это не только идеи (представления, концепции), но и слова. Оттого аргумент, призванный доказать существование субстанции направления, приобретает семантический характер.

Вайшешики, будучи реалистами в своей теории познания, верили в то, что язык отражает действительность (теория корреспонденции), т.е. любым языковым образованиям соответствуют реальные факты. Если в языке существует слово «восток», а также другие обозначения направления и места (здесь вайшешик ссылается на традиционное значение понятия *диш* — страны света, зенит и надир), это значит, что они указывают на что-то, объективно существующее.

Заметим, что вайшешик немедленно дает понять, что страны света, зенит и надир не существуют отдельно друг от друга. Мы определяем направление не просто так, а лишь по отношению к каким-то вещам (Прашастапада уточняет: конечным материальным вещам, поскольку субстанции предельно большого размера находятся везде); далее, чтобы определить направление или место чего-то, нужна точка отсчета, которая тоже должна представлять собой конечную субстанцию (ею может быть и наше тело); наконец, кроме точки отсчета необходима и система координат, в которой мы осуществляем это сравнение.

Возникает вопрос: является ли эта система извечной и установленной раз и навсегда? Если это так, то почему бы не считать, что традиционное десятеричное деление на страны света, зенит и надир и есть искомая вечная субстанция *диш* (тем более что, как мы знаем, в ведийской литературе *диш* значит именно это)? Но вайшешиков такое решение не устраивало. Почему? Если признать, что *диш* — это совокупность разных направлений, то у нас получится либо внутренне расчлененная, а значит, уже не вечная субстанция, либо множество равноправных субстанций (по числу стран света). Кроме того, считая, что те представления о разных направлениях, которые у нас появляются в разных ситуациях, отражают вечные сущности, мы сразу столкнемся с парадоксальным обстоятельством, а именно: у разных людей складываются разные пространственные представления об одном и том же предмете — для одних он на востоке, для других — на западе. Однако вечная сущность не может быть предметом противоположных суждений.

знаем, откуда и с какого приблизительно расстояния пришел тот или иной звук; на эти взгляды ссылается Бхадури, см.: Бхадури 1947: 216).

[75] Хотя вследствие неспецифичности выводного знака направление поистине едино, великими риши, ради правильного использования [высказываний] *Шрути* и *Смрити* в обычной разговорной практике, [направлению] были даны имена: «восток» и другие, характеризующие деления, которые соответствуют видам направлений, определяемым различными контактами Солнца, вращающегося вокруг горы Меру с юга на север, с точками [соответствующих] направлений, патронируемых *локапалами* («хранителями мира»).

Значит, *диш*, понимаемая как страны света и т.п., не является преданной миру, априорной системой координат, а зависит от контактов Солнца, вращающегося вокруг горы Меру по часовой стрелке (т.е. с юга на север), с разными местами пространства, которым риши дали соответствующие именования.

Прашастапада отмечает, что инструментальной причиной понятий и высказываний, в которых используются «обстоятельства места», не может быть никакая иная субстанция, кроме *диш*. Отметим, что в данном случае он не прибегает к своему излюбленному доказательству путем перебирания разных «кандидатов» на роль *диш*. За него это пытается сделать Шридхара.

Последний подчеркивает, что на эту роль не может претендовать первая попавшаяся субстанция (например, земля), в противном случае понятия места и направления возникали бы независимо от ее положения. Отвергает он и другую инструментальную причину — взамозависимость двух субстанций (см. коммент. Шридхары к ПБ [73]).

Вместе с тем нельзя сказать, что вся стратегия вайшешиков по доказательству существования *диш* сводится к «смотру кандидатов». По образному замечанию одного из самых тонких интерпретаторов метафизики вайшешики Бхадури, «мы не можем начать с пустого пространства и затем наполнить его телами. Мы скорее начнем с тел, которые воспринимаем, а затем попытаемся понять, обладают ли они характеристиками, которые были для них невозможны, если бы не существовало пространства. Сторонник вайшешики, очевидно, признаёт этот принцип, когда утверждает, что понятие позиционного предшествования и следования, возникающее в отношении тел, и составляет логическое основание для выведения пространства» (здесь индийский автор ссылается на трактат Удаяны[65]).

Основной пафос «Раздела направления» заключен в настойчивой релятивизации традиционных ведийских представлений о делении пространства. Это особенно бросается в глаза, когда Прашастапада утверждает, что деление на десять направлений установлено метафо-

[65] Бхадури 1947: 215.

рически, иносказательно (*бхактья*) и что это сделано древними риши с тем, чтобы люди правильно пользовались не только высказываниями *Шрути* и *Смрити*, но и обычным языком. Такое утверждение прекрасно вписывается в рамки теории ньяи и вайшешики о конвенциональной природе языка (направленной, кстати, против тезиса мимансы и грамматистов о вечной и никем не созданной связи между словом и его объектом).

Как субстанция, *диш* обладает качествами, совпадающими с качествами времени: **[74] Его качества: число, размер, отдельность, соединение–разъединение. [Их существование] доказывается так же, как и [существование] времени.**

Первое среди качеств — число — выражается единичностью (*экатва*). Х.Кадамбари справедливо считает, что Прашастапада приписывает число (*санкхья*) пространству (*акаше* и *диш*) вовсе не для того, чтобы как-то объяснить пространственные меры, практику измерения пространственных величин. «Число „один", — пишет он, — связано с пространством, которое является уникальным среди прочих элементов»[66]. Число «один» выступает у него аналогом «единственного в своем роде», т.е. количественная характеристика превращается в качественную. Думаю, что если это и происходит, то в несколько другом ключе. Во-первых, Прашастапада говорит не об *эка* («один»), а именно об *экатва* (в буквальном переводе с санскрита — «единичность»). В данном контексте речь может идти о том, что *диш* существует в одном-единственном экземпляре (количественная характеристика), но вместе с тем единичность предстает и как синоним сущностного единства *диш* — неделимости и однородности (качественная характеристика). Во-вторых, отличие *диш* как субстанции от других субстанций передается скорее качеством *притхактва* (отдельностью). Размер (*парима*на) *диш* — предельно великий (*парамахат*), эта субстанция, как и *акаша*, вездесуща (*вибху*), она обладает качествами соединения–разъединения (*санйога–вибхага*) — способностью вступать в контакт с конечными субстанциями (об условиях возможности контакта см.: «Раздел соединения» ПБ и гл. III, § 4 «Отношения»).

В целях экономии Прашастапада не приводит доказательств существования этих качеств в *диш*, поскольку они полностью совпадают с доказательством единства/единичности и подобных качеств времени (см.: § 4 «Время» наст. главы), но Шридхара как комментатор обязан восстановить «сокращенные» формулы. Случай с качеством *экатва* является, пожалуй, самым сложным. Когда речь идет о времени, его единичность доказывается тем, что выводные знаки в форме понятий «одновременность» и других характерны для всего времени (ПБ [70]),

[66] Кадамбари 1976: 78.

иначе говоря, в любой момент могут происходить события, которые определяются как «одновременные» и т.д. Значит, и пространственные представления дальности и близости тоже характерны для всего реляционного пространства: какую бы точку мы ни взяли, там всегда находятся предметы, определяемые в терминах этих качеств. Но здесь пурвапакшин замечает, что пространственные представления могут с тем же успехом вызываться многими субстанциями *диш*: к примеру, понятие «восток» — субстанцией дальности и т.п.

Почему же нельзя допустить множественность пространств? Суть ответа Шридхары сводится к тому, что подобное допущение повлекло бы за собой абсурдные последствия — полный хаос, ведь тогда любая вещь служила бы объектом для понятия любого направления по отношению к любой другой вещи. Таким образом, принятие единичности пространства фактически мотивируется необходимостью некой единой и неизменной «системы координат».

Чем же в этом случае объясняется множественность пространственных понятий? Здесь Шридхара прибегает к термину *упадхи* — «привходящие ограничения», — который был «апробирован» Прашастападой в аналогичной ситуации (объяснении множественности) в «Разделе времени» (I.6). Этот термин получил наибольшую известность прежде всего благодаря веданте, где он означает механизм неведения (*авидья*), когда нечто единое (Атман, Брахман) воспринимается в многообразных формах. Но вместе с тем *упадхи* часто имеет смысл некоторого «наложенного свойства» (например, красный цвет самого по себе бесцветного кристалла, проявляющийся в соседстве с красным цветком), что тоже часто используется как аналог неподлинных характеристик Абсолюта. Однако, если в веданте *упадхи* считались, в сущности, иллюзорными, то в вайшешике это нечто вполне реальное (в случае пространства — положение наблюдателя по отношению к траектории вращения Солнца).

Доказательства других качеств направления у Шридхары даны в форме ссылок на соответствующие ВС и поэтому не представляют для нас специального интереса.

Таким образом, в ПБ термин *диш* (*дик*) используется в следующих основных смыслах: «страны света», «местоположение», «направление», «субстанция реляционного пространства». В пространственных представлениях вайшешики идеи места и направления, как мы видим, не получили отдельного обозначения, а то, что мы считаем характеристиками расстояния — «дальность» и «близость», приписывается не пространству, а вещам, находящимся в определенных позиционных отношениях друг к другу. «Место» также не является самостоятельной пространственной единицей — его размером или протяженностью просто пренебрегают. Единственным маркирующим его свой-

ством является контакт между субстанциями, а поскольку определяется он только операционально, его протяженность можно вообще свести к точке.

Все эти особенности пространственных идей вайшешики наглядно раскрываются в «Разделе дальности и близости» (II.10–11). Мы рассмотрим только ту его часть, которая касается дальности и близости, «производных от направления» (*дигкрита*). Что значит эта характеристика? Хотел ли вайшешик сказать, что названные качества возникают из субстанции реляционного пространства? Из комментария Шридхары выясняется, что они производны от этой субстанции не напрямую, а через ее контакт с конечными вещами, которым данные качества присущи.

В ПБ [200] Прашастапада сообщает, что качества дальности и близости являются **инструментальной причиной значения слов** (*абхидхана*)... и **понятий** (*пратьяя*) **«дальний»–«близкий»**. Сталкиваемся ли мы здесь с разграничением между словами, с одной стороны, и выражаемыми ими понятиями — с другой? Судя по объяснению Шридхары, это не так. Речь идет не столько о словах, сколько о звуковой оболочке, произношении слов-понятий.

Интуитивно мы несомненно отнесем прилагательные «дальний» и «близкий» к пространству, если бы нам захотелось выразить это на языке вайшешики, мы бы сказали, что их инструментальной причиной, как и инструментальной причиной слов «восток» и ему подобных, является пространство. Вайшешики же вместо этого приписывают такие слова совсем иной причине, соответственно — качествам дальности и близости, которые, судя по реестру качеств, могут принадлежать только ограниченным в размере субстанциям, а это значит, что они не относятся ни к *акаше*, ни ко времени, ни к *дише*. Чем это вызвано? Обратимся к тексту:

[201] Они — двух видов: производные от направления и производные от времени. Из них производные от направления способствуют пониманию разных местоположений, а производные от времени — пониманию разных возрастов жизни.

Из текста выясняется, что на санскрите прилагательные «далекий» и «близкий» (*пара, апара*) могут характеризовать расстояния не только пространственные, но и временны́е (выражать значения «раньше», «позже»). Они внутренне определяют друг друга, являясь соотносительными. Далее, они зависят не только друг от друга, но и, что самое главное, от позиции наблюдателя. В этом смысле породившие их качества дальности и близости являются *апекшабуддхи*, т.е. зависимыми от оценки наблюдателем своей пространственной позиции по отношению к вещам и позиции вещей по отношению к себе.

Строго говоря, вайшешикам неизвестна идея расстояния, они не поднимаются до подобного обобщения понятий дальности и близости, которое, несомненно, было бы шагом к выработке идеи однородного геометрического пространства, поддающегося количественному измерению (подобного тому, которое было выработано европейской цивилизацией). Но значит ли это, что дальность и близость являются сугубо «качественными» характеристиками, причем чисто субъективного свойства? Думаю, что, как реалисты, вайшешики не могли с этим согласиться. Мы увидим дальше, что они предлагают свой собственный способ количественной или, скорее, квазиколичественной оценки дальности и близости. К тому же, по их мнению, универсалии подобных качеств объективно существуют в вещах (см. дискуссию по поводу универсалии числа «два» в моем комментарии к «Разделу числа» — гл. III, § 1), однако в отличии от других, «непарных» универсалий, они не сопровождают своих индивидов с момента возникновения до момента разрушения, ибо вызваны к жизни не этими индивидами, взятыми по отдельности, а их временными взаимоотношениями.

Почему дальность и близость не относятся к субстанции пространства? Вспомним, что, по вайшешике, *дик* не воспринимается чувственно, тогда как названные качества воспринимаются (мы всегда зрительно воспринимаем расстояния, отделяющие нас от объектов нашего опыта). Как же конкретно это происходит?

[202] Из них возникновение образованных от направления объясняется [в первую очередь]. Каким образом [оно происходит]? Когда из двух массовидных объектов, расположенных в одном направлении [по отношению к наблюдателю, у первого число] соединений с соединенным [будет] больше, [а у другого] — меньше, у одного наблюдателя, сделавшего точкой отсчета ближайший от него объект, возникает «дальняя» мысль по отношению к [объекту, являющемуся] субстратом дальности: «Это дальше того». Затем, в зависимости от данной [мысли], в результате соединения с отдаленным местом пространства происходит возникновение [качества] дальности. Таким же образом [у другого наблюдателя], сделавшего точкой отсчета отдаленный от него объект, в отношении другого [объекта], являющегося субстратом близости, возникает «близкая» мысль: «Это ближе того». Затем, в зависимости от данной [мысли], в результате соединения с близким местом пространства происходит возникновение [качества] близости.

Прашастапада описывает ситуацию, в которой наблюдатель оценивает расстояние от себя до какой-то вещи путем сравнения ее с другой вещью. Тем самым он утверждает, что оценка расстояния неизменно предполагает чисто ситуативный сравнительный анализ местополо-

жений разных вещей, из которых одна должна стать точкой отсчета, а другая искомым неизвестным. Какая вещь будет в первой роли, а какая — во второй, зависит только от волевого решения наблюдателя. Если он сделает точкой отсчета ближайшую к нему вещь, то качество дальности возникнет в вещи, о которой он подумает: «То дальше этого» (это и есть *апекшабуддхи*, или соотносительное познание), и наоборот: если он захочет видеть точку отсчета в более удаленной вещи, качество близости возникнет в ближайшей вещи, о которой будет мысль: «Это ближе того».

Условием сравнения, по Прашастападе, является непременное нахождение обоих сравниваемых объектов в одном направлении, т.е. по одну сторону от наблюдателя. Строго говоря, это не отвечает практике, поскольку ситуация определения расстояний может возникнуть и применительно к объектам, расположенным с двух сторон от наблюдателя. Свою догадку о том, почему вайшешики настаивали на этом условии, выскажу позже, а пока обращусь к тексту, в котором остается еще очень много непонятного.

Прежде всего возникает вопрос: что такое число «соединений с соединенным»? Что и с чем здесь соединяется? Я уже оспаривала точку зрения Бхадури, в соответствии с которой под этим подразумеваются соединения и разъединения мест, занятых некими «промежуточными телами»: наблюдатель соединен с местом на земле, на котором он стоит, оно, в свою очередь, соединено с соседним телом, то — с телом, соседним по отношению к нему, и так до того момента, пока цепочка соединений не достигнет тела, являющего субстратом либо дальности, либо близости[67]. Трактовка Бхадури во многом опирается на комментарий Шридхары с тем только исключением, что в последнем ничего не говорится о «промежуточных телах».

Кажется, что современный индийский ученый пытался исправить в чем-то парадоксальные спекуляции средневекового комментатора. Если следовать им, то получится, что наблюдатель соединен с местом земли, на котором он стоит, а это место — с соседним местом, и т.д. Пространство, таким образом, оказывается поделенным на ячейки, подобные сотам, которые своими стенками соединяются друг с другом. Даже если согласиться с Бхадури и признать, что эти соты чем-то заполнены, то этим «наполнением» не могут быть тела (*пинда*), так как в таком случае возникает вопрос об их размере, который не обязательно должен совпадать с размером «пространственной ячейки».

С телами или без них, эта теория все равно не может дать вразумительного объяснения: что именно принимается в качестве единицы измерения расстояния? Но идет ли вообще речь об измерении рас-

[67] См.: Бхадури 1947: 216. Критику этой точки зрения см.: Лысенко 1986, 1997.

стояния или же имеется в виду более простая операция — общая оценка расстояния от наблюдателя до обоих объектов не в «математических» (конкретное количество единиц), а в «алгебраических» терминах («больше–меньше»)?

Заметим, что наблюдателю уже заранее известно, какой из объектов — ближний, а какой — дальний, иначе он бы не мог выбрать тот или другой в качестве точки отсчета (ср. текст: **у одного наблюдателя, сделавшего точкой отсчета ближайший от него объект...** и аналогично: **сделавшего точкой отсчета отдаленный от него объект...**). Но если все и так известно, зачем прибегать к столь туманному критерию, как «большее или меньшее количество соединений с соединенным»? Может быть, вайшешику просто захотелось «верифицировать» пространственную интуицию наблюдателя (относительно близости одного объекта и дальности другого) в неких «объективных» единицах?

Не думаю, что Прашастапада мог рассуждать таким образом. Вспомним, что, по вайшешике, дальность и близость являются качествами «дальнего» и «близкого» объекта, причем качествами возникающими, во-первых, при помощи соотносительного познания (у Прашастапады — «дальней» и «близкой» мысли), а во-вторых, при определенных позиционных отношениях этих объектов друг к другу и к наблюдателю. Если здесь и имелась проблема, то она, как мне представляется, касалась не измерения некоего пустого пространства, составляющего расстояние до этих объектов, а определения той наблюдаемой формы, в которой нашли выражение качества дальности и близости. Они «воплотились» не в само пространство (которое невоспринимаемо), а в реально воспринимаемое «соединение с соединенным»; поскольку же дальность и близость выступали только как соотносительные качества, то «соединения с соединенным» всегда оценивались сравнительными оборотами — «больше», «меньше».

Кроме того, как показывает Шридхара, ссылкой на большее или меньшее количество «соединений с соединенным» Прашастапада обезопасил себя от упреков в чистом «субъективизме» (ср. возражение пурвапакшина: «Понятия „отдаленный“ и „близкий“ вследствие их взаимозависимости приводят к ошибке взаимоисключения» и ответ Шридхары: «Это не так, [взаимозависимость] не допускается, поскольку не признается, что мысль „Это близко“ зависит от мысли „Это далеко“ или наоборот. Признается лишь то, что понятие дальности возникает в отношении объекта, обладающего бóльшим количеством соединений по сравнению с объектом, [достижению которого] способствует меньшее количество соединений» — перевод, с. 389).

Иными словами, понятия, или идеи, дальности и близости хотя и зависят от соотносительного познания, а значит, в какой-то мере субъ-

ективны, все же не берутся наблюдателем только и исключительно из головы — они основаны на вполне объективных соотносительных качествах сравниваемых предметов (большее или меньшее количество «соединений с соединенным»).

Но все же, что значит это загадочное выражение?

Из разъяснений Шридхары ясно одно — в ситуациях, когда вайшешики толкуют реальные процессы, они имплицитно опираются на образ прерывного, «ячеистого» пространства, состоящего из серии «мест», или «точек» (*прадеша*). Я предполагаю, что эти точки «метят» траекторию контактов глазных лучей наблюдателя с поверхностью, на которой находятся он сам и сравниваемые предметы (тем самым выдерживался принцип непосредственного контакта органов чувств и объекта). С моей точки зрения, «соединение с соединенным» может означать соединение глазного луча с разными точками поверхности, которые, в свою очередь, соединены друг с другом. Все эти «контактные» точки находятся в *акаше* как общем пространственном вместилище соединений, но вместе с тем они выстраиваются в определенную геометрическую конфигурацию, которая обязана своим возникновением субстанции *диш*.

Эта гипотеза также объясняет, почему вайшешики настаивали на условии, согласно которому сравниваемые объекты должны обязательно находиться по одну сторону от наблюдателя (в одном направлении): глазной луч не может быть одновременно направлен в разные стороны, а значит, только те объекты, которые располагаются в пределах траектории глазного луча, становятся предметами сравнительного суждения и субстратами соотносительных качеств дальности и близости[68].

Как «производные» качества дальность и близость претерпевают возникновение и разрушение. И то и другое вайшешики представляют результатом действия группы причин. Правомерно ожидать, что между причинами возникновения и причинами разрушения существует определенная симметрия. Раз дальность и близость в своем возникновении зависят от соотносительного познания, то среди этих причин

---

[68] Еще одну трактовку *диш* можно найти у Кадамбари. Он сравнивает *диш* с аффинным пространством современной геометрии: «В геометрии есть направление, называемое „аффинной геометрией“, которая основывается на наборе аксиом, определяющих сложение векторов и их умножение на реальные числа. Вектор PQ определяется как перемещение в пространстве точки P к точке Q. Можно сказать, что Q является конечной точкой вектора с начальной точкой P. Эта геометрия обходится без понятия расстояния, а пространство представлено здесь как трехмерное и измеряемое в линейных количественных мерах. Вайшешиковская концепция, как кажется, указывает на такое аффинное пространство. Десять направленных линий (или векторов, как их называют сегодня) охватывают все трехмерное пространство» (Кадамбари 1976: 80).

мы найдем *апекшабуддхи* — инструментальную причину. Но мы видели, что вайшешики не хотели давать повода для обвинений в том, что эти качества не располагают никакой «объективной» основой. Поэтому они и стремились сделать две оставшиеся причины (неприсущую и присущую) гарантами того, что наши представления о пространственном положении вещей не являются чистыми фантазиями. Если следовать логике вайшешиков, среди этих причин одна должна быть качеством, а другая — субстанцией. Качеством, как мы знаем, является соединение (точнее, большее или меньшее количество «соединений с соединенным»), а субстанцией — массовидный объект, выступающий субстратом (*адхара*) данного качества. Аналогичные причины мы находим и среди факторов, способствующих разрушению качеств дальности и близости. Примечательно, что описание разрушения занимает подавляющую часть текста, более трех четвертей «Раздела дальности и близости», и расписано с детальностью, достойной, наверно, лучшего применения.

Прашастапада шаг за шагом исследует семь типов (!) разрушения (эта цифра получается от прибавления к трем основным случаям — разрушениям соотносительного познания, соединения и субстанции — различных их комбинаций). Описание отличается крайней схематичностью и абстрактностью (ни Прашастапада, ни его комментатор даже не пытаются привести какие-то реальные примеры).

Однако, разобрав внимательно этот текст, мы убедимся, что речь идет не столько о физическом разрушении данных качеств, сколько о поэтапном процессе, который разворачивается в нашей голове в связи с этим. По правилам вайшешики, новый этап процесса всегда связан с разрушением старого, поэтому появление любого ментального (или материального) фактора означает, что предшествующий или уже разрушен, или вступил в стадию своего разрушения.

Мы не станем опережать события и разбирать психологические представления вайшешиков, углубляясь в детали этого впечатляющего «протокола» психических процессов, тем более что он имеет к нашей теме весьма отдаленное отношение.

Для примера разберем только первый случай (разрушение соотносительного познания). В ПБ [204] описание этого процесса начинается именно с того момента, на котором останавливается текст [202], с возникновения качества дальности. Вернемся к этому тексту и посмотрим, что предшествовало этому событию.

1. На основе соединения (соединения с соединенным) у наблюдателя, сделавшего точкой отсчета ближайший от себя объект, по отношению к дальнему возникает мысль: «То (дальний объект) дальше этого (точки отсчета)». По моему мнению, это и есть соотносительное познание.

2. Соединение глазного луча наблюдателя с дальним объектом — возникновение в том качества дальности. После этого включается описание разрушения: одновременно с этим возникает познание универсалии дальности, в результате чего соотносительное познание вступает в стадию своего разрушения, а познание качества — в стадию возникновения.

3. Окончательное разрушение соотносительного познания и окончательное возникновение познания качества, вступление в стадию разрушения качества и познания качества, а в связи с этим вступление в стадию возникновения познания субстанции. Возникновение познания субстанции — разрушение качества.

Не вникая в психологические и гносеологические детали, отметим одно важное обстоятельство: вайшешики представляли себе нашу пространственную ориентацию в мире как процесс, каждое мгновение которого насыщено разными «атомарными» событиями, отмеченными ритмами «разрушения» и «возникновения». В этом описании есть череда, смена неких мгновенных статических состояний, укладывающихся в схему, известную в Индии со времен Яски (грамматиста — современника Панини, V в. до н.э.).

Схема эта включает четыре этапа: возникновение, существование, упадок и разрушение. У Прашастапады существование и разрушение, т.е. «есть» и «нет», перемежаются промежуточными этапами — вступление в стадию существования (аналог возникновения) и вступление в стадию разрушения (аналог упадка), обозначенными абстрактными существительными (они образованы от основы причастия настоящего времени путем прибавления суффикса состояния *-tā-*, т.е. процессуальность подчеркнута грамматическими средствами).

В нарисованной таким образом картине многое взято из буддизма, например, череда мгновенно исчезающих состояний и т.д. (вопрос этот будет обсуждаться отдельно) — не оттого ли, что Прашастапада не смог сам справиться с объяснением динамических процессов и, не имея возможности использовать достижения в этой области санкхьи[69] (уж больно это противоречило самым сокровенным принципам вайшешики), обращается к более «безобидной» (с точки зрения вайшешики) теории мгновенной смены элементов существования, *кшаникавада*, распространенной в кругах буддистов-абхидхармистов.

Однако «атомизация» пространства рассматривается вайшешиками как сугубо условная, принятая для удобства практической ориентации в мире. Если пространство действительно состояло бы из «атомов-точек», то каждая такая точка находилась бы в своей системе коорди-

[69] Внутренний динамизм *пракрити*, который обеспечивает протекание всех процессов, в ходе которых она преобразуется в свои «эволюты».

нат и оттого была бы несопоставима с другой. Вместе с тем, как мы уже показали, это не значит, что *диш* образует некую единую стационарную систему координат (в нашем случае совокупность стран света, зенита и надира), скорее это то, что делает такую систему в принципе возможной, ее вечный и неиссякающий источник[70].

§ 4. Время

Нигде так не сказалась известная отстраненность Прашастапады от общефилософских дискуссий своего времени, как в «Разделе времени». Мы уже заметили, что ПБ, в отличие от очень многих индийских философских текстов, содержит крайне мало полемики. Возможно, мы имеем дело с текстом «для внутреннего использования» среди самих приверженцев вайшешики (известно, что Прашастапада был автором другого сочинения — «Тика», не дошедшего до нас, но, по свидетельствам индийских источников, довольно обширного и содержавшего полемику). Скудный — по сравнению с другими индийскими концепциями о времени — материал этого раздела, к сожалению, не даст нам повода поговорить о многих важнейших философских проблемах, которые волновали индийских мыслителей как в эпоху Прашастапады, так и впоследствии[71]. Мы не найдем в нем споров о статусе настоящего, прошлого и будущего, захвативших буддийские школы абхидхармы и философов ньяи (ср., например, анализ понятия настоящего времени у Ватсьяяны), Прашастапада остается глух к критике, а также к отрицанию идеи времени у Нагарджуны, не реагирует на буддийскую доктрину мгновенности (*кшаника-вада*) и на йогическую концепцию времени как мгновения и т.д.[72]. Более того, даже в том, что касается концепции времени самой вайшешики, он выражается

---

[70] Кадамбари, сравнивая концепцию пространства вайшешики и западноевропейские представления, пишет, что в ПБ «не упоминается единой количественной меры длины и ничего не сказано об измерении расстояния. Однако можно отметить, что понятие пространства основано на понятии расстояния, а именно на идее метрического пространства, которая, как можно заметить, содержится в *акаше*. *Акаша* также обладает атрибутами абсолютного пространства — всепроникающего, бесконечно протяженного, вечного и неподвижного, похожего на однородное, изотропное пространство Ньютона, имеющего свое собственное существование, независимое от существования объектов. Но *акашу* не определяют в терминах какого-либо фиксированного объекта, подобного центру Вселенной Ньютона» (Кадамбари 1976: 79–80).

[71] Например, интереснейшая концепция времени излагается у Бхартрихари; о параллелях между Бхартрихари и Прашастападой см.: Хальбфасс 1992: 205–209.

[72] Обстоятельное исследование индийских философских концепций времени содержит книга Анидиты Балслев (Балслев 1983), см. также: Прасад 1991; 1994.

предельно кратко и схематично, оставляя философскую проработку своих «эскизов» на долю комментаторов[73].

Какие же философские проблемы времени затрагивает Прашастапада? Прежде всего это связь времени с причинностью, с процессом «причинения», доказательство существования времени как субстанции, доказательство присущности времени определенных качеств, процесс образования «временны́х» понятий дальности и близости. Поскольку в своих рассуждениях о времени Прашастапада оставался в рамках, намеченных в ВС, для реконструкции его концепции времени нам необходимо вернуться к этому «базовому» тексту.

Начальная фраза «Раздела времени»: **[67] Время — [это то, что обладает] выводным знаком [в форме] противоположных понятий «раньше–позже», [а также понятий] «одновременно–неодновременно», «быстро–долго»** — отсылает к ВС: «„Позже“ в отношении близкого [в пространстве], „одновременно“, „неодновременно“, „медленно“, „быстро“ — [таковы] выводные знаки времени» (ВСЧ, ВСШ II.2.6).

Именно с помощью этой сутры мы можем решить те текстологические проблемы, которые возникают в связи с «вводной» фразой Прашастапады. Ее грамматическая конструкция допускает два возможных толкования. Время (kāla) и сложное слово para-apara-vyatikara-yaugapadya-augapadya-cira-kṣipra-pratyaya-liṅgaḥ являются в этом предложении соответственно подлежащим и сказуемым. Буквально фраза переводится так: «Время есть выводной знак понятий...» (таким образом ее переводит Джха). Однако подобный перевод не может устраивать нас по соображениям смысла. Согласно вайшешике подлежат выведению не понятия «позже» и т.п. (они и так известны), а само время, поэтому оно никак не может быть их выводным знаком. Я перевожу данное сложное слово как определение к слову «время» (*бахуврихи*), т.е. рассматриваю время как то, что обладает выводным знаком, выраженным в форме понятий «раньше», «позже» и т.п. Этот перевод подтверждается и процитированной выше сутрой, в которой «выводными знаками» (во *мн.ч.*) названы именно они.

Следующая проблема тоже вызвана осмыслением грамматической конструкции. Согласно санскритской грамматике, в сложном слове определение стоит, как правило, после определяемого. Таким образом, в нашем сложном слове para-apara-vyatikara-yaugapadya-augapadya-cira-kṣipra-pratyaya-liṅgaḥ характеристика vyatikara — «соотносительный», «противоположный» — относится только к пер-

[73] Концепцию времени ньяи-вайшешики в целом (в разные периоды ее истории) исследуют Бхадури (Бхадури 1947: 183–213), Мишра (Мишра 1936: 175–186), Прасад (Прасад 1984) и Хальбфасс (Хальбфасс 1992: 205–228).

вой паре para-apara, «дальний–близкий» (во времени) или «позже–раньше». Однако по смыслу очевидно, что и остальные пары понятий «одновременно–неодновременно» (yaugapadya–augapadya), «быстро–медленно» (cira–kṣipra) тоже являются оппозициями. Почему же характеристика vyatikara распространяется только на первую оппозицию?

Ответ на этот вопрос мы также находим в приведенной сутре, а точнее в комментарии к ней Чандрананды. В сутре он сформулирован так: «„Позже“ [в отношении] близкого (aparasmin paraṃ)». Что же значит это загадочное выражение? Согласно Чандрананде, если в результате соединения с дальними точками пространства юноша становится субстратом понятия «дальности», а старик — в результате соединения с ближними точками пространства — понятия «близости», то, при восприятии черных волос, гладкой кожи и подобных признаков, у наблюдателя появляется понятие «близости» в отношении юноши и «дальности» в отношении старика. Причина этих понятий и есть время.

Иными словами, под характеристикой *вьятикара*, «противоположный», Прашастапада имел в виду не пары оппозиций «раньше–позже», «одновременно–неодновременно», «быстро–медленно», а тот факт, что субстрат темпорального понятия «дальности» («раньше», «старше») может одновременно служить субстратом пространственного понятия «близости» (в этом примере — старика). То есть дальность и близость в пространстве, с одной стороны, и соответственно дальность и близость во времени — с другой, не совпадают и даже взаимно противоположны. То, что близко по времени, способно быть отдаленным в пространстве, и наоборот. Это возможный довод против полной «специализации» или «опространствления» времени, т.е. против тех индийских мыслителей, кто отстаивал абсолютное тождество субстанций направления и времени, неразличимость их функций.

Для такого отождествления, впрочем, были некоторые основания. Во-первых, вайшешики приписывали направлению и времени совершенно одинаковые качества (единичность, сверхбольшой размер, а также всепроникаемость, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость). Во-вторых, Прашастапада утверждал, что направление и время обладают **характером инструментальной причины всего порожденного** (ПБ [24]). И в-третьих, вайшешик подчеркивал еще одну общую функцию времени не только с направлением, но и с *акашей*: **[19] *Акаша*, время и направление [обладают] вездесущестью, характером сверхбольшого размера и [являются] общим вместилищем всех соединенных вещей.**

Неудивительно, что после подобных утверждений могла появиться мысль о полном единстве названных субстанций (кстати сказать, к

аналогичному выводу пришел и представитель школы навья ньяя Рагхунатха Широмани). Поэтому маленькое уточнение Прашастапады в слове *вьятикара*, которое фактически не было замечено его комментатором Шридхарой, имело своей целью несколько специфицировать функцию времени в сравнении с функцией направления, что, в свою очередь, служило веским аргументом в пользу признания времени совершенно отдельной, самостоятельной субстанцией. Однако надо признать, что сам Прашастапада, смотревший на время через призму подчас слишком «пространственных» понятий, не сильно преуспел в различении этих субстанций.

В целом же первая фраза вписывается в контекст стереотипного рассуждения вайшешика: если субстанция невоспринимаема, то ее существование доказывается с помощью выводного знака. Выводными знаками времени являются обусловленные им понятия «раньше», «позже», противоположные пространственным, а также понятия «одновременно», «неодновременно», «быстро» и «медленно».

Отношение выводных знаков к субъекту вывода является чисто логическим (отношение неизменного сопутствия), но вайшешик стремится показать, что оно носит и онтологический характер, т.е. связано с каузальной функцией времени: **Ввиду отсутствия в отношении [названных] объектов иной инструментальной причины возникновения таких [понятий], отличающихся от [всех других] понятий, описанных ранее, эта инструментальная причина и есть время.**

Что касается инструментальной причины (*нимитта карана*), то по сравнению с другими видами причинных отношений, различаемых в вайшешике (присущая и неприсущая причины), ее каузальная («порождающая») сила не слишком велика, но вместе с тем именно эта причина часто играет роль того дополнительного, но в каком-то смысле решающего фактора, который позволяет свершиться всему процессу «причинения»[74]. В данном конкретном случае речь идет о «причинении» темпоральных понятий, т.е. ментальных явлений из познавательной сферы. Поскольку познавательный акт, как мы знаем, представляет собой контакт органа познания и объекта, то любые понятия, возникающие в нашем сознании, должны непременно иметь свои референты в объективном мире. В нашем случае ими служат явления, относительно которых у нас возникают понятия «раньше–позже» и т.д.

Для вайшешика было чрезвычайно важно подчеркнуть, что темпоральные понятия действительно не сводятся ни к каким другим, а раз

[74] По словам Хальбфасса, распространенный перевод *нимитта караны* как действенной причины или инструментальной причины является преувеличением, которое может ввести в заблуждение (Хальбфасс 1992: 210).

они таковы, то у них должна быть своя «объективная» основа. Именно в этом смысле и надо понимать выражение: **[понятий], отличающихся от [всех других] понятий, описанных ранее**. Без допущения времени в качестве такого «объективного» источника мы эти понятия объяснить не можем.

Однако, учитывая, что «Раздел времени» (I.6) в дошедшей до нас версии ПБ идет раньше «Раздела направления» (I.7), пространственные понятия дальности и близости еще не стали объектом анализа, их отношение к аналогичным понятиям времени и представляет проблему. Несводимость временны́х «раньше» и «позже» к их пространственным аналогам «дальности» и «близости» (хотя на санскрите это почти одинаковые слова — para–apara) еще требуется доказать. Намек на такое доказательство содержит разобранное нами слово «противоположный», но более эксплицитно оно дается в «Разделе дальности и близости» (ПБ [203]), где утверждается, что в отличие от пространственных «дальности» и «близости», «дальность» и «близость» во времени возникают в отношении объектов, занимающих любую позицию в пространстве (*анията-дигдеша*).

Читая «Раздел времени», нельзя не заметить, что для такого в своем роде «установочного» текста доказательство существования времени слишком «смазано», «расплывчато». Шридхара разъясняет, что под «другой» инструментальной причиной времени подразумеваются объекты (например, горшок), но поскольку понятия этих объектов слишком отличаются от понятий «раньше–позже», то дело не в них. Иными словами, опровергается некое виртуальное возражение, состоящее в том, что нет необходимости допускать существование времени, поскольку причиной названных темпоральных понятий можно считать сами объекты[75].

Другое возможное возражение заключается, по мнению Шридхары, в том, что причиной названных понятий является большее или меньшее число оборотов Солнца. Идея связи временны́х понятий с оборотами Солнца вокруг Земли, вернее, вокруг мифической оси мира — горы Меру, имела широкое хождение в Индии. Комментаторы Прашастапады охотно рассуждали на эту тему, но сам Учитель даже не упоминает о ней (что, впрочем, не значит, что он не имеет ее в виду, когда говорит о «точках времени», *кала прадеша*). К этому мы впоследствии вернемся, а пока, в связи с разбираемым комментарием Шридхары, заметим, что мы имеем здесь дело с новой попыткой объяснить темпоральные понятия, не прибегая к субстанции времени. Шридхара считает, что между оборотами Солнца и субстратами понятий «раньше», «позже» нет причинно-следственных отношений.

[75] См.: Бхадури 1947: 184–186.

В объяснении времени ссылка на обороты Солнца имела, как показывает Бхадури, вполне определенные мотивы. Если бы дальность и близость сводились к большому или малому отрезкам времени, то не было бы необходимости ссылаться на субстанцию времени, поэтому вайшешики, отмечает Бхадури, стремились объяснять понятия дальности и близости, не прибегая ко времени[76]. Попытку именно такого объяснения мы находим в «Разделе дальности и близости» ПБ, где временны́е и пространственные понятия «дальний», «близкий» трактуются с помощью качеств дальности и близости, присущих не времени, а материальным предметам и телам: **[200] Дальность и близость являются инструментальной причиной значения слов, [а также инструментальной причиной] понятий «дальний–близкий».**

Таким образом, получается, что в разных частях ПБ Прашастапада по-разному представляет инструментальную причину временны́х понятий «дальний–близкий». В «Разделе времени» — это время, в «Разделе дальности и близости» — это качества дальности и близости. Похоже, что данная «неувязка» осталась не замеченной комментаторами. С моей точки зрения, она свидетельствует о том, что Прашастапада еще не выработал единой стратегии применительно к доказательству существования времени, и оттого его «каузальная» терминология остается неопределенной.

Если в отношении ментальных явлений время является инструментальной причиной (*нимитта карана*), то для реальных событий возникновения, пребывания и разрушения оно, по Прашастападе, выступает как *хету* — «логическое основание», «основание вывода»: **основание возникновения, пребывания и разрушения всех следствий, ввиду того, что об этом говорится [как о действии времени].**

Термин *хету* имеет в вайшешике скорее логические, чем онтологические импликации. В этом смысле вайшешика отличалась от радикальных темпоралистских учений (например, *кала-вады*), провозглашающих время основной причиной всех происходящих изменений, или же от не менее знаменитой концепции Бхартрихари, согласно которой время воплощает исконный динамизм Первопринципа (Брахмана-Слова). Онтологическую «слабость» *хету* подтверждает и общий лингвистический характер аргумента в устах Прашастапады: **ввиду того, что об этом говорится [как о действии времени]** (как поясняет Шридхара, имеются в виду выражения — «время возникновения», «время разрушения» и т.п.), а также и следующая фраза: **Основание** (*хету*) **употребления слов: *кшана, лава, нимеша, каштха, кала,***

[76] Бхадури 1947: 184.

мухурта, яма, ахоратра, ардхамаса, маса, риту, аяна, самватсара, юга, кальпа, манаватара, пралая* и *махапралая.

Напомню, что логика «лингвистических» аргументов вайшешики такова: раз существует слово-понятие, то существует и реальное явление. Коль скоро употребление названных слов и выражений нельзя объяснить ни с помощью других субстанций, ни с помощью качеств или движений, следует допустить существование особой сущности, которая называется «время». Соответствует ли такая трактовка позиции ВС?

Сутры недвусмысленно связывают время с причиной (*карана*), по разъяснению Чандрананды и Шанкарамишры, речь идет об инструментальной причине:

«В силу существования в невечных и несуществования в вечных [субстанциях]» (ВСЧ II.2.10) «имя „время“ [приложимо] к причине» (ВСЧ II.2.11; ВСШ II.2.9). Комментаторы растолковывают, что время присуще только произведенным субстанциям (*крита*), имеющим причину, и не присуще вечным и несоставным субстанциям — *акаше*, направлению, *атману* и др. Тем самым из сферы времени изымаются не только предельно большие, но и предельно малые субстанции — атомы, а само оно тесно связывается с динамическим причинным процессом (рождением, пребыванием и разрушением вещей).

Однако в интерпретации Прашастапады, во всяком случае в исследуемом нами «Разделе времени», пафос онтологического аргумента несколько снижается, точнее, «перекрывается» пафосом аргумента лингвистического: время связано со всеми упомянутыми событиями (рождением и т.п.), потому что мы так говорим. Другая же, онтологическая, часть аргумента: «а говорим мы так потому, что это существует на самом деле» остается подразумеваемой, но не выработанной.

Полагаю, что этот «лингвистический» акцент является нововведением Прашастапады по сравнению с ВС. Чем же оно вызвано? Что мешало Прашастападе сослаться на очевидный факт — процессы изменения в конечных вещах, которые наблюдают все люди? Почему он не связал их со временем?

Думаю, что вайшешика была слишком статичной системой, чтобы терпеть внутри себя такой активный динамический принцип. Секрет ее состоит в том, что время, служа объяснению динамических процессов, само не является динамической сущностью. В противном случае вайшешики не считали бы его вечной и вездесущей субстанцией. Именно субстанциальность времени выступает самым важным теоретическим постулатом вайшешики, который всеми силами стремятся обосновать ее последователи.

ВС утверждают, что субстанциальность и вечность времени доказывается так же, как и субстанциальность и вечность ветра (ВСЧ

II.2.13; ВСШ II.2.11). Однако Прашастапада выбирает в качестве модели другое доказательство — доказательство вечности и субстанциальности *акаши*. Почему же он пренебрегает указанием ВС? В их доказательстве приводятся три аргумента: 1) ветер является субстанцией, поскольку «обладает характером несубстанции»[77] (эта загадочная формула расшифровывается комментаторами как утверждение, что ветер не содержится в другой субстанции, вайшешики допускают существование субстанций, содержащихся в других субстанциях, каковыми являются все невечные субстанции; 2) ветер субстанциален, поскольку обладает качествами и движениями[78]; 3) ветер вечен «из-за несубстанциальности»[79] (согласно комментаторам имеется в виду то, что он не содержится в других субстанциях, а это фактически является повторением первого аргумента).

Похоже, что столь туманные формулировки Прашастападу не устраивали, поэтому он счел более надежным сослаться на свои собственные критерии «субстанциальности», приведенные в «Разделе *акаши*»[80]: **[64] По той причине, что [*акаша*] обладает качествами и не локализована в каком-то ином субстрате, она является субстанцией.** Это позволило Прашастападе избежать недопустимого ни в случае *акаши*, ни в случае времени и направления критерия «обладание характером движения», поскольку три названные субстанции, даже по определению самих ВС, являются «лишенными движения» (*нишкрияни*): «Направление и время, а также *акаша* лишены движения ввиду их отличия от того, что обладает характером движения» (ВСЧ V.2.23; ВСШ V.2.21). Далее доказывается, что ни качества, ни направление, ни время не могут быть присущей причиной движения, причем время не может быть присущей причиной, поскольку уже является причиной инструментальной[81].

Тем самым связь времени и деятельности, оставаясь в сфере каузальных отношений, позволяет времени сохранять неактивность, т.е. быть статичным источником динамических процессов. Именно эта

---

[77] «[Ветер] есть субстанция [вследствие того, что] обладает характером несубстанции» (ВСЧ, ВСШ II.1.11).

[78] «[Ветер — субстанция, поскольку] обладает характером движения и характером качества» (ВСЧ, ВСШ II.1.12).

[79] «Вечность [ветра] объясняется [неприсущностью другой] субстанции» (ВСЧ, ВСШ II.1.13).

[80] Благополучно проигнорировав при этом то модельное значение для доказательства субстанциальности и вечности других невоспринимаемых субстанций, которое придавалась этим трем сутрам: «Субстанциальность и вечность [*акаши*] объясняется [по аналогии с субстанциальностью и вечностью] ветра» (ВСЧ, ВСШ II.1.28).

[81] ВСЧ V.2.23–28; ВСШ V.2.21–26. «Время [объясняется] посредством [понятия инструментальной] причины» (ВСЧ V.2.28; ВСШ V.2.26).

«статическая» перспектива времени и получает дальнейшее развитие у Прашастапады.

С доказательством субстанциальности и вечности времени мы забежали несколько вперед, в тексте же оно следует лишь после доказательства принадлежности времени пяти качеств: числа (единичность), размера (сверхбольшой размер и как следствие всепроникаемость), отдельности (вытекает из единичности), соединения и разъединения. Обратимся к этому доказательству.

Время является не просто единственной в своем роде, но еще и единой по своей глубинной сущности субстанцией. Не случайно в ВС для характеристики времени используется не термин *экатва* («единство»), а более емкий философский — *таттва* (от tat — «то», букв. «тойность», «суть», «единосущность»). По утверждению Сутракары, «единосущность [времени объясняется по аналогии с единосущностью] бытия»[82].

Формула «по аналогии с единосущностью бытия» (tattvaṃ bhāvena) встречается в ВС три раза и отсылает к следующей сутре: «Бытие едино, поскольку выводной знак „реальное“ неспецифичен и поскольку отсутствует [другой] специфицирующий знак»[83]. Очевидно, что Прашастапада опирается именно на это «модельное» правило. Сравним его слова: **Поскольку выводной знак времени неспецифичен, установлено [его (времени)] единство.** Никакие другие качества времени в сутрах не упоминаются, поэтому Прашастападе приходится выискивать те афоризмы, в которых они «подразумеваются».

Объяснить, каким образом сутра: «Имя „время“ [приложимо] к причине» (ВСЧ II.2.11) косвенно доказывает сверхбольшой размер времени, приходится Шридхаре. Из его слов следует, что под «причиной» подразумевается не причина «произведенных» (*крита*) вещей и событий, а причина понятий «одновременности» и т.п. Этим, по мнению Шридхары, доказывается, что время всепроникающе (*вьяпака*), поскольку понятия/слова «одновременно» и т.п. присутствуют повсеместно (кстати, это, скорее, развитие аргумента о неспецифичности, одинаковости выводного знака времени). Очевидно, что комментатор Прашастапады, как и его Учитель, пытается свести онтологический аргумент к лингвистическому.

Относительно «подразумевания» качества соединения в сутре о дальности и близости («[Дальность и близость во времени] вызваны [соответственно] дальностью причины и близостью причины» —

---

[82] ВСЧ, ВСШ II.2.8.

[83] Только ВСЧ II.1.8. В ВСШ: «[*Акаша* едина], так как звук является одинаковым выводным знаком [для всей *акаши*], а также вследствие отсутствия [другого] специфицирующего выводного знака» (ВСШ II.1.30).

ВСЧ VII.2.26; ВСШ VII.2.22) правы и Прашастапада и Шридхара. Согласно комментаторам ВС, речь действительно идет о соединении удаленных или приближенных объектов с близкими и дальними точками времени и о возникновении мысли о дальности и близости (проблема дальности и близости в отношении времени разбирается ниже). Разъединение логически выводится Шридхарой из того факта, что качество соединения является «производным», а значит, подверженным разрушению: коль скоро происходит разрушение соединения, должно иметь место и разъединение, выступающее его разрушителем.

В полном соответствии с ВС Прашастапада рассуждает и о причинах множественности (*нанатва*) времени: **[72] Хотя из-за неодинаковости выводного знака время поистине едино, ввиду различий «привходящих ограничений» (*упадхи*), способствующих возникновению, действенной реализации, пребыванию и прекращению всех следствий, [оно рассматривается] как множественное, подобно [множественности] в случае драгоценного камня и множественности в случае с поваром.**

Множественность времени объясняется в сутрах различием в следствиях (*карья*), или, как утверждает Чандрананда, действиях (*крия*) времени — возникновении, пребывании и уничтожении[84], тогда как Прашастапада вводит новое для вайшешики понятие *упадхи*, или «привходящих ограничений», подразумевая под этим все те конкретные обстоятельства, которые определяют специфичность конкретных форм времени.

Казалось бы, это просто несколько иная, более общая манера говорить о том же самом, но я вижу здесь весьма существенный философский нюанс, функция которого — та же, что и у других «инноваций» Прашастапады, — «приглушить» слишком онтологическое звучание времени ввиду опасения, что оно окажется слишком динамичным для статичной вайшешики.

Коль скоро Прашастапада остерегается называть время инструментальной причиной возникновения, пребывания и разрушения вещей, то вполне логично, что он будет избегать и других формулировок ВС, вытекающих из этого тезиса, в частности рассмотрения этих процессов как следствий, проявлений времени. Столь же понятно, что, следуя этой логике, вайшешик старается представить дело так, что все названные события (возникновение и т.п.) в конечном счете никакого отношения ко времени не имеют, а служат лишь чисто внешними, условными, а оттого, в сущности, неподлинными «проекциями» единой субстанции. Поэтому множественность временны́х понятий, равно как и множест-

[84] «Множественность [времени объясняется] разными следствиями» (только ВСЧ II.2.9).

венность событий, связываемых нами со временем, является не более чем маскировкой истинной природы этой вечной и единой субстанции.

Сравнение с кристаллом (прозрачный кристалл, не обладая собственным цветом, преломляет цвет окружающих его предметов, и оттого его ошибочно называют то голубым, то желтым) — пример, широко используемый в индийской литературе как раз для иллюстрации «наложенной» качественности, ошибочно приписываемой высшему принципу «без свойств» (Брахману, Атману, Пуруше), — говорит здесь в пользу именно такого толкования «инноваций» Прашастапады.

Однако следующее сравнение — с поваром — можно понять как предостережение о том, что не надо спешить с подобными выводами. Об этом нас предупреждает и Шридхара: «Ввиду того что связь кристалла с „привходящими ограничениями" (разноцветными вещами) не является реальной, в то время как связь времени с названными действиями реальна, автор должен привести другой пример — с поваром». Судя по нему, вайшешик понимает *упадхи* как нечто вполне реальное. «Повар» — это пример определения человека по его функции: если он готовит пищу, его назовут «поваром», если он читает тексты Вед, то его назовут «чтецом». Так и время: его назовут «возникновением», если оно способствует рождению вещей, «пребыванием», если способствует их пребыванию, и т.д. Казалось бы, именно такой вывод и напрашивается из приведенного примера Прашастапады. Но Шридхара, будто испугавшись подобной перспективы, в последний момент идет на попятную, бросая такую фразу: «Сами же действия возникновение, пребывания и им подобные не могут быть временем, поскольку постигаются через понятия, совершенно от него отличные» (см. перевод, с. 310).

Чего же «испугался» Шридхара? Мне кажется, того же самого, чего опасается и Прашастапада, — излишней динамичности времени. Если считать, что возникновение и другие *упадхи* являются в какой-то форме проявлениями времени, т.е. содержат в себе что-то от его сущности, то это будет неизбежно противоречить его вечности. Если подлинная природа времени не может быть определена ни в терминах действия, ни в терминах «временности», то, рассуждая таким образом, Прашастапада и Шридхара парадоксально сближаются с ведантистской концепцией *упадхи*.

Парадокс усиливается еще и тем, что в самих ведантийских учениях время не считалось субстанцией и, более того, само относилось к *упадхи*, но схема «подлинная реальность (Брахман, Атман) — иллюзорные *упадхи*», призванная объяснить отношение вечного и неизменного Абсолюта и множественного и изменчивого феноменального мира, воспроизводится вайшешиками с поразительной точностью.

Развивая тезис ВС о вечности и субстанциальности времени, Прашастапада, как мне кажется, дошел до той опасной точки, когда этот тезис превращается в каком-то смысле в свою противоположность: субстанция времени, лишенная временности — своего динамического источника, превращается в мертвую всепоглощающую вечность, которая ничем принципиально не отличается от вечности Абсолюта в ведантийском исполнении.

Однако, отметив некоторые «абсолютистские» (в метафизическом смысле) тенденции Прашастапады, необходимо отдать должное усилиям вайшешика объяснить динамические процессы, образцом которых является «Раздел дальности и близости». Мы уже имели возможность разобрать случай дальности и близости, «производных от направления», теперь обратимся к темпоральным аналогам этих качеств. Надо сказать, что в композиции этого обширного раздела им отводится весьма незначительное место, фактически один-единственный абзац [203]. Объектами сравнительной оценки являются старик и юноша, пребывающие в настоящем времени и занимающие некие (какие — в данном случае безразлично) места в пространстве.

Определение их возраста, которое предпринимает наблюдатель, является по своей природе соотносительным познанием (*апекшабуддхи*) и поэтому требует своей точки отсчета. Если наблюдатель сделает точкой отсчета юношу, то в отношении старика у него возникает «дальняя» мысль. Что это значит? Прашастапада не говорит об этом, а жаль, поскольку именно это помогло бы нам понять, как следует перевести термины para-apara в данном случае. «Позже–раньше»? Но это приведет к абсурду[85]. Следовательно, речь идет не о том, в какой точке на шкале времени находится рождение соответственно старика и юноши, а лишь об их возрасте в настоящий момент, поэтому «дальняя» мысль может быть сформулирована так: «Этот старше того». Под ее влиянием, а также в результате соединения с дальней точкой времени в старике возникает качество дальности, которое существует до тех пор, пока продолжается соотносительное познание. Аналогично и в случае качества близости в отношении юноши. В его образовании участвуют соотносительное познание и соединение с близкой точкой времени.

Обратим внимание, что, отнеся все происходящее к настоящему времени, Прашастапада максимально упростил свою задачу. Другие временны́е модусы для него просто не существуют, а между тем если свести все время только к настоящему, то мы в принципе не сможем

[85] Если взять за образец соответствующую формулировку «пространственного» суждения, то «временно́е» должно выглядеть так: «Тот (старик) позже этого (юноши)», что абсурдно, поскольку старик должен родиться раньше юноши.

объяснить понятия «позже», «раньше». Прашастапада, как мы видели, пытается избежать этой проблемы, переведя разговор в плоскость определения возраста (расстояния во времени) сравниваемых персонажей. Но, думаю, полностью устранить проблему прошлого ему все же не удалось, поскольку вопрос, как понять выражение «соединения с дальней и близкой точками времени», остается нерешенным.

Похоже, Прашастапада просто скопировал это выражение с описания пространственных понятий. Но там оно имело вполне внятный смысл, а тут? Как измерить возраст? Шридхара ссылается соответственно на большее или меньшее количество оборотов Солнца, т.е. суток. Кажется, у нас нет оснований считать, что он приписывает Учителю то, что тот на самом деле не думал. Хотя Прашастапада в этой главе не упоминает обороты Солнца, мы знаем, что он ссылался на них в связи с определением традиционных направлений пространства. Если «точки времени» являются аналогами «точек пространства», что мешает нам предположить, что они, подобно направлениям пространства, связаны с оборотами Солнца? Но здесь возникает проблема: при том что Прашастапада смотрел на время очень «специально» («пространственно»), он все же не мог не признать, что контакт вещей, являющихся объектами темпоральных качеств, с Солнцем не может стать причиной сравнительных темпоральных понятий. Об этом косвенно свидетельствует и Шридхара, который в комментарии к «Разделу времени» утверждал, что индивиды и обороты Солнца не связаны ни *санйогой* — непосредственным контактом, ни *самаваей* — отношением присущности. Между тем, если считать, что время, заключенное в возрасте, все же измеряется числом оборотов Солнца, то возможность такого измерения еще надо доказать. Некоторые авторы ньяи и вайшешики считали, что такая возможность как раз и обеспечивается временем, которое, будучи всепроникающей субстанцией, служит связующим звеном между индивидом и оборотами Солнца[86]. В этом случае время выполняет роль того соединительного принципа конечных вещей, которая скорее свойственна *акаше*.

Думаю, что такое объяснение вполне вписывается в «опространствленный» образ времени Прашастапады. Тем более, как мы видели, собственно временны́е понятия, такие, как «раньше», «позже», связанные с идеей временно́й последовательности, или «одновременно», «быстро» и «медленно», определяющие характеристики динамических процессов, им практически не прорабатываются.

В комментарии к данному разделу Шридхара поясняет, что меньшее или большее количество оборотов Солнца касается тел, вернее, серии постоянно изменяющихся состояний тел (*шарира-сантана*),

[86] Например, Удаяна в Ки: 115–116.

юноши и старика, а не их как индивидов (*вьякти*). Словосочетание *шарира-сантана* (букв. «телесный поток») выдержано в отчетливой буддийской тональности. Но вайшешик связывает постоянную изменчивость не с глубинной дискретностью бытия, или потоком *дхарм*, а только со вторичными количественно-качественными преобразованиями неизменных субстратов (рост волос, модификация их окраски, появление морщин и т.п.), не затрагивающими их тождество в потоке времени.

Здесь уместно затронуть и еще один вопрос — влияние на вайшешику буддийской *кшаника-вады*, ибо, когда говорят о постоянной изменчивости, на ум приходит учение, согласно которому в каждое мгновение — *кшана* — происходит возникновение, пребывание или разрушение *дхарм*. Слова Шридхары: «в них (телах) каждое мгновение [что-то] разрушается» на первый взгляд созвучны именно *кшаника-ваде*, но понимали ли вайшешики *кшану* именно в буддийском ключе?

В ВС термин *кшана* вообще не встречается, Прашастапада же пользуется им достаточно часто и системно: «мгновенностью» (*кшаникатва*) обладают некоторые физические качества (звук) и явления (движение), реляционные качества (разъединение, иногда соединение, дальность и близость), еще в большей степени она характеризует ментальную сферу (процессы восприятия и познания объектов). Но является ли *кшана* действительно мгновением или она все-таки «длится»? Среди временны́х отрезков *кшана* — самая минимальная мера времени, но вместе с тем в одно мгновение (или в одно время) может происходить несколько событий[87]. Это значит, что вайшешиковское мгновение не идентично только одному событию (одной *дхарме*), и оттого можно предположить, что оно «длится».

Разумеется, в представлении вайшешиков время никоим образом не идентично мгновенности, а мгновение не является отрезком времени (пусть и сколь угодно малым). По отношению к вневременной сущности времени деление на мгновения чисто условно. Но все же в «атомизации» времени вайшешика продвинулась весьма далеко. Если у буддистов момент (*кшана*) неотделим от события, его наполняющего, т.е. практически неотличим от самого элемента существования (*дхарма*), и оттого внутренне динамичен, то у вайшешиков и временной момент и пространственная точка «изъяты» из времени и пространства и спроецированы на внешнюю «рамку», которая имеет независимое существование.

---

[87] Например, «мгновение» процесса разрушения соотносительного познания (ПБ [204]) включает в себя: возникновение качества дальности, возникновение познания общего (универсалии дальности) и вступление соотносительного познания в период своего разрушения, а познания качества дальности — в период возникновения.

Однако конфигурация этой рамки зависит от того контекста, в котором ее рассматривают вайшешики. Если речь идет о метафизических базовых принципах школы, то «субстанциальная» рамка приобретает монументальность — вечные, абсолютно однородные и не имеющие внутренних членений субстанции никак не затрагиваются теми процессами, которые они «обрамляют». В объяснении же самих этих процессов пространство и время будто бы дробятся. Пространство как матричная сетка, ячейки которой, подобно эластичным рыболовным сетям, способным растягиваться соответственно размеру вещей, распределяет «улов» по разным местам и направлениям (*дик* — реляционное пространство), время тоже не остается чистой метафизической вечностью, его последовательные «мгновения» выстраивают процессуальные события в серию, что дает нам повод говорить о сходстве вайшешики с буддизмом.

Однако даже такое, пусть и достаточно внешнее, сходство с буддизмом свидетельствует о глубинных внутренних напряжениях, которые возникали и постепенно накапливались в вайшешике прежде всего в связи с ее стремлением сочетать в гармоничном «реалистическом» союзе реальность наблюдаемых изменений с реальностью умопостигаемых неизменных субстанций. Гармония оказалась невозможной, и именно прашастападовские акценты, привнесенные в концепцию времени, послужили тому, что чаша весов перевесила в пользу метафизической, статической вечности. Заняв свое почетное место среди неизменных субстанций, время уподобилось английской королеве, которая царствует, но не правит. При всей своей важности для структурной гармонии метафизики вайшешики концепция времени Прашастапады с философской точки зрения оказалась крайне бедно тематизированной. Вместо разработки собственной проблематики времени — статуса прошлого, настоящего и будущего, проблемы измерения времени, его отношения к изменчивости и временности, идеи временно́й последовательности, Прашастапада решал проблемы, общие для времени и пространства (*акаши*, *дик*), из-за чего анализ времени свелся к его рассмотрению в виде «частного случая» пространства.

Эта концепция подвергалась критике не только извне, со стороны буддистов и ведантистов, но и изнутри — со стороны некоторых найяиков и самих вайшешиков[88], но это уже другая история.

---

[88] О критике Прашастапады Шивадитьей и Бхасарваджней см.: Хальбфасс 1992: 217.

Глава III

УПОРЯДОЧЕННОСТЬ И ДИНАМИКА

§ 1. Число

Эпитеты «пугающе запутанный» и «ужасающе сложный», которыми индологи награждали «Раздел числа» «Прашастапада-бхашьи», заслужены им в полной мере, равно как и причисление его к образчикам изнурительной индийской схоластики. Такая репутация сыграла определенную роль в том, что европейские исследователи обходили этот текст стороной. Между тем для изучения вайшешики этот раздел представляет вполне определенный и даже насущный интерес. Во-первых, в нем с впечатляющей убедительностью реализовалась приверженность вайшешики к атомистическому стилю мышления[1]. 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 в вайшешике.

Поскольку вайшешики считали число качеством (*гуна*) субстанции (*дравья*), я буду называть их философию числа «атрибутивной» или «квалитативной». «Качественность» числа, несомненно, имела серьезные онтологические и эпистемологические последствия в вайшешике. Если числа представляют собой не что иное, как качества, вполне естественно, что их рассматривают только в неизменной связи с их субстратом (субстанциями девяти классов — землей, водой, огнем, воздухом, *акашей*, направлением, временем, *атманом* и *манасом*), а это, в свою очередь, предполагает, что они — в противоположность пифагорейским числам — лишены независимого и самодостаточного существования.

Вайшешики утверждают, что числа принадлежат только и только субстанциям, а не качествам или движениям. Никакое качество, включая само качество числа, и никакие движения сами по себе не

[1] Об «атомистическом стиле мышления» см. гл. I, § 4.

могут служить субстратом числа. Если мы и говорим о количестве качеств или движений, то всегда имеем в виду субстанцию, «несущую их на себе». Из боязни регресса в бесконечность вайшешики ввели целый ряд запретов на «рефлексивные отношения», среди которых и запрет для качества быть субстратом другого качества. Это ограничивало сферу приложения числа только субстанциями, оно не могло быть столь же универсальным, как в теории Пифагора с ее знаменитым принципом «Все есть число»[2]. Более того, раз, с точки зрения вайшешиков, число не может характеризовать другое число[3], вряд ли эти философы одобрили бы попытки определить одно число с помощью других чисел, т.е. стремление строить арифметические уравнения (например, 3 = 1+2).

Из этого можно заключить, что идея количественных отношений или количественного порядка, иначе говоря, идея количества как некоторого исчисляемого множества, не была эксплицитно сформулирована в вайшешике. В результате в ее системе категорий (субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность) отсутствует специальная категория количества, подобная аристотелевской. Видимо, этим и объясняется тот факт, что наши авторы никогда не ассоциируют числа с цифрами[4]. Фактически числа были для них не какими-то абстрактными символами, а скорее словами, понятиями (идеями) и универсалиями. Вот почему мы не найдем в текстах вайшешики упоминания арифметических операций сложения, вычитания, умножения и деления, которые были известны в Индии с ведийских времен.

Если концепция числа вайшешики никак 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»[5].

---

[2] Ср., например, ВС: «Поскольку действия и качества лишены универсалии числа, неизвестна всеобщая единичность» (ВСЧ VII.2.6; ВСШ VII.2.4). Иными словами, единичность распространяется не на все категории, а только на субстанцию.

[3] Этот принцип классической вайшешики был пересмотрен в навья-ньяе. См.: Инголлс 1974.

[4] Во времена Прашастапады существовали по крайней мере две формы записи цифр, соответствующие алфавитам *кхарошти* и *брахми*. См. раздел «История индийской математики» в издании: Краткая история науки в Индии 1971.

[5] guṇavacanād vā («Махабхашья», варттика 54 — Махабхашья 1880–1885, т. I).

Патанджали иллюстрирует варттику примером: для слов, выражающих качество, род и число реализуются в субстрате названных качеств, например: «белая одежда» (śuklam vastram — *ср.р., ед.ч.*), «белая ткань» (śuklā śātī — *ж.р., ед.ч.*), «белая шаль» (śuklaḥ kambalaḥ — *м.р., ед.ч.*), «две белые шали» (śuklau kambalau — *м.р., дв.ч.*), «белые шали» (śuklāḥ kambalāḥ — *м.р., мн.ч.*). Иными словами, род и число слов, обозначающих качества (*гуна-вачана*), зависят от рода и числа характеризуемых ими существительных. Точно так же род и число слова, выражающего родовое свойство, зависят от рода и числа индивидуальных объектов, в которых это свойство находится[6].

Позиция самого Патанджали относительно значения слова сформулирована в комментарии к Пан. V.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»[7]. Не вдаваясь в чисто грамматические проблемы понимания числа, отметим только общую установку грамматистов рассматривать число по образу прилагательного, зависимого от существительного[8].

Заметим, что если грамматическое число легко укладывается в рамки лингвофилософской концепции качества, то этого не скажешь о числе в вайшешике, «подверстывание» которого под философскую концепцию качества порождает проблемы, которые мы здесь и обсуждаем. Комментаторы Патанджали связывали возникновение идеи «качественности» числа именно с вайшешикой. Однако это не значит, что в исторической перспективе вьякарана заимствовала эту идею именно у вайшешиков. Как это часто происходило в истории индийской мысли, та или иная концепция ассоциируется с той или иной школой не потому, что она в ней «придумана», а лишь потому, что там она приобрела упорядоченный характер. Так могло случиться и с концепцией числа как качества. Именно вайшешика разработала ее наиболее последовательно, и поэтому в сознании индийских философов идея числа-качества и ассоциировалась в основном с этой школой.

Если отталкиваться от этого, 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

---

[6] «Махабхашья», коммент. к варттике 54. См. там же.

[7] Svārtham abhidhāya śabdo nirapekṣo dravyam ahā samavatam samavetasya ca vacane liṅgaṃ vacanam vibhaktiṃ ca.

[8] В санскритской грамматике числа от 1 до 19 склоняются по модели прилагательных, а начиная от 20 — по модели существительных.

«один» — «единичность» (*экатва*) и «два» — «двоичность» (*двитва*). Это вполне отвечало традиции индийских лингвофилософских дискуссий о значении слова. Модель, к которой приходят в результате найяики, связывает родовую форму и универсалию — с одной стороны, и индивидуальную вещь — с другой, как соответственно свойство и носителя свойства. В вайшешике универсалии присущи не только субстанциям, но также качествам и движениям. Универсалии чисел, как и все другие универсалии, вечны (*нитья*), сингулярны (*эка*) и пребывают во многих объектах (*анэкавритти*). Например, когда мы воспринимаем единичный объект, одновременно мы постигаем и присущую ему универсалию единичности.

Что за качества представляют собой числа? В «Разделе общих качеств» Прашастапада перечисляет числа среди качеств, которые присущи и материальным и нематериальным субстанциям (ПБ [86]), являются общими качествами, не служащими специфицирующими признаками субстанций (ПБ [92]), возникают из подобных и неподобных себе качеств (ПБ [103])[9], способны производить следствия в самих себе и в других (ПБ [106]), играют роль неприсущих причин (*асамаваи карана*) вещей (ПБ [108]).

Принадлежа к неспецифическим (*авишеша*) качествам, числа, в отличие от запаха, вкуса, цвета и подобных специфическим (*вишеша*) качеств, каждое из которых «привязано» к своей субстанции, мало что прибавляют к нашему знанию о вещах. Учитывая, что все числа (начиная с «двух» — «один» составляет особый случай, который мы будем обсуждать отдельно) отличаются друг от друга лишь по количеству своих субстратов, в вайшешике вряд ли существовала почва для возникновения мистической нумерологии, столь характерной для пифагорейской концепции, наделявшей некоторые числа таинственными способностями влиять на ход мировых событий.

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

Прашастапада утверждал, что познание числа «два» и ему подобных определяется тем, что субъект одновременно познает «более чем

---

[9] Шридхара поясняет: «„Один“ в следствии произведено подобным качеством „один“ причины, а из качеств „два“ и „много“ производятся неподобные качества малого и большого размеров» (НК: 220). Вайшешик ссылается на концепцию производства размера из числа, которая будет обсуждаться ниже.

один» (*анэка*) объект. Этот познавательный акт обозначается в вайшешике техническим термином *апекшабуддхи* (букв. «зависящий от познания»), который я перевожу здесь как «соотносительное познание». Тот факт, что числа «два», «три» и другие возникают в результате особого познавательного акта, заставляет поставить вопрос об их «объективном» существовании.

О его актуальности свидетельствует полемика, предпринятая буддистами школы Дигнаги против авторов ньяи и вайшешики, с целью доказать, что двоичность и подобные ему качества являются чисто номинальными обозначениями, за которыми не стоит никакой реальности. Мы не будем здесь воспроизводить эту полемику. Скажем только, что позиция вайшешики по данному вопросу была определена еще задолго до начала всяких дискуссий, Прашастападой. Вкратце ее можно сформулировать так: несмотря на свое «субъективное» происхождение, качества двоичности и другие должны рассматриваться как объективно присущие тем вещам, в отношении которых они возникли. Например, качество двоичности в отношении двух горшков существует не только в нашей голове, но и в самих горшках. Таковы общие принципы подхода к числу в ПБ. Теперь приступим к анализу самого текста.

Статус числа «один»

«Раздел числа» начинается с утверждения: **Число является основой практики употребления числительного «один» и следующих** (ПБ [129]). Однако, учитывая отмеченную в некоторых других случаях тенденцию Прашастапады толковать «практику употребления» (*вьявахара*) либо как словесную, либо как мыслительную, либо как ту и другую одновременно, следует уточнить, что речь идет о числительных «один», «два» и т.д. и соответствующих им идеях или понятиях (*пратьяя*). Это 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 числительное и идея числа основаны на представлении о числе как вполне объективной сущности. Предвосхищая разговор о «реализме» вайшешики, который нам еще предстоит, хочу особенно отметить этот важный для них принцип — принцип соответствия языка и реальности, на котором, в частности, основывается типичный вайшешиковский при-

ем — доказывать, что явление существует, ссылаясь на существование слова, его обозначающего[10].

Здесь важно отметить еще и то, что Прашастапада решительно включает числительное «один» в класс числа, и это не такое уж естественное действие, как может показаться на первый взгляд: например, джайны не считали «один» числом.

[130] Так, оно (число) [относится к] одной субстанции и к более чем одной субстанции. Слово *анэка* «не один» или «более чем один» выступает в данном тексте синонимом «множества», которое тем самым как бы противопоставляется единичности. Прашастапада делит числа на две категории: к первой относится «один», ко второй — все остальные числа[11]. Отметим, что критерием этого разделения является не характер самого числа, а характер его субстрата. Эта мысль продолжена и в следующем фрагменте: **Из двух случаев [сначала рассматривается первый]: происхождение [вечности и невечности числа, относящегося] к одной субстанции, аналогично [происхождению] вечности и невечности цвета и прочих [качеств] атомов воды и т.п.** Иными словами, в вечной субстанции — число «один» вечно, в невечной — невечно, так как характер качества определяется характером субстанции. **[Число] же, [присущее] более чем одной субстанции, [т.е. второй случай], начинается с числа «два» и кончается *парардхой*.** Интересно, что числовой ряд в вайшешике замкнут, его пределом является хоть и очень большое, но все же конечное число *парардха* (однако заметим, что для вайшешиков *парардха* — это не абстрактное число как таковое, а число, которому всегда можно поставить в соответствие какие-то вещи)[12].

Возникает вопрос: могут ли «два» и другие числа быть вечными в зависимости от вечности или невечности субстанций? Косвенно на него отвечает следующая фраза: **Возникновение его... [вызвано] лишь [многими] единичностями, сопровождаемым соотносительным познанием (*апекшабуддхи*) более чем одного объекта, а разрушение — разрушением соотносительного познания.** Коль скоро «два» и другие числа возникают из единиц и, следовательно, являются составными, они не вечны, ибо вечность — это нечто несоставное, не порожденное чем-то другим. Вместе с тем было бы неправильным трактовать их как продукт арифметического сложения единиц. Пра-

[10] Например, как мы убедились, доказательством существования субстанции времени служат такие слова, как «раньше», «позже», а субстанции направления — слова «далеко», «близко».

[11] Шивадитья выделяет три категории — «один», «два» и «множество» (СП: 24).

[12] *Парардха* равно 100 000 миллиардам. Известное с ведийских времен, это число часто представляют как 10^{12}, что свидетельствует о раннем развитии десятеричной системы исчисления в Индии. См.: Краткая история науки в Индии 1971.

шастапада указывает на два условия возникновения таких чисел: 1) «объективное» — наличие более одной вещи, которой присуща единичность; 2) «субъективное» — соотносительное познание этих вещей, т.е. не операция с числами, а операция с субстанциями, точнее, их соотнесение в познании.

Очевидно, что «один» и остальные числа различаются не просто нумерически — как разные индивиды одного и того же числового ряда, но гораздо более существенным образом. Это заставляет нас специально остановиться на статусе числа «один» в сравнении с другими числами.

Во-первых, если другие числа всегда являются только невечными, вечность или невечность числа «один» определяется вечностью или невечностью его 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» (*эка-притхактва*), конституирует «объективные» качества, подобные запаху, цвету и другим, в то время как все остальные числа в какой-то мере «субъективны», поскольку производятся соотносительным познанием. В-четвертых, «один», как и единичная отдельность, не порождает других чисел. Из числа «один» и единичной отдельности может получиться лишь другое число «один» (или единичная отдельность), а не «два» и следующие числа.

С точки зрения вайшешиков, причина какого-то явления — это всегда целая совокупность факторов. Не может быть одной причины: «Единство и отдельность [в отношении причины и следствия] неизвестны, поскольку не существует ни отдельности, ни единства причины и следствия» (ВСЧ VII.2.8; «...ни единства, ни единичной отдельности причины и следствия» — ВСШ VII.2.7). Иными словами, коль скоро причина и следствие не являются ни одной вещью, ни разными вещами, единичность и единичная отдельность к ним неприменимы. Из этого можно заключить, что для вайшешиков «один» и единичность — не просто первое число и его универсалия, а символы самоидентичности и единства вещи, в то время как единичная отдельность — символ ее индивидуальности и сингулярности.

Существует определенный разрыв между числом «один» и остальными. Число «один» абсолютно объективно и принадлежит вещам изначально — так же как их цвет, запах, вкус и т.д. Другие числа, хотя и существуют объективно, имеют «субъективное» происхождение (через соотносительное познание). Число «один» первично, остальные числа вторичны; оно не произведено, остальные — произведены, «один» производит только нечто, себе подобное, другие числа — нечто неподобное.

Все это порождает вопрос — а является ли «один» числом в том же самом смысле, как «два» и «три»? О том, что это вопрос далеко не праздный, свидетельствует обширная дискуссия о статусе числа «один», зафиксированная в текстах вайшешики и ньяи. В результате ее некоторые вайшешики, предпочитая видеть в числе «один» отдельное качество, пришли к выводу о том, что оно не принадлежит классу числа; другие рассматривали его только как универсалию, третьи — как самостоятельную категорию[13].

Число «один» и размер атома

Мне представляется, что оппозиция *эка–анэка* («один» — «больше чем один») типологически близка другой вайшешиковской оппозиции, а именно противопоставлению минимального «сферического» (*парамандалья*) размера атомов большому размеру вещей (*махаттва*). И *парамандалья* и *эка* являются предельными единицами своих качеств, соответственно размера (*парамана*) 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 воспринимаемый размер бóльших вещей, поскольку прибавление конечно малых величин не дает приращения в величине, оставаясь в пределах того же самого рода «малости» (*анутва*)[14].

Напрашивается вывод: и размер атома и число «один», принадлежа соответствующим качествам размера и числа, парадоксальным образом являются чем-то большим, нежели предельные индивиды соответствующих качеств. Они отличаются 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

[13] Обзор дисскусси по поводу числа «один» см.: Поттер 1977: 120–121.

[14] Так, Шридхара утверждает, что размер диады продолжает оставаться таким же «малым» (*ану*), 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 увеличение степени «малости». В этом можно усмотреть предвосхищение открытия, сделанного в Европе во времена Лейбница и Ньютона: конечная сумма бесконечных величин будет бесконечной. Однако эта аналогия не может быть полной, поскольку возможность увеличения малости *ану* 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.

в пределах их классов (соответственно числа и размера) обязана своим существованием только соотносительному познанию.

Для Прашастапады размер единичных атомов (*парамандалья*) и размер диады является *ану* — «малым». Вайшешики явно не придавали значения количественным различиям в размерах атомов и диад, для них не существовало разной степени «малости». В случае большого размера, «великости» (*махаттва*), различия в степени безусловно признаются, но они начинаются с триад, т.е. соотносятся с числом «три». «Три» также коррелирует с понятием «множественности» (*бахутва*).

В целом в «Разделе числа» и в «Разделе размера» можно различить два вида нумерологических оппозиций. В первом число «один» противопоставлено всем остальным числам, начиная с «двух» (*эка–анэка*). Во втором имеется имплицитная оппозиция между числами «один» и «два», с одной стороны, и всеми остальными числами, начиная с «трех», — с другой. Например, как в тексте из «Раздела размера»: **[156] Из них (трех способов образования невечного размера)... множественное число, возникшее в конечных атомах, диадах и других в зависимости от мысли Ишвары, производит в созданных ими субстанциях-следствиях величину и длину одновременно с возникновением цвета и подобных [качеств].**

Если попытаться формализовать эти рассуждения, то мы получим две последовательности чисел. (Знаки + и = означают вмешательство соотносительного познания.)

«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.

В первом ряду конституирующей единицей является число «один» («два» здесь соответствует *анэка* — множеству), во втором — роль минимальной единицы играет число «два», а роль минимального количества — «три». Важно подчеркнуть, что вторая последовательность была введена Прашастападой, а не ВС. Симптоматично, что Шанкарамишра в своем комментарии к ВС VI.1.8 отмечает, что триада состоит из трех атомов. Думаю, что, исследуя взгляды вайшешиков на образование «большого» размера, мы должны 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 «два» как число, соответствующее иному роду размера, чем число «три», хотя то и другое в равной степени являются числами, порожденными соотносительным познанием? Почему он считал, что триада — это комбинация не трех атомов, а трех диад, и почему только триада, а не диада или единичные атомы могла порождать размер воспринимаемых ве-

щей? 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 или одной из трех операций:

1) сложением величин составляющих частей;

2) свободной комбинацией частей (*прачая*);

3) увеличением числа составляющих частей.

В образовании обычных вещей — горшка, ткани и им подобных — могут быть 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 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 дать только другой размер *ану*; второй способ также невозможнен — между атомами нет свободных промежутков.

Более изощренную аргументацию предлагает Шридхара. Он утверждает, что единичный атом не может быть «продуктивным», в противном случае следствия производились бы вечно и являлись бы неразрушаемыми. Комбинация из трех атомов, будучи воспринимаемой и составной, 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 множество (*бахутва*), минимально возможное, образуется не числом «два», а числом «три». В результате эту роль могут выполнять только триады, состоящие из трех диад.

Хотя в «Разделе размера» ПБ 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[15]. Ибо здесь важны не числа как таковые, а комбинации атомов. Именно этим и вызваны качественные различия между числами.

---

[15] 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. Весь процесс носит саморегулирующийся характер и не нуждается в божественном вмешательстве.

Можно говорить и о более общей философской проблеме, с которой сталкивается метафизика — будь она западной или восточной. Речь идет о переходе 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 к порождению чего-то еще (ср. учение адвайты или неоплатоников). Чтобы Единое обрело «продуктивность», ему нужно нечто «другое», уже не столь «чистое» и совершенное (как, например, *майя* в адвайта-веданте или *пракрити* в санкхье). Выйти из «тупика» стерильности — значит допустить ту или иную степень дуализма. Не случайно большинство метафизических и религиозных систем пытаются объяснить переход от Абсолюта к феноменальному миру с помощью диад (из их числа: «Я — не-Я» Фихте, материя–сознание Декарта, *пуруша–пракрити* санкхьи и др.) или триад (индуистская Тримурти, христианская Троица, тезис–антитезис–синтез Гегеля и т.д.).

Вайшешика не является системой абсолютного монизма, но она, безусловно, метафизична. Атомы в ней — это не только физические тела, но и метафизическая causa prima, несущая на себе «родовые изъяны» Абсолюта. Мы убеждаемся в этом, когда видим, как вайшешики пытаются решить проблему творения мира из атомов, как они хотят «перебросить мост» между вечностью, невидимой тонкостью этих первопричин и изменчивостью, «грубой вещественностью» их следствий. На «метафизическом» полюсе здесь недоступные восприятию вечные единичные атомы, на «физическом полюсе» — минимальная воспринимаемая вещь — триада, состоящая из трех диад. Диада же играет роль связующего звена между ними, которое, как замечает Д.Н.Шастри, «содержит природу обоих: объекта нашего опыта и атома. Подобно первому, она сделана из частей, подобно последнему, обладает минимальным размером»[16].

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 и важность причинно-следственных отношений между атомами и зримой Вселенной.

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

[16] Шастри Д. 1964: 160.

«три» — в трех диадах, образуя соответственно диады и триады, существуют ли тогда последние объективно или же они представляют собой лишь ментальные проекции ума Ишвары? Разумеется, вайшешики не могли с этим согласиться, в противном случае им 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. Подобное допущение противоречило бы не только здравому смыслу, но и чувственному восприятию окружающего мира, которое служило для вайшешиков важнейшим источником достоверного познания (*прамана*).

Атомные соединения существуют вполне объективно, что косвенно подтверждается в том же отрывке, когда Прашастапада говорит о производстве субстанций-следствий в форме триад и т.д., уточняя, что множественное число, начиная с числа «три», производит в них цвет, одновременно с длиной и величиной (ПБ [156]). Иначе говоря, множественное число создает предпосылки для зрительного восприятия атомных соединений (с точки зрения вайшешики предпосылок было три: цвет, составленность из множества частей и воспринимаемый размер[17]). 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, как и он сам, должны быть только «непроизводными», т.е. вечными и неизменными. Однако цвет значится среди качеств, вечность или невечность которых зависят от вечности или невечности их субстрата, поэтому о цвете будет сказано особо (см. далее).

Итак, 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 познавательный акт, ухватывающий одновременно несколько объектов. К тому же творение (*сришти*) является не творением в привычном смысле, а скорее воссозданием по определенным образцам.

В «Разделе созидания и разрушения Вселенной» (ПБ I.7) вопрос о том, почему атомы соединяются именно в диады и триады, не обсуж-

[17] ВСЧ, ВСШ IV.1.6: «Чувственное восприятие в отношении объекта, имеющего величину, [вызвано] обладанием характером составленности из более, чем одной субстанции [и] цветом». Именно отсутствием цвета ВС объясняли невоспринимаемость ветра (ВС IV.1.7).

дается. Главное, на что здесь нужно обратить внимание, это *адришта*. Роль Ишвары сопоставима с ролью Демиурга из платоновского «Тимея», а *адришты* напоминают эйдос, который служит ему первообразом миросозидания. Однако если Демиург создает самоценный космос, то Ишвара — лишь место для морального испытания живых существ. Конечно, последовательность развертывания материального мира из единичных атомов, диад и триад не может сравниться со сложными нумерологическими выкладками «Тимея», но тем не менее и здесь и там прослеживается определенная «математическая» схематизация.

Возникновение двоичности

Ключевое значение в концепции числа Прашастапады имело его понимание процесса образования двоичности. Здесь мы переходим от онтологии и метафизики к своеобразной психологии мышления. Вполне вероятно, что «квантирование» ментальных явлений, которым занимался Прашастапада, явилось следствием влияния буддистов, особенно их склонности к классификациям единиц психического опыта, в которых ментальным актам ставились в соответствие их объекты[18]. Прашастапада утверждает, что числа больше единицы (*анэка*) образуются благодаря соотносительному познанию более чем одной единичности и разрушаются с разрушением этого познания.

Процесс возникновения двоичности, являющийся моделью для всех чисел начиная с двойки, разбивается Прашастападой на восемь этапов (ПБ [131–135]).

1. Зрительный орган агента вступает в прямой познавательный контакт (*санникарша*) с двумя объектами — однородными (например, двумя горшками) или неоднородными (например, горшком и куском ткани), служащими субстратами универсалии единичности, в результате чего возникает познание (идея, понятие) единичности. В тексте ясно сказано, что универсалия единичности присуща не непосредственно субстанции, а качеству «один», свойственному этой субстанции. Таким образом, познавательный контакт имеет довольно сложную форму: универсалия единичности присуща двум качествам «один», каждое из которых присуще своей субстанции, с ней же соединяется орган зрения (т.е. два глазных луча).

Как «реалистическая» система (в схоластическом смысле) вайшешика «населяла» свою Вселенную универсалиями, полагая, однако,

[18] Бронкхорст даже высказывает предположение, что вайшешика представляла собой своеобразную реакцию на сарвастиваду. См.: Бронкхорст 1992: 108–109.

что они существуют не в каком-то особом измерении или мире (как платоновские идеи), а в вещах, in res. Универсалии не способны порождать ни вещи, ни другие универсалии, и в этом их принципиальное отличие от идей Платона, являющихся прообразами вещей[19]. Они, если можно так выразиться, экземплифицированы в вещах — любая вещь является локусом или субстратом 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 заключается в одновременном восприятии единичности в двух разных объектах. Почему объектом этого восприятия является именно универсалия, а не просто качество единичности? Предшествование познания универсалии единичности познанию качества «один» объясняет Шридхара. Он ссылается на провозглашенный еще в ВС принцип, согласно которому «знание спецификации (*вишешана*) служит причиной знания специфицируемого (*вишешья*)». В нашем случае универсалия единичности является спецификацией, а два качества «один» — специфицируемым (к обсуждению этого принципа мы вскоре вернемся).

3. Возникновение качества двоичности одновременно в двух объектах.

Если качество единичности присутствует в вещах всегда, даже когда мы их не познаем, то качество двоичности возникает только в определенной познавательной ситуации (когда в наличии два объекта) и существует ровно столько, сколько эта ситуация длится. Это качество не может существовать ни в одном отдельно взятом объекте, ни в каждом из двух объектов по отдельности, оно присутствует именно в паре[20].

---

[19] 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 так же как природа универсалий не зависит от природы вещей (универсалии не являются следствием вещей). В этом смысле реализм вайшешиков больше соответствует определению «умеренный», чем «крайний».

[20] Пребывание числа в своих объектах служит моделью объяснения смысла в лингвофилософских рассуждениях. Например, в «Вакьяпадии» Бхартрихари (II.43) 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» (Вакьяпадия 1983). 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 уни-

4. Возникновение познания универсалии двоичности.

5. Соотносительное познание двух качеств единичности становится подверженным разрушению, одновременно с этим вступает в стадию возникновения познание качества двоичности.

6. Окончательное разрушение соотносительного познания двух качеств единичности и вступление в стадию разрушения соотносительного познания качества двоичности, что, в свою очередь, способствует разрушению акта познания универсалии двоичности. В то же самое время акт познания субстанции, выраженный в словах «в двух субстанциях», вступает в стадию возникновения.

7. Завершение возникновения акта познания субстанции, выраженного в словах «в двух субстанциях». Окончательное разрушение двоичности и вступление в стадию разрушения качества двоичности, одновременно с этим вступление в стадию возникновения ментальных отпечатков.

8. Окончательное разрушение качества двоичности и возникновение ментальных отпечатков.

Таким же образом протекают процессы образования других чисел. Во всех подобных процессах орган зрения вступает в контакт с неким количеством объектов, и в момент контакта каждый из объектов познается как единичный. Восприятие вещей как единичностей — естественный процесс, составляющий основу познания, в чем мы даже не отдаем себе отчета. Все это «всплывает на поверхность» лишь тогда, когда познается множество вещей (*анэка*). Здесь мы имеем дело с диалектикой «единого и многого» — идея единого не проявляется вне ситуации познания многого.

Самые важные события происходят на третьем и четвертом этапах — сначала качество двоичности возникает, затем познается его универсалия. Здесь возникновение качества двоичности как «реального» фактора объясняется результатом одновременного познания двух качеств единичности. Получается, что познание качества единичности основано на познании одноименной универсалии, которая, как считают вайшешики, постигается одновременно с вещами. Из этого следует, что объективность двоичности проистекает из объективной реальности единичности.

Значит ли это, что двоичность не является настоящей универсалией, т.е. чем-то вечным и существующим независимо от того, познается

версалия, субстраты, в которых она пребывает не отдельными порциями, а вся целиком, — слова (ср. целое в вайшешике и ньяе, которое содержится в своих частях). Другое отношение смысла фразы и смысла слов опирается на отношение числа и объектов, в которых оно пребывает, например число «десять» пребывает сразу в десяти объектах, а не в каждом из них по отдельности.

оно или нет? Действительно, признание зависимости качества двоичности от соотносительного познания было серьезной угрозой реализму вайшешики, на что с готовностью указали буддийские оппоненты более поздних авторов ньяи-вайшешики. Но даже если двоичность и имеет субъективный источник, познается она нами как нечто объективное.

Логическая последовательность этапов с третьего по восьмой определяется постулатом Прашастапады, гласящим, что познание спецификации является инструментом познания специфицируемого. Сама же спецификация подчиняется принципу «от общего к частному»[21]. В нашем примере с числом познание идет от универасалии единичности (двоичности и т.д.) к соответствующему качеству, от качества двоичности — к его носителю — субстанции.

Очевидно, что даже если предметом описания является когнитивный акт, нацеленный на установление числа чего-то, он не предполагает установления однозначного соответствия между объектами и натуральными числами — соответствия, лежащего в основании процесса счета, как его понимают в западных теориях числа. Строго говоря, в вайшешике нет ни независимых объектов, ни независимых чисел, между которыми можно установить соответствие, ибо число «два» является качеством двух объектов, а познается это качество в соответствии с принципом: познание специфицируемого есть следствие познания спецификации. В этом отношении универсалия двоичности является спецификацией качества двоичности.

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, описываемые санскритскими медиальными причастиями настоящего времени. Само разбитие процесса на столь дробные этапы наводит на мысль о влиянии на Прашастападу буддийской *кшаника-вады*.

Если верить Шридхаре, то Прашастапада принимает принципиальный постулат буддийской концепции причинности: в момент производства следствия причина уже не существует. «Хотя, когда возникает суждение „в двух субстанциях“, двоичности больше нет, она все еще является его (суждения) причиной. Однако во время возникновения следствия наличие причины необязательно, тем более что функция,

[21] Например, суждение о наблюдаемой нами бегущей корове должно строиться в зависимости от следующих спецификаций (*вишешана*): 1) общее, 2) особенное, 3) субстанция, 4) качество, 5) движение. В результате возникает суждение: 1) «существующее», 2) «субстанция», 3) «относящаяся к классу земли», 4) «белая, рогатая корова», 5) «движется» (ПБ [235]).

соответствующая „продуктивной“ природе причины, заключается в производстве следствия. Когда эта функция осуществлена, есть ли смысл в продолжении существования причины во время производства следствия, раз ее причинность реализуется только через ее функцию? ...Если производство следствия установлено как завершенное, то этого не происходит, поскольку причина перестает выполнять функцию фактора реализации действия (*карака*) и быть каузально эффективной. От этого причина не станет вторичной, ведь способность быть фактором реализации действия не прекращается с осуществлением собственной функции. В противном случае, если человек выстрелил из лука, а затем, получив удар по голове, сам умер, этого человека нельзя было бы считать причиной выстрела из лука» (см. перевод, с. 335–336).

Приняв объяснение Шридхары, мы вынуждены будем признать, что вайшешики нарушают принцип корреспонденции между словом и объектом. Получается, что при составлении суждения «в двух субстанциях», двоичность, коррелирующая со словом «двух», уже не существует. Так ли это? Думаю, что здесь Шридхара не совсем прав, ведь, следуя Прашастападе, окончательное разрушение двоичности происходит лишь после окончательного возникновения акта познания субстанции (7-й этап).

Существование двоичности имеет начало и конец, связанные с возникновением и разрушением соотносительного познания. Однако другой причиной разрушения двоичности Прашастапада считает разрушение ее субстрата, протекающее 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 двоичности.

3. Разрушение соотносительного познания — разрушение двоичности.

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 двоичности, познание универсалии двоичности и разрушение двоичности).

Именно такая последовательность стадий, по Прашастападе, является единственно правильным способом истолкования процесса возникновения и разрушения множественного числа с точки зрения *вадхья гхатаки* (букв. «разрушение того, что должно быть разрушено») — концепции, согласно которой каждый новый этап какого-либо

процесса самим своим появлением разрушает предыдущий. *Вадхья гхатаку* Прашастапада противопоставляет *саха-анавастхана-лакшане* (букв. «характеризуемое невозможностью совместного пребывания») — концепции, утверждающей, что два этапа следуют друг за другом только потому, что их совместное существование невозможно. Он полагает, что последняя концепция не может объяснить появления акта познания субстанции в форме суждения «в двух субстанциях» (6-й этап), поскольку его причина окажется отсутствующей. **[140] Почему? Из-за разрушения соотносительного познания одновременно с появлением [познания] качества и разрушением двоичности зависимое от нее (двоичности) знание субстанции, [выраженное в суждении]: «в двух субстанциях», будет чревато нежелательными логическими последствиями (*прасанга*).**

Иными словами, по *саха-анавасттхана-лакшане*, порядок стадий будет таков: разрушение соотносительного познания двух качеств единичности → появление акта познания качества двоичности → разрушение качества двоичности → познание субстанции.

Ошибка состоит в том, что появление познания качества двоичности несовместимо с самим качеством двоичности, поэтому последнее разрушается, а коль скоро оно разрушено, то не может быть познания субстанции в форме суждения «в двух субстанциях». Мы видим, что тем самым Прашастапада отстаивает отношение «спецификация–специфицируемое», согласно которому сначала познается качество, а уже потом субстанция (в его собственной схеме возникновения двоичности разрушение качества двоичности происходит лишь после того, как возникнет познание субстанции).

Оппонент предлагает понимать возникновение познания 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 последнее уже не существует. Прашастапада отвергает такую возможность, поскольку обсуждается не логический вывод, а чувственное восприятие. В случае последнего постижение специфицируемого (субстанции) невозможно без постижения спецификации (качества). В связи с этим он ссылается на ВС: «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» (ВСЧ VIII.1, ВСШ VIII.1.9).

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 так быстро появляются друг за другом, что невозможно различить в них разные стадии познания. Рассматривается суждение «*акаша* обладает звуком», 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 познания качества двоичности и субстанции, специфицируемой этим качеством.

Но оппонент продолжает возражать, заявляя, что тот же самый аргумент может быть направлен и против теории *вадхья гхатака* (ПБ [144]). Вот его доводы в изложении Шридхары: «Возникновение соотносительного познания производит как двоичность, так и ментальные отпечатки, являющиеся тем, что́ [в следующий момент] его (соотносительное познание) разрушит; так что при появлении ментальных отпечатков и двоичности наступает стадия возникновения для познания универсалии двоичности и одновременно стадия разрушения для соотносительного познания. Таким образом, и возникновение познания универсалии двоичности, и вступление в стадию возникновения познания качества, и вступление в стадию разрушения соотносительного познания, и разрушение двоичности — [все эти события] происходят одновременно. Стало быть, полное возникновение познания качества и полное разрушение двоичности происходят в следующий момент времени, а коль скоро это так, то суждение „в двух субстанциях“, зависимое от этого [полного возникновения и полного разрушения], не будет иметь места и, следовательно, *вадхья гхатака* тоже будет ошибочной» (с. 341–342). Прашастапада отвергает данный аргумент, указывая, что «ментальные отпечатки»[22] порождены не соотносительным, а составным познанием (*самуха-джняна*) субстанции как специфицируемой качеством (7-я стадия).

Последнее возражение оппонента таково: если несовместимость познавательных актов состоит только в том, что один разрушает другой, то чтобы это разрушение произошло, оба должны присутствовать одновременно. В ответ Прашастапада ссылается на ВС. «Из неодновременности усилий и из неодновременности познавательных актов [следует, что в каждом теле *манас* только] один» (ВСЧ, ВСШ III.2.3). Невозможность одновременной реализации двух познавательных актов объясняется тем, что познавательный орган — *манас* — только один. Вайшешики считали, что *манас* представляет собой подвижный атом, который, перемещаясь от одного органа чувств к другому, способен «принять» в единицу времени только одну единицу чувственной

[22] См. II.21 «Раздел *санскары*».

«информации». Атомистичность *манаса* как бы заведомо предопределяет дискретный характер психических процессов.

Разбираемое нами описание Прашастападой процессов возникновения, познания и разрушения двоичности и связанная с этим полемика являются, без всякого сомнения, одними из самых трудных для исследования тем вайшешиковских штудий. Однако было бы неправильно «списывать» эту чрезвычайную сложность на счет пресловутой склонности индийского ума к схоластическим словопрениям. Она отражает вполне реальные проблемы, с которыми столкнулась вайшешика, приняв определенные метафизические и эпистемологические посылки. Так, концепция двоичности представляет собой попытку примирить эпистемологический «реализм» (двоичность 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 вынуждены констатировать, что в конечном счете концепция двоичности вступает в противоречие с этим самым «реализмом» и в особенности с его методологической основой — принципом корреспонденции. Как мы видели, качество двоичности считается объективно существующим в то время, когда его воспринимают, но, согласно теории *вадхья гхатака*, в момент, когда осуществляется акт его познания, само оно должно быть уже разрушенным, поскольку разрушено *апекшабуддхи*, вызвавшее его к жизни[23]. Стало быть, мы познаем нечто несуществующее.

Однако, признавая возможность влияния на вайшешику Прашастапады буддийской теории *кшан* (моментов) с присущим ей разграничением возникновения, пребывания и разрушения, все же нельзя сбрасывать со счетов и «внутреннюю логику» самой вайшешики, особенно в том, что касается дискретности психических процессов. Если вслед за вайшешиками считать *манас* атомом, то вполне логично предположить, что именно его минимальная воспринимающая способность и «дозирует» атомистическими порциями все процессы восприятия и познания. Вряд ли здесь можно усмотреть влияние буддизма, поскольку в нем самотождественные во времени психические органы, подобные *манасу*, категорически отрицались и все психические процессы сводились к чередованию *дхарм*.

Как бы то ни было, с влиянием буддизма или без него, вайшешика создала очень сложную и во многом противоречивую концепцию числа. Философам ньяи и вайшешики Уддьотакаре, Шридхаре,

[23] Ср. у Шридхары: «...разрушение соотносительного познания становится причиной разрушения двоичности — когда существует первое, второе неизвестно» (см. перевод, с. 335).

Вачаспати Мишре пришлось изобретать невероятно изощренные аргументы, чтобы доказать «объективное» существование числа как качества[24].

Напоследок несколько слов о возможных современных параллелях вайшешиковской концепции числа. Некоторые западные философы и логики пришли к похожему заключению: число следует понимать как свойство, свойство множества (по выражению Б.Рассела, «число — это все, что является числом какого-то класса»[25]). Вспомним, что у Прашастапады познание качества двоичности возникает из познания соответствующей универсалии (4-я и 5-я стадии), а универсалия — это то, что экземплифицируется во всех индивидах определенного множества.

Вайшешиковская теория числа и математика

В заключение сравним взгляды на число вайшешиков и пифагорейцев. Пифагор и его последователи развили то, что я называю субстанциалистской философией числа (где слово «субстанция» понимается буквально как то, что лежит в основе — фундамент, база). С точки зрения субстанциалистского подхода числа суть прародители, первичные сущности, которые составляют основу всех вещей, они конституируют самодостаточную «интеллигибельную материю». Все воспринимаемые и мыслимые вещи произведены числами и в конечном счете зависят от них. Пифагорейская и платоническая традиция нашла свою кульминацию в плотиновской философии числа, признававшей особую математическую реальность. Анализ этой реальности открыл принципиальное различие между четными и нечетными, простыми и сложными, натуральными и иррациональными числами. Числа, рассматриваемые отдельно от вещей, стали объектами свободных интеллектуальных манипуляций. Были обнаружены законы, по которым числа соотносятся между собой. Вера в то, что книга природы написана на языке математики, сыграла огромную роль в становлении европейской науки нового времени. Неудивительно, что даже одно из самых авторитетных направлений в современной теории числа называется «платонизмом». В Индии математические достижения известны еще с древних, ведийских времен, что свидетельствует об очень

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

[25] См.: Рассел 1919: 19.

раннем развитии этой дисциплины[26], но следует признать, что они носили сугубо практический, прикладной характер, связанный с нуждами ритуала (расчеты при сооружении алтаря и других религиозных объектов), и не имели под собой никаких идей философского или религиозного характера. Интерес к числам, который обнаруживают философы-джайны, проистекал из их увлечения космографическими конструкциями. Это объясняет, почему развитие джайнской математики шло независимо от их философии.

Что касается вайшешиковской философии числа, то я полагаю, что именно отождествление числа с качеством, а не с субстанцией предопределило его чисто подчиненную, служебную роль. Связанные всегда с конкретными субстратами, числа никогда не воспаряли над миром вещей, никогда не становились объектами свободной игры ума. Они существовали не сами по себе, а постигались через другое и для другого. Этим «другим» были онтологические и эпистемологические рамки, в которых числа оказывались подчинены своим субстанциям. Знание чисел не приобщало к тайнам мироздания. Недостаток пиетета перед числами, или, другими словами, отсутствие в вайшешиковской концепции числа сотериологического измерения сделало ее чисто спекулятивной. Неудивительно, что она не произвела никакого интеллектуального резонанса ни в математической, ни в религиозно-философской традиции Индии[27].

§ 2. Размер

Удав, герой популярного детского мультфильма, как-то задумался над вопросом: какого он роста? В этом озадаченном «философском» состоянии его застали Мартышка, Слоненок и Попугай. После мучительных раздумий друзья согласились с идеей Попугая измерить рост Удава сначала «попугаями» (длиной попугая), затем «мартышками» и, наконец, «слоненками». Выяснилось, что искомая длина удава равняется либо тридцати шести «попугаям», либо пяти «мартышкам», либо двум «слоненкам». Вот прекрасная модель ситуации измерения, наглядно показывающая, что оценка величины какого-либо предмета предполагает принятие единицы измерения и подсчет этих единиц.

---

[26] Среди достижений в области математики и геометрии на счету древнеиндийских ученых — открытие десятичной системы счисления и записи, понятие иррационального числа, открытие несоизмеримости диагонали и стороны квадрата и т.д. См.: Чаттопадхьяя 1982.

[27] Об отсутствии в Индии математического подхода к природе см.: Кадамбари 1976.

Жизнь в обществе требует от людей выработки точных мер вещей (длины, объема, веса и т.п.), но сама вещь не является единицей своего измерения — Удава нельзя измерить «удавами». Поэтому меру приходится искать в других вещах — пока люди не пришли к единой системе мер, они часто пользовались «телесными» единицами — ступнями, ладонями (пядями), локтями и т.д.

Но представим, что герои мультфильма поступают иначе. Чтобы объяснить Удаву, какого он роста, Мартышка говорит: «Ты — длинный, Попугай — короткий» или: «Слоненок — большой, а Попугай — маленький». Такие контрастные характеристики тоже создают некое представление о величине — более соотносительное, релятивное, и к тому же не связанное с подсчетом единиц измерения.

Именно на подобных представлениях строится концепция измерения, или оценки меры вещей, школы вайшешики, изложенная в «Разделе размера» ПБ. В ее основе — противопоставление большого и малого, длинного и короткого. Отдавая себе полный отчет в относительности самого процесса оценки величины вещей, в условности единиц измерения, вайшешики — и об этом следует постоянно помнить — создали последовательную метафизическую и реалистическую систему, в которой величине и ее мерам отводилась определенная и, как мы увидим, значительная роль.

Для начала посмотрим, как обстоят дела с переводом на русский язык соответствующих санскритских терминов. Основная трудность заключается в отсутствии прямых семантических параллелей между русским и санскритским словарем для описания измерения. Термин *паримана* от глагольного корня mā — «мерить», «измерять», можно было бы перевести как «мера», «измерение», «размер» (они связаны с соответствующим русским глаголом «мерить»). Но «мера» ассоциируется в русском языке с единицей измерения, что не соответствует санскритскому термину *паримана*, который такой единицей никак не является. «Измерение» в русском языке — это не только результат, но и процесс (на санскрите — māna). «Размер» подходит, пожалуй, больше, но мы привыкли употреблять это слово в притяжательных конструкциях — размер есть всегда принадлежность чего-то, а у вайшешиков *паримана* хотя является одним из качеств субстанции, часто используется вне притяжательных сочетаний, в значении величины как таковой. Впрочем, и слово «величина» не является безоговорочно приемлемым: оно может использоваться в этом нейтральном абстрактном смысле, но все же часто ассоциируется с чем-то большим, великим. Кроме того, если мы переведем слово *паримана* как «величину», возникнет проблема передачи терминов для обозначения одного из видов *паримany* — *махат* (прилагательное «большой», «великий»), а также соответствующей универсалии, или класса *махаттва* (абстрактное

существительное от *махат*), ведь и его можно перевести словом «величина» — нерегулярным абстрактным существительным от прилагательного «большой». Ясно, что в такой ситуации перевод нуждается в специальных уточнениях. В дальнейшем термин *паримана* я буду переводить как «размер», *махат* — как «большой», а *махаттва* — как «великость» (или «величина»).

В базовом тексте вайшешики — «Вайшешика-сутрах» — тема размера только скупо намечена. Подлинная концепция размера разворачивается только на страницах «Прашастапада-бхашьи».

«Метафизический» пафос ощущается буквально с первой строки: **[148] Размер — [это] причина практики измерения.** Не практика измерения создает размер, а размер — практику измерения. Причем определение размера, измерение вообще не связаны в сознании вайшешиков с количественной оценкой, подсчетом единиц меры и не являются арифметической процедурой (как для героев упомянутого мультфильма, да и для всякого современного человека). Для вайшешиков размер, или величина, — это изначальное и неотъемлемое качество абсолютно всех субстанций, а не нечто зависимое от единиц измерения. Вместе с тем это общее качество не специфицирует ни одну из них, подобно тому как запах специфицирует землю или вкус — воду. Опираясь лишь на размер субстанции, мы не можем определить, с какой из них имеем дело.

«Практика» — это мой перевод термина *вьявахара* — у Прашастапады имеет явные лингвистические коннотации (узус). Речь идет — и это подтверждает Шридхара — не столько о самой практике измерения, сколько об употреблении соответствующих слов и понятий. Заметим, что в числе последних мы не найдем обозначений мер величины, количеств. То, о чем говорит Прашастапада, — это скорее квазикачественные (алгебраические, а не арифметические) характеристики: «большой», «малый», «длинный», «короткий». Они-то и выступают классификационными именами размеров.

Может показаться, что такая классификация хоть и не «математична», но все же как-то отделяет линейные меры («длинный» и «короткий») от «объемных». Но когда перед Прашастападой встает вопрос: чем мотивируется выделение «длинного» и «короткого» в отдельные классы — он, как мы можем убедиться, не ссылается ни на какие реальные и поддающиеся исчислению характеристики вещей, а снова приводит чисто «лингвистический», а точнее, «семантический» аргумент. Раз в речевой практике существуют такие слова, как «длинный» и «короткий», должны существовать и аспекты реальности, которые они обозначают. Каковы конкретно эти аспекты, для него, видимо, не так важно, как важен сам факт их существования и соответствия словам (принцип корреспонденции).

Первые два класса *париманы* имеют две разновидности — вечную и невечную, определяемые по характеру их субстратов. Вечным субстанциям соответствует вечный размер, невечным — невечный. Размеры вечных субстанций образуют своего рода полюсы: с одной стороны — предельно малый (*ану*) размер атомов, обозначаемый техническим термином *паримандалья* («сферический»), с другой — предельно большой (*парамахат*) размер всепроникающих субстанций *акаши*, времени, направления и *атмана*.

С.Бхадури переводит термин *парамахат* как «бесконечно большой» — «бесконечную протяженность»[28]. Мне это кажется анахронизмом. В системе представлений вайшешики нет места для идеи бесконечности в европейском ее понимании (ни в сторону увеличения, ни в сторону уменьшения величин). Об этом свидетельствует прежде всего тот факт, что при описании чисел Прашастапада упоминает не только самое малое число — единицу, но и самое большое — *парардху*. Но если число имеет не только нижний, но и верхний предел, это верный показатель того, что и другие «количественные» или квазиколичественные характеристики тоже должны иметь свой предел. И хотя идея величины непосредственно не связана с количественным измерением, это вовсе не значит, что вайшешики понимали *парамахат* как нечто бесконечно большое. Да, эта величина не поддается оценке в человеческих мерах, но из этого не следует, что она бесконечна.

Она не поддается человеческой оценке из-за своей невоспринимаемости органами чувств, а это так не потому, что величина бесконечно велика, а потому, что она присуща субстанциям, в которых отсутствует одно из важнейших условий воспринимаемости по вайшешике: цвет и составленность из частей[29]. Именно эти свойства субстанции-субстрата, а не какая-то количественно определенная протяженность или градация величины, делают его невоспринимаемым.

То же самое и в отношении предельно малого размера — величины отдельных атомов, диад и *манаса*. Она, как мы увидим, вообще не содержит никаких градаций малого, оттого достаточно распространенный перевод слова *параману* (букв. «предельно малый») термином

---

[28] Бхадури 1947: 117.

[29] **[235] Оно (чувственное восприятие) возникает в отношении субстанции и других категорий, прежде [в отношении] субстанций трех видов (земли, воды и огня). Когда они обладают воспринимаемым размером (*махат*), возникает только постижение [их] собственной формы, [обусловленное] множеством составляющих субстанций — [частей], проявленным цветом, освещенностью и познавательным контактом (*санникарша*) четырех [факторов], при наличии всей группы каузальных факторов (*самагри*), таких, как *дхарма* и т.п.** (II.12.2 «Раздел чувственного восприятия»).

infinitesimal — «бесконечно (или неопределенно) малый» — тоже неприемлем. И *парамахат* и *параману* — это предельные величины, относящиеся к разным «полюсам» с разных сторон шкалы.

Именно эти вечные величины устанавливают некую абсолютную систему мер, объективный и неизменный масштаб измерения. Эта система или этот масштаб существуют вне всякой практики, с их помощью нельзя производить измерения, но тем не менее они служат метафизической опорой всем относительным эмпирическим мерам, находящимся посередине шкалы, в той части спектра, который доступен чувственному восприятию.

Относительное, с точки зрения вайшешиков, никогда не существует само по себе, оно неизменно указывает на присутствие абсолютного. Эту логику демонстрирует и вся вайшешиковская теория размеров.

В классах малого и большого размеров выделяется и другая разновидность — невечно (*анитья*) малое — с одной стороны и невечно большое — с другой. Но если невечно большое (*анитья махат*) содержит многочисленные градации — от размеров самых крошечных до самых крупных вещей, то класс невечно малого состоит из одного-единственного индивида — *ану* — величины, количественно неотличимой от вечного предельно малого размера (*параману*), но принадлежащего диаде — невечному продукту соединения двух атомов.

Получается, что отдельный атом и диада имеют одинаковый размер. Разве это не странно? Ведь если рассуждать логически, складывая две малые величины, мы получаем бóльшую. Но, как я уже говорила, логика вайшешиков не подчиняется арифметическим законам. Шридхара в своем комментарии позволяет нам понять ее: сложение двух одинаковых качеств дает увеличение степени данного качества (см. перевод, с. 266–267). Если мы сложим два больших размера, то получим размер больший, чем предыдущие. Сложение двух малых размеров дает увеличение не величины, но малости, а это значит, что размер диады должен быть меньше (!) размера отдельного атома. Но подобное недопустимо, так как мы уже признали, что размер атома является предельно малым (нет размера меньше него). Поэтому диада обладает тем же размером, что и атом, только невечным, поскольку тот составлен из размеров двух атомов. Но раз величина диады не определяется величинами двух атомов, то она определяется их числом (число, по Прашастападе, является одной из порождающих причин размера): **А число «два», существующее в двух атомах, порождает малость в диаде** (ПБ [157]).

Таким образом, принципиальная разница между просто малым и просто большим (а не предельно большим) размерами заключается в том, что первый невоспринимаем, второй же, напротив, воспринима-

ем органами чувств. Именно «великость» (*махаттва*), наряду с цветом, составленностью из частей и т.д., является одним из важнейших условий воспринимаемости объектов. Все, что мы можем видеть и соответственно подвергать измерению, находится в пределах только той части шкалы, которую занимают невечно большие размеры (*анитья махат*).

Исходя из этого, мы должны были бы называть все вещи *махат* («большими» или «великими»), но в практике мы пользуемся не только понятием «большого», но и понятием «малого». Значит ли это, что наше понятие малого (*ану*) в действительности относится к большому (*махат*)?

Об этом следующая фраза Прашастапады: **[152] В отношении [семян] голубого лотоса, [плодов] мираболана, бильвы[30] и тому подобного, на самом деле обладающих большим размером, в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в этом (размере) в обыденной речи слово «малость» употребляется в переносном смысле.**

Если последовательно сравнить между собой три предмета: плоды (семена) голубого лотоса, плоды мираболана (алычи) и бильвы (дикой яблони), мы увидим, что плод мираболана меньше бильвы, а семена лотоса меньше плода мираболана. В первой ситуации сравнения понятие «малый» мы употребим по отношению к мираболану, а во второй — по отношению к семечку голубого лотоса. Прашастапада утверждает, что в этом случае слово «малый» используется в переносном смысле (*бхактья*). Прямым же смыслом этого слова остается только невоспринимаемый размер атома и диады. В мире воспринимаемых вещей малость (*анутва*) может быть лишь относительной, зависимой от сравнительной оценки воспринимаемых величин.

Выражение **в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в этом (размере)** надо понимать так: понятие «малости» в ситуации сравнения используется в том случае, если величина одной сравниваемой вещи больше или меньше величины другой, т.е. если мы непосредственно наблюдаем разницу величин некоторого количества вещей. Я подчеркиваю: разница должна быть наблюдаемой, поскольку речь идет не о каких-то точных оценках на основе измерения величины двух вещей, а только о разнице, которая буквально бросается в глаза.

«Длинность» и «короткость» не имеют вечной и невечной разновидностей, как малый и большой размеры[31]. По утверждению Праша-

---

[30] Латинское название этого дерева — Aegle Marmelos.

[31] Впрочем, это точка зрения Прашастапады, которую защищали его комментаторы. Среди вайшешиков встречались мыслители, которые считали «короткость» и «длинность» тоже вечными. С ними-то и спорит Шридхара (см. перевод, с. 347).

стапады, эти размеры присущи только произведенным субстанциям: длина — всем вещам, начиная с триад, «короткость» — только диадам. Стало быть, «короткость», как и малость, лежит за пределами видимости[32].

Вместе с тем понятие «короткость» и слово «короткий» употребляются и в отношении самых обычных воспринимаемых вещей. Прашастапада прибегает к прямой аналогии с иносказательным употреблением понятия «малости»: **[154] В отношении полена для разжигания огня, сахарного тростника, бамбука и подобных [вещей], на самом деле обладающих длиной, в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в ней (длине) в обыденной речи слово «короткость» употребляется в переносном смысле.**

Произведенный, т.е. невечный, размер, как и всякая другая «сделанная» вещь, рожден из чего-то и с помощью чего-то, иначе говоря, имеет свои причины — присущую, неприсущую и инструментальную. Этими причинами, по Прашастападе, являются число, величина и особый вид соединения конституирующих причин — *прачая*, агломерация, свободное, или слабое, соединение. Эти причины могут действовать как по отдельности, так и сочетаясь друг с другом.

В образовании обычных вещей, например горшка и ткани, задействованы все три способа: например, размер двух кусков ткани может различаться за счет величины нитей, свободных промежутков между ними и за счет числа нитей. Однако в начале миросозидания возможен только последний способ, связанный с числом. Почему? Прашастапада считает, что первый способ не действует, поскольку размер отдельных атомов непродуктивен — он может произвести только другой размер *ану*. Второй способ невозможен из-за отсутствия в диаде промежутков между атомами.

Теперь внимательно прочтем уже приводившийся ранее отрывок: **[156] Из них (трех способов образования размера)... множественное число, возникшее в конечных атомах, диадах и других в зависимости от мысли Ишвары, производит в созданных ими субстанциях-следствиях величину и длину одновременно с возникновением цвета и подобных [качеств].**

Под **множественным числом** имеются в виду число «три» и следующие за ним, но, как известно из «Раздела числа», числа начиная с

---

[32] См.: ВСЧ VII.1.15–26; ВСШ VII.1.8–20. В этих сутрах утверждается, что малость невоспринимаема органами чувств, тогда как величина воспринимаема, длина и величина произведены множественностью причин, малое является противоположностью большого, сравнительные суждения «меньше–больше» относительно того же самого объекта зависят от наличия или отсутствия отличия в размере сравниваемых вещей (то, что Прашастапада называет «превосходством (в размере)», малость не существует в малости, а величина — в величине).

«двух» являются *апекшабуддхи*, т.е. зависимыми от соотносительного познания. В начале миросозидания есть только одно мыслящее и познающее существо — Ишвара, поэтому образование диад и триад из отдельных атомов вызвано им. Но создает ли Ишвара эти соединения или же просто подсчитывает то, что создается само? Учитывая общую теорию миросозидания (*сришти*) и ту роль, которую играют в нем *адришты*, я бы сказала, что вернее второе. Вряд ли Ишвара сам создает те или иные нумерические схемы, скорее он просто «считывает» то, что создано с помощью *адришт*, воплощающих в своей сумме весь предшествующий человеческий опыт. Шридхара же, который показывает себя более теистически последовательным мыслителем, укореняет *адришту* в мысли Ишвары: «Число „три", зависящее от соотносительного познания Ишвары, имеет источником своей устойчивости *адришту*, его уничтожение следует из уничтожения *адришты*, но последнее не может быть вызвано разрушением субстрата *адришты* — мысли Ишвары, ибо она вечна» (см. перевод, с. 349).

Число «три» порождает в субстанции-следствии, состоящей из трех диад и имеющей форму триады, величину и длину, **одновременно с возникновением цвета и подобных [качеств].**

Значит ли это, что число «три» создает также цвет и другие подобные качества или порождение величины и длины просто совпадает с появлением этих качеств? И Прашастапада и Шридхара выражаются осторожно — так, что их скорее можно понять во втором смысле (иначе нарушилась бы стройная теория вечности качеств атомов): если цвет и подобные качества появляются только в триаде, значит, они не были присущи атомам изначально и оттого не являются вечными. Вместе с тем, согласно вайшешикам, цвет и величина — условия воспринимаемости, поэтому, если бы цвет принадлежал отдельным атомам, они вполне могли бы восприниматься чувственно, что невозможно.

Чтобы избежать обеих ловушек, какими являются идеи о невечности качеств атомов и воспринимаемости атомов вследствие воспринимаемости присущего им цвета, остается склониться к следующей гипотезе: цвет, вкус, запах и температура не появляются, а скорее «проявляются» в триадах — переходят из гипотетического невоспринимаемого состояния в реальное воспринимаемое. Так мы сохраним вечность качеств атомов и вместе с тем не нарушим принципов воспринимаемости. Идея «проявления», или перехода чего-то из латентного состояния в актуальное, принадлежит санкхье с ее представлениями о причинной связи как о «проявлении» вследствие подспудно заложенной в нем причины. Но в особых случаях к ней прибегали и вайшешики (так, у Прашастапады среди условий чувственного восприятия упоминается «проявленный» цвет — *удбхута-упапракаша*).

Далее Прашастапада изучает случай, когда субстанции состоят из частей разной величины, количество которых, однако, совпадает. Если величина частей одной субстанции больше величины частей другой, то и размер первой будет соответственно бóльшим. Тогда причиной превосходства в размере у первой субстанции станет не число, а величина составляющих частей.

Две субстанции, имеющие части, одинаковые по числу и по величине, могут отличаться друг от друга по характеру соединения этих своих частей. Одно дело, когда они плотно прилегают друг к другу, иное — когда между ними имеются промежутки. Прашастапада называет этот тип соединения *прачая* и рассматривает его на примере хлопковых (ватных) шаров: **[157] Что касается свободного соединения, существующего в случае двух шаров из хлопковых волокон, то в двойном таком шаре [она] порождает [только] величину, а не множество и величину, поскольку либо зависит от неплотного соединения частей, образующих шар, либо определяется [плотным] взаимным контактом частей [каждого из хлопковых шаров]...**

Из этого следует, что размер, который мы воспринимаем, определяется не только числом или величиной частей, составляющих вещь, но и зависит от характера — фактуры (плотности) ее материала. Ватный шар, имеющий меньшее число составляющих волокон, чем, скажем, шарик, плотно скатанный из ниток, будет обладать превосходящим размером по сравнению с последним только благодаря промежуткам между частями. О том, что эти промежутки тоже могут быть чем-то заполнены (воздухом или *акашей*), вайшешики специально не задумывались. Но как мы видим из продолжения фразы, они задумывались о весе: **...ибо замечено превосходство [в размере одной субстанции], порожденное числом, весом и величиной частей, одинаковыми [с числом, весом и величиной частей другой субстанции].** Судя по этому отрывку, Прашастапада не связывает вес и размер никакими причинными отношениями, это подтверждает и Шридхара в своем комментарии.

Длина и «короткость», являющиеся порожденными, невечными величинами, тоже должны рассматриваться как причинно обусловленные. «Короткость», присущая только диадам, порождается лишь одной причиной — числом «два», ведь составляющие ее атомы не имеют ни величины, ни промежутков. Что же касается длины, то она присутствует в вещах обычного большого размера, начиная с триады, и поэтому длина триады порождена, согласно Прашастападе, одновременно тремя причинами — величиной, числом и агломерацией частей (диад): **Возникновение «длинности» в триадах и других (атомных соединениях), подобно [возникновению] «великости», [вызвано] числом, величиной и свободным соединением однородных причин.**

Именно с триады и начинается «нормальное» образование длины одновременно тремя способами — сложением величин, числа частей и их свободным соединением. Хотя Прашастапада утверждает, что этот процесс идентичен процессу образования величины, это не совсем так. В ПБ [156] вайшешик говорит, что длина и величина триады образуется из диад только числом «три» — ни величина, ни свободное соединение диад им не упоминаются. Кроме того, мы уже знаем, что диады, подобно отдельным атомам, имеющим размер *ану,* не обладают ни величиной (*махаттва*), ни длиной (*диргхатва*). Вместе с тем известно, что именно триада является наименьшим из воспринимаемых предметов, а также предельно малой единицей родовой идентичности вещи (например, сахар становится сахаром только на уровне триад, тогда как на уровне диад это еще нечто неопределенное). В таком случае триада должна служить моделью для «грубой» вещи, в том числе и по способу образования своего размера, а это влечет за собой допущение о том, что диада обладает величиной. Налицо противоречие.

Шридхара его не замечает, и никто из оппонентов ему на него не указывает. В комментарии к «Разделу характеристик земли» Шридхара подчеркивает, что составлять триады могут только такие части, которые сами состоят из частей. Раз вечные атомы не подходят для этой роли, остаются только диады, но те обладают «малостью» и «короткостью», а не величиной и длиной. Значит, ни о какой величине диад в качестве составляющих частей триады говорить нельзя. А это, в свою очередь, значит, что Прашастапада в своих рассуждениях не вполне последователен. Подчас он жертвует последовательностью ради «оперативной» реакции на вопрос оппонента.

Например, пурвапакшин спрашивает: чем, собственно, отличаются между собой длина и величина? Шридхара поясняет, что некоторые мыслители считают длину и «короткость» разновидностями соответственно величины и малости, а не отдельными размерами. В противном случае, с точки зрения этих мыслителей, они не могли бы сосуществовать в одном субстрате как два разных цвета в одной вещи. Шридхара отвечает на это «дежурным» аргументом: сосуществование в одном объекте длины и величины подтверждается наблюдениями.

Какими же наблюдениями? Можно было бы ожидать, что вайшешик приведет в пример длинные вещи, которые не являются при этом большими, и наоборот. Или же — что было бы предпочтительнее для нашего современного понимания — попытается увидеть разницу между длиной и величиной как следствие внутреннего устройства вещей[33]. Но мне

[33] Поздний автор Аппая Дикшита так и рассуждает: «Длина тела имеет отношение к линейному, а величина — к трехмерному расположению его составляющих частей» (цит. по: Бхадури 1947: 118).

уже не раз приходилось сталкиваться с тем, что эмпирическим аргументам, ведущим свое происхождение от «материального» опыта, наши авторы предпочитают семантические аргументы от опыта «вербального». Вот и здесь Прашастапада поясняет: мы не называем все большие вещи «длинными», а все длинные — «большими», а ввиду дифференцированного употребления понятий длины и величины им должны соответствовать отдельные классы (универсалии) размеров (принцип корреспонденции).

Различие между «короткостью» и «малостью» представляет бóльшую трудность, ведь ни та ни другая не наблюдаются непосредственно, и все, что мы можем о них сказать, не настолько достоверно как наши высказывания, основанные на непосредственном наблюдении (в индийской мысли восприятие считалось самым надежным источником достоверного познания).

В ситуации, когда чувственная верификация невозможна, остается последний козырь — особое йогическое восприятие. Именно йоги, наделенные сверхчувственными способностями, могут созерцать «малость» и «короткость» как отдельные сущности. Нам же, простым смертным, — это утверждает уже Шридхара — остается уповать на косвенные методы — например, на логический вывод (*анумана*). Симптоматично, что и этот вывод опирается на семантику. Мы знаем, что понятия «малости» и «короткости» в отношении наблюдаемых вещей употребляются в переносном смысле. В выводе именно этот семантический факт становится отправной точкой: если известно, что упомянутые понятия имеют переносный смысл, значит, они непременно должны иметь и прямой — «малость» атомов и диад и «короткость» диад, т.е. относительное, с необходимостью доказывает существование абсолютного, косвенное — прямого.

[160] Этому [невечному] размеру четырех видов свойственна продуктивность, разрушается же он только после разрушения [своего] субстрата. С точки зрения вайшешика, продуктивность (*арамбхакатва*) свойственна только невечным, произведенным субстанциям. Если бы вечные атомы обладали продуктивностью, то, как показывает Шридхара, эта способность присутствовала бы у них всегда и везде, и Вселенная превратилась бы в бесконечную «пролиферацию» продуктов, которые — в силу вечности составляющих их атомов — тоже были бы вечными. Чтобы исключить столь абсурдную ситуацию, необходимо признать, что любой произведенный предмет рано или поздно должен разрушиться. Произведенная субстанция неизбежно будет составной (*аваявин*) — чтобы было на что распадаться при разрушении. Когда Прашастапада говорит о четырех «продуктивных» размерах, он имеет в виду только невечные размеры — большой, малый

(размер диады), длинный и короткий. Размеры не разрушаются сами по себе, их разрушение есть неизбежное следствие разрушения их субстрата.

В заключение я остановлюсь на очень интересной полемической «пикировке», завершающей комментарий Шридхары. Пурвапакшин замечает, что большой, малый, длинный и короткий — взаимоотносительные размеры, оттого они не имеют отдельного существования. Эта позиция, как можно заметить, близка представлениям современного человека. Величина — понятие относительное и субъективное.

Споря с тем, что размеры не существуют независимо друг от друга, Шридхара связывает величину с измерением: названные размеры не являются взаимозависимыми, ибо вещи, взятые по отдельности, и вещи, рассматриваемые относительно друг друга, измеряются одними и теми же мерами, например *витаси*[34] (см. перевод, с. 353). Взаимозависимость — это не зависимость друг от друга размеров или их субстратов, а наша собственная попытка сравнить величины на основании оценки размера их субстратов. В этом случае возникают такие сравнительные суждения, как «этот больше того» или «этот меньше того».

Можно сказать, что вайшешик различает две ситуации: ситуацию измерения — в ней есть то, *что* измеряют (измеряемое), и то, *чем* измеряют (измеряющее, единица измерения); а также ситуацию сравнительной оценки размеров двух вещей, которая не обязательно связана с измерением этих вещей с помощью какой-то третьей вещи (единой для них меры). Но и в первом, и во втором случае источник относительности кроется не в природе измеряемого или сравниваемого, а только в самой ситуации сравнения (сравниваем ли мы вещь с эталонной мерой или с другой вещью). В этом смысле размеры вещей не являются относительными, относительна лишь наша оценка их (вспомним пример со сравнением плодов бильвы, лотоса и мираболана: мираболан меньше бильвы, но больше семян лотоса). В чем здесь относительность — прежде всего в переносном использовании термина «малый» применительно к вещам, которые, с точки зрения вайшешики, в действительности обладают лишь «большим» размером — *махат*. Поэтому обозначения размеров у вайшешиков выступают не столько как понятия, сколько как технические названия, термины. По этой системе «большое» — и песчинка, и слон, короче говоря, все наблюдаемое, а «малое» вообще непостижимо (доступно только йогическому восприятию).

Ясно, что подобная «система мер» не имеет никакой практической и эвристической ценности. Ее единственное предназначение — служить «структуризации» метафизической реальности, обеспечивать

---

[34] *Витаси* — мера длины, максимальное расстояние между большим пальцем и мизинцем или между запястьем и кончиками пальцев, равняется в среднем 22,86 см.

четкое распределение ролей между эмпирическими явлениями и их вечными сверхэмпирическими принципами. Если смоделировать эту ситуацию на героях мультфильма, то все они, с точки зрения вайшешики, в прямом, абсолютном смысле будут обладать «большим» ростом, но в переносном, эмпирическом смысле Попугай предстанет маленьким по сравнению с Обезьяной, Слоненком и Удавом, Обезьяна — маленькой по сравнению с Слоненком. Что же касается сравнительной оценки Слоненка и Удава, то на ней как раз и можно продемонстрировать разницу величины и длины (Слоненок — большой, Удав — длинный). Но вот вопрос — удовлетворило бы такое «наивное» решение наших любознательных зверей (а вместе с ними и нас), ищущих точную меру вещей?

§ 3. Отдельность

Описание отдельности (*притхактва*) отличается в ПБ крайней лапидарностью и формальностью — не в пример пространным разделам, посвященным другим «реляционным» качествам, — числу, соединению–разъединению, дальности–близости. Между тем роль этого качества в вайшешике вызывает много вопросов. Зачем вообще понадобилось его вводить? Каково его философское наполнение — является ли оно принципом индивидуации, самоидентичности или речь идет о простом нумерическом отличии одной вещи от другой?

Прашастапада даже не пытается как-то обосновать введение этого качества. Обратившись к ВС, мы находим объяснение *притхактве*, но не самой по себе, а только в паре с *экатвой* — единичностью, или единством. В этом контексте *экатва* выступает для нас не просто универсалией числа «один», а принципом «нумерического единства вещи»[35]. Не следует путать нумерическое единство с принципом единичности (сингулярности), а точнее, уникальности каждой вещи. Ее вайшешики объясняют присутствием в вечных субстанциях — атомах, *акаше*, направлении времени, *атмане* и *манасе* «конечных различителей» (*антья вишеша*). Именно к ним сводится индивидуальность всех вещей, тогда как *экатва* означает, что объект, который мы выделяем, является субстратом числа «один», т.е. это объект в единственном числе. Его целостность и идентичность как объекта вызваны не столько числом «один», сколько специфическими характеристиками — *вишеша*. Вот, что сказано в ВС в версии Чандрананды.

[35] Хальбфасс 1992: 274.

VII.2.1. «Ввиду [своей] противоположности цвету, вкусу, запаху, температурному осязанию, *экатва* (единичность/единство) является другим объектом, так же и отдельность» (ВСШ VII.2.1–2).

Чандрананда в лучших традициях Прашастапады (он опирается на ПБ, вплоть до прямого заимствования отдельных формулировок) ссылается на речевую практику. Понятие «это один [объект]» не может быть вызвано цветом и другими чувственными качествами, поскольку отличается от понятий «цвет» и т.п. Поэтому его инструментальная причина будет иной — это единичность. Объекты, обладающие единичностью и единичной отдельностью, должны располагать подобными качествами и в своих причинах; объекты, обладающие двоичностью, возникают из двух единичностей, множественностью — из множества единичностей, так же и двойная отдельность обязана своим существованием двум единичным отдельностям.

В версии Шанкарамишры в этой и последующих сутрах речь идет только об единичной отдельности, а не об отдельности вообще. Но что значит единичная отдельность? Если мы признаем, что отдельность есть всегда отдельность от чего-то (в санскрите это выражается с помощью аблятива — отложительного падежа), то она есть отношение, которое предполагает как минимум два объекта: объект А, являющийся предметом оценки, и другой объект Б или серию объектов Б, на фоне которых объект А выступает как нечто отдельное (иначе говоря, определенную точку отсчета — *авадхи*). Надо ли в связи с этим понимать единичную отдельность как отдельность объекта А от одного объекта (Б), а двойную отдельность как отдельность А от двух объектов (Б и В)?

Философ Валлабха (ок. 1110–1150) приводит в «Ньяя-лилавати» следующий пример двойной отдельности: «Ткань и стол отдельны от горшка»[36]. Судя по нему, наше предположение правильно только отчасти, и речь идет не об отдельности одной вещи от двух, а об отдельности двух вещей от третьей, принятой за точку отсчета. Очевидно, что качество двойной отдельности будет присутствовать и в ткани и в столе. Если взять единичную отдельность, то она составит отдельность одной вещи от другой, принятой за точку отсчета. Но существует ли качество отдельности для точки отсчета?

С.Бхадури, один из самых тонких интерпретаторов метафизики вайшешики, утверждает: «То, что А ощущается как отличное от или иное, чем Б, объясняется присутствием этого качества (отдельности. — *В.Л.*) в обоих — А и Б»[37]. Получается, что качество единичной отдельности должно наличествовать не только в А, но и в Б — значит, как

[36] Цит. по: Поттер 1977: 617.

[37] Бхадури 1947: 118.

минимум в двух субстратах. Как же тогда понять утверждение Прашастапады о том, что отдельность может присутствовать как в одном, так и во множестве субстратов (см. далее)? Что за отдельность одного субстрата?

Поздние вайшешики уточняют, что при оценке отдельности объект А выступает как оцениваемое, объект Б — как критерий оценки. Но в этом случае отдельность может присутствовать только в А. Как же тогда относиться к утверждению Бхадури о присутствии отдельности и в А и в Б? Кроме того, если отдельность содержится в А и Б, то это тоже приводит к противоречиям. По замечанию позднего найяика Апараркадевы (ок. 1075–1125), вещи, которые обладают отдельностью, не могут иметь отдельности как общего для них качества, в противном случае они не отдельны[38]. Все эти вопросы свидетельствуют о недостаточной проработанности понятия отдельности в текстах вайшешики, что создает трудности в их интерпретации. Обратимся к другой сутре.

VII.2.2 «Их (т.е. единичности и отдельности) вечность и невечность объясняются по аналогии [с вечностью и невечностью] цвета и температурного осязания огня».

Отметим, что в версии Шанкарамишры эта сутра отсутствует. Почему в качестве объяснительной модели взяты именно качества огня, а не качества какой-либо другой субстанции? Огонь, как мне представляется, выбран по чисто формальному признаку. Это единственная из субстанций, обладающая только двумя чувственными качествами — цветом и температурой, поэтому она и выбрана моделью для объяснения двух качеств: единичности и отдельности. В соответствии с комментарием Чандрананды атом огня ввиду своей вечности будет обладать вечными качествами цвета и температуры, так же единичность и единичная отдельность будут вечными в вечных субстанциях и невечными в их следствиях.

VII.2.3. «И в [их] проявлениях».

Согласно Чандрананде, как следствия огня обладают качествами цвета и температуры, предшествующими в причинах, так и единичность и единичная отдельность появляются в следствии только в том случае, если они уже содержались в причине[39].

VII.2.4. «Отсутствие единичности и отдельности в единичности и отдельности объясняется по аналогии с малостью и величиной» (ВСШ VII.2.3).

---

[38] См.: Поттер 1977: 609.

[39] Это отмечает и Прашастапада в «Разделе общих качеств» (II.0): **[95] Цвет, не рожденный подогреванием, вкус, запах, осязание, размер, отдельность, единичная отдельность, тяжесть, текучесть и скорость [появляются] из предшествующих качеств причины.**

Точнее, по аналогии с отсутствием малости и величины в малости и величине соответственно. Чтобы избежать регресса в бесконечность, вайшешики придерживались следующего правила: действие того или иного принципа не распространяется на него самого: качества не содержат соответствующих качеств, движения — движений и т.п. (я называю это «правилом антирефлексивности»). Это и разъясняется в следующей сутре:

VII.2.5. «[Так же и отсутствие] движений в движениях, качеств — в качествах».

VII.2.6. «Поскольку движения и качества не содержат числа, универсальная единичность неизвестна» (ВСШ VII.2.4).

А коль скоро это так, поясняет Чандрананда, то число в отношении движений и качеств употребляется в переносном смысле (*бхактья*).

VII.2.7. «Если нет [прямого] употребления единичности, то неизвестно и переносное».

Если в отношении качеств и подобного, поясняет Чандрананда, отсутствует прямое употребление единичности, то не будет и переносного, ибо прямое обусловливает переносное. Поэтому если в отношении субстанций единичность употребляется в прямом смысле, то в отношении качеств она будет употребляться в переносном смысле.

Здесь мы опять сталкиваемся с принципом, который я уже упоминала в связи с размером, — абсолютное значение обусловливает относительное (см. «Раздел размера» ПБ).

VII.2.8. «Единичность и отдельность [в отношении причины и следствия] неизвестны, поскольку не существует ни отдельности, ни единства причины и следствия» (ВСШ VII.2.7).

Чандрананда говорит: в силу того, что причина и следствие — это два фактора, а не один, т.е. нет единого субстрата, то не будет единства следствия и причины, точно так же не может быть и отдельности того, что не обладает единством. Здесь *экатва* — скорее единство, чем единичность.

Взаимосвязанные качества единства и отдельности (единичной отдельности) не могут характеризовать отношение причины и следствия, целого и его частей. Части не обладают единством, отдельным от единства целого, нити не являются другой вещью по отношению к ткани. А раз нет единства, не будет и единичной отдельности.

VII.2.9. «Этим объяснено вечное и невечное» (ВСШ VII.2.8).

Чандрананда продолжает: объяснено этим же способом, т.е. как в предшествующей сутре, посвященной невечным и вечным объектам, *акаше* и т.п. (ВСЧ II.2.10). Речь идет о взаимодействии невечного звука и вечной *акаши* как соответственно следствия и причины. В этом случае качество единства также неприменимо, а следовательно, и качество отдельности.

Единичность и отдельность неприменимы не только к частям и целому, но и к качеству и его носителю. Качество не может обладать единством, отличным от единства субстрата, и представлять собой носитель отдельности, отличный от носителя отдельности субстрата. В этом смысле мы не можем говорить о разном нумерическом единстве, а значит, и отдельности всего того, что связано в вайшешике присущностью, — частей и целого, причин и следствия, качеств и их носителей. Все названные отношения конституируют объект, являющийся единым субстратом единичности и отдельности. Такое заключение можно сделать из описания этих двух качеств в ВС.

Чтобы восполнить недостаток наглядности в этом слишком абстрактном описании, приведу примеры более поздних авторов. Вадиндра (ок. 1175–1225) считает, что если бы отдельность сводилась к различию в качествах, то это привело бы к абсурдному выводу о том, что атом земли до подогревания отличен от атома земли после подогревания, когда некоторые его качества изменились[40]. Бхадури ссылается на другой подобный пример: отдельность конкретного плода манго состоит в его отличии от других субстанций, включая другие манго. Но зеленое манго никогда не понимается как отдельное от того, чем оно станет, когда созреет, ибо даже при изменении качеств его идентичность останется прежней[41]. Отдельность не может относиться к разным стадиям или формам существования одной и той же вещи — она характеризует не только вещь в отдельный момент ее существования, но и все то время, которое вещь сохраняет свою идентичность. К сожалению, Прашастапада не стал развивать эти интересные мысли о сфере «приложения» отдельности, которые содержатся в ВС.

Если в ВС отдельность выступает в тесной связи с единством/единичностью, то, судя по тексту ПБ, его автор придает отдельности вполне самодостаточный характер: **[161] Отдельность (*притхактва*) является причиной практики разделения**. Ключевое определение отдельности носит, как всегда, семантический характер. Существует практика (*вьявахара*) разделения, анализа, под которой разумеется употребление соответствующих слов и понятий, например: «А отдельно (*притхак*) от Б», причиной ее является отдельность (*притхактва*). Уже судя по этой формуле, приведенной Шридхарой, можно заключить, что отдельность — это соотносительное понятие, в котором выражается отношение как минимум двух вещей. Это не отношение качественного отличия (*вайдхармья* — оно выражается категорией *вишеша*) и не отношение пространственно-временно́й дифференциации (А существует в ином месте или в иное время, чем Б), а тот простой факт, что А является

[40] См.: Поттер 1977: 657.
[41] См.: Бхадури 1947: 119.

иной вещью, нежели Б, что подтверждается Удаяной, который утверждает: «*Вайдхармья*, обладание различающимися свойствами, не тождественно качеству отдельности» (Ки: 471–476).

Шридхара подчеркивает, что отдельность не сводится к отношению взаимоотрицания (*итаретара-абхава*): А не является Б (корова — это не лошадь или, как в буддийской теории *апоха-вада*, корова — это то, что не является не-коровой), ибо у отрицания и утверждения разные области значений. Вероятно, Шридхара полемизирует здесь с Бхасарваджней (ок. 860–920), радикальным вайшешиком, «вычеркнувшим» из системы многие качества, в том числе и качество отдельности, и сведшим отдельность к различию, которое вытекает как раз именно из взаимоотрицания. Удаяна поддерживает Шридхару, ссылаясь на разную грамматическую форму высказываний о взаимном отрицании и отдельности; утверждение «Горшок — это не ткань» отличается по форме от утверждения «Горшок отделен от ткани» (главное, что указывает на отличие, — это употребление во втором случае отложительного падежа — Ки: 471–476).

Суммируя взгляды более поздних вайшешиков, можно сказать, что отдельность — это философское оправдание грамматического феномена — употребления аблятива, отложительного падежа.

Если признать, что отдельность — соотносительное понятие, как тогда понимать следующую характеристику: **[162] Она свойственна одной, а также более чем одной субстанции**? Шридхара считает, что Прашастапада подразумевает отличие отдельности от размера: если последний принадлежит только одному субстрату, то первая может принадлежать многим субстратам. Но в таком виде объяснение не выдерживает критики, ведь общее качество размера, как известно, принадлежит всем без исключения субстанциям. В этом смысле оно принципиально ничем от отдельности не отличается. По-видимому, Шридхара имел в виду нечто иное. Но что?

Например, какая разница может существовать между размером и отдельностью горшка? Попробуем домыслить за вайшешиков. Размер конкретного горшка «закреплен» только за ним одним, пока горшок остается горшком, что же касается отдельности, то она может быть как единичной (и в этом случае она тоже сохраняется на протяжении всего существования данного горшка), так и относиться ко многим объектам (отдельность двух и более вещей, например, отдельность горшка и ткани от стола; в этом случае двойная отдельность присутствует и в горшке и в ткани).

[163] Проявления же ее как вечного и невечного объясняются по аналогии с числом. Вечность и невечность отдельности объясняются по аналогии с вечностью и невечностью числа. Вспомним, что в ВС вечность и невечность единичности и отдельности объясняются по

аналогии с цветом и температурой огня, которые вечны в вечных и невечны в невечных субстратах (ВСЧ VII.2.2). Здесь, в сущности, та же идея, с той только разницей, что речь идет не только об единичности и единичной отдельности, но о числе и об отдельности вообще. Число вообще включает числа «один», «два» («более чем один») и «много» (начиная с числа «три» и кончая числом *парардха* — см. «Раздел числа» ПБ), а отдельность вообще — отдельность одной вещи, двух вещей («более чем одной» вещи) и отдельность множества вещей. Как мы знаем из «Раздела числа», статус числа «один» и единичности радикально отличается от статуса множественных чисел: 1) если «один» как качество относится как к вечным, так и к невечным субстанциям, подобно чувственным качествам, 2) то число «более чем один», начиная с двух, — только к невечным субстанциям. Значит, ВС, сравнивающие вечность и невечность единичности и отдельности с вечностью и невечностью качеств огня, охватывали только первый случай. В них заложена фактически двойная аналогия: аналогия между единичностью (*экатва*) и качествами огня, а также между единичностью и отдельностью. Прашастапада упрощает дело, сводя его только к одной аналогии — между отдельностью и числом.

Кроме того, число «один» существует «объективно», «два» же и другие числа создаются при помощи соотносительного познания (*апекшабуддхи*) (ПБ [130]). Отдельность «более чем одного» объекта тоже должна быть вызвана многими единичными отдельностями, сопровождаемыми соотносительным познанием «более чем одного» объекта, а разрушение этих невечных отдельностей — разрушением соотносительного познания или же разрушением субстрата (Прашастапада описывает случай, когда одна часть субстрата отделяется от другой). Обе эти причины и воспроизводит Шридхара в комментарии к «Разделу отдельности»: разрушение *апекшабуддхи* и хотя бы одного из субстратов множественности.

Но Прашастапада настаивает на том, что аналогия отдельности с числом не является полной... Существует принципиальная разница в природе этих двух качеств: **[164] ...не существует внутриродовых делений — на единичную отдельность и подобное, отличных от [внутриродовых делений] — на единичность и подобное, — [отдельность] специфицируется только числом...**

Как понять утверждение, что деление на единичную или двойную отдельность не существует, ведь мы постоянно сталкивались с ними на страницах ПБ?

Если внутри универсалии числа различаются подвиды: единичность, двоичность, троичность и т.д., а также множественность, то единичная отдельность, двойная отдельность и т.д. не являются разновидностями отдельности — поскольку она везде и всегда одна и та

же; это разновидности, определяемые числом — посторонним фактором по отношению к отдельности.

Все это доказывает, что отдельность не несет в себе никакой идеи качественного различия и в этом смысле не сводится к понятию индивидуальности, или самоидентичности индивидуальной вещи, которое, как известно, самодостаточно и не требует обращения к другим вещам. Отдельность же в понимании вайшешики — это строго соотносительное понятие, в котором другая вещь участвует не как полноправный элемент сравнения, а лишь в качестве условной точки отсчета. Она и позволяет судить о том, что объект, который мы в настоящий момент выделяем, существует отдельно от всех других объектов. Насколько необходимо было вводить отдельность и придавать ей статус именно качества?

Вайшешики не дают систематического философского обоснования введению отдельности. Их объяснение было, как мы видели, скорее семантическим, чем философским, — обоснование аблятива (ср. комментарий Катьяяны к Пан. I.4.24: фиксированная точка (*авадхи*), от которой отдаляются).

Все сказанное вполне объясняет неудовлетворенность этим вайшешиковским понятием, выказываемую не только современными специалистами (например, Фаддегоном), но и некоторыми авторами ньяи-вайшешики (к примеру, Бхасарваджней). И мне трудно с ними не согласиться. Речь идет не о том, чтобы критиковать с какой-либо современной философской позиции те принципы, которые привели наших авторов к постулированию отдельности как качества субстанции, историк философии не критикует, а изучает другой стиль мышления — старается понять, как он «устроен». Неудовлетворенность вызывает не столько появление этого качества среди других качеств (в конце концов, вайшешики вполне имели право просто его постулировать — без всякого обоснования), сколько отсутствие «доброй воли» проработать его системные связи с другими категориями вайшешики. Так оно и остается «слабым звеном» в весьма неплохо отлаженной и согласованной системе качеств и субстанций.

§ 4. Отношения

Присущность и соединение

В универсуме вайшешиков бесконечное множество отдельных «ячеек»-сущностей распределены по ряду «отсеков»-категорий. Среди них явно не хватает специального «отсека» для отношений между «ячейками», находящимися как в одних и тех же, так и в разных «отсеках».

Вайшешики выделяли два основных типа отношений: *санйога* — механическое временное соединение и *самавая* — присущность, вечная сущностная связь. Но не будем, вслед за Фаддегоном, называть отсутствие категории отношений пробелом в системе категорий вайшешики. Вайшешика постулировала категорию «отношения», но в узком, специальном смысле — как присущность (*самавая*), помещая *санйогу* в «отсек» качества[42]. В дальнейшем мы увидим, что разведение двух типов отношений по разным «отсекам» имело в вайшешике определенный систематизирующий эффект[43].

Обстоятельному разбору присущности целиком посвящена последняя часть ПБ «Исследование категории „присущность“» (подробный анализ присущности и ее места в системе категорий вайшешики относится к «ведомству» метафизики, которой мы здесь не занимаемся; подробнее см.: Лысенко 2003). Здесь мы ограничимся лишь кратким обзором положений, необходимых для лучшего понимания нашей «физической» проблематики.

[373] Присущность — это связь нераздельно существующих вещей, [находящихся] в отношении содержащего и содержимого [и] служащих причиной суждения «[это] в том» (iha).

Главное, что отличает присущность от других типов отношений и составляет ее специфичность, вложено Прашастападой в термин *аюта-сиддхи*, который обычно трактуют как «нераздельное существование», хотя это толкование и не соответствует буквальному переводу[44]. Введением этого термина Прашастапада существенно расширил сферу приложения присущности по сравнению с тем, какой она была в ВС (причинно-следственные отношения). Вайшешик специально оговаривает, что членами отношения присущности могут быть не только причина и следствие (в число причинно-следственных отношений он включает, по Шридхаре, часть и целое, невечные субстанции и присущие им качества, вечные субстанции и присущие им невечные качества, субстанции и движения), но и вечные субстанции и вечные качества, универсалии и их субстраты, «конечные различители» и их суб-

---

[42] Фаддегон 1918: 145. Кстати, в терминологии вайшешиков существовал термин, означавший отношение в самом широком смысле слова, — sambandha.

[43] Уддьотакара утверждал, что соединение — это прежде всего качество, присущее вещам, находящимся в контакте друг с другом, а не особая связь между ними (НВ к НС IV.2.20).

[44] Термин ayutasiddhi обычно переводят как «установленное в качестве нераздельного», однако если следовать буквальному смыслу слова, то оно будет означать «установленное как несвязанное» (yuta от корня *yuj* — «связывать», «соединять» плюс отрицательный префикс *а-*). Хитрость заключается в том, что корень *yuj* указывает на механическое соединение, как и в случае *санйоги* — механического контакта. Добавляя отрицательную частицу, мы подчеркиваем, что члены отношения присущности связаны не искусственно, а естественно. Это толкование мне подсказал профессор К.Бхаттачарья.

страты, не вступающие, по вайшешике, в причинно-следственную связь. В особый случай выделяются взаимоотношения между разными невечными субстанциями, не обладающими всепроникающим характером, т.е. субстанциями ограниченного размера, — поскольку именно на них можно наглядно показать, как «работает» присущность.

Сутью «нераздельного существования» служат для Прашастапады отношения «содержащего и содержимого» (*адхарья-адхара*) — когда что-то (А) содержится в чем-то другом (Б). Прашастапада ссылается на выражение iha (Шридхара — на ihedam = iha + idam) — «это [содержится] в том». В европейской логике подобное высказывание можно истолковать как идентификацию места, или локуса, — предикация по месту (predication de localisation). Но вместе с тем речь идет не просто о локализации, а о взаимозависимом существовании двух вещей, которые, отличаясь друг от друга нумерически (как разные индивиды) и генетически (по роду), тем не менее тесно связаны[45]. Вот ряд примеров присущности, предложенных Прашастападой: «в этом горшке — простокваша», «в этих нитях — ткань», «в этих соломинах — подстилка», «в этой субстанции — качества и действия», «в этих субстанциях, качествах и действиях — универсалия бытия», «в этой субстанции — субстанциальность», «в этом качестве — качественность», «в этом движении — двигательность», «в этой вечной субстанции — конечный различитель» (ПБ [374]).

Приведенные примеры можно разделить на две группы. В первую входят модели, взятые из повседневной практики, во вторую — модели из доктрины вайшешики. В данном отрывке примеры из жизни служат ключом к пониманию абстрактных моделей. Хотя члены отношения присущности воспринимаются как отличающиеся друг от друга, подобно горшку и простокваше, тем не менее они связаны фундаментальной необходимостью: жидкость не может статично существовать без вмещающего ее сосуда, горшок же создан для того, чтобы служить вместилищем других субстанций (даже если в нем нет воды или другой жидкости, он будет наполнен воздухом). По аналогии с этим все остальные примеры тоже должны рассматриваться как иллюстрация функциональной взаимозависимости двух разных сущностей.

---

[45] Хальбфасс назвал присущность «космологическим и онтологическим основанием возможности и законности предикации», «гипостазированной и очищенной связкой (copula) или космическим прототипом этой связки» (Хальбфасс 1992: 149). Но его интерпретация касается не столько философского санскрита, в котором простые формулы предикации типа «а есть Р» (например: «горшок — это субстанция») практически не встречаются, сколько логических формулировок, в которых европейский исследователь может представить учение вайшешики (например: «лотос — голубой, поскольку голубой цвет присущ лотосу» или: «горшок — субстанция, поскольку субстанциальность присуща горшку»).

Примеры с нитями и тканью, соломинками и соломенной подстилкой иллюстрируют случай с частями и целым. Сравнив их с последующей серией примеров, можем предположить, что для Прашастапады присущность целого частям практически аналогична присущности универсалий своим субстратам[46].

Почему же именно присущность постулируется вайшешиками как отдельная категория? Порассуждаем методом от противного. Допустим, у нас есть только пять категорий — субстанция, качество, движение, общее и особенное. Но как в таком случае объяснить, что в реальном опыте мы имеем дело не с этими категориями по отдельности, а с целостными вещами, в которых категории выступают лишь как отдельные, но взаимосвязанные аспекты. Субстанции являются носителями качеств и движений, общего и особенного. Что же позволяет им выполнять эту функцию? Вайшешики скажут: категория присущности. Именно эта категория «отвечает» за особый характер отношений причины и следствия, части и целого, качества и субстанции, обеспечивающий целостность объектов нашего опыта. Присущность есть стационарное системообразующее начало, в то время как механическое соединение — лишь временный, акцидентальный фактор. Вероятно, поэтому вайшешики и сочли необходимым причислить присущность к категориям (системообразующим принципам), тогда как соединение оказалось у них записанным в «реестр» качества.

Вспомним, что, по логике вайшешиков, категория есть нечто самодостаточное и независимое от других категорий[47]. Соединение же всегда зависит либо от субстанции, либо от движения, и в этом смысле оно не самостоятельный тип отношений, а лишь качество вещей и процессов. Критерии отличия присущности от *санйоги*, механического соединения, частично заключены в определении *санйоги*, о котором речь впереди, частично — в определении присущности[48]. В противо-

---

[46] Как показывает дальнейшая история прежде всего ньяи (Уддьотакара, Удаяна и особенно Вачаспати Мишра в полемике против буддистов), идея отличия целого от простой суммы его частей была необходима в том числе и для того, чтобы избежать логических «неприятностей» при объяснении характера субстратов универсалий. Если считать, что универсалия пребывает в простой совокупности частей, не имеющей целостности, то она или должна делиться по частям (что противоречит ее вечной природе), или же «поселиться» только в одной части (что абсурдно). Единственным способом избежать этого было признание за целым самостоятельного статуса по отношению к частям. Хотя Прашастапада и не спорит с буддистами на эту тему, похоже, что он мыслит, как и найяики.

[47] Прашастапада определяет онтологический статус присущности как *сва-атма-самтта* (букв. «бытие, характеризуемое собственной самостью»), тогда как первым трем категориям приписывается *самтта-самбандха* («связь с бытием»).

[48] **[375] Неверно, что она (присущность) является *санйогой* (соединением), поскольку ее члены не имеют раздельного существования, поскольку она не вызы-**

положность присущности соединение является *юта-сиддхи* (букв. «установленное как искусственно соединенное»). Если соединение — одно из «порожденных», а следовательно, невечных качеств, то присущность вообще никак не возникает, ибо она вечна и неизменна.

Но как можно считать вечной присущность, связывающую горшок и простоквашу? Если бы под присущностью Прашастапада имел в виду отношение двух невечных субстанций — горшка и простокваши, то опровергнуть его тезис о вечности присущности не составило бы никакого труда — достаточно было бы просто опустошить горшок. Значит, присущность есть нечто большее, чем связь данного конкретного глиняного горшка и простокваши, залитой в него именно сегодня, — очевидно, что такая связь не может продолжаться долго. Здесь горшок выступает как модель сущности, которая по своей природе предуготовлена к тому, чтобы служить сосудом, контейнером, вместилищем, «содержащим», в то время как простокваша символизирует нечто, что не может существовать в ином статусе, чем «содержимое». С этой точки зрения связь содержащего и содержимого не зависит от того, наполнен горшок в данный момент водой, простоквашей или просто воздухом. То же самое соображение можно распространить и на все остальные случаи связи содержащего и содержимого.

Вечные субстанции по отношению к качествам, действиям, универсалиям и «конечным различителям» являются только содержащими. Сами же универсалии, а также и «конечные различители» — только содержимыми. В этом смысле отношение содержащего и содержимого зависит только от их природы (не порождено внешней причиной) и неизменно на протяжении всего существования своих членов — и как индивидов и как классов.

Итак, присущность в вайшешике, — это не только отношение, но еще и глубокая и неизменная функциональная зависимость разных элементов и аспектов, которая делает их целостностями. По словам Хальбфасса, «благодаря samavāya, этому конечному пункту в списке исчисляемого, мир представляет собой не просто конгломерат именуемых и исчисляемых сущностей, но интегрированную структуру предикативных отношений; благодаря samavāya мы можем говорить о мире с помощью предложений, а не только с помощью изолированных слов»[49].

Как же вписывается в эту структуру соединение, точнее, пара соединение–разъединение (*санйога–вибхага*)? Будучи качествами, они связаны со своими субстратами отношением присущности, т.е., в тер-

---

вается действием ни одного [из своих членов], поскольку неизвестно, чтобы она прекращалась по разъединении [ее членов], поскольку она существует только между содержащим и содержимым.

[49] Хальбфасс 1992: 149.

минах вайшешики, соединение и разъединение присущи субстанциям. Фаддегон считал, что вайшешики могли сделать отдельной категорией не *самаваю*, а *самбандху* (отношения, связь)[50]. Но тогда, с моей точки зрения, возникла бы другая опасность: подобное положение вещей (когда одно отношение — соединение — связано со своим субстратом другим отношением — присущностью) было бы для них логическим абсурдом, дурной бесконечностью. В этом смысле то обстоятельство, что соединение является качеством, а присущность — категорией, помогает навести «порядок» во Вселенной вайшешики и избежать хаоса.

В некоторых отношениях соединение подобно присущности — оно связывает разные вещи, и эту связь невозможно объяснить какими-то внутренними «взаимодополнительными» свойствами самих вещей (либо тяготением подобного к подобному, либо схождением противоположностей). Вместе с тем если вещи никогда не теряют своей присущности другим вещам в качестве содержащего и содержимого, то соединение «приходит и уходит», не оставляя следов, т.е. не нарушая целостности связываемых им предметов.

Для понимания роли соединения в вайшешике важно подчеркнуть, что фактически *санйога* означала две вещи: 1) соединение как статическое состояние, тип отношений, 2) соединение как акт взаимодействия, процессуальный «атом», мгновенный контакт двух вещей. Разъединение же — только второе — действие, противоположное соединению, но не тип отношений (см. комментарий Шридхары). В «Разделе соединения» (II.8) и «Разделе разъединения» (II.9), к чтению которых мы приступаем, эти два толкования достаточно четко разделены, хотя это не отражается на терминологии (в том и другом случае употребляется один и тот же термин — *санйога*), из-за чего в понимании некоторых важных вайшешиковских положений возникают сложности.

Возьмем излюбленный вайшешиковский пример с тканью и нитями, который иллюстрирует отношения части и целого. Хотя образование ткани из нитей часто приводится как образец соединения — нити, переплетаясь, складываются в ткань, — само отношение ткани и нитей выступает моделью присущности, но при этом не нити присущи ткани, что вполне отвечало бы обычным представлениям о соотношении части и целого, а ткань присуща нитям, т.е. нити — содержащее, а ткань — содержимое. Особенно парадоксальной эта идея кажется в другом примере Шридхары: «тело присуще руке» (даже знаменитому индийскому переводчику Ганганатхе Джха это показалось настолько противоестественным, что он, проигнорировав санскритский текст, переставил слова местами: «рука присуща телу»).

[50] Фаддегон 1918: 145.

Здесь мы опять сталкиваемся с проблемой отношения части и целого. Именно благодаря различию соединения и присущности можно провести грань между статическим и динамическим аспектом этого отношения. Если мы возьмем динамический аспект, т.е. образование (*утпатти, арамбха* и др.) целого из частей или его разрушение (*винаша*), то на первый план выступают соответственно соединение и разъединение как некие действия (хотя мы помним, что в терминологии вайшешики они отнесены к качествам). Если же речь идет о готовой ткани, то ее отношения с нитями описываются присущностью (ткань присуща нитям). Иными словами, части порождают, но не конституируют целое. Нельзя сказать: «ткань состоит из нитей», правильнее выразиться так: «ткань присуща нитям». Это будет значить, что как целое ткань присуща каждой нити, а не всем нитям сразу (в противном случае можно было бы предположить, что отдельная нить содержит только «часть» целого, что абсурдно). Выбор именно такой модели отношения целого и части мог быть обусловлен господствующими в индийской грамматике моделями соотношения индивида (*дравья*) и родового свойства (*акрити*), которые затем «мигрировали» в теорию универсалий[51]. Кроме того, тот же принцип применялся и в грамматике Панини: согласно грамматисту, слово не состоит из частей, а порождается ими, поэтому вьякарана не занимается анализом слов, а порождает их из исходных классифицированных частей (корней, суффиксов, приставок). Целостность и несводимость целого к частям аналогична несводимости смысла слова к совокупности корня, аффиксов и окончания.

Здесь мы подходим к самому фундаментальному различию между присущностью и соединением. Если первое описывает прежде всего статическое положение дел в универсуме вайшешиков, то соединение и противоположное ему разъединение в первую очередь объясняют механизмы динамических процессов — то, как вещи во Вселенной рождаются и разрушаются. Вайшешиковская концепция причинности, *асаткарья-вада*, предполагает и то и другое. Отвергая *саткарья-ваду* с ее преемственностью причины и следствия (следствие — лишь «проявление» содержащейся в нем загодя причины), вайшешики вынуждены всерьез заняться проблемой возникновения следствия — являясь новой по сравнению с причиной вещью, оно должно претерпевать реальное возникновение, переход из небытия (*асат, абхава*) в бытие (*сат, бхава*), а не просто новое «проявление» (*вьякти*) уже существующего. Затем, по окончании своего «жизненного срока» следствие подвергнется реальному разрушению, т.е. переходу из бытия в

[51] Лысенко 1998: 48.

небытие[52]. И главным механизмом этого процесса созидания, порождения, конструирования вещей во Вселенной и самой Вселенной как раз и является соединение. Благодаря соединению частей возникают целостные объекты (из атомов — материальные вещи); соединение земли с огнем порождает новые качества земляных объектов, плотное соединение частей создает один размер, свободное (с промежутками) — другой, более крупный (см. II.6 «Раздел размера»). Упругий и неупругий удары, соединение с соединенным являются причинами движения материальных вещей, соединение *атмана* и *манаса* — механизмом всех познавательных процессов и т.п. Словом, все, что происходит в «дискретной» Вселенной вайшешики, вызвано соединением, а раз продуктом соединения являются сложные объекты, то со временем они непременно должны распасться на свои составляющие. Отсюда и неизбежность разъединения частей и разрушения Вселенной (теория циклической смены *пралаи* и *сришти*).

Тем не менее сказать, что соединение — это только динамическое качество, а присущность — только статическое отношение, — было бы явно недостаточно. У присущности есть динамический аспект — *вритти*, соединение же может быть и статическим типом отношений, отличающимся от присущности непродолжительностью и характером своих субстратов. Обо всем этом мы и узнаем в «Разделе соединения» и «Разделе разъединения».

Соединение и его разновидности

В «Разделе соединения» даются два определения одноименного качества. Первое из них: **[165] Соединение [является] инструментальной причиной понятия «соединенное».** Это определение дается через причинно-следственные отношения, которые связывают слова и понятия и универсалии, с одной стороны, и реальные вещи — с другой. В данном случае речь идет о том, что соединение вызывает в нашем сознании понятие (идею, мысль, представление) о «соединенном» (*санъюкта*) — вещах, которые находятся в контакте, соединении друг с другом. Это определение имплицитно следует логике, уже знакомой нам по другим определениям Прашастапады: если у нас имеется представление или понятие соединенного, выраженное соответствующим словом, то это значит, что ему соответствует некий ре-

[52] Не случайно вайшешики в дальнейшем ввели в свою систему категорию «небытие». Это был единственно возможный для них способ отразить в динамический и циклический характер Вселенной.

альный факт, который выступает референтом этого слова или понятия («семантический» аргумент).

А вот второе определение: **[168] ...Соединение [состоит] в «сведении вместе» (*прапти*) двух вещей, «находящихся порознь» (*апрапти*)**[53]. *Прапти* буквально означает достижение одним предметом другого, их схождение вместе, *апрапти* же — не просто то, что до своего соединения вещи занимали разные места в пространстве, но гораздо большее — их автономию, способность существовать независимо друг от друга. Заметим: Прашастапада не говорит, что вещи както соприкасаются друг с другом — физический аспект их взаимодействия, обусловленный специфической фактурой каждого из соединяющихся предметов, в данном случае не важен[54], для него они просто сходятся на максимально близкое расстояние. Шридхара уточняет, что между соединенными вещами не остается пустого промежутка (а пурвапакшин предлагает рассматривать соединение как отсутствие промежутка между вещами, а не отдельное качество). Если учесть, что вещи находились до этого в разъединенном состоянии (*апрапти*), мы имеем дело с «динамическим» определением *санйоги* как контакта разных вещей, а не с определением статического отношения вещей, уже пребывающих в соединении.

В систематике вайшешики соединение является причинным фактором (*хету*) в образовании субстанций, качеств и движений. Вопрос лишь в том, каким именно причинным фактором, ведь вайшешики различали множество разновидностей причин. В тексте говорится о двух — «независимой» (*нирапекша карана*) в образовании субстанции и «зависимой» (*сапекша карана*) в образовании качеств и движений. Под «независимостью» подразумевается несвязанность с другими причинными факторами.

В «Разделе общих качеств» (II.0) мы находим необходимые уточнения.

[110] Соединение, разъединение, горячая на ощупь температура, тяжесть, текучесть и скорость [являются] обоими [видами] причин. Шридхара поясняет, что эти качества действуют и как неприсущие, и как инструментальные причины. Например, соединение барабана и палочки является инструментальной причиной производства звука. Подобным образом разъединение волокон бамбука является инструментальной, а отделение бамбука от *акаши* — неприсущей

---

[53] То есть соединенные вещи сохраняют свою отдельность друг от друга. Эта мысль развивается в дальнейшем в понятии *юта-сиддхи* («искусственно установленное соединенное»).

[54] Он важен для определения таких типов соединения, как упругий и неупругий удар, при которых субстанции либо отталкиваются, либо не отталкиваются друг от друга (см. далее).

причиной звука. В образовании субстанции присущая причина — ее части (тоже субстанции), соединение же здесь — неприсущая причина.

Что же касается роли соединения в образовании качеств, то мы находим у Прашастапады внушительный список «санйогогенных» качеств: **[97] *Буддхи*, удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие, *дхарма, адхарма, бхавана,* звук, размер *тула*[55], последнее соединение, искусственная текучесть, дальность и близость, [качества], рожденные подогреванием, произведенные соединением.**

Теперь о движении. Согласно Прашастападе (ПБ [107]), особые соединения в форме упругого и неупругого удара являются причиной движения. В «Разделе непроизвольного движения» (ПБ [348]) он уточняет, что неупругий удар (*абхигхата*) — это особое соединение, вызванное тяжестью, текучестью, скоростью и усилием, но не вызывающее разъединения двух предметов[56], упругий же удар (*нодана*) способствует разъединению двух предметов[57]. Есть еще один вид соединения, который упоминается в том же разделе (III.4), — «соединение с соединенным» (*санъюкта-санйога*)[58].

Во всех этих типах «динамического» соединения оно служит причиной движения (потому-то его разновидности описаны в «Разделе непроизвольного движения»). Классификация типов соединения, которую мы встречаем в «Разделе соединения», отличается тем, что здесь не соединение служит причиной движения, а наоборот — движение выступает причиной соединения. Речь идет о генезисе соединения, что по нашему определению тоже относится к динамическому аспекту этого качества.

---

[55] Tūla (букв. «пучок») — совокупность однородных предметов, масса, конгломерат частей.

[56] Когда кусок камня, осторожно поставленный на размягченную до жидкого состояния глину, потихоньку проваливается в нее, происходит неупругий удар в форме соединения камня и глины, зависящий от тяжести камня. В случае, когда камень, брошенный с усилием с определенного расстояния, ударяется о мягкую глину, то неупругий удар вызывается соединением, которое зависит от тяжести, усилия и скорости. В случае, когда о глину ударяется поток воды, неупругий удар имеет форму соединения, которое зависит от комплекса всех причин (тяжести, текучести, усилия и скорости).

[57] Например, когда камень или нечто подобное падает на твердый предмет.

[58] Когда комок земли отбрасывают ногой, прилагая силу к одной определенной его точке в одном определенном месте, то и в других точках этого комка тоже наблюдается движение, которое вызвано соединением этих других точек с точками приложения силы. Другой случай: когда субстанция, посредством которой совершается удар, падает на землю, она слегка вдавливается в нее и затем взлетает, тогда движение, которое производится в других точках, обязано соединению с соединенным, вызванному обоими — упругим и неупругим ударом (вольный пересказ комментария Шридхары; см. перевод, с. 421–422).

Согласно ПБ [87], соединение и разъединение — это качества, которые присущи более чем одному субстрату (одна вещь не может быть субстратом качества соединения). От характера этих субстратов и зависит его характер. А раз субстратами качества соединения (и разъединения) могут быть только субстанции, то характер соединения определяется разными физическими и механическими свойствами субстанций. На первый план выходит такое свойство, как размер (*паримана*). Мы уже знаем, что вайшешики отличали субстанции невечного большого размера (*анитья махат*), к которым относились прежде всего материальные вещи, имеющие определенную форму (*мурти*), от субстанций вечного малого размера (*нитья ану*), прежде всего атомов, и выделяли в отдельный тип вездесущие субстанции — такие, как *акаша*, направление, время и *атман*, имеющие вечный большой размер (*нитья махат*). Именно между этими типами субстанций и складываются отношения соединения–разъединения. Соединение **...трех видов: порожденное движением одного [из соединяющихся предметов], порожденное движением двух и порожденное [другим] соединением** (ПБ [168]). Комбинация разных вариантов сочетания разных субстратов и является основой двух первых типов: контакт, порожденный движением одной из двух (или многих) субстанций, вступающих в соединение. В первом случае обе субстанции являются материальными и обладают невечным большим размером (пример Прашастапады: летящий орел приближается к неподвижной скале и садится на нее). Во втором случае обе субстанции — вечные, но одна вечного малого размера, а другая — вечного большого (пример Прашастапады: подвижный атом соединяется со статичной *акашей* — в данном случае некоторой пространственной точкой). Второй тип соединения — контакт, порожденный движением обоих (или многих) субстанций невечного большого размера, — столкновение двух баранов (или кулачных бойцов), движущихся навстречу друг другу[59].

Третий тип можно определить как «вторичное соединение», т.е. соединение, произведенное другим соединением (или соединениями — двумя или многими). Именно в описании этих типов соединения мы и сталкиваемся с яркими образчиками вайшешиковской схоластики, представляющими самое серьезное испытание для терпения европейского читателя. Основная трудность в понимании таких текстов в том, что для нас они слишком абстрактны и спекулятивны. Даже если автор приводит наглядный пример «из жизни», он может остаться для

[59] Шридхара признает, что случай, когда предметы движутся с разными скоростями, но в одном направлении, и один догоняет другой, — относится не ко второму (хотя здесь есть движение обоих), а к первому случаю — движению одного из двух предметов (см. перевод, с. 361–362).

нас непонятным, поскольку, находясь вне индийской традиции, мы не обладаем тем опытом, который связывал индийцев эпохи Прашастапады и его комментаторов. Это касается многих примеров, но прежде всего связанных с практикой ткачества, знание деталей которой чрезвычайно важно для понимания «наглядных» примеров.

Общее определение этого типа соединения выглядит так:

[171] [Соединение], порожденное [другим] соединением неподвижного предмета, произведенного только что или давно, с тем, что не является [его] причинами, но служит причинами соединенных [с ним] объектов, обусловлено предшествующим соединением причин и непричин и пребывает в следствии и неследствии.

У нас есть соединение неподвижного объекта X с рядом объектов y^1, y^2 ...y^n, которые, не являясь присущими причинами данного объекта, находятся в соединении с его причинами x^1, x^2...x^n. Таким образом, это соединение (назовем его «соединение B») порождено предшествующим соединением (соединение A) причин (x^1, x^2...x^n) и непричин (y^1, y^2 ...y^n).

Обратимся к примеру Прашастапады, иллюстрирующему первый случай вторичного соединения: одно соединение порождает другое соединение: **[172] То, что от одного, — это соединение двойной нити с вираной, [являющееся результатом] соединения [одной] нити с вираной.** Если для индийца этот пример был, вероятнее всего, вполне прозрачным, то для нас он скорее затемняет, чем проясняет ситуацию. Что такое эта вирана? По словарям — разновидность пахучей травы (Andropagon Mirucatus). Но как она в таком случае связана с практикой ткачества? Г.Джха в комментарии Шридхары переводит вирану как челнок, но под этим названием известна и щетка для распутывания нитей. Как бы то ни было, у Прашастапады нить, являющаяся частью (причиной) двойной нити, находится в соединении с вираной, и из этого следует, что и вся двойная нить тоже соединена с вираной. В комментаторской литературе встречаются и более понятные примеры: соединение ветки и стены производит соединение всего дерева и стены.

Другой пример вторичного соединения — когда из двух соединений происходит одно: **[173] ...одно соединение двойной нити с *акашей*, [являющееся результатом] двух соединений нитей с *акашей*.** Раз две нити, каждая по отдельности, соединены с *акашей*, т.е. со своими местами в пространстве, вся двойная нить тоже соединена со своим местом в пространстве. Общее правило тут таково: соединение причин с неким внешним объектом (непричиной) означает соединение с ним следствия, или соединение частей с третьим объектом есть и соединение с ним целого (из двух и более соединений получается

одно соединение). Верен и обратный случай (соединение целого порождает соединение частей: из одного соединения — два соединения), проиллюстрированный Прашастападой примером соединения двух диад (земли и воды) и соответствующих атомов (ПБ [175]).

Интересно, что здесь Прашастапада относит к причинно-следственному ряду только то, из чего произведена данная субстанция, т.е. ее присущие причины (нити для ткани), все прочие причинные факторы — инструментальная причина (вирана), место в пространстве — отнесены к непричинам ткани[60]. Следовательно и соединение также делится на «продуктивное» соединение, порождающее субстанцию (*дравья арамбхака*), т.е. соединение присущих причин (нитей), с одной стороны, и соединение этих присущих причин и того, что они производят (следствия, т.е. ткани), с какими-то внешними факторами — челноком, местом в *акаше* (точками пространства) и т.п., своего рода «побочное» соединение, — с другой. Поскольку, по вайшешике, соединение всегда присуще более чем одному субстрату, «продуктивное» соединение двух нитей, образующее следствие — двойную нить, будет присуще одновременно обеим нитям, в то время как «побочное» соединение нити и челнока (или вираны) или нити и *акаши* будет иметь иные субстраты (не две нити, а нить и челнок или нить и *акашу*). Две нити определяются Прашастападой как «причины», а нить и челнок (или нить и *акаша*) как «причина» и «непричина».

Вероятно, идея вайшешиков о вторичном соединении могла показаться другим индийским мыслителям избыточным «умножением сущностей». Нам известно, что найяики оспаривали симметричный тезис о необходимости «вторичного разъединения», настаивая на том, что разъединение частей предмета и отъединение их от мест в пространстве вызываются движением одной из частей и происходят одновременно (см. далее). Поэтому одним из важнейших тезисов, который отстаивает в этом тексте Прашастапада и вслед за ним Шридхара, заключается в том, что эти два соединения укоренены в разных субстратах (первое — в «причинах», второе — в «причинах» и «непричинах»), происходят в разные моменты времени и вызваны разными факторами (первое — движением одной из нитей, второе — первым соединением нитей). Более обстоятельно эти идеи развиваются в связи с обсуждением вторичного разъединения.

Обратим внимание и на то немаловажное обстоятельство, что в упомянутых нами текстах, описывающих вторичное соединение, мы сталкиваемся со статическим аспектом *санйоги* — т.е. *санйогой* как типом отношения. Это похоже на современное исследование систем-

[60] Не случайно Шридхара поясняет, что слово «причина» означает «присущая причина», под словом «непричина» имеется в виду то, что отлично от присущей причины.

ных связей, когда связь объекта А с объектом В влечет за собой связь А и С, В и С и т.д. **Следствие неизменно будет связано соединением даже с непричиной, если она связана с причиной, — таково правило,** — говорит Прашастапада [176].

Некоторые специалисты в кругах найяиков утверждали, что соединение может быть вечным — в том случае, если связывает вечные субстанции, например вечные атомы и вечные вездесущие субстанции — *акашу* и т.п. Полемизируя с ними, Прашастапада настоятельно подчеркивает, что соединение не бывает непорожденным (*аджасанйога*) — во-первых, потому, что об этом нет никаких авторитетных свидетельств (ВС не упоминают вечный вид соединения, хотя упоминают вечную разновидность размера — *паримандалу*[61]); во-вторых, соединение относится к качествам, которые пребывают только в части своих субстратов (*прадеша-вритти*), т.е. только в смежных, соприкасающихся частях соединенных субстанций[62]. Шридхара приводит другой пример: человек, взбирающийся на верхушку дерева, будет соединяться с разными точками дерева от основания до верхушки. Смысл этой иллюстрации в том, что соединение предмета, имеющего ограниченный размер, даже если он и вечен (как атом), с вездесущей субстанцией будет всегда зависеть от способности первого изменять свое положение в пространстве, из-за чего не будет вечным[63].

Если же рассматривать возможность соединения двух вечных вездесущих субстанций — например, *акаши* и направления или *акаши* и *атмана*, субстраты которых предположительно «проникают» друг друга в каждой точке, т.е. полностью сливаются, то вайшешики решительно отрицают ее, объясняя, что в этом случае не будет движения одного из двух соединяющихся предметов[64]. В связи с этим Праша-

---

[61] **[178] Не существует соединения, которое не было бы порождено [какой-то причиной], ибо оно не было обозначено отдельно, подобно *паримандале* (вечному сферическому размеру атомов).**

[62] **[179] Соединение атомов с *акашей* и другими [вездесущими субстанциями] пребывает только в части [этих субстанций] и порождено движением одной из [вещей, вступающих с ними в соединение].**

Это послужило предлогом для целого ряда «антиатомистических» аргументов буддистов, на которые отвечал в своем комментарии к «Ньяя-бхашье» Уддьотакара (если *акаша* и атомы соединяются частями, значит, они состоят из частей и потому не являются вечными).

[63] Если у Чандрамати соединение и разъединение относились к качествам, «проникающим» свой субстрат целиком, то Прашастапада говорил о том, что они могут быть и цельно и частично «проникающими». Подробнее о дискуссии вайшешиков и найяиков по поводу способности качеств «проникать» свои субстраты см.: Поттер 1977: 114–117.

[64] Это составляло один из пунктов расхождения вайшешики и ньяи, признававшей возможность соединения между вездесущими субстанциями.

стапада называет важнейшие условия соединения, которые он определяет термином *юта-сиддхи*, раздельное существование: **[180] Оно (раздельное существование) [заключается] в способности одной или двух из [соединяющихся вещей] иметь либо отдельное движение, либо отдельный субстрат.** Прашастапада подразумевает два типа отдельного существования: один — для вечных субстанций, другой — для невечных: **[191] И в отношении вечных [субстанций] — это способность к отдельному движению одной из двух либо обеих. В отношении же невечных раздельное существование [означает] присущность отдельным субстратам.**

Если в соединение вступают вечные субстанции, то главное, чтобы одна из них могла двигаться и перемещаться в пространстве. Что же касается присущности отдельным субстратам, то у вечных субстанций, способных вступать в соединение, их попросту нет: ни у атома, ни у *акаши* нет субстратов, как вечные субстанции они не укоренены ни в чем другом.

Невечные же субстанции, имеющие отдельные субстраты, занимающие отдельные места в пространстве, не обладают собственными движениями. Это может показаться абсурдным, ведь невозможно отрицать, что окружающие нас невечные предметы вполне способны перемещаться в пространстве. Однако эта способность, как утверждают вайшешики, обязана своим существованием не самим этим предметам, а составляющим их вечным атомам.

Подтверждая, что соединение является невечным качеством, Прашастапада говорит о его разрушении, которое вызвано либо разрушением соединения, либо разрушением субстрата (ПБ [181]). Неискушенного в вайшешиковской механике читателя может поразить, что наряду с разъединением, которое с точки зрения здравого смысла и является прекращением соединения, философ говорит еще и о разрушении (*винаша*) как соединения, так и разъединения. Чтобы понять, чем вызвано это на первый взгляд неоправданное «умножение сущностей», обратимся теперь к «Разделу разъединения» (II.9).

Разъединение и его разновидности

Во многих отношениях этот раздел представляет собой зеркальное отражение предыдущего: в нем все симметрично, но с противоположным знаком. Даются два определения разъединения, аналогичные определениям соединения. Разъединение — это: 1) **[182] ...инструментальная причина понятия «разъединенное», причинное основание [последующего] звука и разъединения**, 2) **[183] ...разведение све-**

денного вместе. Добавление звука и последующего соединения совершенно оправдано, поскольку вайшешики считали, что в процессе передачи звука первый звук порожден как соединением, так и разъединением, а последующие — только разъединением[65] (ПБ [99]).

Целесообразность специального качества разъединения вызывает определенные сомнения у пурвапакшина Шридхары[66]. В самом деле, зачем постулировать подобное качество, если речь идет лишь об отсутствии соединения? Не достаточно ли такого понятия, как разрушение соединения? Шридхара, как и многие последующие комментаторы, стремится доказать, что разъединение — это нечто большее, чем простое разрушение или прекращение соединения. Суть их аргументов можно свести к следующему: если разрушается один из двух «соединенных» предметов, то мы имеем дело с разрушением соединения, но еще не с разъединением. По правилам вайшешики, одно качество может прекратить свое существование только после возникновения в том же субстрате другого качества, способного его уничтожить, либо по разрушении причины первого качества (например, разрушение огнем субстрата серого цвета глины — см. «Раздел качеств, рожденных подогреванием»). Если в результате движения пальцев разрушается контакт пальцев и дерева, то контакт руки и дерева при этом разрушиться не может, ибо движение локализуется не в руке, а в пальцах. А раз движение не может разрушить этот контакт, то необходимо предположить, что он разрушается качеством, противоположным соединению, т.е. разъединением (пример Удаяны)[67].

Вторичные разъединения подразделяются на два основных вида: разъединение, порожденное предшествующим разъединением причин, и разъединение, порожденное разъединением причин и непричин. Здесь мы вплотную подходим к проблеме, с которой уже столкнулись в связи с обсуждением видов вторичного соединения. Ссылаясь на то, что соединение нитей в ткань составляет один эпизод соединения (соединение причин), а соединение нитей с их местом в пространстве — совершенно другой (соединение причин и непричин), вайшешики пытались доказать, что первое соединение было вызвано движением, а второе — первым соединением. То же самое они делают и в отношении разъединения.

---

[65] Некоторые авторы ньяи оспаривают положение о том, что разъединение может породить какое-то положительное качество, например Вачаспати Мишра в «Ньяя-варттика-татпарья-тике» (см.: Поттер 1977: 468–469).

[66] По-видимому, это был знаменитый «диссидент» Бхасарваджня. О том, что он придерживался такого мнения, нам сообщает Удаяна (Ки: 487–504).

[67] О взглядах поздних комментаторов на проблему обоснования необходимости качества разъединения см.: Бхадури 1947: 123; Мишра 1936: 45; Поттер 1977: 122–123.

Фрагменты, посвященные обсуждению вторичного разъединения (ПБ [186–188]), следует понимать в свете спора с найяиками, утверждавшими, что оба разъединения (разъединение причин, разъединение причин и непричин) одновременно порождены тем же самым движением, а стало быть, нет необходимости допускать вторичное разъединение. Чтобы лучше понять довольно абстрактные рассуждения Прашастапады, погрузим их в «предметный» контекст, обратившись к примеру, который приводится во многих комментариях, — разъединение горшка и *акаши* (причин и непричин), явившееся следствием разъединения двух половинок горшка. **Движение в причине** (половинке горшка) **...когда та содержит в себе следствие** (горшок, т.е. горшок присущ каждой из своих половинок)**, вызывает разъединение с другой частью** (другой половинкой горшка)**, а не [разъединение] с местом в...** ***акаше...*** **Когда же происходит разъединение** целого горшка **с** его **местом в пространстве, нет больше разъединения** двух половинок горшка. Иными словами, движение, породившее это разъединение, прекращается и потому не может служить причиной разъединения горшка с его местом в пространстве.

Пример следующего вида разъединения, порожденного разъединением причин и непричин, приводится самим Прашастападой (ПБ [189]), но подается он как-то отрывочно, поэтому за разъяснениями необходимо обратиться к Шридхаре: разъединение руки (кисти) и *акаши* (в других примерах — дерева или стены) порождает разъединение тела и *акаши* (дерева или стены). Нельзя утверждать, что разъединение тела и *акаши* вызвано движением тела, ведь тело остается неподвижным (двигалась только рука), в то же время оно не может быть вызвано движением руки, поскольку, по вайшешике, движение вызывает следствие не в том субстрате, в котором оно произведено (если оно произведено в руке, значит, его субстратом является не только рука, но и тело, присущее руке), а следствием движения может быть только соединение с другим местом в пространстве. Поэтому единственной причиной разъединения тела и его места в *акаше* (следствия и несследствия) является разъединение руки и ее места в *акаше* (причины и непричины).

Оппонент усматривает в этом логическую ошибку раздельного существования целого и частей. В чем она заключается? Напомним положение вайшешики о том, что рука является частью (причиной, субстратом) тела. Из предыдущих рассуждений может сложиться впечатление, что тело разъединится с одной точкой пространства и соединится с другой только после того, как аналогичную манипуляцию проделает рука. Отсюда можно прийти к выводу, что рука и тело действуют отдельно друг от друга, а это значит, что часть и целое существуют отдельно.

Снимая это возражение, Прашастапада разъясняет, что́ значит раздельное существование для вечных и невечных субстанций (ПБ [191]) и каковы условия соединения и разъединения: 1) присущность разным субстратам — для невечных субстанций ограниченного размера, например тела и органа чувств, в данном случае — органа осязания (напомню: тело порождено атомами земли, а орган осязания — атомами ветра); 2) способность к отдельному движению для вечных субстанций, одна из которых (или даже две, например два атома) должна обладать ограниченным размером, а другая может быть вечной вездесущей субстанцией — как атомы и *акаша* (у них нет отдельных субстратов, но атом способен двигаться независимо от *акаши*). В других случаях соединение–разъединение невозможно: например, в случае двух невечных субстанций, не имеющих отдельных субстратов, как ткань и нити, невозможно ни соединение, ни разъединение (между ними возможно только отношение присущности), и тем более в случае вездесущих субстанций, у которых нет ни отдельных субстратов, ни отдельных движений.

Каким же образом это рассуждение опровергает замечание об ошибке раздельного существования целого и части в примере с телом и кистью? По мнению Шридхары, простого факта, что тело не движется, когда двигается кисть (в момент первого разъединения), недостаточно, чтобы конституировать случай раздельного существования; если бы у руки и у тела были разные субстраты, то было бы и раздельное существование, но этого нет, поскольку имеется присущность тела руке. В отличие от отношения тела и органа чувств, являющихся, по вайшешике, разными сущностями, из-за чего между ними возможны отношения соединения и разъединения, тело и рука нераздельны, и оттого их отношения описываются категорией присущности.

Однако, как я уже говорила, между соединением и разъединением нет полной симметрии, и в следующем отрывке Прашастапада детально на этом останавливается. Во-первых, в отличие от соединения, которое может быть как мгновенным, так и очень длительным, разъединение является только мгновенным (*кшаника*), ибо оно прекращается сразу по возникновении следующего соединения. Это значит, что оно не образует рода отношений. Ведь мы не можем сказать, что вещи, которые не соединены друг с другом, как, например, луна и солнце, относятся к роду разъединенных предметов. Прашастапада выражает сию простую мысль очень «научно»: **...поскольку в отношении понятия разъединенного не [происходит] включения, подобно тому [как это имеет место] в отношении соединенного.**

Шридхара предлагает свое толкование: «Если понятие соединенного продолжает свое существование в течение длительного времени, то понятие разъединенного прекратит свое существование, как только

его субстрат соединится с другой точкой пространства» (см. перевод, с. 380–381). На мой взгляд, данная фраза требует более детального анализа, поскольку связана с представлениями вайшешиков о дискретно-континуальном характере познавательного процесса, о котором надо сказать особо. Для вайшешиков каждый познавательный акт представляет собой либо включение (*анувритти*) познаваемого объекта в какой-то класс (род), либо исключение из этого класса (*вьявритти*). Если, воспринимая соединенные вещи, мы составляем понятие о них как о «соединенных», то в отношении разъединенных вещей такого понятия не образуется.

Следующее различие между соединением и разъединением заключается, по Прашастападе, в характере их разрушения. Соединение разрушается из-за разъединения или из-за разрушения своих субстратов, а разъединение — не только из-за взаимного соединения его собственных субстратов, но и из-за соединения его субстратов с другими вещами. Например, говорит Шридхара, разъединение человека, карабкающегося вверх по стволу дерева, и основания дерева разрушается соединением человека с другими точками дерева.

Но вместе с тем иногда разъединение разрушается аналогично соединению — разрушением одного из своих субстратов, порожденным внешним импульсом — движением. Это явление описано Прашастападой в свойственной вайшешикам аналитической манере. В чем она заключается? Прежде всего в «дроблении» всех явлений на отдельные эпизоды, границы которых определялись в зависимости от разных «привходящих» обстоятельств: локуса или локусов происходящих событий, временны́х рамок, действий и смены типов отношений. Как правило, разные «эпизоды» не связаны между собой как причина и следствие, они просто следуют друг за другом. «События» в рамках отдельных «эпизодов» (далее на схемах они помечены значками < >) либо связаны отношением порождения (которое я изображаю символом импликации ⊃), либо просто «соседствуют» (в таких случаях я использую знак конъюнкции). Отдельные «эпизоды» часто объединены некими временны́ми рамками (я изображаю их значками { }): для вайшешиков типично перечислить энное множество «событий» и даже «эпизодов» и лишь потом пояснить, что все они происходят одновременно (характерные выражения: samakālam, yasminn eva kāle... tasminn eva kāle).

Не берусь дать строгое обоснование последовательности «эпизодов», которая приводится в соответствующим фрагменте (ПБ [194]). Судя по тому, что и индийские комментаторы часто расходились в описании одних и тех же процессов, это «эпизодирование» носило достаточно произвольный характер. Вот как оно выстраивается у

Прашастапады: ⟨<движение в части нити, являющейся причиной (одним из субстратов) двойной нити ⊃ разъединение этой части нити с другой частью> <разъединение этой части нити с другой частью ⊃ движение в другой нити & разрушение соединения, породившего нить> <движение одной нити ⊃ разъединение с другой нитью>⟩ ⟨<разъединение с другой нитью ⊃ разрушение соединения нитей> <разрушение соединения нитей ⊃ разрушение нити> <разрушение нити ⊃ разрушение разъединения с другой нитью, субстратом которого была первая нить>⟩.

Этот текст, уже сам по себе достаточно темный, служит «затравкой» для изощренной схоластической дискуссии. Возражение пурвапакшина, насколько я смогла его понять из описания Прашастапады и Шридхары, сводится к тому, что при таком процессе, из-за отсутствия причины в форме разъединения движущейся части нити и ее места в пространстве, не будет соединения нитей с другими точками пространства, а потому ничто (никакое другое соединение) не препятствует движению нити, и оно может длится вечно, что и является *доша* — ошибкой или абсурдом. Для подтверждения своей мысли этот анонимный оппонент приводит пример, который имеет следующую форму (ПБ [197]): ⟨<движение в атоме воды, составляющем диаду ⊃ разъединение с другим атомом ⊃ движение в другом атоме> <разъединение двух атомов ⊃ разрушение соединения, породившего диаду> <движение в другом атоме ⊃ разъединение атома и диады>⟩ ⟨<разъединение диады ⊃ разрушение соединения атома и диады> <разрушение соединения диады ⊃ разрушение диады> <разрушение диады ⊃ разрушение разъединения атома и диады, субстратом которого была диада>⟩. А раз разъединение атома и диады разрушено, нет и импульса для возникновения качества, способного прекратить движение атома, т.е. его соединение с другим местом пространства; значит, сохраняется прежнее соединение, вызвавшее движение атома, и это движение будет вечным, поскольку оно присуще вечному атому.

Прашастапада отрицает возможность подобной ошибки (континуальное движение вайшешики считали абсурдом): **Здесь нет логической ошибки, поскольку имеется разъединение, порожденное разъединением с другой [частью] нити.** Что связывает этот ответ с выдвинутым оппонентом упреком в абсурдности вечного движения?

Логически правдоподобное решение этой проблемы можно найти только в том случае, если попытаться (часто вопреки тексту) реконструировать высказывания дискутирующих сторон на основе того аргумента, который артикулирован наилучшим образом. С моей точки зрения, это окончание речи пурвапакшина (ПБ [197]): tasmin vināṣṭe tadāśritasya dvyāṇukaṇuvibhāgasya vināśāḥ (**После [ее]** (диады) **разру-**

шения разрушается разъединение диады и атома, чьим субстратом она (диада) была). По своей структуре оно совпадает с последней фразой предшествующего выступления протаганиста (сиддхантина) [195]: tasmin vināṣṭe tadāśritasya tantvantaravibhāgasya vināśāḥ **(После разрушения [нити] разрушается разъединение другой нити, чьим субстратом она (первая нить) была**).

В обоих случаях речь идет о последнем этапе процесса разрушения разъединения, который следует за разрушением субстрата (целого). В первом примере целым является диада, во втором — нить (было бы логичнее, если бы это была двойная нить, поскольку процесс начинался именно в ней). Разъединение, как мы знаем, может происходить только между двумя вещами. В первом примере — это диада и атом (целое и часть), во втором упомянута только «другая нить». С чем она разъединяется? Если реконструировать сложное слово tantvantaravibhāgasya («разрушение с другой нитью») по образцу первой фразы dvyāṇukāṇuvibhāgasya, то вторым «участником» разъединения должна быть нить, которая разрушена на предыдущем этапе. Таким образом, ключевая фраза выстраивается так: «После разрушения [нити] разрушается разъединение [этой нити] с другой нитью, разъединение, — чьим субстратом она (эта первая нить) была». Теперь фраза имеет определенный, хоть и весьма схоластически «вывернутый» смысл — раз разрушена нить, то разрушен субстрат разъединения этой нити с другой нитью.

Следующей «загадкой» является фраза, начинающая серию ответных рассуждений сиддхантина: tantvāṃśvantaravibhāgāt vibhāga adoṣaḥ **(Здесь нет логической ошибки, поскольку имеется разъединение, порожденное разъединением с другой [частью] нити**). Далее Прашастапада поясняет: **Из разрушения субстрата [следует] лишь разрушение разъединения двух нитей, а не разъединение с другой частью нити**, из чего мы можем заключить, что наша реконструкция разрушения разъединения как разрушения разъединения двух нитей была правильной. Поэтому выражение tantvaṃśvantaravibhāgāt... не является неточной ссылкой на tantvantaravibhāgasya, что можно было бы подумать, если предположить, что Прашастапада пытается развить тезис, высказаный им ранее (ПБ [195]). Эта фраза вводит совершенно новый аргумент, который поясняется так (суммирую своими словами): раз разрушение субстрата и разрушение разъединения двух нитей не привело к разрушению разъединения нити с ее частью, то именно это разъединение порождает последующее разъединение (в отсутствии последующего разъединения и упрекал Прашастападу пурвапакшин), подобно тому как разъединение пальцев и места в пространстве приводит к разъединению тела и места в пространстве. Движение же, ко-

торое это вызвало, порождает очередное соединение тела и другого места в пространстве, поэтому оно прекращается (соединение прекращает движение), следовательно, здесь нет той ошибки «вечного движения», которую усмотрел пурвапакшин (ПБ [197]).

Прашастапада предлагает еще один способ разрушения разъединения, иллюстрируемый примером, схему которого я реконструирую следующим образом: ⎧<разъединение нити и ее другой части ⊃ движение в той же нити> <разъединение нити и ее другой части ⊃ разрушение соединения, генерирующего субстанцию нити> <движение нити ⊃ ее разъединение с другой нитью>⎫ ⎧<разрушение соединения ⊃ разрушение нити> <разрушение нити ⊃ разрушение движения по разъединению его субстратов (нитей)>⎫. Наконец, последний случай разрушения иллюстрируется эпизодом из ткаческой практики (ПБ [199]). Вот его схема: <соединение нити и челнока, не-возникновение субстанции> <разрушение субстрата и последующее соединение (челнока) ⊃ разрушение соединения нити и челнока>. В объяснении этого явно «разорванного» описания не обойтись без реконструкции Шридхары. Представим ее схематически: <движение частей, генерирующих нить, движение челнока ⊃ отделение движущихся частей нити от неподвижных> <движение челнока ⊃ разъединение нитей, чьи части находятся в процессе разъединения, и точек пространства> <разъединение частей ⊃ разрушение разъединения частей> <разъединение частей и челнока ⊃ разрушение соединения челнока и его места в пространстве, разрушение соединения челнока и нитей> <разрушение соединения частей ⊃ разрушение нити и последующее соединение челнока>.

Итак, соединение и разъединение, описывающие все то, что происходит с вещами во Вселенной вайшешики, являются своего рода «процессуальными атомами», на которые разбиваются все процессы — как механические, так и психические. Все, что есть динамического в этой Вселенной описывается ее «конструкторами» в терминах соединения и разъединения.

§ 5. Движение

Большинство индологов, которые специально не занимаются вайшешикой, переводят *карман* как «действие», тогда как специалисты-вайшешиковеды отдают предпочтение переводу «движение». Понятие «действие» шире понятия «движения» (всякое движение может рассматриваться как действие, но не всякое действие является движением). В европейских языках под «действием» (action) обычно понима-

ется то, что кто-то совершает, посредством чего реализует свои намерения, иными словами, действие всегда окрашено интенциями субъекта, тогда как «движение» (motion, movement) — это просто изменение положения предмета в пространстве, происходящее во времени и привязанное к определенной системе отсчета.

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

В центре внимания вайшешиков механика движения, причем слово «механика», как мы вскоре убедимся, употреблено далеко не метафорически. В текстах вайшешики дается действительно беспрецедентный для своего времени механистический анализ процесса перемещения предмета в пространстве. Общефилософской же рамкой интерпретации движения выступает система категорий, в которой движение — один из шести факторов реальности. Отсюда и вайшешиковская «анкета» для изучения движения: каково отношение движения и субстанции, движения и качества, движения и пространства и т.п.

В «Исследовании категории „движение“» Прашастапада уделяет большое внимание проблеме классификации движения, и для этого у него есть свои причины. С одной стороны, существовала «каноническая» классификация пяти видов движения, идущая от ВС, с другой стороны, выдвигались серьезные полемические аргументы, подрывающие ее действенность. Прашастапада сначала защищает классификацию ВС, а затем предлагает свое собственное толкование движения, в котором «жесткое» понятие класса заменяется на более «мягкие» и вместе с тем более естественные деления движений на «произвольные» и «непроизвольные», а тех, в свою очередь, — на многочисленные подвиды.

Хотя классы обозначаются терминами, выражающими определенные действия: «бросание вверх», «бросание вниз», «сгибание», «выпрямление» и «перемещение», основанием классификации являются не эти действия в своей смысловой определенности, а только движения, которые выражаются в изменении местоположения движущегося предмета в пространстве. Как и в других разделах, Прашастапада начинает с перечисления общих характеристик той или иной категории.

В данном случае он прямо говорит об общих характеристиках пяти видов движения (ПБ [324]).

Прашастапада пока пользуется термином *виддхи* — «вид», «разновидность», понятие *джати* — «класс» появляется позднее уже в самой полемике. Пять видов движения являются «низшими универсалиями» по отношению к универсалии «двигательности» (*карматва*). Иначе говоря, универсалия, выражающая общую способность находиться в движении, включает в себя все разновидности движения, которые группируются в пять видов. Далее Прашастапада последовательно перечисляет основные характеристики движения:

Обладает **характером пребывания в одной субстанции** (ekadravyavattvaṃ) — движение, как и качество, имеет своим субстратом субстанцию и в этом смысле не существует самостоятельно. Мы познаем движение не само по себе, а как принадлежащее субстанции. Однако отношения между субстанцией и движением не симметричны: если субстанция вполне может существовать без движения, последнее, напротив, невозможно без субстанции. В одной субстанции в один момент времени происходит только одно движение, а никак не два или более, так как, будучи противоположно направленными, они просто уравновесят друг друга, и тогда никакого движения вообще не будет; если же движения будут направлены в одну сторону, все равно останется одно, более сильное. Субстанция, выступающая субстратом движения, должна обладать ограниченной материальной формой, для таких вездесущих (*вибху*) и не имеющих материальной формы субстанций, как *акаша*, направление, время и *атман*, движение, т.е. перемещение в пространстве, вообще невозможно (ПБ [356]).

Следующая характеристика движения — «мгновенность» (*кшаникатва*). Значит ли это, что движение длится всего одно мгновение? Согласно Шридхаре, здесь Прашастапада имел в виду его быструю разрушаемость (НК: 290). Комментируя следующую характеристику: противоположно **соединению со своим собственным следствием** (svakāryasaṃyogavirodhitam), Шридхара отмечает, что движение «разрушается посредством своего следствия, каковым является соединение, а не посредством разъединения — в противном случае не будет другого соединения». У.Мишра ссылается на третье издание НК, где говорится, что сначала происходит разъединение, потом разрушение прежних соединений, а уж затем следующее соединение, которое и разрушает движение[68]. Из этих довольно невнятных комментариев можно заключить, что движением может называться как один момент, так и серия моментов.

[68] Мишра 1936: 200.

Движение, утверждает Прашастапада, может быть **независимой причиной соединений и разъединений** (saṃyogavibhāga-nirapekṣa-kāraṇatvam). Независимая причина (*нирапекша*, или *анапекша карана*) — это не какой-то особый вид причины, наряду с присущей (*самаваи карана*), неприсущей (*асамаваи карана*) и инструментальной (*нимитта карана*), а просто характеристика причины вообще, заключающаяся в том, что она действует независимо от других причин. Если движение выступает как самостоятельный фактор, оно порождает соединение или разъединение движущегося предмета с точками пространства. Однако вкупе с тяжестью движение может играть роль зависимой причины (*сапекша карана*) скорости (*вега*).

Прекращение же движения, как мы уже видели, вызывается не разъединением, завершающим данный этап, а следующим соединением, знаменующим начало нового этапа. Хотя следствием движения является соединение, а следствием соединения — возникновение субстанции, движение неспособно **произвести субстанцию** (dravyānārambhakatvam) само по себе, поскольку, когда субстанция появилась на свет, соединение ее частей уже состоялось, следовательно, движения больше не существует.

Если рассматривать движение с точки зрения концепции трех производящих причин — присущей, неприсущей и инструментальной, то в отличие от субстанции и качества оно может играть роль неприсущей причины. Важно и то, что движение способно **производить следствия, присущие как своему собственному субстрату, так и другим субстратам** (svaparāśrayasamavetakāryārambhakatvam). Это значит, что в результате акта движения происходит разъединение и соединение с разными точками пространства не только самой движущейся субстанции, но и тех предметов, которые находились с ней в контакте.

Прашастапада ничего не говорит о процессуальном аспекте движения, о последовательности его развертывания во времени. Он упоминает только одну «временну́ю» его характеристику — «мгновенность» (*кшаникатва*). Но каково соотношение разных моментов между собой, образуют ли они непрерывную последовательность, чередуясь друг с другом в силу внутреннего взаимообусловливания, как, скажем, *дхармы* в буддизме?

В рассуждениях Прашастапады об этом есть какая-то фундаментальная неясность — тем более если принять во внимание еще одну характеристику движения: неспособность **производить следствия того же класса, что и оно само** (samānajātīyānārambhakatvam). Одно движение не может произвести другое движение, в противном случае, как считают вайшешики, процесс движения был бы бесконечным (Шридхара приводит в пример человека, который, начав двигаться, не

смог бы никогда остановиться). Не ввели ли вайшешики эту характеристику просто для того, чтобы избежать абсурда бесконечного движения?

Дискретный характер движения не был открыт вайшешиками, о нем говорили и буддисты и грамматисты (правда, последние делали акцент скорее на дискретности действия). Патанджали пошел даже дальше вайшешиков, утверждая, что именно в силу своей дискретности действие невоспринимаемо, а только выводимо из своих условий[69]. Бхартрихари тоже проявил осведомленность в «дискретистских» концепциях, но постарался свести эту характеристику к «психофизиологическим» особенностям чувственного восприятия, не имеющим отношения к реальной природе действия, которая, с его точки зрения, едина и неделима[70].

О «бескачественности» (*агунаваттвам*) движения Прашастапада упоминает в соответствии с процедурой систематического описания категории, предусматривавшей характеристику ее взаимоотношений с другими категориями.

Раз субстанция сама по себе пассивна, то возникает вопрос: что заставляет ее двигаться? Прашастапада упоминает четыре причины движения: тяжесть (*гурутва*) и текучесть (*драватва* — при падении), усилие (*праятна* — при бросании и других его видах) и соединение (*санйога*)[71] в виде упругого удара (*абхигхата*) и неупругого удара или толчка (*нодана*).

Заметим, что среди чисто механических причин движения оказалось и усилие, являющееся, по вайшешике, качеством *атмана*, т.е. психическим фактором. Да, действительно психическим, но при этом совершенно необязательно сознательным. Прашастапада прекрасно отдает себе отчет в том, что усилие может быть чисто бессознатель-

---

[69] «То, что носит имя действия, есть нечто абсолютно невоспринимаемое. Оно не может наблюдаться в форме скопления мельчайших объектов, подобного выкидышу. Оно познаваемо только с помощью вывода. Какого вывода? Когда присутствуют все факторы реализации действия, выражение pacati „он готовит еду“ иногда употребляется, а иногда не употребляется. Действие — это есть, поистине, то, в присутствии чего употребляется выражение „он готовит еду“. Или же то, посредством чего Девадатта, который был здесь, оказался в Паталипутре, есть действие» (Kriyā nameyamatyantāparidṛṣtā. Aśakyā piṇḍibhūtā nidarśayatum yathā garbho nirludiṭhaḥ. Sāmāvanumānagamyā. Ko'sāvanumānaḥ. Iha sarveṣu sādhaneṣu sannihiteṣu kadācit pacatītyetad bhavati kadacinna bhavati. Yasmin sādhane sannihite pacatītyetad bhavati sā nunaṃ kriyā. Athavā yayā devadatta iha bhutvā pāṭalipūtre bhavati sā nunaṃ kriyā) — Махабхашья 1880–1885, т. I: 254.

[70] См.: «Вакьяпадия» III.8.4–10. Эти карики и их толкование см. в моей докторской диссертации (раздел «Движение» параграф «Бхартрихари»: Лысенко 1998).

[71] Ср. ВСЧ I.1.27 (ВСШ I.1.29): «Бросание вверх [есть результат] тяжести, усилия и соединения».

ным, и приводит в пример дыхание спящего человека, регулируемое только жизнедеятельностью организма, а не *атманом* (ПБ [355]). Однако он разбирает здесь классификацию ВС, в которой усилие выступает не более чем нейтральным психосоматическим механизмом. Иную картину дает его собственная рубрика «произвольных движений», где четко прослеживается следующая идея: усилие побуждается желанием (*иччха*) совершить то или иное действие, и тем самым именно желание становится импульсом, подталкивающим разворачивание всего процесса.

Хотя бытие в каждый отдельный момент рассматривалось вайшешиками как статическое, в социокосмической перспективе из этих моментов складывался циклический процесс, прерываемый периодами «космической ночи». В этот период, по Прашастападе, существуют, с одной стороны, отдельные атомы, на которые распались все вещи, и с другой — невоплощенные души, вкушающие плоды своих прошлых деяний. Вполне закономерно, что в связи с необходимостью объяснить переход от космической ночи к началу нового космического цикла, вайшешик столкнулся с проблемой космологического первотолчка, первопричины движения атомов. Этой совершенно особой причине он дал имя *адришта* и связал ее с кармической силой, вызванной к жизни моральными последствиями человеческих деяний. Тем самым циклический процесс получил моральное обоснование и вписался в схему кармического воздаяния.

Однако, судя по ВС, *адришта* имела и более утилитарный смысл. Ею объясняли некоторые загадочные явления, такие, как движение драгоценного камня, указывающее на место, где вор спрятал украденную вещь[72], притяжение иглы и других железных предметов к магниту (ВСЧ V.1.15), землетрясения (ВСЧ V.2.2), движение соков внутри растений (ВСЧ V.2.8), первое движение пламени огня вверх, первое горизонтальное движение ветра, первое движение *манаса* (ВСЧ V.2.14)[73].

---

[72] По индийским поверьям, чтобы найти вора и украденную вещь, выполняют следующий ритуал: сосуд из драгоценного камня или металла наполняют водой, затем просят медиума взять его за горлышко, специальный жрец произносит мантры, после чего сосуд начинает двигаться в направлении места, где спрятана украденная вещь. Достигнув его, сосуд останавливается. Считается, что сосудом движет либо сила несчастья бывшего владельца украденного, либо сила невезения вора.

[73] По поводу этих движений Прашастапада замечает: **[360] Подобным образом и то [движение] в «великих элементах», причина которого не постигается ни с помощью непосредственного восприятия, ни с помощью логического вывода, но которое [тем не менее] приносит [нам] пользу или вред, [следует рассматривать] как вызванное *адриштой*. Например, движение атомов в начале созидания мира, вертикальное движение огня, горизонтальное движение ветра, сотрясание «великих стихий», перемещение освященного камня в сторону вора, притяжение железа магнитом.**

Большой интерес для нашей темы представляет описание Прашастападой произвольных движений (*сатпратьяя*). Строго говоря, произвольные движения — это комплекс сознательных и бессознательных актов. Первые, по выражению Прашастапады, «управляются *атманом*» через желание (*иччха*) произвести какое-то действие, т.е. сознательное целеполагание, и соответствующее этому желанию усилие (*праятна*). Оба являются качествами *атмана* и определяют психосоматические механизмы действия. Далее оно разворачивается как чисто механический процесс.

[338] ...У желающего совершить жертвоприношение, молитву, подаяние, возделывание земли и т.п., если он хочет поднять или опустить руку, в *атмане*, занимающем область руки, зарождается усилие. В результате соединения *атмана* и руки, которому такое усилие способствует, а также тяжести в руке возникает движение и наряду с рукой [оно возникает] в других частях тела, например, в ноге и подобном, а также в самом теле.

Можно условно разбить этот процесс на этапы, каждый последующий из которых порождается предыдущим: желание → усилие (оно, будучи качеством *атмана*, зарождается, естественно, не в руке, а в той части вездесущего *атмана*, которая занимает область руки) → соединение *атмана* и руки + тяжесть (руки) → движение руки → движение других частей тела → движения всего тела. Перед нами — своеобразная психосоматическая картина действия, поскольку жертвоприношение, подаяние, обрабатывание земли и т.п. больше соответствуют определению действия, чем движения. Но тем не менее, пройдя психосоматические этапы, внешне действия проявляются только как последовательность движений частей тела.

Прашастапада предлагает более сложный случай произвольного действия (ПБ [339–340]).

Схема этого процесса такова: желание поднять пестик вверх (заметим, что Прашастапада ничего не говорит об общей цели данного действия, например, желании растолочь с помощью пестика зерна, находящиеся в ступе) → усилие → соединение *атмана* и руки → движение руки → соединение руки и пестика → движение пестика → достижение пестиком высшей точки → удовлетворение желания. Это первый цикл процесса, объединяющим импульсом которого является желание поднять пестик вверх. Затем у действующего возникает желание опустить пестик вниз → усилие → контакт *атмана* и руки → контакт пестика и руки → опускание пестика и руки → соединение пестика и ступы (толчок). Но хотя желание опустить пестик удовлетворено, процесс продолжается уже за счет бессознательных механических факторов: толчок → движение вверх пестика → скорость →

санскара (зд. «порция инерции»)[74] → контакт руки и пестика → бессознательное движение руки → другая *санскара* (или прежняя *санскара*) → движение вверх продолжается. Значит, побудительным импульсом этого цикла движения является толчок, а продолжается оно до тех пор, пока не исчерпается определяемая силой толчка «порция инерции».

Вопрос о целостности этой последовательности движений в форме какого-то осмысленного действия не стоит вообще. Мы видим, что желания действующего агента касаются только отдельных фрагментов, например, желания поднять пестик вверх или опустить вниз, но когда эти желания удовлетворены, движение осуществляется уже чисто механическим путем, «по инерции».

К «произвольным движениям» относятся также бросание предметов на расстояние (рассматривается на примере метания копья) и их катапультирование (на примере стрельбы из лука). Они также разбиваются на ряд этапов[75].

Очевидно, что вайшешиков волнует проблема непрерывности движения. Почему летит копье, запущенное рукой, или стрела, выпущенная из лука? Если процесс движения дискретен и состоит из мгновенных разъединений и соединений движущегося предмета с точками пространства, то почему мы воспринимаем его как непрерывный? Буддисты сказали бы, что это происходит за счет ментального конструирования (*кальпана*), Бхартрихари настаивал бы, что движение целостно и едино, но мы накладываем на него иллюзорную последовательность частей. У Прашастапады есть два фактора, объясняющих континуальность, — усилие для произвольных движений и *санскара* — для непроизвольных.

Но сравнение вайшешиков с буддистами и грамматистами будет неполным, если не упомянуть еще одного, пожалуй, самого существенного различия между ними. Ни буддисты, ни грамматисты не проводили непроходимых границ между вещами и действиями. Буддийские *дхармы* — это элементы, находящиеся в постоянном «волнении», спонтанно деятельные. Мир Бхартрихари динамичен в своей основе, как динамичны стихия языка и стихия мышления. Действие, активность, деятельность (*крия*) тождественны бытию и как процессу и как сущему (*бхава, сатта*). Если говорить о категориях вайшешики, то для Бхартрихари ни субстанция, ни качество, ни движение, ни универсалии не являются отдельными самостоятельными сущностями, способными вступать друг с другом в какие-то отношения. Это лишь разные формы, разные манифестации единого динамического целого.

---

[74] Обоснование перевода *санскары* как «инерции» см.: Лысенко 1986: 133–134.
[75] Лысенко 1986: 134–137.

И еще одно различие. Можно заметить, что вайшешики, в отличие от грамматистов, никогда не говорят о последовательности (*крама*) в связи с движением. У Бхартрихари последовательность раскрывает динамическую сущность времени, которая, в свою очередь, является *шакти* — силой-потенцией Брахмана. Время вайшешиков — неизменная субстанция, тождественная вечности, поэтому даже в такой, казалось бы, «темпоральной» характеристике движения, как «мгновенность» (*кшаникатва*), нет ничего от самого времени. Это лишь проекция на вечную субстанцию времени пространственных точек (*прадеша*), проходимых субстанцией в одну единицу движения. Движение не присуще субстанции извечно и постоянно, его появление в ней должно объясняться внешними причинами, типа соединения и разъединения, усилия, тяжести. Очевидно, что ни одна из них, будучи, в свою очередь, порождением других причин, не может обеспечить непрерывного движения. Впрочем, для вайшешики вечное движение было не более чем абсурдным допущением, ведущим к регрессу в бесконечность. Понятно, что оно нарушило бы статическую гармонию системы.

Все движения, по Прашастападе, характеризуются принадлежностью к **определенному классу** (pratiniyatajātiyogitvam), и особенность (*вишеша*) каждого класса состоит в его **способности производить следствия в определенном направлении** (digviśiṣṭakāryārambhakatvam).

Мы подходим к попытке вайшешика определить основание классификации движений. До сих пор речь шла о видах (*виддхи*) движений, теперь и в дальнейшем Прашастапада употребляет термин *джати* — «класс». Заметим, что сам этот термин характерен не столько для вайшешики, сколько для ньяи, где он обозначает «класс», «универсалию», «род» и где стояла задача отделения «истинных» универсалий, классов и т.д. от «ложных», или «искусственных». Как «работает» названное классификационное основание в случае бросания вверх и других разновидностей движения?

Бросание вверх (*уткшепана*) вызывает соединение и разъединение частей тела и того, что с ними связано, с верхними точками пространства, бросание вниз (*апакшепана*) — с нижними. В случае сгибания (*акунчана*) и выпрямления (*прасарана*) происходит изменение пространственного положения частей предмета: верхние (передние) становятся на место нижних (задних) и вещь сгибается, затем она выпрямляется. Таким образом, в каждом из четырех случаев можно выделить определенный вектор или направление движения — вверх, вниз, вперед или назад.

Классы движения определяются по вертикальной или горизонтальной осям системы координат, т.е. совершенно объективно, независимо

от наблюдателя. Все четыре класса оцениваются Прашастападой как произвольные (*сатпратьяя*), включающие движения тела человека и предметов с ним связанных.

В пятый класс Прашастапада включает только непроизвольные (*апратьяя*) движения. Классификационный признак этого класса — производство следствий в самых разных направлениях: **[329] То (движение), которое вызывает соединение и разъединение с разными точками пространства, — это перемещение.**

Примерами таких перемещений (*гамана*) Прашастапада называет: вращение, выведение наружу, течение, горизонтальное движение ветра и вертикальное движение огня, падение, скручивание и распрямление. Он подчеркивает, что они и им подобные — суть разновидности передвижения, а не другие классы движения. Вот здесь-то, чтобы обосновать классификацию ВС, Прашастапада и выстраивает иерархические отношения между классами. Получается, что есть четыре «однородных» класса, которые различаются между собой только по направлению движения, и один «смешанный» класс, включающий движения в разных направлениях.

Заметим, что из движений, вызванных *адриштой*, в этом последнем классе находят свое место только горизонтальное движение ветра и вертикальное движение огня. Такая классификация, если рассуждать логически, выглядит довольно искусственной прежде всего с точки зрения своих оснований. Если перемещение содержит движения во всех направлениях, то было бы естественно считать его общим классом, объединяющим также классы «бросание вверх» и т.д.

У Прашастапады первые четыре класса не содержат внутренних разновидностей по основному классификационному признаку, но пятый, в отличие от них, является общей «шапкой» для целого ряда других классов и подклассов. Оппонент предлагает расположить под этой «шапкой» и первые четыре класса, поскольку они удовлетворяют его универсальному классификационному признаку. Так передвижение поднимается на уровень выше, становясь «классом классов» (ПБ [331]).

В ответ на это, заметим, вполне справедливое возражение Прашастапада, стараясь во что бы то ни стало защитить классификацию ВС, обращается к очень интересной для нас и довольно нетипичной для вайшешиков теме — формированию в сознании понятия «класс» при познании реальных движений (ПБ [332]).

Познавательные операции включения (*анувритти*) в класс всех предметов, обладающих определенным сходным признаком (*саманья*), и исключения других предметов, им не обладающих (*вьявритти*), сопровождают, согласно вайшешикам, познание всех универсалий.

С точки зрения Прашастапады, специфическими признаками, позволяющими говорить об универсалии движения в отличие от универсалии субстанции и качества, являются все, названные в предыдущем разделе: присущность субстанции, мгновенность и т.д. Вместе с тем они выступают общими признаками пяти подклассов. Тем самым универсалия движения, наряду со всякой другой «специфической универсалией» (*саманья вишеша*), является причиной как обобщающих, так и дифференцирующих актов познания.

То же самое можно сказать и о пяти подклассах: каждый из них содержит общие черты, объединяющие его с движениями данного класса (*саманья*), и специфические (*вишеша*), выделяющие его из других классов. В примере Прашастапады («здесь бросание вверх, а там бросание вниз») используются отглагольные существительные utkṣepaṇa, apakṣepaṇa, соответственно образованные от одного глагольного корня *kṣip* «бросать». Различаются лишь приставки *ut-* и *apa-*, со значением «вверх», «вниз», они-то и указывают на разное направление движения, служащее основанием познания соответствующих классов.

На этом примере мы видим, что устройство слова, с точки зрения Прашастапады, в данном случае далеко не безразлично для познания выражаемой им универсалии. По этому случаю он прибегает к семантическому анализу: глагольный корень выражает у него д е й с т в и е бросания, а вот приставки придают ему смысл д в и ж е н и я, происходящего в пространственных координатах. Важно то, что именно приставки определяют окончательное или «установленное» (*сиддха*), как бы сказали грамматисты, значение отглагольного имени (здесь уместно вспомнить положение Патанджали о поливалентности корней и зависимости значения глаголов именно от префиксов и аффиксов).

Эти рассуждения свидетельствуют не только об известной грамматической эрудиции вайшешика, но и об определенной позиции в отношении проблемы языка и реальности. Позиция эта, как мы знаем, сводится к принципу корреспонденции, причем выясняется, что сигнификативностью вайшешики наделяют не только слова, но также и отдельные их части, в данном случае корни и приставки.

Оппонент показывает, что наличие идей включения и исключения само по себе не может служить основанием для того, чтобы считать, что какое-то понятие обязательно соответствует какому-то определенному классу. В противном случае классами можно было бы считать и другие движения, например вход и выход, ведь и в их отношении тоже можно применить операции включения и исключения (ПБ [333]).

В [334] Прашастапада впервые упоминает понятие «смешение классов» (*джати-санкара*). Вопрос об отличии подлинного класса от искусственного, возникающего в результате возведения в статус уни-

версального некоего «навязанного» свойства (*упадхи*), интересовал скорее найяиков, чем вайшешиков[76]. Оппонентом Прашастапады в данной дискуссии был, возможно, сторонник ньяи. Что же касается бросания вверх и т.п., то в их отношении никаких других понятий возникнуть не может. Спрашивается, почему? Потому что оценка этих движений не зависит от положения наблюдателя: бросание вверх будет бросанием вверх, из какой бы точки мы его ни наблюдали (если только мы не представим себе, что наблюдаем его с противоположной стороны земного шара).

В [335] появляется термин *пратьяя* — «понятие», «мысль», «идея», «суждение». Тем самым Прашастапада показывает, что движения, не имеющие строго фиксированного направления, служат источником разных понятий и представлений (например, «выход» и т.п.), но само наличие таких понятий вовсе не является доказательством существования аналогичных классов. Классы включают только те движения, которым соответствуют понятия, возникающие у наблюдателя независимо от его положения в пространстве. Если же одно и то же движение вызывает у разных наблюдателей разные понятия, то из них нельзя образовать отдельных классов. В противном случае получится «смешение классов». В примере Прашастапады причиной возникновения столь разных понятий по отношению к одному и тому же падающему листу были разные позиции, с которых наблюдатели следили за соединениями и разъединениями этого предмета с разными точками пространства, и на этом основании у них возникали соответствующие представления о вращении, падении и т.п. .п.

---

[76] Из комментаторов ПБ именно Удаяна уделяет немалое место этому вопросу. Он выделяет шесть критериев «истинной универсалии»: во-первых, универсалия должна охватывать более чем один объект, во-вторых, для каждой отдельно взятой группы индивидов может быть только одна универсалия, например, «графинность» (kalaṣatva от kalaṣa — «сосуд для воды», «горшок», «графин») и «горшечность» (ghaṭatva) присутствуют в каждом горшке, и оттого — это не два разных свойства, а два слова, выражающие одно свойство. Если кто-то станет настаивать на том, что «калашатва» присуща тому же предмету, что и «гхататва», это и будет *упадхи* — «навязанным» родовым свойством». Один и тот же индивид не может быть локусом двух свойств, за исключением того случая, когда одно полностью включено в другое. Если два свойства принадлежат одному и тому же предмету, но одно из них не полностью совпадает со вторым, то оба будут «навязанными» свойствами. Например, способность быть первичным космологическим элементом (*муртатва*) и способность иметь материальную форму (*махабхутатва*) являются «навязанными свойствами» для субстанций, поскольку, хотя земля обладает той и другой, такой элемент, как *акаша*, не имеет материальной формы, а *манас*, имея материальную форму, не является космологическим элементом. Это и называется «смешением классов». В нашем случае одному и тому же движению приписываются разные родовые свойства «входа» и «выхода» или же другому движению — понятия «вращения», «падения», «вхождения». Все эти понятия в терминологии Удаяны будут *упадхи* — «навязанными» свойствами (Ки: 161–163).

Попадание листа в водоворот и все то, что с ним там происходит, является сложным процессом, совмещающим одновременно несколько траекторий его движения: он вращается и одновременно двигается вниз. С точки зрения вайшешика, эта ситуация уже сама по себе парадоксальна, поскольку, как он полагает, в субстанции в один момент времени может осуществляться только один вид движения: или падение, или вращение. Разные наблюдатели нужны как раз для того, чтобы распутать этот опасный клубок, который грозит нарушить все принципы вайшешиков. Понятия о разных движениях как бы распределяются по разным наблюдателям. Одним достается вращение, другим — падение, третьим — вхождение, и тогда все раскладывается по полочкам. Лист, движимый силой водоворота, совершает беспорядочные движения, но с точки зрения наблюдателей, занимающих разные позиции в пространстве, он либо входит в водоворот, либо вращается, либо падает.

Если движение сводится к перемещению в пространстве, а то, в свою очередь, — к соединению и разъединению с точками пространства в разных направлениях, почему же мы так прямо и не говорим: «субстанция X разъединилась с нижней точкой b и соединилась с верхней точкой d», а говорим: «она сдвинулась или переместилась снизу вверх»? Действительно ли движение есть нечто большее, чем мгновенное соединение и разъединение предмета с пространственными точками? Есть ли в движении нечто такое, что делает его не просто набором статических позиций, а целостным процессом? Прашастапада предлагает свой вариант решения этой проблемы:

[335bis] [Итак], различные понятия в отношении бросания вверх и подобных [движений] зависят от существования разных классов, а в отношении выхода и подобного — от различия в следствиях.

Нельзя не отметить, что Прашастапада выражается здесь крайне неопределенно. Мы еще не забыли, что различие между пятью классами движений сводилось им к способности производить следствия в строго определенных направлениях. В чем же тогда разница между классами и понятиями движения? Судя по данному тексту, понятие «бросание вверх» и другие обязаны своим возникновением соответствующим классам, а понятие «выход» и подобные — «различию в следствиях». Но в этом случае отношения между классами и понятиями окончательно запутываются — ведь оба, в сущности, основываются на «различиях в следствиях».

Оппонент предлагает два возможных выхода из сложившейся неопределенности (ПБ [335bis]). Считать, что «перемещение» не отличается от «движения» и поэтому является лишь другим обозначением

движения либо что движение и перемещение названы по-разному, поскольку обозначают разные низшие универсалии, аналогичные универсалии «бросание вверх» и ей подобным. Сиддхантин в своем ответе (ПБ [336]) возвращается к первой альтернативе — движение и т.п., с одной стороны, и перемещение — с другой, синонимичны, так же как синонимичны *атман* и *пуруша*, они обозначают одну и ту же предметную область, только разными словами.

(Вопрос оппонента:) **В таком случае с какой целью перемещение названо специальным термином *гамана*?** (Ответ сиддхантина:) **Это не так уж бесцельно, [как вы думаете], оно служит включению вращения и подобных [движений].** Это значит, что «вращение», «падение», «вхождение» и другие движения не подразумевались в словах «бросание вверх» и т.п. Ради того, чтобы учесть и их, и понадобилось понятие «перемещение», в противном случае только четыре упомянутых движения рассматривались бы как носители общих и специфических имен.

[337] Или же класс перемещения будет низшей универсалией, включающей вращение и подобные [движения], являющиеся причинами соединения и разъединения с точками пространства в самых разных направлениях.

Но в этом случае бросание вверх и подобные движения тоже могут считаться разновидностями перемещения. Упреждая такое возражение, сиддхантин отмечает: **В отношении же бросания вверх и подобных [движений] слово «перемещение» следует рассматривать как иносказательное — вследствие их сходства [с перемещением в том, что касается] способности производить соединения и разъединения их субстратов [с разными точками пространства в разных направлениях].**

Здесь Прашастапада использует грамматическую теорию о первичном (*мукхья, пракрити* и др.) и вторичном, или иносказательном, значении (*упачара, бхактья, гауна лакшана*) слова, употребление которого зависит от намерения говорящего, но при этом должно опираться на какое-то реальное основание. В данном случае таким основанием является сходство перемещения и движения по их способности производить соединения и разъединения своих субстратов с разными точками пространства в разных направлениях.

«Исследование категории „движение“», чрезвычайно обширная часть ПБ, пересекается по своей проблематике с разными темами нашей книги. Фрагменты, касающиеся бессознательных движений в четырех «великих элементах», были рассмотрены в параграфах, посвященных соответствующим элементам. В этом параграфе мы коснулись лишь тех фрагментов, которые остались вне «отраслевого» рас-

пределения по стихиям и субстанциям. Они связаны с общими принципами механики Прашастапады, а также с принципами классификации движений, которые выводят вайшешиков к семантическим проблемам. В этой школе к классификациям относились со всей возможной серьезностью, видя в них отражение реального положения вещей. Хотя последние и не являются предметом настоящего исследования, затронуть их было необходимо хотя бы для того, чтобы показать, что этой школе было тесно в рамках чисто натурфилософской теории и что даже в таком «сильном» физическом учении, как механика движения, вайшешика была дополнительно «вооружена» инструментарием анализа эпистемологических и семантических факторов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Западному историку индийской философии постоянно приходится сталкиваться с заверениями индийских мыслителей в том, что их системы и учения ценны прежде всего тем, что служат практической цели — освобождению от страданий, связанных с бесконечными перерождениями (*сансара*). Ему трудно отделаться от впечатления, что философское, рациональное знание только для того и существует, чтобы помочь человеку в реализации религиозного идеала, причем тексты и живая традиция не оставляют сомнения в том, что само это освобождение является неким мистическим событием, преодолевающим рамки привычного опыта и законы рационального мышления.

Западные индологи и те из их индийских коллег, кто получил западное образование и проникся идеалами рациональности, не хотят верить, что герои их штудий — индийские философы искренне радеют о решительном разрыве с принципами рационального постижения действительности. Отсюда не прекращающиеся до сегодняшнего дня споры о том, насколько «глубоко» индийская мысль проникнута сотериологическими идеями, нередко приводящие к парадоксальным выводам, например, такого рода: подобные идеи были лишь «данью» традиции, некой чисто формальной «отпиской»[1].

Но сводились ли сотериологические рассуждения индийских мыслителей только лишь к lip service, к формальным формулам присяги на лояльность господствующей религиозной традиции? Случай вайшешики здесь едва ли не самый показательный. В отличие от санкхьи, йоги, буддизма, веданты, которые главным образом занимались исследованием условий и возможностей освобождения, точнее, создавали теорию, в рамках которой можно было бы это объяснить[2], вайше-

[1] Советским индологам формальный характер такой «лояльности» понятен гораздо больше, чем западным, ведь по принятым в свое время «правилам игры», чтобы научная работа была опубликована, автору необходимо было добавить несколько ни к чему не обязывающих и не связанных с общим содержанием работы цитат из классиков марксизма или из последних партийных документов.

[2] К этому в конечном счете сводится и учение санкхьи о *пуруше* (вечной неизменной душе) и *пракрити* (динамическом психо-материальном начале), и ведантийская идея неизменного Брахмана, с которым сливается вечный Атман, и даже буддийская картина мира, где нет ни высшего начала, ни души, но есть мир *сансары* и есть освобождающийся от него *пудгала*.

шика не подгоняла свою систему под определенную сотериологию. Но именно поэтому на ее примере можно показать, как сотериология «встраивалась» во вполне рациональную структуру и находила там свою «нишу».

Э.Фраувалльнер, один из самых авторитетных индологов прошлого столетия, утверждал, что изначально вайшешика была натурфилософской школой, занимавшейся теоретическим объяснением явлений природы, и что доктрина освобождения и высшего Бога появилась в ней позднее, под влиянием «магистральной» традиции[3]. Для него «теоретическое объяснение природы» и «поиски освобождения» представляли собой противоположные и несовместимые друг с другом тенденции: первая была «хорошей» («прогрессивной», «правильной»), а вторая оценивалась скорее отрицательно, как тупиковый путь развития. В наше время подобные взгляды воспринимаются как проявление европоцентристских стереотипов австрийского ученого (Хальбфасс говорит о его восхищении греческим идеалом «чистой» философии[4]), и хотя Фраувалльнер остается признанным авторитетом в изучении истории ранней вайшешики, это не мешает современным исследователям оспаривать отсутствие у этой школы сотериологических идей[5].

Прашастапада создавал свой комментарий в эпоху, когда вайшешика прошла уже длительный путь развития. О нем нам мало что известно[6]. Ученые-индологи выявляют разные исторические «слои» «Вайшешика-сутр», но такая работа пока не позволяет сделать каких-либо определенных выводов относительно времени окончательной кодификации этого текста. Если считать, что Прашастапада писал свой «свободный» комментарий именно к ВС, а не к другому комментарию на ВС, то мы либо должны допустить, что этот комментарий был «выборочным» (в нем отсутствуют некоторые темы и сюжеты, важные для ВС, например полемика с мимансой о вечности звука), либо нам придется признать, что во времена нашего вайшешика ВС этих сюжетов уже (или еще) не содержали[7].

Среди сутр ВС «поздними добавлениями» считаются сутры, посвященные конечному освобождению (*мокше*) и *йоге*[8], что опять-таки

---

[3] Фраувалльнер 1956: 90.

[4] Хальбфасс 1986: 857.

[5] Этой проблеме посвящена статья голландского исследователя Яна Хубена (1994: 711–748).

[6] Подробнее о предыстории классической вайшешики см.: Лысенко 2003 (Введение).

[7] Самый ранний комментарий к ВС Чандрананды предположительно датируется XI в., т.е. временем уже после Прашастапады, и обнаруживает большое сходство с последним.

[8] Вецлер разбирает сутры V.2.15–17 (ВСЧ), в которых дается определение *йоги* (Вецлер 1982). См. также: Фраувалльнер 1956: 28 и сл.; Исааксон 1994.

отвечает общей до недавнего времени тенденции рассматривать раннюю вайшешику как чисто натурфилософскую систему, безразличную к поискам освобождения и йогическим экзерсисам. Однако Харунага Исааксон, а затем Йоханнес Бронкхорст, анализируя те же тексты, пришли к более осторожному заключению: сутры, описывающие идеи йоги и освобождения, вполне могли содержаться в ранней версии ВС[9].

Впрочем, если под «ранней вайшешикой» подразумевать ВС, то и здесь придется сделать оговорки. Учитывая историческую «многослойность» ВС, мы должны отнести к раннему периоду не весь памятник целиком, а лишь отдельные его слои, вычлененные путем сложного филологического и философского анализа (очень часто путем сопоставления с другими текстами). Исследователи «ранней вайшешики» Вецлер, Нодзава, Исааксон, Бронкхорст, Хальбфасс и др. высказывают разные гипотезы относительно «сотериологизации» вайшешики. Хальбфасс считает, что в какой-то момент или период своей ранней истории вайшешика претерпела «сотериологическую реинтерпретацию», выразившуюся в попытке «соединить сотериологию и физику»[10]. Никто из этих специалистов не отрицает, что именно Прашастапада, возможно, и был мыслителем, который пытался систематически вписать учение вайшешики в сотериологическую перспективу.

В кратком введении, посвященном цели своего труда, Прашастапада прямо связывает знание категорий с освобождением от страданий:

[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.

Тем самым Прашастапада утверждает статус вайшешики как сотериологической доктрины, а не просто системы достоверного знания о реальности. Для индийского философа эпохи Гуптов совершенно естественно начинать свой труд подобным заявлением, ведь философское знание в эту эпоху обретало общезначимый культурный статус только в той мере, в которой оно открывало практическую перспективу достижения высшей религиозной цели — освобождения от перерождений[11]. Именно поэтому знание категорий вайшешики и называется *дхармой*, или «добродетелью»[12].

---

[9] Бронкхорст 1993: 568–569.

[10] Хальбфасс 1991: 314 и сл.

[11] Подробнее о культурном и цивилизационном контексте индийской мысли см.: Лысенко 2003.

[12] Однако важно понять, что для индийских философов *дхарма*-добродетель не исчерпывается лишь чисто этическими коннотациями. Это, бесспорно, моральная замсу-

Прашастапада ссылается на предписания Ишвары. В отличие от ВС, где Бог ни разу не упомянут, автор ПБ, как мы уже знаем, заявляет себя теистом. Но его Бог — не Творец, а скорее Демиург, который вмешивается в ход вещей только в конце и в начале космического цикла (см. гл. I, § 7 «Эсхатология и космогония»).

Еще один важный момент в этом отрывке — акцент, который вайшешик делает на необходимости знания общих и различающихся характеристик категорий. Мы видим, что в представлении нашего философа знание сущности категорий кардинально отличается от знания-прозрения, знания-интуиции, как его понимают в школах мистической ориентации (например, в буддизме махаяны, в адвайта-веданте или санкхья-йоге). Если в этих школах и говорят о высшем различающем знании (*вивека джняна*), которое, разумеется, интуитивно, то подразумевают при этом умение отличать подлинное от неподлинного, высшего Брахмана от множественного и изменчивого мира, или Пурушу от *пракрити*. Ни одна из этих школ не допускает никакого разнообразия и множества в основополагающих принципах бытия. А раз основа мира едина, то познание множества и различия автоматически попадает в разряд неподлинного, иллюзорного. Категории же вайшешики не сводимы друг к другу. Их познание, в формулировке Прашастапады, — это совершенно рациональный процесс: сначала выявляется общее, что есть у них, — *садхармья*, а затем их индивидуальные особенности — *вайдхармья* (это совпадает с тактикой «от общего к частному», «от правил к исключениям», которая характерна и для вьякараны)[13].

Поскольку в этой книге нас интересует прежде всего натурфилософское учение Прашастапады, попробуем разобраться в том, каким образом этот мыслитель соединял «физику и сотериологию»? Ключевым для этого своеобразного синтеза является, бесспорно, понятие *адришты*.

Если в ВС *адришта* относится в основном к ненаблюдаемым причинам физических явлений (вертикальное движение огня, горизонтальное движение ветра, сотрясение великих стихий[14], перемещение

га, но не в смысле абстрактной или общечеловеческой морали, а состоящая скорее в реализации социокосмической роли индивида как члена определенной социальной группы (варны, ашрама).

[13] Надо заметить, что сами термины *садхармья* и *вайдхармья*, 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 (см.: Лысенко 1998).

[14] Например, землетрясение (см. ВСЧ V.2.2: «[Движение в земле], имеющее особые [последствия, вызвано] *адриштой*»). Природные катаклизмы в случае воды и огня объясняются аналогичным образом (см. ВСЧ V.2.13, ВСШ V.2.12: «Движение в огне и движение в воде объясняются по аналогии с движением в земле»).

освященного камня в сторону вора, притяжение железа магнитом[15]), то Прашастапада, сохраняя и прежний, «физический» смысл *адришты*, нагружает ее морально-ретрибутивной функцией. *Адришта* становится синонимом *дхармы* и *адхармы* — качеств души, запускающих в действие и в дальнейшем поддерживающих ее перерождение. Фактически *адришта* служит механизмом действия закона *кармы*.

Индийцы верили в причинно-следственную связь между действиями живого существа и его статусом в космической иерархии. Каждое действие в зависимости от его характера рано или поздно принесет свой плод в форме либо награды, либо наказания. Это моральное воздаяние исходит не от какой-то внешней карающей силы (Бога или богов), а потенциально заложено в самом действии, в его способности оставлять в душе «заряды» (положительные и отрицательные), характер которых и определяет судьбу действующего субъекта (*картри*). Бессмертная душа, накапливая такие «заряды», в соответствии с их набором, воплощается в разные тела. Роль «зарядов» в вайшешике играют *адришты*, укорененные в душах населяющих Вселенную существ.

Даже если мы не будем касаться роли *адришт* в участи души и в функционировании *манаса*, где она поистине огромна, у нас достаточно и чисто «физического» материала, чтобы сделать вывод о том, что *адришты* были своего рода «программным обеспечением» универсума вайшешики. А играть свою космоустроительную роль они могли благодаря тому, что души, сохраняющие их в себе, подобно солнечным лучам пронизывают всю Вселенную и находятся в соединении со всем, что в ней есть, было и будет. Вспомним роль *адришт* в качестве «первотолчков», дающих импульс разворачиванию Вселенной (см. гл. I, § 7 «Эсхатология и космогония»), и участие *адришт* в процессах изменения качеств (пример обжига горшка — см. гл. I, § 5 «Подогревание») и, наконец, функцию, которую они выполняют в создании и циклическом воспроизведении вещного мира человека. Именно через *адришты* душа отдельного человека связана со всем мирозданием и, более того, может «структурно» влиять на его участь.

Стороннику абсолютистского монистического учения (будь то адвайта, буддизм мадхьямики или неоплатонизм) такая теория несомненно покажется слишком натуралистичной, наивной. Для него высшее начало олицетворяет полное отсутствие каких-либо «положительных»

---

[15] Ср.: ВСЧ V.2.14, ВСШ V.2.13: «Вертикальное движение огня, горизонтальное движение ветра, первичное движение атомов и *манаса* [вызваны] *адриштой*». Ср. также: ВСЧ V.2.8, ВСШ V.2.7: «Циркуляция [воды] в деревьях [вызвана] *адриштой*».

свойств и даже непредставимо в пространственно-временных параметрах. Индивидуальный *атман* адвайтистских (недвойственных) учений из ранних и средних упанишад не подвержен влиянию ни отрицательных, ни положительных действий индивида («не становится от хорошего деяния бóльшим и не становится от нехорошего деяния меньшим» — «Брихадараньяка упаншада» VI.4.22), в этом смысле sub specie aeternitates, он не связан с процессом кармического воздаяния, который в таких учениях считается неподлинным бытием. Подобное положение дел не устраивало очень многих индийских мыслителей (прежде всего, конечно, буддистов[16]), верящих в реальность *кармы* и перерождения. Что же касается Прашастапады, то именно *адришта* и была его попыткой связать душу с кармическим процессом, а кармический процесс — с универсумом.

Единство космоса и населяющих его существ с точки зрения всех индийских религий вытекает из самой природы мироздания, его существования в соответствии с этико-социокосмическим порядком — *дхармой*. В Индии не знали ни законов природы, ни законов общества, отдельных от морального порядка. Все происходящее в этом мире всегда имело свое моральное объяснение. Состояние космоса увязывалось с состоянием нравов и моральным сознанием его жителей. В этом отношении *дхарма* представляла собой сумму моральных потенциалов отдельных индивидов, а не Абсолют, высшее начало или внешний, объективный закон, подобный закону природы. Общий уровень *дхармы* в обществе может повышаться или понижаться не за счет действия каких-то злых и добрых сил, а только в результате действий самих жителей Вселенной.

Слово *дхарма*, происходящее от глагольного корня *dhr* — «держать», буквально переводится как то, что держит, поддерживает, служит опорой правильного функционирования социокосмоса. Можно сказать, что *дхарма* — это поступки, моральные качества и моральные намерения самих существ, а не идеальный моральный принцип, подобный идее блага у Платона (отсюда такие переводы *дхармы*, как «добродетель», «моральная заслуга», «благое»). Вместе с тем поскольку добродетель — это не просто абстрактное моральное качество, а необходимость, вытекающая из ответственности живых существ за поддержание функционирования космоса, то в переводах понятия *дхарма* можно часто встретить и деонтологические акценты, например, «моральное обязательство», «долг», «норма», «должное», «обязанность», «правило поведения».

---

[16] См.: Лысенко 1994а: 223.

Наконец, *дхарма* — это и само правильное функционирование социального и космического мира, и поэтому *дхарму* часто переводят как «социокосмический» или «моральный порядок», «закон».

В вайшешике *дхарма* и *адхарма*, составляющие *адришту*, являются прежде всего индивидуальными, морально окрашенными качествами, поэтому наиболее подходящим их переводом на русский язык будет оппозиция «добродетель–порок» (или же «должное–недолжное»). *Адришта* — это всегда комбинация положительных (*дхарма*) и отрицательных (*адхарма*) зарядов, разница потенциалов которых образует энергетическое моральное поле каждого живого существа, помещенное в его *атман*. А коль скоро *атманы* являются вечными первосубстанциями, то этими полями пронизана вся Вселенная. Таким образом, универсум вайшешики функционирует не по объективным природным законам, а как механизм «субъективного» индивидуального кармического воздаяния. Как же это связано с сотериологической перспективой?

Воплощение в образе человека — это лишь одна из возможностей для душ, населяющих космос, кстати, лучшая только в том отношении, что именно будучи человеком можно достичь освобождения. Более высокое иерархическое место в сансарной Вселенной занимают божества и богоподобные существа (*гандхарвы*), ниже человека — демоны, животные и насекомые. Однако, как бы ни был высок иерархический статус души, он не гарантирует невозможность перерождения в телах более низкого статуса в случае если существо, в которое она воплощена, поступает несообразно своему положению. Индийцы не признают жестких и раз и навсегда установленных границ между разными формами существования. Вселенная переживает постоянное изменение, чередование этих форм, пронизанных субстанцией бессмертных индивидуальных душ. Но даже перерождение в обители богов все равно считается в Индии злом (любое перерождение влечет за собой нестабильность, а значит, и возможность страдания), поэтому высшей целью всех индийских религий провозглашается радикальный, необратимый выход из круга перерождений (*мокша* в индуизме и джайнизме, *нирвана* в буддизме).

Как индуистская школа, вайшешика Прашастапады вполне разделяла представление о высшей ценности *мокши* в иерархии целей человеческой жизни (*пуруша-артха*)[17], но совместимо ли это с ее системой категорий? Ответ на это дает следующий текст ПБ: **[319] У того, кто рождается в благородной семье, поскольку [в предыдущем**

[17] Четыре цели человеческой жизни — это чувственное удовольствие (*кама*), польза (*артха*), долг (*дхарма*) и освобождение (*мокша*).

рождении] он был наделен знанием и совершал поступки без намерения [воспользоваться их] результатами, появляется страстное желание познать средства освобождения от страданий. [С этим желанием] он направляется к учителю, от которого получает знание сущности шести категорий; по прекращении незнания [он становится] бесстрастным, [а став бесстрастным], избавляется от гнева, отвращения и т.п., что прекращает возникновение *дхармы* и *адхармы*. А поскольку прежние [*дхарма* и *адхарма*] сполна исчерпаны, наступает [их] прекращение; по прекращению гнева и т.п. [страстей] остается только одна *дхарма*, благодаря которой появляется покой, наслаждение и потеря интереса к телу, после же появления наслаждения, порожденного видением высшей истины, [эта *дхарма*] прекращает свое действие. Тогда, по прекращении [всего], атман становится *абиджа* — лишенным семени [будущего рождения], а тело и т.п. (органы чувств) прекращают свое существование. И поскольку другое тело не появляется, наступает успокоение, подобное затуханию огня, вызванного истощением запаса топлива, которое и есть *мокша*, конечное освобождение. II.22в–23в «Раздел освобождения от *сансары*».

Таким образом, изучение категорий вайшешики предназначено, во-первых, для людей благородного происхождения из высших сословий — варн (надо полагать, прежде всего брахманов), во-вторых, только для тех, кто жаждет конечного освобождения, *мокши*. В иерархической системе «стадий жизни» (ашрамов) идеал *мокши* предписывается ашраму санньяси (отшельников), отказавшихся играть какую бы то ни было социальную роль (т.е. не выполняющих предписанных Ведами обрядов). Это состояние вне общества и вне культуры. Оно соответствует третьему пути достижению *мокши* — *джняна марге* (пути знания)[18].

Отшельник, достигший высшего прозрения реальности, даже если он еще жив (является *дживан-мукти* — «освобожденным при жизни»), находится уже вне сферы действия закона *кармы* и вне дхармического порядка, вне добра и зла. Его действия больше не отбрасывают кармической «тени», поскольку не являются ни *адхармой*, ни даже *дхармой*, кармический потенциал, доставшийся *дживан-мукти* от прошлых перерождений, уже исчерпан. Именно это имеет в виду Прашастапада, когда говорит, что при конечном освобождении прекращает свое действие даже та единственная *дхарма*, которая является результатом всех добродетелей и всех благих усилий

[18] Остальные два пути — *карма марга* и *бхакти марга*, путь действия (жертвоприношения) и путь любовного богопочитания, соотносятся соответственно с *дхармой* и *камой*.

страждущего и на которой, собственно, и держится его духовное совершенство.

Атман, лишенный семян будущего рождения, т.е. освобожденная от *сансары* душа, больше не является частью кармического процесса. Так, субстанция *атмана* лишается всех своих качеств, в том числе и сознания (вайшешики считали сознание не сущностью — как ведантисты — а лишь невечным качеством души) — не случайно оппоненты не без сарказма сравнивали «освобожденный» *атман* вайшешики с бревном. Но для нас дело тут не в концепции *атмана* вайшешики (она заслуживает специального рассмотрения), а в том, каким образом «знание сущности шести категорий» связано с освобождением.

С этим вопросом мы должны обратиться к общей референциальной рамке индуистского миросозерцания, к одной из его ключевых структурных оппозиций — *правритти–нивритти. Правритти* — это общий термин для всякой деятельности и активности, в том числе для действия закона *кармы* — морального воздаяния и *сансары* — перерождения душ в разных телесных оболочках, а также ритуальной активности и умственной деятельности. *Нивритти* же может трактоваться буквально как остановка деятельности и чистое созерцание, а может пониматься как незаинтересованное действие, или бездействие в действии, которое не оставляет кармических следов, т.е. не способствует дальнейшему перерождению индивида.

Обратим внимание, что в каждой из ключевых четверичных систем индуистского иерархического социокосмического порядка (варн, стадий жизни и целей человека) четвертая, последняя, ступень иерархической лестницы оказывается вне сферы действия принципа иерархии. Иерархичность нужна только для того, чтобы быть отброшенной, как отбрасываются строительные леса, когда дом построен. Иерархичность касается только сферы *правритти* — мирской активности и функционирования, где главной для индийцев была идея порядка и распределения функций — идея *дхармы*. В сфере *нивритти* не может быть иерархии, так как там нет различия в степени — нельзя быть отшельником и мудрецом лишь на определенную долю.

Стало быть, вайшешик претендует на то, что знание категорий относится к разряду высшего познания истины, коррелирующего с уровнем *нивритти*, что оно способствует прекращению неведения и обретению некоторых важных добродетелей: **[он становится] бесстрастным, [а став бесстрастным], избавляется от гнева, отвращения и т.п., а это прекращает возникновение *дхармы* и *адхармы*.** Здесь Прашастапада явно вступает на «территорию» *йоги* (не случайно он ссылается на «Йога-сутры»). Судя по всему, «освобождающийся»

вайшешик должен непременно быть «продвинутым» йогом и владеть техникой йогической концентрации (Прашастапада утверждает, что только находящийся в состоянии высшего сосредоточения может непосредственно видеть атомы, «конечные различители» и другие невоспринимаемые обычным способом субстанции вайшешики — время, *акашу*, направление, *атманы*, словом, действительно видеть категории вайшешиков[19]). Однако симптоматично, что он называет йогов людьми, «отличными от нас», т.е. себя он причисляет к обычным людям, которые не «видят» категории вайшешиков, а лишь мыслят о них. Напрашивается вывод, что путь высшего освобождающего знания предназначен исключительно для йогов, умеющих входить в «измененные состояния сознания», а это значит, что простого, т.е. рационального, познания категорий оказывается недостаточно. Эта недостаточность носит далеко не только гносеологический характер — непосредственное видение не просто надежнее (оно соответствует по достоверности чувственному восприятию — оплоту рационального познания в вайшешике — и даже превосходит его), оно значимее и с аксиологической точки зрения. В индийской традиции непосредственное видение, интуиция стояли неизмеримо выше рационального знания, оттого даже такие «рационалисты», как Прашастапада, чтобы поднять авторитет своей системы в глазах сообщества современных ему мыслителей, должны были заручиться авторитетной «верификацией» практиков *йоги*. Однако я совершенно разделяю соображения, высказанные по этому поводу Бронкхорстом: «Он (Прашастапада. — *В.Л.*) признает, что йогический опыт открывает доступ к объектам, находящимся за пределами наших чувств, но не использует это как предлог, чтобы ввести некую сверхразумную реальность. Совсем наоборот, этот опыт претендует на то, чтобы оправдать рациональное видение мира, которое и составляет систему вайшешика»[20].

Иными словами, освобождающее йогическое прозрение открывает ту же самую картину, которую мы, обычные люди, можем познавать чисто рациональным путем, оно дублирует некую чисто рациональную конструкцию, не добавляя к ней ничего принципиально нового, но придавая ей высшую сотериологическую ценность.

Не думаю, что при огромном выборе йогических «технологий» освобождения, который существовал в Индии эпохи Гуптов, подобная идея могла привлечь к вайшешике сторонников из числа практикующих йогов. Аудиторией вайшешики были скорее интеллектуалы, лю-

[19] О роли необычного, йогического восприятия в вайшешике см.: Лысенко 1998.
[20] Бронкхорст 1993: 564.

бители рассуждений и рациональных конструкций. Прашастапада мог внушить им надежду, что, познавая мир рациональными методами и занимаясь анализом реальности в терминах категорий, они тоже совершают духовную работу, которая приближает их к желанной цели освобождения. Эта надежда питает и автора сего труда.

Прашастапада

СОБРАНИЕ ХАРАКТЕРИСТИК КАТЕГОРИЙ (Прашастапада-бхашья)

с комментарием
«Ньяя-кандали» Шридхары

(фрагменты)

ИССЛЕДОВАНИЕ КАТЕГОРИИ «СУБСТАНЦИЯ»

[I.1. Раздел характеристик земли]

Здесь друг за другом описываются специфические свойства каждой [из субстанций].

[27] Землю [называют «землей»] вследствие связи с «земляностью»[1]. [Ее качества:] цвет, вкус, запах, температурное осязание, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, тяжесть, текучесть и *санскара* (здесь: скорость, эластичность).

[28] И эти различные качества, начиная с цвета, постулированы в разделе [ВС, посвященном] распределению качеств [среди субстанций][2]. Выражение «воспринимаемые глазом»[3] [относится] к семи [качествам], начиная с числа. Упоминание «падения» [указывает на] тяжесть[4]. Выражение «подобное воде» — на текучесть[5]. Выражение «следующее действие» — на *санскару* (здесь: скорость)[6].

[29] Запах [принадлежит] только земле[7]. Цвет [земли] — многих видов, начиная с белого[8]. Вкус — шести видов, начиная со

---

[1] Здесь и во многих других случаях определение земли и других «великих элементов» (*махабхут*) дается через родовое понятие, выраженное на санскрите абстрактным существительным с суффиксом *-tva-* (в русском языке ему соответствуют суффиксы *-ость, -ность*).

[2] Во II адхьяе (книге) ВС.

[3] Ср. ВС: «Числа, размеры, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость и движение воспринимаемы глазом ввиду присущности субстанциям, обладающим цветом» (ВСЧ IV.1.12; ВСШ IV.1.11).

[4] Ср. ВС: «В отсутствие *санскары* падение [вызвано] тяжестью» (ВСЧ, ВСШ V.1.18).

[5] Ср. ВС: «Текучесть очищенного масла, лака и воска, вызванная соединением с огнем, подобна [текучести] воды» (ВСЧ, ВСШ II.1.6).

[6] Ср. ВС: «Первое движение стрелы [вызвано] неупругим ударом, следующее — *санскарой*, порожденной им, так же следующее и следующее» (ВСЧ, ВСШ V.1.17).

[7] «Ввиду [своего] преобладания [в теле] и вследствие обладания запахом земля [является причиной] познания запаха» (ВСЧ VIII.25); «Ввиду [своего] преобладания [в теле] и вследствие обладания запахом земля [является] материальной причиной познания запаха» (ВСШ VIII.2.5).

[8] Поздние комментаторы перечисляют семь видов цвета земли: белый, синий, желтый, красный, зеленый, рыжевато-коричневый и пестрый (*читра*).

сладкого[9]. Запах двух видов: приятный и неприятный. Ее температурное осязание вызывается нагреванием[10], [само же по себе оно] не горячее и не прохладное.

[30] Она (земля) [бывает] двух видов — и вечная и невечная. Вечная — в форме атомов. Невечная — в форме продуктов. И она (невечная земля) отличается более или менее плотным сцеплением составляющих ее частиц, обладает множеством подклассов и способствует производству разного рода полезных вещей — лежанок, сидений и тому подобного. Продукты этого (земли) — трех видов, обозначенных терминами: «тело», «орган» и «объект»[11].

[31] Тела[12] — двух видов: утробнорожденные и неутробнорожденные[13]. Из них неутробнорожденные — тела богов и риши — возникают из атомов[14], независимо от крови и семени и при содействии особой *дхармы*[15], [тогда как неутробнорожденные] тела мелких существ — [насекомых и т.п.], служащие возмездием, рождаются из атомов при содействии особой *адхармы*. Утробнорожденные [тела] появляются на свет из соединения семени и крови. Их два вида: живородящие и яйцекладущие. Живородящие — это люди, домашние и дикие животные. Яйцекладущие — птицы и рептилии.

[32] Орган чувств[16] живых существ, способствующий распознаванию запаха, — это нос, образующийся из частичек

---

[9] Другие виды вкуса: кислый, соленый, горький, вяжущий и острый.

[10] *Пакаджа* — букв. «рожденное подогреванием». Согласно вайшешике, новые качества, входящие в класс осязательных ощущений, цветов и вкусов, рождаются в субстанциях земли благодаря подогреванию, т.е. контакту с огнем. Ср. ВС: «В земле [качества цвета, вкуса, запаха и температурного осязания] порождаются качествами причины и подогреванием» (ВСЧ VII.1.10; ВСШ VII.1.6). См. «Раздел качеств, рожденных подогреванием».

[11] Ср. ВС: «Опять-таки, субстанция-продукт, земля и ей подобные [бывают] трех видов, обозначенных техническими терминами: „тело“, „орган“, „объект“» (только ВСШ IV.2.1).

[12] Под «телом» (*шарира*) имеются в виду живые организмы, способные к переживанию удовольствия и страдания. В индийской терминологии этот опыт называется *бхога* и приписывается одушевляющему принципу — *дживе*, или *атману*.

[13] Ср. ВС: «Из них тела двух видов: утробнорожденные и неутробнорожденные» (только ВСШ IV.2.4).

[14] Ср. ВС: «Вследствие порождения во многих местах» (ВСЧ IV.2.4). Более полная версия: «Поскольку [неутробнорожденные] происходят из [атомов], не имеющих определенного места и направления» (ВСШ IV.2.6).

[15] Ср. ВС: «И вследствие особой *дхармы*» (ВСЧ IV.2.5; ВСШ IV.2.7).

[16] *Индрия* — сила, способность или орган чувственного восприятия (в данном контексте — скорее орган, чем способность). Чтобы в переводе не «потерять» ни одно из этих значений, лучше оставить термин *индрия* в транслитерации, однако это не всегда

земли, без примеси [частичек] воды и других элементов[17].

[33] Объект же, образуемый последовательно из соединений атомов, начиная с диад, [имеет] три вида: [он бывает] в форме глины, камня и растения. Первый вид — разновидности глины: разные части земной поверхности и подобное — стены, кирпичи и тому подобное. [Второй вид] — камни: простые, драгоценные, алмаз и иные. [Третий вид] — растения: обычные травы, лекарственные растения[18], плодоносящие и цветущие деревья[19], лианы[20], распространяющиеся растения[21], плодоносящие без цветов[22] и другие.

НК: **Землю [называют «землей»] вследствие связи с «земляностью»**. Это высказывание призвано указать на специфическое свойство земли. Оно предназначено тем, кто, имея общее представление о земле, все же вследствие какого-то ослепления не знают, как использовать слово «земля», чтобы говорить о ней как таковой, [независимо от других вещей] и в неизменной связи с объектом. Выражение «это земля» используется [в словесной практике] потому, что оно связано с «земляностью». То же, о чем не говорят как о земле, обычно не связано с «земляностью», например вода и тому подобное. Земля не может не быть связанной с «земляностью», отсюда и практика употребления слова «земля». <...>

возможно из соображений чисто стилистического свойства, поэтому я использую все перечисленные русские эквиваленты и сам термин *индрия* как синонимы.

[17] Поскольку *индрии* не являются, по вайшешике, частями тела, способности обоняния, вкуса, зрения и осязания заключены в атомах соответствующих элементов, расположенных в соответствующих частях тела. Например, орган обоняния — это не сам нос, а атомы земли внутри него. Если тело и *индрии* являются разными сущностями, то возможно поставить вопрос об их отношении друг к другу. Авторы ВС и Прашастапада не видят в этом проблемы. Гаутама утверждает, что тело является *ашраей* — субстратом *индрий* (НС I.1.11). Шридхара и Удаяна усматривают в теле «опору опыта сознающего агента» (bhokturbhogāyatana) (НК: 82; Ки: 37).

[18] *Аушадхи* — травы, используемые в медицине, а также лекарства, медикаменты. Иногда это слово служит общим обозначением медицины.

[19] *Врикша* — это общее обозначение деревьев, в особенности, таких, цветы и плоды которых различимы зрением; также это слово обозначает растения вообще, иногда — ствол дерева.

[20] *Лата* — ползучие и вьющиеся растения, лианы.

[21] *Аватана*. Одно из прямых значений слова — «покрывало», отсюда и переносное: лиственная крона, образующаяся над ползучими растениями.

[22] *Ванаспати* — букв. «царь леса». Лесные деревья, особенно крупные, цветы которых неразличимы глазом, а плоды, напротив, видны, как, например, у некоторых видов фигового или хлебного дерева.

{Далее Шридхара ведет полемику о функции определения[23].}

Затем автор показывает, что специфическая черта, отличающая землю от других [субстанций], — обладание четырнадцатью качествами, включая запах: **цвет, вкус, запах...** и т.д.[24]. Притяжательный аффикс *-matub-* (*-vati-*) в конце сложного слова типа *двандва*[25] свидетельствует о том, что каждое из качеств, начиная с цвета, соединено с землей. Автор говорит, что принадлежность этих качеств земле была отмечена Сутракарой[26]. **В разделе [ВС, посвященном] распределению качеств...** — т.е. во второй адхьяе. В ней описывается процесс распределения качеств среди субстанций. [В ней], а не в какой-нибудь другой, содержится сутра: «Земля обладает цветом, вкусом, запахом и температурным осязанием»[27], в которой Сутракара объясняет, что земля обладает цветом, вкусом, запахом и температурой.

Выражение «воспринимаемые глазом»... относится к числам, размерам, отдельности, соединению–разъединению, дальности–близости, а также к движению. Все они воспринимаются глазом, поскольку присущи субстанциям, наделенным цветом. Таким образом, значение выражения **«воспринимаемые глазом»** заключается в том, что семь качеств, начиная с числа, установлены как принадлежащие земле вследствие того, что обладают цветом. Если бы они не существовали в субстанциях, обладающих цветом, то Сутракара не говорил бы о них как о доступных восприятию на основании их присущности таким субстанциям[28].

Упоминание «падения»... и т.д. Сутракара наставляет: «В отсутствие усилия по соединению падение вызвано тяжестью»[29]. Это указывает на то, что земля, наделенная способностью падать, обладает тяжестью. Если тяжесть не сосуществует в одном субстрате с падением, она не является его причиной.

Выражение «подобное воде»... и т.д. «Топленое масло, лак и воск, состоящие из земли, при соединении с огнем [обретают качест-

---

[23] Здесь и далее в фигурных скобках — мои разъяснения по поводу содержания фрагментов текста Шридхары, которые не приводятся в этом издании. Перевод данного отрывка на английский язык см.: Фаддегон 1918: 364–365.

[24] Здесь и далее выражение «и т.д.» после многоточия указывает на то, что следующий ниже комментарий Шридхары относится не только к выделенным полужирным шрифтом словам, а ко всей фразе из «Бхашьи» Прашастапады (и даже к ее продолжению в абзаце).

[25] *Двандва* — тип словосложения в санскрите, в основе которого — отношения простой конъюнкции.

[26] То есть автором-составителем «Вайшешика-сутр».

[27] См.: ВСЧ, ВСШ II.1.1.

[28] Ср.: ВСЧ IV.1.12; ВСШ IV.1.11.

[29] Цитата, не совпадающая с существующими версиями ВС. Ср.: ВСЧ, ВСШ I.1.7.

во] текучести, подобное [текучести] воды»[30]. Выражение **«подобное воде»** означает, что текучесть, свойственная земле, является искусственной. Словом «воск» обозначается также и пчелиный воск.

Выражение «следующее действие»... и т.д. «Первое движение стрелы [проистекает] из упругого удара, [следующее] — из „порции" инерции, произведенной этим движением, и таким же образом следующее и следующее»[31]. Этим утверждением Сутракара указывает на то, что причиной движения в стреле, являющейся субстанцией земли, служит «порция» инерции, вызванная [предшествующим] движением, и это свидетельствует о том, что у земли есть скорость (*вега*), разновидность инерции. В противном случае, [если бы в стреле отсутствовала инерция], не было бы причины [последующих ее движений]. В дальнейшем мы покажем, что падение порождает только одну «порцию» инерции.

Запах [принадлежит] только земле. Это значит, что только он (запах) является специфической характеристикой земли.

[Возражение:] Раз у нас есть представление об «ароматной воде» или «ароматном воздухе», то запах принадлежит и другим субстанциям, [а не только одной земле].

[Ответ:] Это не так. Восприятие этого качества [в воде и в воздухе] вызвано [примесью] земляных субстанций.

[Вопрос:] Как это доказать?

[Ответ:] Если их (примесей) нет, то нет и восприятия запаха.

Хотя цвет свойствен трем [субстанциям — земле, воде и огню], тем не менее из-за того, что только земля отличается разнообразием цветов, он является характеристикой, отличающей ее от других субстанций (*вайдхармья*). **Цвет [земли] — многих видов...** и т.д. [Предыдущее] выражение **только земле** следует присовокупить к этому предложению. Смысл его заключается в том, что несколько видов цветов — белый, желтый и т.д. — принадлежат только земле, и ничему другому. То есть одному классу земли присущи многие индивидуальные разновидности цветов. Когда множество разновидностей цветов одновременно пребывает в одном индивидуальном объекте, тогда целое складывается из частей, связанных с множеством индивидуальных цветов. <...>

{Далее речь идет о знаменитом цвете *читра,* «пестрый», ставшем предметом острой полемики между авторами ньяи и вайшешики. Ниже Шридхара подробно обсуждает природу пестрого цвета и характер его восприятия[32].}

---

[30] Формулировка сутры не совпадает ни с ВСЧ, ни с ВСШ II.1.6.

[31] И вновь формулировка расходится с ВСЧ, ВСШ V.1.17.

[32] Перевод этого отрывка см.: Фаддегон 1918: 365–366.

Вкус — шести видов... и т.д. Это объясняется точно так же, как и предыдущее (цвет).

Указание на различные виды запаха является косвенным описанием собственной формы земли. С этой целью автор говорит: **Запах двух видов...** т.е. замечено, что существуют два вида запаха. Эти два вида: **приятный и неприятный.** Под **неприятным** имеется в виду не просто отсутствие приятного запаха, а иной запах, противоположный хорошему, присущий субстанции и ощущаемый как нечто нежелательное, поскольку он всегда воспринимается в форме того или иного вида, обладающего разной степенью [интенсивности]. Незаметный же запах — это такой запах, приятность и неприятность которого непроявлены, поэтому он не упоминается отдельно. Или же его можно считать разновидностью **неприятного** запаха: раз он отличается от **приятного**, то может быть выведен из неприятного.

Автор указывает на температурное осязание, которое служит специфической характеристикой [земли]. **Ее температурное осязание...** и т.д. — эта характеристика заключается в том, что температура земли повышается посредством нагревания, но сама по себе она не является ни горячей, ни холодной. Хотя цвету и вкусу земли, как и ее температуре, тоже свойственна специфическая характеристика, [которая заключается в способности] быть произведенными подогреванием, [но] в отношении цвета и вкуса эта способность не упоминается, ибо у них есть и другие выделяющие характеристики. Здесь же автор намеревался показать только ту, которая отличает температуру [земли] от других качеств. В случае со столбом и подобными предметами, температура которых производится нагреванием (хотя это и не воспринимается непосредственно), факт, что их температура вызвана нагреванием, выводится следующим образом: температура столба вызвана нагреванием, ведь земле свойственно качество температурного осязания — например, температура [свойственна] горшку. То, что температура горшка вызвана нагреванием, в свою очередь, выводится из такого факта: она является таким качеством, которое, подобно цвету, воспринимается одним органом чувств[33].

Автор показывает подвиды земли: **Она (земля) [бывает] двух видов — и вечная и невечная.** Два союза **и** добавлены, чтобы указать на отсутствие третьего вида. Далее он поясняет, что есть вечная и невечная земля: вечная, имеющая природу (*лакшана*) атома, и невечная, имеющая природу следствия. В обоих случаях слово *лакшана* означает «собственная природа» (*свабхава*).

---

[33] Цвет воспринимается одной *индрией* — зрением, температурное осязание — тоже одной *индрией* (это орган осязания, кожа).

[Вопрос:] Каково средство достоверного познания существования земли в форме атомов?

[Ответ:] Это логический вывод. Градация степеней малого размера (*ану*) должна иметь предел, ведь это градация, подобная градации степеней большого размера (*махат*). То, на чем она заканчивается, меньше чего нет ничего, и есть атом (*параману*). По этой же причине он вечен, а именно потому, что, обладая субстанциальностью, подобно *акаше* не имеет составляющих частей[34].

[Возражение:] Но у него есть части, и поэтому он не является атомом. Разве из обыденной практики не известно, что величина частей меньше величины целого?

[Предположение:] Пускай атомом будет эта часть.

[Возражение:] Это тоже неверно, ведь эта [часть] состоит из других частей.

[Окончательный ответ:] Из-за отсутствия разницы в числе составляющих частей-причин, служащей основанием превосходства размера одних вещей над [размером] других или отсутствия такого [превосходства], вещи производились бы из бесконечного [количества] причин, что влечет за собой регресс в бесконечность и невозможность [бесконечного] уменьшения степени малого размера целого. Но разница в размере реально существует, поэтому малый размер в определенной точке не может быть превзойден. Так доказано существование вечного атома.

Один атом непродуктивен, ибо, если допустить продуктивность единичного вечного [атома], отсутствие факторов, ограничивающих [эту продуктивность], породило бы непрекращающееся производство следствий. Это повлекло бы за собой и неразрушаемость [таких следствий], ведь и причины разрушения в форме разрушения субстрата и разрушения составляющих частей не было бы. Соединение трех атомов (триада) также не может рассматриваться как продуктивное, ибо в отношении возникновения субстанции-следствия большого размера замечено, что функцию [ее производства] может выполнять только та субстанция, которая сама является следствием и размер которой мал в сравнении с размером [ее собственной причины]. Триада производится только с помощью субстанций, которые сами являются следствиями, поскольку она обладает большим размером, подобно горшку.

Таким образом, отвергается продуктивность одного и трех атомов и объясняется то, что порождено двумя атомами, т.е. диада. Чтобы диады были продуктивными, их должно быть много, а не две. Если бы вещи малого размера обладали продуктивностью, их продуктивность

---

[34] Здесь и далее Шридхара приводит аргументы Гаутамы и Ватсьяяны в пользу существования атомов (НС IV.2).

оказалась бы бесполезной, ведь продукт двух диад может иметь только малый размер[35]. Нет ограничения в отношении множества (диад). Иногда следствия производятся из трех диад (их называют «триадами»), иногда — из четырех или пяти[36].

[Возражение:] Можно таким образом вообразить себе все что угодно.

[Ответ:] Предположение о таком [механизме производства] следствия не лишено смысла, так как этим достигается [следующий результат]: чем больше число причин, тем выше степень большого размера. Это не значит, что горшок производится только из диад, ведь когда горшок разбивается, наблюдаются [осколки] большей и меньшей величины[37]. Таким образом, мы предполагаем, что земля в форме следствия произведена из соединений атомов, начиная с диад. И [в этой форме] она невечна, так как в ней наличествуют два основания [невечности] — разъединение причин и разрушение субстрата.

Далее автор указывает на другое свойство продуктов земли, которое группируется вместе с ее невечностью: **плотным сцеплением составляющих ее частиц. Плотное** — это твердое, не имеющее промежутков. Выражение **менее плотным** включает состояние свободного соединения (соединения частей, между которыми большие промежутки) и подобные. **Отличается... сцеплением составляющих ее частиц** — различными соединениями и разъединениями, т.е. конфигурацией частиц, придающей ей твердость; **обладает множеством подклассов**, таких, как многие классы — [класс] коров и т.п. У [самих] атомов [земли] нет подклассов, но из-за того, что их конфигурация определяется силой *адришты*, вещи, произведенные из них, содержат подклассы.

[Вопрос:] Создание всех наличных вещей вызвано действием *адришты*. [Тогда] реализации какой цели человека служит земля в форме продуктов, произведенных с помощью его *адришты*[38]?

[Ответ:] **Способствует производству разного рода полезных вещей — лежанок, сидений и тому подобного.** Лежанки, сиденья и им подобные предметы являются полезными вещами, в создании которых участвуют продукты земли. Автор добавляет другую [полезную

---

[35] Диада наделена малым размером (*ану*), а он, как уже было доказано, непродуктивен.

[36] Множество (*бахутва*), согласно вайшешике, начинается с числа «три». Число «два» обозначается словом *анэка* — «более одного».

[37] Этот фрагмент комментария Шридхары содержит единственное объяснение, которое вайшешики дают положению Прашастапады о том, что творение мира начинается с диады, а не с единичных атомов.

[38] Если продукты произведены *адриштой*, это значит, что они произведены в каких-то человеческих целях.

цель], которой служит ее (земли) продукт: **продукты этого... трех видов...** и показывает три вида продуктов земли — «**тело**»... и т.д. **«Тело», «орган» и «объект»** — таковы технические обозначения ее продуктов. Тело является вместилищем опыта агента (*картри*); в отношении мертвого тела это обозначение объясняется тем, что оно было таким вместилищем. **Орган** (*садхана*) — это субстанция, помещенная в теле и выступающая инструментом непосредственного чувственного восприятия. **Объект** — это субстанция, служащая инструментом опыта сознающего агента, противоположного [по своей природе] и телу, и органу чувств.

Далее автор рассказывает о разных видах тел. **Тела — двух видов: утробнорожденные и неутробнорожденные.** Под утробой (*йони*) подразумевается соединение мужского семени и крови[39]; **утробнорожденные** — те, которые из этого рождаются (*йониджа*). Противоположные этому представляются как **неутробнорожденные** — *айониджа*. Они рождаются без участия семени и крови. Автор говорит о тех, кому принадлежит [этот тип тел]: **тела богов и риши**.

[Возражение:] Известно неизменное соприсутствие и соотсутствие существования причин [возникновения тела и соединения семени и крови]. Как же возможно возникновение тела без участия семени и крови?

[Ответ:] **При содействии особой *дхармы*. Особое** — это отличающееся, **особая *дхарма*** — это специфическая *дхарма*, которая содействует атомам. Смысл таков: атомы, а не встреча семени и крови, являются источником тел. Даже в случае [с телами, рожденными из утробы], источником их [появления] служат атомы, в которых путем нагревания были произведены определенные качества, что последовало за разрушением семени и крови в согласии с правилом: разъединение и тому подобное (т.е. соединение) разрушаются после выполнения своей функции[40]. Между семенем, кровью, с одной стороны, и атомами — с другой, нет реальной разницы, поскольку они принадлежат классу земли. В случае таких следствий причина, определяющая класс [тел], заключена в *адрише*. Учитывая это, можно сказать, что нет

---

[39] Термины *шукра* (семя) и *шони* (кровь) означают также цвета: белый и красный. Согласно Вьомашиве, когда под воздействием *адришты* родителей мужское семя встречается с женской кровью, одновременно происходит их контакт с внутренним органом, что порождает в чреве матери особую субстанцию. Потом под воздействием внутреннего жара эта субстанция разрушается и в ее атомах производятся новые качества, после чего из этих атомов создается тело в обычном порядке — через диады и триады (Вьо: 230).

[40] Здесь — отсылка к теории *вадхья гхатака* («разрушение того, что должно быть разрушено»). Согласно ей, каждая новая стадия процесса связана с разрушением предыдущей (см. II.5 «Раздел числа»).

ничего неразумного в учении, согласно которому неутробнорожденные тела появляются из атомов при содействии особой *дхармы*. <...>

Автор говорит о том, что существуют неутробнорожденные тела, произведенные с помощью особых пороков: **тела мелких существ**[41]. **Мелкие существа** (*кшудра джанту*) — это насекомые, мошки и т.п. Их **возмездие** — это муки и страдания. Эти тела, предназначенные служить субстратом возмездия, порождаются атомами при содействии особой *адхармы*. Это прекрасно известно в мире.

Далее автор описывает утробнорожденные [тела]: **Утробнорожденные [тела] появляются на свет из соединения семени и крови. Соединение семени и крови** — это особое соединение; рожденное таким соединением называется «утробнорожденным». Семя — это отец, кровь — это мать. Их встреча воздействует на пищеварительный огонь в желудке; этот огонь, разрушив цвет и другие качества атомов, составляющих семя и кровь, способствует появлению в них других однородных качеств; атомы порождают диады, диады — триады, и таким образом появляется тело эмбриона. [Именно] на этой стадии, а не когда семя и кровь пребывают в своей собственной форме, в него входит внутренний орган (*антахкарана*), ведь опорой *манаса* может служить только тело. На этом этапе живительная жидкость — *раса*, полученная из пищи, съедаемой матерью, перемещается в эмбрион[42]. Здесь в результате действия *адришты*[43] и повторного соединения с пищеварительным огнем в атомах, составляющих эмбрион, происходит разрушение тела эмбриона в соответствии с правилом: разъединение и подобное прекращаются по исполнении своей функции и появляются качества атомов эмбриона, порожденные подогреванием; под действием *адришты* и с помощью дополнительных действий они, соединенные с атомами пищи, съеденной матерью, производят новое тело. Эти процессы должны представляться как происходящие в теле ежедневно. <....>

Теперь речь пойдет о разновидностях [утробнорожденных тел]: **Их два вида...** Далее объясняется каждый из этих видов: *джараю* — это

---

[41] Kṣudrajantu — «крошечные, ничтожные создания», рожденные из смеси влаги и пота. К ним причисляют вшей, глистов, червей — словом, всех тварей, которые появляются в разлагающейся материи. *Кшудра джанту* находятся по ту сторону «моральной причинности» (*кармы* и *сансары*), воплощая крайнюю степень порока и являясь вместилищем исключительно отрицательных кармических импульсов. У несчастных нет никаких шансов вырваться из своего состояния, поскольку для «запуска» механизма трансмиграции необходимо иметь хотя бы минимум *дхармы*.

[42] *Калала* — эмбрион вскоре после зачатия.

[43] Воздействие *адришты* можно интерпретировать в современных терминах как развитие эмбриона по определенной «генетической программе», определяющей его рост и дифференциацию его органов.

плацента[44]; то, что рождается, окруженное ею, — это живородящее, рожденное из плаценты (*джараюджа*). А то, что рождается заключенным в скорлупу яйца, является яйцерожденным или яйцекладущим (*андаджа*). Что же такое живородящие и яйцекладущие? **Люди, домашние и дикие животные. Люди** — это такие, как мы и подобные нам; **домашние**[45] **и дикие животные**[46] — это быки и т.п., как следует из таких выражений: agniṣṭomīyaṃ paśum labhate («Участвующий в ритуале *агништома* получает жертвенное животное»)[47] и saptadaśa prājāpatyān paśunālabheta («С помощью жертвы[48] да обретет он семнадцать частей Праджапати»[49]). *Мрига* — олени и подобные [животные, они] принадлежат классу **живородящих** тел. Другие — четвероногие, обладающие способностью живорождения. К классу **яйцекладущих** принадлежат тела птиц, змей и рыб.

Далее автор указывает на орган чувств: **Орган чувств...** и т.д. Тот орган, который порождает восприятие запаха у живых существ, состоит из частичек земли. Намереваясь показать, что нет такого правила, по которому то, что способствует распознаванию только запаха, было бы иным, чем продукт земли, автор говорит: **...нос, образующийся из частичек земли без примеси [частичек] воды и других элементов**. Смысл в следующем: он (орган обоняния) составлен из частичек [земли], энергия которой благодаря силе *адришты* не ослабевает из-за присутствия соединений воды и других субстанций, что отличает нос от других [органов]. Благодаря такому происхождению именно этот орган, и никакой другой, способен сделать запах воспринимаемым. Термин *грхана* (букв. «хвататель», «орган чувств») означает то, посредством чего *атман* схватывает запах. Его существование доказывается восприятием запаха, ведь всякое действие осуществляется только с помощью какого-то инструмента, а с помощью глаза или других [органов чувств] оно (восприятие запаха) не возникает. То, что

---

[44] Garbhāśaya — букв. «местопребывание эмбриона».

[45] *Пашу* — рогатый скот, домашние животные и животные, приносимые в жертву в ходе разных ритуалов. Обычно называют пять видов *пашу*: люди, коровы, лошади, быки и овцы. Иногда к ним добавляют мулов и ишаков, а также верблюдов и собак.

[46] *Мрига* — «олень», иногда это слово используется как общее обозначение диких животных.

[47] В ритуале *агништома* «восхваление огня» основной животной жертвой является бык, которого умерщвляют путем удушения.

[48] Здесь *пашу* является общим обозначением жертвенного животного.

[49] Согласно Сильвэну Леви, 17 частей Праджапати (бога жертвоприношения, являющегося персонификацией жертвы) могут складываться либо из 17 слогов, которые сопровождают жертвоприношение, либо из 17 элементов, или частей тела (например: волосы на теле, кожа, кровь, жир, плоть, мышцы, кости, костный мозг плюс разновидности дыхания), либо из 17 частей года (12 месяцев плюс 5 времен года) (Леви 1898: 16 и сл.).

этот орган состоит из земли, доказывается тем, что он делает воспринимаемым (букв. «проявляет») именно запах[50], а не цвет и подобные [качества]. Как масло проявляет запах шафрана только в качестве сопутствующего своему собственному запаху и в этом смысле запах шафрана является проявленным, так и орган обоняния может быть органом чувств только в том случае, если и у него самого есть собственный запах. Нос не воспринимает собственного запаха, поскольку не может воспринять самого себя. Нос подобен другим органам, таким, как органы вкуса, зрения, осязания. Они могут быть органами чувств только в том случае, если сами наделены вкусом, цветом, осязанием, что будет показано с помощью других примеров, но их способность быть органами чувств не выводится из их способности воспринимать собственные качества. Ухо же (слух) — это орган, качеством которого является звук[51], поэтому звук воспринимается только посредством уха.

Далее частичкой **же** автор указывает на отличие объекта от тела и органа: **Объект же, образуемый последовательно из соединений атомов, начиная с диад...** — это указание на формы, общие для всех объектов, состоящих из земли. **[Имеет] три вида: [он бывает] в форме глины, камня и растения** — т.е. обладает собственной природой глины, камня и растений. Далее автор описывает собственную форму глины: **разновидности...** и т.д. Из них глина в форме **разных частей земной поверхности** и подобного, т.е. возвышенностей, низин и т.д., — это **стены, кирпичи** и схожие [вещи]. Все они — формы глины, т.е. **разновидности глины**. Далее автор называет разновидности камней. **Простые** — это *шила*[52], **драгоценные** — *сурьяканта*[53] и подобные, **алмаз** (*ваджра*) — *ашанир*, *хира*[54]. **Травы** — *улапа*[55] и тому подобные, злаки — это пшеница и тому подобные, **плодоносящие и цветущие деревья** — *ковидара*[56], **распространяющиеся рас-**

---

[50] По учению вайшешики, запах является специфическим качеством земли.

[51] Звук не образует орган слуха тем же способом, каковым запах образует орган обоняния или вкус — орган вкуса, поскольку он представляет собой часть *акаши*, заключенную в ушной раковине.

[52] *Шила* — булыжники, скалы, утесы.

[53] *Сурьяканта* — букв. «любимый солнцем», «солнечный камень» — легендарный драгоценный камень, которому приписывается свойство излучать солнечный свет. Ср. candrakānta — «лунный камень».

[54] Разновидности алмазов, синонимы слова vajra (букв. «громовик» — палица громовержца Индры). *Ваджра* символизирует силу, твердость и стремительность (ср. название одного из направлений буддизма — ваджраяна).

[55] Разновидность шелковистой травы. Более точное ботаническое название в словарях не приводится.

[56] *Ковидара* — дерево Bauhinia variegata.

тения — *кетаки*[57], те деревья, которые приносят плоды, не имея цветов, — **плодоносящие без цветов,** — это *аудумбара*[58] и тому подобные.

[Возражение:] Название *стхавара*[59] подразумевает отсутствие самопроизвольного шевеления. Оно применимо и к разновидностям глины, камням.

[Ответ:] Верно, однако ввиду того, что последние имеют и другие характеристики, не передаваемые этим названием, [словом *стхавара* обозначены только растения].

[I.2. Раздел характеристик воды]

[34] Воду [называют «водой»] ввиду связи с «водностью». Ей свойственны: цвет, вкус, температура, текучесть[60], вязкость, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, тяжесть[61] и скорость.

[35] Это уже установлено ранее [в ВС][62]. [36] Цвет [воды в чистом виде] только белый, вкус — только сладкий, температурное осязание — только прохладное[63]. Вязкость естественна лишь для воды, как и текучесть.

[37] Она (вода), как и ранее упомянутая [земля], двух видов: вечная и невечная. Ее продукты — трех видов, обозначенных терминами «тело», «орган» и «объект». [38] Из них тела, [состоящие из воды], только неутробнорожденные, [пребывают] в обители Варуны[64]; благодаря поддержке частичек земли они способны к *бхоге* — ощущению [удовольствия и страдания][65]. [39] Орган чувств всех живых существ, делающий вкус воспри-

---

[57] *Кетаки* — дерево Pandanus odoratissimus.

[58] *Аудумбара* — деревья, относящиеся к роду udumbara (в том числе и баньян — Ficus religiosa). По современным данным, это дерево имеет цветы, хотя они не видны невооруженным глазом.

[59] *Стхавара* — букв. «стоящий на месте». Термин для обозначения растений, употребляемый Прашастападой.

[60] «Течение [вызвано] текучестью» (ВСЧ V.2.5; ВСШ V.2.4).

[61] Ср. ВС: «В отсутствие соединения падение воды [вызвано] тяжестью» (ВСЧ, ВСШ V.2.3).

[62] «Воды вязкие, текучие, обладают цветом, вкусом, температурным осязанием» (ВСЧ, ВСШ II.1.2).

[63] Ср. ВС: «Прохладность [установлена] в воде» (ВСЧ, ВСШ II.2.5).

[64] В ведийской мифологии Варуна — божество водной стихии.

[65] Имеются в виду простейшие сенсорные реакции, выражающие удовольствие и неудовольствие.

нимаемым, — это орган вкуса[66], образуемый частичками воды без примеси других элементов. [40] Объект же — реки, моря, град и т.п.

НК: Автор дает определение воды: **Воду [называют «водой»] ввиду связи с «водностью»**. Цель определения (*лакшаны*) — [указание на] способ использования [слова «вода»] в разговорной практике или выделение [воды] из вещей подобных и неподобных классов. <...>

{Далее Шридхара продолжает полемику о характере *лакшаны*, выступая против тех логиков, которые считают его взаимным отрицанием.}

Вода отличается от других субстанций не только «водностью», но и четырнадцатью качествами вместе с текучестью. Далее автор указывает на отличительные качества воды: **цвет, вкус...** и т.д. Сложное слово rūparasa представляет собой *двандву*, к которой добавлен притяжательный суффикс *-vat-*[67]. **Это уже установлено ранее...** — т.е. постулирование в сутре качеств воды, начиная с цвета, аналогично постулированию качеств земли. Имеется сутра: «Воды вязкие, текучие, обладают цветом, вкусом, температурой»[68]. Качества, начиная с числа, указаны в той же сутре, что и аналогичные качества [земли][69]. В связи с тем, что при описании специфических качеств земли и остальных субстанций упоминание «цвета» и подобных общих терминов для обозначения [качеств] некорректно, автор называет вполне определенные внутренние разновидности этих качеств, характеризующиеся тем, что они не обладают сходством [с качествами других субстанций]: **белый...** и т.д. Цвет воды белый, вкус — сладкий, на ощупь она прохладна. Появление в воде других цветов вызвано цветом вмещающего ее сосуда.

[Вопрос:] Откуда это известно?

[Ответ:] Когда воду подбрасывают в воздух, выплеснувшись [из сосуда] вверх, она воспринимается только как ослепительно белая. Падая вниз, она опять принимает цвет сосуда.

[Возражение:] Она не может быть сладкой, ибо никогда не бывает столь же сладкой, как сахар и тому подобное.

[Ответ:] Вкус воды отличается от остальных пяти вкусов — острого, вяжущего, горького, соленого и кислого. Что же касается сладости воды, которая не такая, как у сахара, то ее следует считать результатом отсутствия определенной степени сладости.

Высказыванием **Вязкость естественна лишь для воды...** автор хотел отметить, что вязкость обнаруживается только в воде.

---

[66] *Расана* — термин, имеющий широкий спектр значений, — от органа вкуса до вкуса, языка и слюны.

[67] Rūparasavat.

[68] ВСЧ II.1.2.

[69] Ссылка на ВС (ВСЧ IV.1.11).

[Возражение:] Вязкость свойственна и земляным субстанциям, таким, как молоко, растительные масла.

[Ответ:] Неверно, что она наблюдается во всех земляных субстанциях, ее нет в чистых и беспримесных земляных субстанциях, подобных кирпичам, сухому топливу и т.д. Поэтому вязкость, наблюдаемая в таких земляных субстанциях, как молоко и ему подобное, должна рассматриваться как присущая «соединенному» (атомам воды, связанным с атомами земли отношением соединения). Так же и в случае естественной текучести, наблюдаемой в молоке и масле. Факт, что вязкость является качеством воды, доказывается тем, что это качество всегда присутствует в воде, и неизвестны случаи, когда она не была бы вязкой. Именно по этой причине мы наблюдаем некоторую степень вязкости у деревьев и кустов, растущих вблизи человеческих поселений, и сухость и грубость у тех деревьев и кустов, которые растут в лесу. Это происходит из-за того, что корни первых все время увлажняются водой, выливаемой людьми, а корни вторых не получают достаточного количества влаги.

Естественна... и текучесть — т.е. не только вязкость, но и текучесть естественна для воды. Что касается молока и масла, их текучесть вызвана соединением их субстрата с водой, поскольку при других условиях они имеют более густую консистенцию.

Подобно земле, вода тоже обладает внутренним членением, т.е. бывает двух видов: **вечная** — в форме атомов, и **невечная** — в форме продуктов. Она обладает продуктами трех видов, **как и ранее упомянутая**, т.е. земля. Как в случае с землей, они обозначаются тремя техническими терминами: **«тело», «орган» и «объект»**, т.е. у воды тоже только три этих вида.

Из них тела... только неутробнорожденные... В отличие от земляных тел, бывающих как утробнорожденными, так и неутробнорожденными, особые водные тела — только неутробнорожденные. Существование таких тел в обители Варуны подтверждается священными текстами.

[Вопрос:] Тело человека [и животных] считается состоящим из земли, поскольку воспринимается по качеству запаха. Но где же находятся водные тела?

[Ответ:] **В обители Варуны...** Существование водных тел доказывается священной традицией (*агамой*).

[Вопрос:] Раз вода имеет характер единичной субстанции, тела, рожденные из нее, будут представлять собой водные пузыри и что-то подобное. Пузыри и подобные [водные тела] не могут испытывать разнообразный опыт. Откуда же берется у них способность переживать эту *бхогу* — ощущения удовольствия и страдания?

[Ответ:] **Благодаря поддержке частичек земли они способны к *бхоге* — ощущению [удовольствия и страдания].** Способность водных тел ощущать удовольствие и страдание вызвана примесями частичек земли, т.е. специфическим соединением этих частичек с водой. В производстве водных тел частички земли служат инструментальной причиной, их соединение с частичками воды сдерживает текучесть, в результате появляются разнообразные тела в виде водных пузырей и подобного.

Некоторые считают, что присущей причиной тела являются пять «великих элементов»[70]. Но будь это так, то, во-первых, тела не обладали бы запахом, ведь запах был бы произведен только одной из присущих причин, что невозможно. Во-вторых, тела, произведенные разнородными причинами, были бы пестрыми по цвету и разнородными по вкусу и температурному осязанию. Однако этого не замечено. Поэтому тело не может считаться продуктом пяти элементов. По тем же причинам оно не может состоять из земли и воды, равно как из земли, воды и ветра или из земли, ветра и *акаши*. Если бы оно состояло из трех последних элементов, то лишилось бы цвета, вкуса и запаха. Если бы оно состояло из огня, воды и *акаши*, то лишилось бы запаха и вкуса и т.д. В-третьих, если пять элементов являлись бы присущими причинами тела, то это тело не было бы единообразным, ибо разнообразие причин породило бы разнообразие следствий. Поэтому следует признать [следующее]: ввиду обладания запахом человеческое тело состоит из земли, оно обладает землей в форме атомов.

[Вопрос:] А как быть в случае восприятия [в теле] свойств воды и других субстанций?

[Ответ:] Их следует рассматривать как «присущность соединенному»[71].

Орган чувств всех живых существ, делающий вкус воспринимаемым... — это значит, что данный орган состоит из частичек воды. Чтобы объяснить, почему только этот, а не иной орган делает вкус воспринимаемым, автор добавляет: **образуемый частичками воды без примеси других элементов**, таких, как элементы земли и других субстанций. Это означает, что последние не ослабляют действенность

---

[70] Вопрос о том, из скольких элементов состоит тело, Прашастападой не обсуждается, хотя он и был поставлен в ВС, согласно которым тела человека и животных состоят исключительно из атомов земли. Шридхара вынужден «привязать» разговор на эту тему к достаточно формальному поводу. Однако первым из комментаторов Прашастапады, кто стал обсуждать этот вопрос, был Вьомашива (см. I.1 «Раздел характеристик земли»).

[71] *Санъюкта-самавая* — тип связи, когда свойство (например текучесть) присуще субстрату (воде), которая соединена с атомами земли, образующими присущие причины тела.

водных частичек, образующих орган вкуса. Состоящий из частичек воды, водный орган отличается по своему происхождению от органов, образованных из других субстанций. Будучи отличным по своему происхождению, орган, состоящий именно из воды, а не из другой субстанции, делает вкус воспринимаемым. Поистине это так.

Это правило рассматривается как основанное на наблюдении о том, что вкус воспринимается органом вкуса, ибо всякое действие осуществляется с помощью инструмента. То, что этот орган состоит из воды, доказывается таким фактом: из качеств цвета и ему подобных он делает воспринимаемым именно вкус, поскольку в сухом рту выделяется слюна.

Водными объектами являются реки, океаны, снег, град и тому подобное. Служа *бхоктри*, «вкушающему агенту», в качестве *бхоги*, опыта «вкушения», они выступают «тем, что подлежит вкушению» (*бхогьятва*).

[I.3. Раздел характеристик огня]

[41] Огонь[72] [называют «огнем»] ввиду связи с «огненностью». [Его качества]: цвет, температура, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, текучесть, *санскара* (здесь: скорость). [42] Это установлено ранее [в ВС][73]. [43] Так, цвет [огня] — ослепительно-белый. На ощупь же [огонь] горячий[74]. [44] Он также бывает двух видов: [в виде] атомов и [в виде] продукта [атомов]. И следствия опять-таки трех видов, начиная с тела.

[45] Тела, [состоящие из огня], — только неутробнорожденные; [они пребывают] в мире Адитьи[75]; благодаря поддержке частичек

---

[72] Здесь огонь — tejas, синоним agni. В индийской традиции *теджас* связан с энергией, жаром, жизненной силой (ср. *гуну раджас* в санкхье), а также со светом, сиянием, блеском.

[73] «Затвердевание и разжижение вод вызваны соединением с огнем» (ВСЧ V.2.9; ВСШ V.2.8). См. также ВСЧ, ВСШ II.1.7.

[74] Именно высокая температура выступает отличительным признаком огня в определении более поздних авторов, которые ссылаются на рассуждение ВС: «Запах установлен в земле» (ВСЧ, ВСШ II.2.3), и далее: «Так же объясняется и горячее температурное осязание» (ВСШ II.2.3); «Горячее температурное осязание [установлено] в огне» (ВСЧ, ВСШ II.2.4).

[75] В ведийской мифологии Адитьей (*ед.ч.*) обычно именуется бог солнца или само солнце. Кроме того, там есть еще и Адитьи (*мн.ч.*) — группа небесных богов, сыновей Адити — богини, не имеющей строго определенных функций, но связанной со светом и воздушным пространством. Адитьи, которых обычно шесть (хотя иногда перечисляют восемь и двенадцать) — Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша, Анша, — ассоциируются с солярными божествами. Иногда в их число включают бога Солнца Сурью, а позднее к ним стали подключать и бога Вишну. Адитьи живут в воздушном пространстве.

земли [они] вкушают соответствующий опыт. [46] Орган чувств всех живых существ, делающий цвет воспринимаемым, — это глаз, образованный частичками огня без примеси других элементов.

[47] [Огонь] в форме объекта истинного познания [бывает] четырех видов: земной, небесный, утробный и минеральный. Из них земной представляет собой самопроизвольно [устремленные] вверх [языки] пламени, питаемые древесным топливом, способствует нагреванию[76], горению, смягчению [или испарине][77] и т.п. Небесный имеет в качестве топлива воду, [существует в виде] солнца, молний и тому подобного. Утробный [огонь] служит преобразованию вкуса и подобных [качеств] съеденной пищи. А минеральный существует в форме золота[78] и тому подобного. Восприятие в нем вкуса и подобных [чувственных качеств] происходит по причине их присущности [субстанциям], соединенным [с огнем].

НК: Качества огня, подобно его универсалии [«огненности»], тоже составляют отличительные характеристики этой субстанции. Эти характеристики, как в случае земли и воды, могут быть найдены в ВС. Например, в сутре: «Огонь обладает цветом и температурным осязанием»[79]. Что касается таких качеств, как число и подобные, опять же ВС указывают на их принадлежность огню, земле и т.п.[80].

...Цвет [огня] — ослепительно-белый. Белый цвет также свойствен земле и воде, но у них он не яркий. Цвет, достаточно яркий, чтобы

---

[76] См. II.4.2 «Раздел [качеств], рожденных подогреванием».

[77] *Сведана*. Имеет значения «потение», «испарина», а также «смягчение» и «использование припарок».

[78] Вьомашива считает, что Прашастапада цитирует отрывок из Вед относительно природы огня: «Главный продукт огня есть золото» (agner apatyaṃ prathamaṃ suvarṇam). Однако в издании текста, с которого сделан этот перевод, данной фразы нет. Под словом «продукт», по мнению Вьомашивы, не может подразумеваться ничего, что исходит из огня (тогда бы дым тоже был продуктом огня). «Продукт» относится к тому же классу, что и сам огонь. Объекты, состоящие из земли, например масло, под воздействием жара переходят в газ, золото же становится жидким, поэтому оно не может обладать природой земли. Авторитет Вед, декларирующих производность золота из огня, с точки зрения Вьомашивы, не опровергается логическими выкладками (Вьо: 257–258).

[79] ВСЧ, ВСШ II.1.3

[80] Шридхара имеет в виду сутру ВСЧ IV.1.12. Поскольку огонь, по вайшешике, обладает цветом, из этого можно косвенно заключить, что ему присущи и названные выше качества. Более прямых свидетельств принадлежности огню числа и других *авишеша гун*, неспецифических, или общих, качеств, в ВС нет, поэтому можно предположить, что первым, кто их ему приписал (наряду со специфическими качествами), был Прашастапада.

освещать не только другие предметы, но и самого себя, принадлежит исключительно огню, поэтому он-то и служит отличительной чертой огня. Красный и желтый цвета, иногда наблюдаемые у огня, следует считать порождением каких-то внешних случайных причин[81], ибо во всех своих проявлениях огонь всегда имеет белый оттенок, будь то свет светильника, блеск Солнца или Луны.

На ощупь же [огонь] горячий. Земля на ощупь не горяча и не холодна, вода прохладна; ветер и не горяч, и не прохладен. Огонь же только горяч, поэтому его отличительной чертой служит высокая температура.

Подобно земле и воде, огонь имеет две разновидности: он бывает **в [виде] атомов** и **в [виде] продукта [атомов]**, т.е. следствий. Продукты огня **трех видов**: в форме тела, органа и объекта. Огненные тела бывают только неутробнорожденными и, как известно, существуют в обители Сурьи, [бога Солнца].

[Возражение:] Раз огонь постоянно горит, то тела, сделанные из него, суть только скопища пламени, неспособные ни на какой опыт.

[Ответ:] Благодаря примеси атомов земли эти тела не являются чистым пламенем и могут переживать некий опыт.

Орган чувств всех живых существ, делающий цвет воспринимаемым, состоит из частичек огня. В пользу того, что цвет делается видимым только благодаря особому продукту огня, называемому «органом», и никакому другому, свидетельствуют следующие соображения. Этот орган состоит из чистых частичек огня **без примеси других элементов**, т.е. его сила не ослабляется данными примесями. Имея такое самосущее происхождение, только один этот орган способен проявлять цвет. А то, что никакой иной предмет не производится подобным способом, следует приписать *адриште*[82]. Доказательством тому служит природа самих продуктов [огня]. Далее, огненная природа органа зрения может быть выведена из того, что он, подобно светильнику, делает видимым именно цвет, а не другие качества. У самого этого органа зрения нет ни проявленного цвета, ни температуры[83],

---

[81] Иными словами, примесей частичек земли.

[82] Шридхара хочет сказать, что органы чувств, как и тело, зависят от *кармы* человека, поэтому их эффективность определяется добродетелями и пороками, свойственными его *атману*.

[83] Вьомашива утверждает, что орган зрения обладает как непроявленным цветом, так и непроявленной температурой. Если не признать этого, то, по его мнению, у органа зрения, имеющего природу огня, должна быть высокая температура. Орган зрения обладает размером и состоит из частей. А коль скоро это так, он должен быть воспринимаемым (согласно вайшешике, все вещи большего размера и состоящие из частей воспринимаются органами чувств). Однако орган зрения невидим, поскольку лишен цвета, который называется «проявленным» (*удбхава*). В отсутствие такого цвета даже

именно по этой причине он не сжигает свой материальный субстрат и сам остается невидимым[84].

[Огонь] в форме объекта истинного познания [бывает] четырех видов: земной... и т.д. **Земной** производится из таких вещей, как древесное топливо, — огонь не существует без этого субстрата. **Древесное топливо** включает травы и подобные вещи, способные служить огню пищей. Земной огонь имеет природу устремленного вверх пламени, определяемого *дхармой* того, кто его разжигает; он может вызывать **нагревание... смягчение** и тому подобное. **Нагревание** заключается в производстве качеств, которых еще не было у вещи, а **смягчение** заключается в разрушении твердости вещей. Под [выражением] **и тому подобного** подразумеваются такие явления, как трескание [и другое]. Это указывает на полезные действия, выполняемые огнем.

Небесный [огонь] — это то, что произведено водным топливом. Он существует в форме Солнца, молнии, метеоров и подобного. **Утробный** [огонь] служит перевариванию съеденной пищи, т.е. преобразует пищу, доводя ее до состояния определенных соков, экскрементов и других веществ. **Минеральный** существует в форме золота и дру-

---

субстанция большого размера, состоящая из многих частей, не будет зрительно восприниматься. Этот проявленный цвет содействует восприятию других цветов. Ввиду его отсутствия нельзя видеть огонь в горячей воде, несмотря на все другие причины, позволяющие ему быть воспринимаемым. В то же время его присутствие в огне позволяет тому светиться в темноте. На вопрос, каковы основания деления цветов на проявленные и непроявленные, Вьомашива отвечает довольно замысловато: все вещи созданы в мире, чтобы их использовали ради удовольствия. Однако удовольствия ограничены, так как они регулируются *дхармой* и *адхармой*. Если бы вещи могли восприниматься даже ночью, в этом не было бы никакого удовольствия. Поэтому Владыка создал орган зрения не обладающим проявленным светом. Подобным образом не проявлена и высокая температура органа зрения, ибо в противном случае он сжигал бы свои объекты. Именно поэтому объекты, даже если они восприняты многими, все еще могут приносить удовольствие (Вьо: 256–257).

[84] Ни создатели ВС, ни Прашастапада не объясняют, каков механизм чувственного восприятия. Интересную полемику по этому вопросу мы находим в «Киранавали» Удаяны. Оппонент утверждает, что орган зрения не воспринимает объект через контакт с ним, поскольку объект находится на расстоянии. Кроме того, орган зрения может воспринять нечто такое, что превосходит его по размеру: и ближайшую ветку дерева, и отдаленную Луну в одно и то же мгновение; он может воспринять объект, который находится за твердым, но прозрачным покрытием. Удаяна опровергает эти аргументы, приводя в пример светильник, который обнаруживает объект, находящийся на расстоянии от него. То, что свет/огонь двигаются с большой скоростью, объясняет одновременное восприятие ближайшей ветки и далекой Луны. Твердая, но прозрачная поверхность не служит препятствием свету. Другой оппонент утверждает, что луч света, исходящий из глаза, сливается с внешними световыми лучами. Удаяна считает, что этого не происходит, в противном случае мы бы видели объекты, находящиеся за нашей спиной (Ки: 281–298).

гих металлов. То, что золото имеет природу огня, доказано священными текстами.

[Возражение:] Золото обладает запахом и вкусом, а на ощупь не является ни горячим, ни холодным.

[Ответ:] Золото твердое, прохладное и наделено вкусом, а не горячее и безвкусное, как огонь, в силу действия *адришты* использующих его людей. *Адришта* делает высокую температуру огня непроявленной, и люди ощущают только качества частичек земли, смешанных с огнем. <...>

[I.4.1. Раздел характеристик ветра]

[48] Ветер[85] [называют «ветром»] в силу связи с «ветровостью». [Его качества]: температурное осязание, число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость, *санскара* (здесь: скорость). [49] На ощупь он ни холодный и ни горячий, [температура ветра] не изменяется при подогревании. [Это] установлено, поскольку так определено [в ВС][86]. Раз [в ВС] о [ветре] сказано как о бесцветном и не воспринимаемом зрением[87], [ему приписываются] семь качеств, начиная с числа. Раз [в ВС] сказано, [что он является причиной] движения травы, [ему приписывается] *санскара* (здесь: скорость)[88].

[50] Этот [ветер], и он двух видов, поскольку существуют атомы и [их] продукты. [51] Из них имеющих форму продукта четыре: тело, орган, объект и *прана*. [52] Из них тело — только неутробнорожденное — пребывает в обители Марутов[89] и благодаря поддержке атомов земли способно вкушать *бхогу* — ощущение [удовольствия и страдания]. [53] Орган чувств, дающий всем живым существам возможность воспринимать посредством осязания, — это покрывающий все тело орган кожи, состоящий только из частичек ветра[90], которым не препятствуют [частички] земли

---

[85] *Ваю*. О переводе термина vāyu см. гл. I, § 6 «Ветер».

[86] «Ветер [обладает] температурным осязанием» (ВСЧ, ВСШ II.1.4).

[87] С точки зрения вайшешиков, ветер является невоспринимаемой субстанцией, поскольку в отличие от земли, воды и огня лишен окраски: «Даже несмотря на свою субстанциальность и большой размер, ветер не воспринимаем вследствие отсутствия [в нем] эволюции цвета [из непроявленного в проявленный]» (ВСЧ, ВСШ IV.1.7); а также: «Поскольку в субстанциях, не имеющих цвета и формы, нет объекта зрения» (ВСЧ IV.1.13; ВСШ IV.1.12).

[88] «Движение в траве [вызвано] соединением с ветром» (ВСЧ, ВСШ V.1.14).

[89] В индийской мифологии Маруты — божества бури, ветра, грома и молнии.

[90] Собственно, органом осязания является не сама кожа, а покрывающий её тонкий слой атомов ветра.

и других [субстанций]. [54] Объект же — это элемент, постигаемый как опора осязания, выводные знаки [которого] — температурное осязание, звук, неподвижность и дрожание; его собственная природа [выражается] в горизонтальном перемещении, [он] способен приводить в движение, поддерживать и т.д. облака и другое. [55] Вследствие его зрительной невоспринимаемости многообразие [его форм] выводится из вихрей[91]. Такие вихри [возникают в результате] столкновения ветров, движущихся с равной скоростью в противоположных направлениях. Это [столкновение] выводится из движения вверх массы ветряных частичек, само же [движение вверх выводится] из поднятия [в воздух] травы и подобных [предметов].

[56] Внутри тела *прана* [служит] единственной причиной выделения и подобных [действий] флюидов[92], экскрементов и элементов. Вследствие различных движений она получает имена: *апана* и другие[93].

НК: Разъяснив три воспринимаемые субстанции — землю и прочие (воду и огонь) и переходя к невоспринимаемым субстанциям, автор должен приступить к объяснению ветра, поскольку речь идет об описании собственной природы субстанции, которая является и вечной и невечной. **Ветер [называют «ветром»] в силу связи с «ветровостью».** Это истолковывается как и раньше [в случае с землей и т.д.]. Далее автор рассказывает о его (ветра) качествах: **температурное осязание...** и т.д. Это тоже объясняется аналогично предшествующим случаям. Автор указывает на температурное осязание, пребывающее в ветре: он **ни холодный и ни горячий.** Температурное осязание в атомах земли вызвано подогреванием, а в их продуктах — [температурным осязанием] этих атомов. Его же (ветра) температурное осязание не зависит от подогревания — в этом его отличие от [земли]. Независимость его от подогревания подобна [независимости от подогревания температурного осязания] воды и огня, поскольку они не опираются на землю. То, что ветер не горячий и не холодный, составляет его отличительную черту по сравнению с температурным осязанием воды и огня[94].

Доказательство существования этого [температурного осязания] в ветре содержится в сутре из второй адхьяи: «Ветер [обладает] темпе-

---

[91] Ср. ВС: «Столкновение ветра с ветром является признаком множественности» (ВСЧ, ВСШ II.1.14).

[92] *Раса*. Согласно индийским медицинским представлениям, *прана* способствует передвижению по организму, а также выделению из него *рас* — питательных жидкостей (пищевой кашицы в кишечнике — химуса, а также лимфатической жидкости и др.).

[93] Другие разновидности *праны* перечислены Шридхарой.

[94] Вода — холодная, огонь — горячий.

ратурным осязанием»[95]. **[Это] установлено, поскольку так определено [в ВС]. Раз [в ВС] о [ветре] сказано как о бесцветном и не воспринимаемом зрением, [ему приписываются] семь качеств, начиная с числа.** Поскольку [в ВС] установлено, что лишенные цвета субстанции не воспринимаются глазом[96], это указывает на существование у ветра семи качеств, начиная с числа[97], в противном случае упоминание [качеств], пребывающих в таких невоспринимаемых субстанциях, было бы нелогичным. Раз [в ВС] сказано, [что он является **причиной] движения травы, [ему приписывается]** ***санскара...*** Поскольку [в ВС] сказано, что движение травы вызвано контактом с ветром[98], это указывает на присутствие в ветре скорости, ибо не замечено, чтобы причиной движения была субстанция, не имеющая скорости.

Автор ставит своей целью описание его (ветра) разновидностей:

Этот [ветер], и он двух видов... Этот — т.е. тот, который «лежит» в уме совсем близко[99] и вспоминается, [поскольку относится к недавно обсуждавшемуся предмету]. Затем [этот предмет] обозначается словом **он**, будто он стоит перед глазами. Цель союза **и** — показать, что не только земля и другие субстанции [вода и огонь] — имеют два вида, но **и он,** [ветер], также имеет два вида.

Форму продукта, т.е. природу продукта. Далее автор последовательно описывает четыре вида: **тело, орган, объект и** ***прана***. Из этих четырех сначала описывается класс ветряных тел. В отличие от земляных тел, которые могут быть как утробнорожденными, так и неутробнорожденными, ветряные являются только неутробнорожденными. **В обители Марутов** — т.е. в прославленном месте. Благодаря поддержке многочисленных частичек земли, служащих инструментальными причинами, и особому контакту с частицами ветра появляется ветряное тело, достаточно твердое и держащее форму, чтобы, подобно земляным телам, переживать *бхогу* — ощущение [удовольствия и страдания].

Орган чувств, дающий всем живым существам возможность воспринимать посредством осязания... — это орган чувств, позволяющий живым существам осязать. [Он] состоит из частичек ветра, которым **не препятствуют**, т.е. не мешают, частички земли и других [субстанций], и поэтому орган [осязания] отличен по своему происхождению [от всех остальных органов]. Существование этого [органа]

---

[95] ВСЧ, ВСШ II.1.4.

[96] Ср. ВСЧ IV.1.13.

[97] Ср. ВСЧ IV.1.12.

[98] Ср. ВСЧ, ВСШ V.1.14.

[99] Buddhisannihitaḥ. Г.Джха переводит это выражение так: «something spoken of before» — «то, о чем говорилось ранее» (Джха 1982: 102).

доказывается ощущением температурного осязания. А его «ветровость» доказывается тем, что среди цветов и других качеств он проявляет только температурное осязание, например, прохладу воды, вступающей в контакт с частями тела. **Покрывающий все тело** — поскольку осязание присуще всему телу. **Это... орган кожи** — орган этот называется «кожа», поскольку известно, что он находится на коже: здесь «содержимое» называется именем «содержащего»[100].

[Возражение:] Благодаря своему расположению на теле все органы чувств покрыты кожей, поэтому восприятие цвета и подобных качеств имеет место только там, где есть кожа, и не имеет места там, где ее нет. Стало быть, кожа является универсальным чувствилищем, а не только органом осязания.

[Ответ:] Это неверно, поскольку такое предположение приведет к нежелательному логическому последствию — заключению о невозможности слепоты и т.п.[101]. Если признать, что различия в потенции [органа осязания] определяются его разными местоположениями, мы придем к признанию разновидностей внутри самой способности осязания.

Автор описывает правило установления статуса объекта [ветра]: **Объект же... опора осязания...** — это субстрат осязания, являющийся объектом.

[Вопрос:] Каким инструментом достоверного познания (*праманой*) доказывается его существование?

[Оппонент:] Восприятием, ибо благодаря функционированию чувственного органа, коим является кожа, возникает непосредственное ощущение, выраженное словами «веет ветерок».

[Ответ:] Это неверно. Не бывает непосредственного ощущения вещи, не имеющей температуры, стало быть, при непосредственном восприятии постигается только температура, и ничто другое. Что же касается суждения «веет ветерок», то оно есть результат логического вывода, который зависит не от припоминания неизменной связи, а от привычки, ведь совершенство тонкого наблюдения оттачивается повторением, [предположить противное — это все равно что сказать], что [действие ветра] непосредственно воспринимается глазом в движении веток дерева[102]. В опыте, различающем горячее и холодное температурное осязание, мы узнаем ветер благодаря процессу логиче-

---

[100] Иными словами, орган, или способность, называется по имени своего локуса — кожи.

[101] Если признать, что кожа является органом зрения, слепота, глухота и другие изъяны в органах восприятия будут невозможны.

[102] На самом деле, видя движение веток, действие ветра мы не воспринимаем, а выводим логически.

ского выведения субстанции, служащей опорой этого [осязания]. С помощью органа кожи не может быть проявлено ничего иного, кроме теплого и холодного температурного осязания. Логический вывод, согласно которому ветер воспринимается осязанием по той причине, что субстрат осязания постигается непосредственно, подобно горшку и похожим [предметам], опровергается невосприятием субстанции [ветра], как и вывод: «У кролика есть рога, поскольку это *пашу*»[103]. Имеется «проникновение» (*вьяпти*) между тем, что осязается, и тем, что воспринимается глазом, как в случае с горшком и подобным. В том, что воспринимается глазом, [нет восприятия] ветра, посредством этого возможно вывести отсутствие в нем температурного осязания.

Установив таким образом невоспринимаемость ветра, автор приводит логический вывод, доказывающий его существование: **Объект же — это элемент, постигаемый как опора осязания, выводные знаки [которого] — температурное осязание, звук, неподвижность и дрожание...** Сложное слово «температуратурное осязание–звук–неподвижность–дрожание» представляет собой *бахувришхи* к словосочетанию «выводной знак» (*линга*)[104]. Когда температурное осязание ощущается без одновременного восприятия цвета, вкуса и подобных [качеств], это значит, что у него должен быть какой-то субстрат[105], поскольку это нечто, обладающее свойством температурного осязания, подобным любому другому температурному осязанию. Этим субстратом не может быть земля, ведь [в данном случае] температурное осязание не сопровождается восприятием формы и цвета[106].

[Возражение:] Даже в этом случае, [когда имеется температурное осязание], существует цвет, но он не проявлен.

[Ответ:] Это неверно, поскольку непосредственно замечено, что воспринимаемое температурное осязание земляных вещей неизменно сопровождается воспринимаемыми цветом и формой. Здесь же восприятие цвета не имеет места, поэтому земля не является субстратом температурного осязания.

Им не могут быть ни вода, ни огонь, ведь температура ветра самого по себе не является ни горячей, [как у огня], ни прохладной, [как у воды], подобно температуре горшка. Наконец, субстратом темпера-

---

[103] Пример мнимого основания, поскольку, хотя словом paśu называют домашних животных, обычно оно относится только к крупному рогатому скоту.

[104] Сложное слово sparśaśabdadhṛtikampa (букв. «температурное осязание–звук–неподвижность–дрожание»). Все выражение я перевожу фразой: «...выводные знаки [которого] — температурное осязание, звук, неподвижность и дрожание...»

[105] С точки зрения вайшешики у каждого качества обязательно есть свой субстрат-носитель.

[106] Словосочетанием «форма и цвет» я перевожу санскритский термин *рупа*, который значит и то и другое.

турного осязания не могут быть и нематериальные субстанции *акаши*, направления и времени, по той причине, что осязание имеет место только в отношении субстанций, имеющих материальную форму[107]. Если бы субстратом температурного осязания был *манас*, то, подобно атомам, он должен производить продукты одного с ним класса. Но известно, что *манас* не производит следствий, обладающих температурным осязанием. Следовательно, осязание не может иметь своим субстратом *манас*. Таким образом, единственной субстанцией, которая может играть эту роль, является ветер.

Звук также является выводным знаком существования того (ветра). Когда в листве вдруг слышится шелест, то первый звук рождается из контакта с осязаемой субстанцией[108]. Поскольку это именно первый звук [и его производство имеет место] при контакте с субстанцией, чьи части [в процессе производства звука] остаются неразделенными, как в случае барабана, получившего удар палочки[109], то той осязаемой субстанцией является ветер. Субстанции, начиная с *акаши*, не обладают температурной осязаемостью. Если предположить, что причиной звука служат субстанции, воспринимаемые зрением, т.е. земля, вода и огонь, это повлекло бы нежелательное логическое следствие в виде воспринимаемости [звука] зрением. Мы добавили [выражение] «чьи составные части остаются неразделенными», чтобы исключить звук, производимый разъединением частей[110]. Точно так же непрерывное движение листьев есть результат непрерывного контакта с осязаемой субстанцией, поскольку эта непрерывность [наблюдается] в отсутствие [таких способствующих движению факторов, как] усилие или скорость (то же — и в случае плывущих по воде листьев)[111]. Такой осязаемой субстанцией не могут быть ни земля, ни вода, ни огонь, ибо

---

[107] Здесь мы можем добавить, что ограниченность осязания только субстанциями, имеющими ограниченную в размере материальную форму, диктуется характером осязаемого органа — он всегда ограничен, а коль скоро мы не можем охватить нашим «ограниченным» осязанием бесконечные объекты, такие, как *акаша*, направление и время, то они не могут быть локусами осязания.

[108] Шридхара имеет в виду, что листья шелестят, потому что вступают в контакт с осязаемой субстанцией ветра.

[109] Звук, согласно вайшешике, состоит из ряда дискретных моментов, первый из них вызывается соединением двух субстанций (см. II.24 «Раздел звука»).

[110] Например, звук, производимый расщеплением волокон бамбука (см. там же).

[111] Обычное движение, например движение стрелы, возникает в результате усилия со стороны лучника, запустившего ее, а также благодаря скорости, которая зависит от этого усилия (см. «Исследование категории „движение“»). В случае же, когда ветер несет листья по воздуху, движение листьев не зависит от чьего-то усилия и от их скорости, а определяется исключительно контактом с ветром, обладающим собственной скоростью.

осязание не воспринимается зрением. Поэтому данная субстанция должна быть чем-то отличным от [трех названных]. Пояснение «в отсутствие... усилия и скорости» добавлено с целью отличить непрерывность [звука] от [непрерывности] полета птицы и стрелы[112].

Так, особое [покачивание] деревьев и подобного, поскольку является случаем специфицируемого дрожания (т.е. дрожания, характеризуемого связью с чем-то другим), и рождается из соединения с осязаемой субстанцией, подобно покачиванию бревна ротана[113], которое вызвано течением реки.

[Возражение:] Это не относится к землетрясению.

[Ответ:] Неверно. Поскольку у него предполагается иная причина. Неизменно то, что средством правильного объяснения [всех этих событий] является только специфицируемое дрожание, рождающееся из соединения с осязаемой субстанцией.

[Возражение:] Субстанция, выводимая из осязания, — та же самая, что и субстанция, выводимая из звука и подобного. Неверно, что из каждого из данных выводных знаков можно вывести какую-то иную субстанцию. Каким будет в этом случае доказательство положения о том, что существование ветра выводится из выводных знаков звука, неподвижности и дрожания?

[Ответ:] Это доказательство состоит в следующем: возможно, что звук (шелест) и подобные [явления] выступают следствиями субстанции, выведенной из [качества] осязания. Поэтому бесполезно предполагать другую субстанцию.

Установив существование ветра, автор показывает его свойства: **...его собственная природа [выражается] в горизонтальном перемещении**. То есть он **способен приводить в движение, поддерживать и т.д. облака и другое. Приводить в движение** — передвигать облака из одного места в другое, держать их в подвешенном состоянии, противодействовать силе их тяжести; выражение **и т.д.** подразумевает способность вызывать дождь. Выражение **и другое** в композите **облака и другое**[114] может пониматься как [«облака и лодку»)] или нечто подобное, их передвижение с помощью ветра.

Поскольку есть сомнение в том, что касается единичности или множественности таких выводимых субстанций, как *акаша* и подобное, чтобы устранить это сомнение, автор добавляет: **вследствие**

---

[112] Согласно вайшешикам, непрерывность полета птицы объясняется постоянно возобновляющимся усилием со стороны птицы, тогда как непрерывность полета стрелы — скоростью или «инерцией», определяемыми усилием лучника (см. «Исследование категории „движение“»).

[113] С ротаном (Calamus rotang) отождествляется дерево *ветаса*.

[114] Meghādi.

его... невоспринимаемости... и т.д. Сначала он говорит о случае воспринимаемости вихрей: **выводится из вихрей.** Когда сталкиваются два противоположно направленных движения, это служит причиной их взаимного противодействия друг другу; данный особый вид соединения есть вихрь. С его помощью выводится множественность ветров, поскольку соединения, в котором бы участвовала только одна вещь, не существует. Коль скоро ветры, дующие в одном направлении один за другим, не сталкиваются, в тексте есть добавление: **в противоположных направлениях**. А раз между двумя ветрами неодинаковой скорости тоже не будет столкновения (ведь [в этом случае] один подавит другой), добавлено: **движущихся с равной скоростью**.

Вследствие того что контакт ветров будет таким же невоспринимаемым, как и их множественность, автор указывает: **Это [столкновение]...** и т.д. — т.е. столкновение также выводится из того факта, что благодаря движению ветра субстанции, состоящие из частей, поднимаются вверх[115]. Вертикальное движение ветров равным образом возникает от удара одного о другой, иная причина невозможна: движение вверх субстанций, которым свойственно двигаться горизонтально, похоже на взмывание вверх ударяющихся друг о друга волн. Вместо того чтобы использовать слово avayavinoḥ («субстанции, состоящие из составных частей»), автор использует слово sāvayavinoḥ («субстанции, состоящие из далее неделимых частей»)[116], желая тем самым показать состояние объекта, разбивающегося на части, чтобы включить ветер [как целое] в число грубых субстанций[117]. У столь малых [субстанций] невоспринимаемого размера, как диады, отсутствует способность перемещать траву и тому подобное[118]. Поскольку движение ветров вверх столь же невоспринимаемо, автор добавляет: **...само же [движение вверх выводится] из поднятия [в воздух] травы и подобных [предметов].**

---

[115] Шридхара опирается на житейское наблюдение: порыв ветра поднимает в воздух мелкие предметы — сухие травинки, листья и т.п.

[116] Эта характеристика применима только к тонким конституентам ветра, т.е. к диадам, состоящим из невоспринимаемых частей.

[117] Здесь Шридхара проводит различие между воспринимаемыми субстанциями, состоящими из воспринимаемых частей, а именно тех, которые сами являются продуктами сложения частей, и такими субстанциями, которые состоят из частей, являющихся не продуктами, а невоспринимаемыми первопричинами, т.е. атомами. Такова принципиальная разница между диадами, состоящими из невоспринимаемых атомов, и триадами, тетрадами и прочими атомными соединениями, которые состоят не из единичных атомов, а из диад.

[118] Здесь содержится интересная мысль о том, что сила ветра зависит от его плотности. «Полноценный» ветер состоит не из диад (иначе он был бы слишком «тонким», как бы мы сейчас сказали, разреженным), а из более сложных атомных соединений, начиная с триад.

Теперь автор описывает формы того, что называется *прана*. Она известна из обычной жизни, а также из трактатов по йоге, как то, что отличается от объектов ветра: **Внутри тела *прана*...** и т.д. Иными словами, ветер, пребывающий внутри тела, есть *прана*. Автор описывает цель разных действий *праны*: она **...[служит] единственной причиной выделения и подобных [действий] флюидов, экскрементов и элементов.** Слово **флюиды** (*раса*) означает особые субстанции, которые одна за другой возникают из переваренной пищи путем постепенного подогревания. **Экскременты** — это моча, кал и т.п. **Элементы**, или *дхату*, — это кожа, плоть, кости, кровь и т.п.[119]. Эти субстанции движутся и соединяются под его (т.е. ветра) воздействием. Под словами **и подобных [действий]** подразумевается разъединение [или распределение] элементов. Чтобы устранить сомнение относительно единственности или множественности *праны*, автор добавляет: **она**, имея в виду единичную *прану*[120]. В *Шрути* содержится множество упоминаний пяти ветров тела, поэтому автор добавляет: **Вследствие различных движений...** и т.д. Ветер называется ***апана*** («направленное вниз»), поскольку он направляет вниз мочу и кал[121]. Когда он распределяет *расы* по артериям, он называется *вьяна* («расширяющееся»)[122], а когда поднимает пищу и напитки вверх, его называют *удана* («направленное вверх»)[123]; то, что выпускается из ноздрей и рта, называется *прана* («направленное вовне»)[124]; то, что распределяет по всем частям желудка утробный огонь, называется *самана* («уравновешивающее»)[125]. Пятеричность того [ветра в теле] является не реальной, а лишь предположительной[126].

[Вопрос:] Почему?

[Ответ:] В одном-единственном субстрате (теле) не может сосуществовать множество телесных субстанций.

---

[119] Индийская традиционная медицина (аюрведа) насчитывает семь *дхату*: *раса*, кровь, плоть, жир, кости, костный мозг и семя.

[120] Шридхара подчеркивает, что *прана* едина, а разные названия объясняются различными функциями, выполняемыми ею в организме.

[121] Согласно аюрведе, *апана* не только способствует выведению экскрементов из тела, но отвечает за сексуальную активность, а также помогает при родах.

[122] Иными словами, *вьяна* отвечает за кровообращение и циркуляцию жидкости по организму.

[123] *Удана* способствует звукоизвлечению в гортани.

[124] Эта *прана*, как один из видов общей *праны*, представляет собой дыхание через гортань и носоглотку.

[125] *Самана* — своеобразное «дыхание» желудка, способствующее пищеварению.

[126] Как поясняет Джха, пятеричность определяется в зависимости от разных функций ветра в организме (Джха 1982: 108).

[I.4.2. Раздел созидания и разрушения Вселенной]

[57] Здесь описывается способ созидания[127] и разрушения[128] этих четырех «великих элементов». В конце столетия по летосчислению Брахмы[129], когда Брахма настоящего [времени] достигает конечного освобождения, у Махешвары (Великого Ишвары), господина всех миров, [возникает] желание разрушить [все существующее] ради того, чтобы дать отдых на ночь всем живым существам, уставшим от перерождений. В это же время прекращается действие *адришт*, содержащихся во всех *атманах*, связанных с телами, органами чувств и «великими элементами». Тогда по желанию Махешвары из действия, порожденного соединениями *атманов* и атомов, [следует] разъединение атомов, являющихся причиной тел и органов чувств; по прекращении данных соединений [происходит] разрушение этих [тел, органов чувств и «великих элементов»] вплоть до конечных атомов. Так «великие элементы» — земля, вода, огонь и ветер — [разрушаются] последовательно друг за другом [в таком порядке]; пока не разрушится предыдущий, следующий существует. Таким образом, конечные атомы пребывают разделенными, а *атманы* все это время полны [кармическими] отпечатками *дхармы* и *адхармы*.

[58] Затем, чтобы живые существа смогли сызнова испытать опыт одушевленной жизни, у Махешвары [появляется] другое желание — [созидать]. В атомах ветра возникает движение, вызванное [их] соединениями, определяемыми *адриштами*, начи-

---

[127] *Сришти* (от корня sṛj — «отпускать», «испускать из себя», «освобождать», «выбрасывать», «выпускать», «творить», «создавать») буквально означает «испускание», «производство», «творение» и т.п.

[128] *Санхара* (от корня saṃhṛ — «соединять», «концентрировать», «сокрушать вместе», «разрушать») в противоположность *сришти* толкуется как «втягивание», «сворачивание», «совместное разрушение». Пара *сришти–санхара* обозначает оппозицию двух действий, наподобие вдоха и выдоха, разворачивания–сворачивания, выпускания–втягивания и т.п., символизирующих космогонический акт творения и противоположный ему процесс поглощения космоса.

[129] Брахма (или Брахман, *м.р.*) — в ведийской и особенно пуранической космогонии — Бог, творящий из себя все существа; в пуранах отождествляется с Праджапати. Летосчисление Брахмы — это традиционная концепция «дней» и «ночей», по которой мир развивается циклически, претерпевая периодически разрушения («ночи Брахмы») и творения («дни Брахмы»). Один «день» Брахмы составляет одну *кальпу*, которая состоит из 1000 *махаюг*, одна *махаюга* — из четырех *юг*, или 432 тыс. земных лет. После каждой *махаюги* наступает космическая ночь — *пралая*. «Жизнь» Брахмы длится 100 «лет» Брахмы, после чего наступает 100 «лет» космической ночи — *махапралая*. Затем появляется новый Брахма, и цикл возобновляется.

нающими действовать во всех *атманах*; они же (атомы ветра), соединяясь друг с другом, образуют последовательно диады, триады и другие [атомные соединения], пока не появляется великий ветер, пребывающий в вибрации на небе. Вслед за тем в этом ветре из атомов воды тем же способом возникают великие воды, пребывающие в состоянии течения. Вслед за тем в них из атомов земли образуется великая твердь, пребывающая единой массой. Вслед за тем в этих великих водах из атомов огня путем последовательного образования диад и других [атомных соединений] появляется великое скопище пламени; ничем не подавляемое, [оно] пребывает в интенсивном свечении.

[59] Потом, после возникновения четырех «великих элементов», вследствие одного только желания Махешвары из атомов огня при содействии атомов земли возникает Великое яйцо[130]. [Махешвара] порождает в нем четырехликий лотос, великого прародителя всех миров Брахму вместе со всеми Вселенными[131], затем обязывает его создать тварь. И этот Брахма, которого Махешвара одарил [таким поручением], наделенный превосходным знанием, отрешенностью от желаний, всемогуществом, познавший степень созревания *кармы* живых существ, создавший из [своего] ума сыновей Праджапати[132], Ману[133], *дэвов*, риши[134],

---

[130] Махаданда, другое название Золотого зародыша (Хираньягарбха), который, согласно ведийской мифологии, дал начало Вселенной. В некоторых вариантах ведийского космогонического мифа из хаоса возникают воды, из них — огонь, из него — Великое яйцо, через год из него появляется Брахма и раскалывает яйцо на золотую и серебряную половины, из которых возникают небо и земля.

[131] Классическая мифология пуран насчитывает семь миров, или Вселенных. Это Сварлока, или небесный мир, — обитель Индры, Бхурлока, или земной, Бхуварлока, или средний, — место обитания святых и совершенных мудрецов, а также Махарлока — обитель Бхригу и «манасических» (духовных) сыновей Брахмы (см. сл. примеч.), Джаналока — мир людей, Тапарлока — обитель отшельников, и Брахмалока — обитель Брахмы.

[132] Праджапати (букв. «господин потомства») в ведийской мифологии — творец всех существ, отец всех *дэвов* (богов) и *асуров* (демонов), зиждитель жертвоприношения. В пуранах именем сыновей Праджапати (или именем Кумара) называют группу мудрецов и праотцов человеческого рода, считающихся «манасическими» сыновьями Брахмы: например, в «Вишну пуране» упоминаются Санаткумара, Сананда, Санака и Санатана (иногда к ним добавляют и Рибху).

[133] В ведийской мифологии Ману (от корня man — «мыслить») — человек, первочеловек, предок всех людей. По пуранам, в одной *кальпе* появляются четырнадцать Ману.

[134] Известны семь риши: Готама, Бхарадваджа, Вишвамитра, Джамадагни, Васиштха, Кашьяпа, Атри, упоминаются и другие имена: Вьяса, Вальмики, Ману и т.д. (среди них и имена создателей философских систем, в том числе Канады, легендарного автора ВС).

группы предков[135], чьи знания, опыт и долгая жизнь соответствуют [их прошлым] деяниям, а из рта, рук, бедер, стоп [соответственно] — четыре варны и другие существа[136] — высшие и низшие[137], соединяет их с добродетелью, знанием, отрешенностью и могуществом, в соответствии с [кармическими] отпечатками.

НК: Описав в деталях четыре «великих элемента» (*махабхуты*), имеющие природу продуктов, автор переходит теперь к вопросу об их создателе.

Поскольку все четыре «великих элемента», начиная с земли, характеризуются процессами возникновения и разрушения, описание этих процессов в каждом разделе, [посвященном отдельному элементу], увеличило бы объем всей книги, поэтому автор собрал их и рассматривает в данном разделе.

Здесь обрисовывается способ созидания и разрушения этих четырех «великих элементов». **Созидание и разрушение** — возникновение и уничтожение, **способ** — последовательность. Хотя здесь дается одно общее описание процесса созидания и разрушения **четырех «великих элементов»** (caturṇam mahābhūtānām), его не следует рассматривать как простое суммирование лишь сходных черт, поскольку оно детально представляет индивидуальные характеристики [созидания и разрушения] каждого из элементов.

Если бы у нас было лишь слово mahābhūtānām, оно охватывало бы только три «великих элемента», как в [жертвенной] формуле: «Пусть будут принесены в жертву капинджалы»[138], но, чтобы множественное число относилось именно к четырем, упоминается слово caturṇam, «четыре». Если бы в тексте содержалось только слово caturṇam, его можно было бы отнести к упомянутым в предыдущей главе продуктам

---

[135] Предки — *питары* («отцы»), обожествляемые умершие предки, живущие на одном из небес. Обычно считается, что это умершие первопредки людей, проложившие путь, по которому следуют и недавно умершие.

[136] Здесь Прашастапада опирается на знаменитый гимн «Пурушасукта» из «Ригведы» (X.90), где описывается творение варн из членов тела Первочеловека.

[137] Ведийская Вселенная населена множеством разных существ. К высшим относятся *дэвы* (боги), полубожественные существа — *апсары* (небесные нимфы), *гандхарвы* (в Ведах враждебные людям духи стихий, в эпосе и пуранах — небесные музыканты), *рибху* (полубоги, дающие плодородие и богатство) и др., к низшим — *асуры* (враги *дэвов*), *пани* (враги Индры), *дасы* (демоны, враждебные богам), *ракшасы* (демоны, враждебные людям), *пишачи* (вредоносные демоны, насылающие болезни и питающиеся мясом и костями людей) и др. К низшим существам причисляют также животных, насекомых, а иногда растения и даже минералы.

[138] Kapiñjala — куропатка или тетерев. Цитата из MC (XI.1.38). Согласно толкованиям, данное предписание подразумевает принесение в жертву только трех таких птиц. По мнению комментатора, форма mahābhūtānām (по аналогии с kapiñjalānām) подразумевала бы три элемента.

ветра: телу, органу, объекту и *пране*[139]. Чтобы исключить подобное понимание четверичности, добавляется mahābhūtānām.

[Возражение:] В этом случае, [а именно в описании процесса созидания и разрушения «великих элементов»], созидание и разрушение диад окажется необъясненным, ведь они обладают малостью[140].

[Ответ:] Это не так. Раз автор употребляет слово **способ**, означающее последовательность образования и разрушения «великих элементов», — а она заключается в образовании диад и других соединений атомов и затем в их разрушении вплоть до конечных атомов, — тогда этим же самым объясняется образование и разрушение диад.

Задачей автора является объяснение конечной цели [процесса, т.е. созидания], поэтому он начинает с разрушения, хотя разрушение было упомянуто последним.

В конце столетия по летосчислению Брахмы... [Вот единицы] летосчисления Брахмы:

15 *нимеша* (время моргания глаза) = 1 *каштха*;

30 *каштха* = 1 *кала*;

15 *кала* = 1 *надика*;

30 *кала* = 1 *мухурта*;

30 *мухурта* = 1 *ахоратра* (день и ночь);

15 *ахоратра* = 1 *пакша* (2 недели);

2 *пакша* = 1 *маса* (месяц);

2 *маса* = 1 *ритy* (сезон);

6 *ритy* или 12 *маса* = 1 *самватсара* (год);

3 *ритy* = 1 *уттараяна* (полугодовое движение солнца до летнего солнцестояния);

3 *ритy* = 1 *дакшинаяна* (полугодовое движение солнца до зимнего солнестояния);

1 *уттараяна* = 1 «день» богов;

1 *дакшинаяна* = 1 «ночь» богов;

360 «дней» и «ночей» богов = 1 «год» богов;

1200 «лет» богов = 4 *юги* (или одна *махаюга*);

1000 раз по 4 *юги* = 1 «день» Брахмы.

...Когда Брахма настоящего [времени] достигает конечного освобождения... т.е. освобождается от *сансары*. Затем у Махешвары, чья власть над всеми мирами не имеет ограничений, возникает желание разрушать, дабы дать ночной отдых всем живым существам, на-

---

[139] В этом случае caturṇam выступало бы в роли порядкового числительного «четвертый».

[140] Пурвапакшин (оппонент) играет здесь на значении слова mahat — «великий», которое подразумевает также большой размер в противоположность aṇu — малому, свойственному только атомам и диадам (см. II.6 «Раздел размера»).

чиная с утробного существования и т.д., истерзанным страданиями, связанными с разнообразными муками, с различными состояниями, претерпеваемыми бесчисленными телами в процессе перерождения и т.п.

Немедленно вслед за этим **прекращается действие *адришт***, пребывающих во всех *атманах* и формирующих тела, *индрии* и «великие элементы». После этого никакое тело, *индрия* или элемент более не создаются. А в отношении тех, которые уже существуют, возникают действия, направленные на их разрушение. Они производятся в соответствии с желанием Махешвары периодически разрушать мир, а также благодаря соединениям *атманов* и атомов. Посредством этих действий, произведенных желанием Махешвары и соединениями *атманов* и атомов, последовательно вызывается разъединение атомов, составляющих причины тел, и органов чувств. Оно приводит к разъединению этих атомов, к прекращению соединения и к разрушению **этих**, т.е. тел и органов, через разрушение диад и других атомных соединений до тех пор, пока не останутся одни конечные атомы.

[Возражение:] Если бы все живое было разрушено без причины, то Высшего властителя считали бы безжалостным и совершающим поступки без всяких мотивов.

[Ответ:] Чтобы предотвратить такое понимание, автор указывает на то, что процесс разрушения служит цели ночного отдыха живых существ.

[Возражение:] Ввиду различий между присущими бесчисленным *атманам* индивидуальными *адриштами*, которые способствуют созреванию плодов действий, — одни *адришты* вызывают прекращение опыта перерождений, а другие продолжают способствовать вкушению плодов действий и тому подобного, и таким образом активность в отношении вещей продолжается, — невозможно одновременное разрушение всех тел и органов чувств.

[Ответ:] Действие *адришт* прекращается.

О времени окончательного освобождения Брахмы метафорически говорят как о «ночи» вследствие сходства между [состоянием освобождения] и прекращением сознательной активности живых существ [ночью]. «Великие элементы» наряду с телами и органами чувств разрушаются последовательно вплоть до атомов. Благодаря тому что атомы движутся, разъединяются и т.д., порядок разрушения «великих элементов» таков: пока разрушается первый элемент, второй существует, т.е. пока вода еще существует, разрушается земля, пока огонь существует, разрушается вода, пока ветер существует, разрушается огонь.

Таким образом, конечные атомы пребывают разделенными, а *атманы* все это время полны [кармическими] отпечатками *дхармы* и *адхармы*.

Все это время, т.е. в течение всего этого периода, который тоже длится 100 «лет» Брахмы. Несмотря на то что направление и подобные [нематериальные] субстанции[141] вследствие своей вечности также существуют [в течение всего этого времени], в тексте наряду с атомами упоминается только существование *атманов*, характеризуемых *адришта́ми*, — вследствие их особой важности, а именно потому, что *атманы* являются носителями *адришт*, без которых атомы не смогли бы образовывать свои продукты.

Описав процесс разрушения, автор переходит к описанию процесса созидания мира. **Затем, чтобы...** и т.д. Хотя в течение всего этого времени, [космической ночи], не происходит соединения *атманов* и *праны*, в тексте сказано: prāṇi — «живые существа», и это оправдано их принципиальной способностью испытывать опыт одушевленной жизни, т.е. переживать удовольствие и страдание. **...у Махешвары [появляется] другое желание — [созидать].** Вслед за этим во всех *атманах* начинают действовать *адришты*.

Хотя желание Махешвары созидать, проявляющееся в его созидательной энергии, является одинаковым по своей сущности во всех пространствах и временах — вследствие его вечности, и способствует одновременному появлению неисчислимых следствий, тем не менее в одно время оно, [это желание], вызывает разрушение, а в другое — созидание, по причине различий в характере этих времен и в силу других сопутствующих событий. Когда желание имеет своей целью разрушение, то в соответствии с ним *адришты атманов* прекращают свое действие и приходят в индифферентное состояние. Когда же оно (желание) направлено на творение, то они (*адришты*) возобновляют активность по порождению своих следствий.

Сложное слово vṛttilābdha следует понимать как vṛttiḥ lābdhāyaiḥte — «те, посредством кого вновь обретена активность», поскольку это сложное слово употреблено таким же образом, как и сложное слово āhitāgni («тот, кто принес в жертву огонь») и подобные [слова], в отношении которых порядок следования двух составляющих слов является свободным[142]. **В атомах ветра возникает движение, вызванное [их] соединениями, определяемыми *адришта́ми*, начинающими действовать во всех *атманах***, т.е. посредством соединений *атманов* и атомов, при этом сами атомы являются присущей причиной, соединение атомов с *атман*ами, чьи *адришты* начали дейст-

---

[141] Шридхара пытается оправдать тот факт, что Прашастапада ничего не говорит о других вечных субстанциях — *акаше*, времени и направлении.

[142] Грамматический комментарий отсылает к Пан. II.2.37: «В сложных словах āhitāgni и подобных слово, образованное при помощи суффиксов *-niṣṭha-* (или *-ta-*, *-kta-*, *-tavant-*), может иногда стоять на первом месте».

вовать, — неприсущей причиной, а *адришты* — инструментальной причиной.

При возникновении движения они (*адришты*) вызывают взаимные соединения атомов ветра. Посредством этих соединений образуются диады, затем триады, и так далее в определенном порядке до образования великого ветра, наделенного огромной скоростью, поскольку ничто ему не препятствует. Он пребывает в небесах (синоним *акаши*) в состоянии интенсивного движения. Вслед за этим, там же, из тех же атомов ветра в том же порядке — посредством диад и т.д. — появляются великие воды, масса воды, которая растекается повсюду и, не имея никаких препятствий, все собою заполняет.

Вслед за тем, т.е. вслед за появлением великих вод; **в них,** т.е. в этих водах; **...из атомов земли образуется великая твердь, пребывающая единой массой**, т.е. жестко и неколебимо. **Вслед за тем в этих великих водах из атомов огня путем последовательного образования диад и других [атомных соединений] появляется великое скопище пламени; ничем не подавляемое, [оно] пребывает в интенсивном свечении.** Несмотря на природную несовместимость воды и огня, [их] взаимоотношения как «вместилища» и «вмещаемого» не являются невозможными благодаря подчинению *адриштам*.

После возникновения «великих элементов» в описанном выше порядке, **вследствие одного только желания Махешвары из атомов огня при содействии атомов земли возникает Великое яйцо**, т.е. огромная сфера. В возникновении этой сферы поддержка частичек земли способствовала тому, что она не стала массой чистого огня. Создав **в нем**, в яйце, **четырехликий лотос** — того, кому принадлежат четыре лика лотоса, **великого прародителя всех миров**, Первочеловека, лежащего у истоков всех миров, **[Махешвара]... обязывает его создать тварь**: «Ты сделай это». И он, Брахма, обремененный поручением Махешвары, **наделенный превосходным знанием, отрешенностью от желаний, всемогуществом** (т.е. посредством этих знания, отрешенности и могущества, имеющих высшую степень, его совершенство неизмеримо возрастает), благодаря силе своего превосходного знания видит состояние добродетелей и пороков существ; благодаря отрешенности от страстей он не принимает ничьей стороны в споре; благодаря могуществу заставляет [существа] вкушать плоды своих деяний.

...Познавший степень созревания *кармы* живых существ... в соответствии с **[их прошлыми] деяниями** — познав разные способы, коими действие созревает и приносит свой плод, поняв, что результат такого-то действия будет именно таким-то, **из [своего] ума**, по своему

желанию, он создает сыновей Праджапати, Ману, *дэвов*, риши, группы предков, **из рта, рук, бедер, стоп** — четыре варны, а именно: из рта — брахманов, из рук — кшатриев, из бедер — вайшьев, из стоп — шудр и, создав другие существа — высшие и низшие, т.е. мелких ничтожных тварей (*кшудра джанту*), **соединяет их с добродетелью, знанием, отрешенностью и могуществом, в соответствии с [кармическими] отпечатками**. В сложном слове āśayānurūpa — «в соответствии с [кармическими] отпечатками» — āśaya означает āśete — то, что подспудно присутствует в *атмане* до того, как он начинает вкушать результат [действия]; āśaya — это *карма*, то, в соответствии с чем осуществляется связь [*атмана*] с добродетелями, знанием, отрешенностью от страстей и могуществом, которые соответствуют их прошлым деяниям, например: [он, Брахман], правильно, ни на йоту не отклоняясь, соединяет чье-то деяние со знанием и подобным, которые данному [деянию] соответствуют. <...>

{Далее Шридхара спорит с атеистами и обсуждает доказательства существования Бога.}

[I.5. Раздел *акаши*]

[60] В отсутствие подвидов, которое объясняется единичностью *акаши*, времени и направления, три технических обозначения — [*акаша*, «время» и «направление»] — называются «конвенциональными» (*парибхашики*). [61] Из них качества *акаши* — это звук, число, размер, отдельность, соединение–разъединение. [62] Звук не может быть специфическим качеством осязаемых [субстанций][143], ведь будучи чувственно воспринимаемым он не является качеством, которому предшествует [качество] причины[144]; не существует в субстрате той же субстанции, [где

---

[143] Ссылка на ВС: «Земля обладает цветом, вкусом, запахом, температурным осязанием. Воды вязкие, текучие, обладают цветом, вкусом, температурным осязанием. Огонь [обладает] цветом и температурным осязанием. Ветер [обладает] температурным осязанием. Эти [качества] неизвестны в *акаше*» (ВСЧ, ВСШ II.1.1–4).

[144] Ср. ВС: «Наблюдается, что качества причины предшествуют качествам следствия» (ВСЧ, ВСШ II.1.24), а также: «Звук не является качеством осязаемых субстанций, поскольку не вызывает других [подобных себе] следствий» (ВСЧ II.1.24; ВСШ II.1.24–25). Шанкарамишра в комментарии на эту сутру поясняет, что в отличие от цвета, вкуса и других качеств осязаемых субстанций, которые сначала воспринимаются в нитях, глиняных черепках и подобных вещах, а затем в том, что является их следствием: тканях, горшках и т.п., качество звука не содержится в частях лютни, барабана и других музыкальных инструментов. Поэтому нельзя сказать, что музыкальные инструменты, являющиеся осязаемыми субстанциями, служат порождающей причиной звука.

произведен][145], ибо воспринимается в другом месте[146], [отличаясь в этом смысле] от специфических качеств, подобных осязанию. Не является качеством *атмана* ввиду того, что воспринимается внешними органами чувств; постигается другими *атманами*; не присущ *атману* и схватывается отдельно от «индивидуализирующего принципа» (*аханкары*)[147]. [Звук не является качеством] направления, времени и *манаса*, ибо воспринимается ухом и представляет собой специфическое качество[148]. Из вывода «методом исключения» следует, что как качество *акаши* [звук] служит [ее] выводным знаком[149].

[63] Так как звук является одинаковым выводным знаком [для всей *акаши*], устанавливается [ее] единичность[150]. В силу связи с тем (единичностью) [*акаше* свойственна] единичная отдельность[151]. Поскольку [об *акаше* в ВС] говорится как о вездесущей, [она обладает] сверхбольшим размером[152]. Поскольку [о соединении–разъединении в ВС] говорится как о причине звука, [*акаша* обладает] соединением–разъединением[153]. [64] По той причине, что [*акаша*] обладает качествами и не локализована в каком-то ином субстрате, она является субстанци-

---

[145] Если цвет, запах и другие качества осязаемых субстанций воспринимаются всегда только в этих субстанциях, то звук воспринимается как бы вне своего локуса, например, музыкального инструмента. См. II.24 «Раздел звука».

[146] Развитие предыдущего положения: раз звук не воспринимается в самом музыкальном инструменте, значит, он воспринимается в другом месте.

[147] *Аханкара* — букв. «производитель „я“».

[148] Развертывание тезиса: «По причине своей присущности другим вещам, [а не *атману* и *манасу*], и вследствие повсеместной воспринимаемости [звук] не является ни качеством *атмана*, ни качеством *манаса*» (ВСЧ II.1.25; ВСШ II.1.26).

[149] Ср. ВС: «Методом исключения [установлено, что] звук есть выводной знак *акаши*» (ВСЧ II.1.26; ВСШ II.1.27). Под «методом исключения» (*паришеша*) подразумевается такое рассуждение: раз звук не может быть выводным знаком «великих элементов», времени, направления, *атмана* и *манаса*, то он является только выводным знаком *акаши*.

[150] *Экатва*. Однако в ВС вместо *экатва* употребляется слово *таттва* — «единосущность»: «Единосущность *акаши* [объясняется по аналогии с единосущностью] бытия» (ВСЧ II.1.28; ВСШ II.1.29). Мы видим, что Прашастапада опускает аналогию с бытием и, возможно, ссылается на другой аргумент ВС: «[*Акаша* едина], так как звук является одинаковым выводным знаком [для всей *акаши*], а также вследствие отсутствия [другого] специфицирующего выводного знака» (только ВСШ II.1.30).

[151] Ср. ВС: «Единичная отдельность [также свойственна *акаше*], поскольку она (единичная отдельность) всегда следует из того (единства)» (только ВСШ II.1.31).

[152] Ссылка на ВС: «Вследствие [своей] вездесущести *акаша* велика. Так же и *атман*» (ВСЧ VII.1.28–29; ВСШ VII.1.22).

[153] Ссылка на ВС: «Звук возникает из соединения, из разъединения и из [другого] звука» (ВСЧ II.2.36; ВСШ II.2.31).

ей[154]**. Из-за отсутствия причин — как однородной, так и неоднородной — [она] вечна**[155]**. [65] И благодаря существованию органа слуха [она служит] инструментальной причиной восприятия звука у всех живых существ. [66] И еще: орган слуха — это часть атмосферы, называемая ушной раковиной**[156]**, обусловленная**[157] ***дхармой* и *адхармой*, вызывающими вкушение [удовольствия и страдания], инструментальной причиной которого является звук. Хотя она (*акаша*) вечна, [людям бывает свойственна] глухота, что объясняется слабостью обусловливающего фактора**[158]**.**

НК: В целях экономии автор указывает отличительные качества *акаши*, времени и направления в одном месте: у ***акаши*, времени, направления**. Каждая из этих субстанций является единичной, у нее нет подвидов; поскольку же множественность индивидов покоится на этом (существовании подвидов), а у такой субстанции как раз этого-то и нет, то имена *акаша*, «время» и «направление» должны рассматриваться как чисто конвенциональные, не основанные на реальных видах, что характерно, например, для имени «земля» и имен подобных субстанций, имеющих подвиды. Их имя выступает как дифференцирующее свойство. Конвенциональные (*парибхашики*) — те имена, соглашение по употреблению которых, каждого по отдельности, принимается без всякой причины, например, когда говорят: «Это Девадатта». В то же время имена называются «причинно обусловленными» (*наймиттика*), если соглашение по их употреблению принимается по определенной причине (*нимитта*) — таково различие.

Затем автор рассматривает каждую [из перечисленных субстанций] отдельно: **Из них качества *акаши*...** и т.д. То есть из этих трех субстанций качества *акаши* — это звук, число, размер, отдельность, соединение–разъединение; данные качества отличают *акашу* [от других субстанций].

---

[154] Ср. ВС: «Субстанциальность и вечность [*акаши*] объясняются [по аналогии с субстанциальностью и вечностью] ветра» (ВСЧ II.1.27; ВСШ II.1.28). Обращает на себя внимание, что Прашастапада не прибегает к аналогии с ветром, а ссылается на один из признаков субстанции, упоминаемых ВС, — обладание качеством («Обладание действием, качеством, способностью быть присущей причиной — [такова] природа субстанции» (ВСЧ I.1.14; ВСШ I.1.15). Однако «нелокализованность [в другом] субстрате» (anāśritatvād) упоминается в ВС как доказательство вечности ветра: «Вечность [ветра] объясняется его [неприсущностью другой] субстанции» (ВСЧ, ВСШ II.1.13).

[155] Возможное разъяснение ВСЧ, ВСШ II.1.13 (см. пред. сн.).

[156] Ср. ВС: «Звук — это тот объект, органом восприятия которого является ухо» (ВСЧ II.2.24; ВСШ II.2.21).

[157] В тексте upanibaddha — букв. «составленное», «обусловленное», «фиксированное».

[158] Upanibandhaka — «обусловливающий фактор».

[Возражение:] На вопрос, что́ является *праманой* (средством достоверного познания), доказывающей существование *акаши*, некоторые отвечают, что это чувственное восприятие: например, когда в небе[159] летит птица, благодаря активности глаза у нас есть понятие определенного места, выражающееся в [суждении]: птица именно там, а не где-нибудь еще.

[Ответ:] Однако это неверно. *Акаша* является субстанцией, лишенной формы и цвета, поэтому она не воспринимается зрением. Что же касается понятия того [места, которое в определенный момент занимает в небе птица], то оно не появляется отдельно от бесконечно светящегося поля[160].

Затем автор отрицает, что звук может быть свойством какой-то иной субстанции [кроме *акаши*], устанавливая существование *акаши* посредством вывода «методом исключения» (*паришеша*).

Звук... и т.д. — звуку не предшествует качество, способное быть присущей причиной его субстрата, подобно цвету и подобным [качествам] ткани, ведь он (звук) появляется после возникновения своего субстрата. Подобно удовольствию, страданию и сходным [психическим качествам], звук не может быть специфическим качеством осязаемых субстанций. Не следует думать, однако, что при неспособности [звука] быть специфическим качеством он будет общим качеством. Если [он] воспринимается единственным внешним органом чувств, его специфическая форма подобна общей, и поэтому он, как цвет и подобные [качества], является исключительно специфическим качеством. Цвет и прочие [качества] атомов земли тоже являются специфическими качествами осязаемых [субстанций], и им не предшествует качество [в присущей причине их субстрата], ибо атомы не являются следствиями [каких-то причин][161]. Чтобы [качества атомов] исключить, автор добавляет: **будучи чувственно воспринимаемым**[162].

...Не существует в субстрате той же субстанции, [где произведен]... — т.е. в том же субстрате, например, в раковине — по причине своего разрушения[163]. По этой же причине он, подобно удовольствию

---

[159] Вспомним, что *акаша* и небо синонимы.

[160] Ср. греческий термин «эмпирей» (небо, наполненное светом). Шридхара хочет сказать, что в действительности мы не воспринимаем место, которое в какой-то момент было занято птицей и которое она затем покинула, как нечто отдельное от остального неба.

[161] В этом смысле они соответствуют критериям определения звука, поэтому звук нуждается в дальнейшей спецификации.

[162] Эта спецификация признана подчеркнуть, что звук все же отличается от качеств атомов земли, ведь, как известно, последние чувственно не воспринимаемы.

[163] «Атомарная порция» звука, появившаяся в раковине, в которую дуют, сразу же исчезает, чтобы породить другую «порцию» уже вне раковины, та — следующую, и так далее по траектории распространения звукового сигнала.

и т.п., не может быть специфическим качеством осязаемых субстанций. То же самое касается цвета атомов земли, ведь, хотя атом земли все еще существует, его цвет может быть разрушен контактом с огнем. С этой целью — [чтобы данный аргумент не мог распространяться на цвет атомов земли] — выражение **будучи чувственно воспринимаемым** необходимо отнести и к нему.

Автор выдвигает другой довод: **воспринимается в другом месте.** Если считать звук специфическим качеством осязаемых вещей, то придется признать, что его субстратами служат [морская] раковина и подобные предметы и что он, произведенный там, воспринимается в другом месте, на расстоянии [от своего источника], в ушной раковине. Но так как качество осязаемой субстанции обычно не может восприниматься вне нее, звук не является качеством осязаемых субстанций.

[Возражение:] Предположим, мы воспринимаем звук, пребывающий в том же месте, что и [морская] раковина, ведь орган слуха простирается повсюду[164].

[Ответ:] Это неверно, ибо в таком случае и вблизи, и на расстоянии звук воспринимался бы одинаково, [с равной интенсивностью][165].

[Возражение:] Хотя орган слуха вездесущ, он активизируется только благодаря намерению человека. Когда этот орган воспринимает объект, покидая место, где находился его субстрат [тело], и его активность соответствует характеру воспринимаемого объекта, то [восприятие] не будет носить нерегулярного характера ввиду существования источника звука[166].

[Ответ:] Целью органов чувств является восприятие объектов, а восприятие объектов связано с активностью [органов чувств]. Фактически *индрия* есть не что иное, как определенное действие, поскольку все прочее было бы бесполезным и недоказуемым. Неверно, что в активизированном состоянии орган слуха воспринимает объект, переместившись к месту его расположения. В этом случае в отношении зрительного восприятия, равно как и в отношении звука, не было бы такого нежелательного явления, как сомнение в том, где расположен [его источник]. Точно так же и качество объекта не может покидать свой субстрат и перемещаться к тому месту, где находится орган [его] восприятия. Невозможно, чтобы звук, пребывающий в [морской] раковине, производил другой звук в интервале времени [между пребыванием в ней и достижением органа слуха]. Если в случае специфиче-

---

[164] В более поздних комментариях это представление приписывается санкхье. См. гл. II, § 1 «*Акаша* и звук».

[165] Коль скоро вблизи его источника мы воспринимаем звук лучше, чем вдали от него, данное предположение неверно.

[166] Ср. у Джха: «Нет отсутствия ограничений относительно восприятия близких и отдаленных звуков» (Джха 1982: 132).

ских качеств осязаемых субстанций, произведенных из других субстанций, замечено, что они порождают другие качества, то в случае [морской] раковины звук в интервале между [морской] раковиной и другой вещью не воспринимается. Нельзя воспринять то, что не достигает органа чувств, так как в противном случае возникают несуразицы. Отсюда следует, что, если звук был бы качеством раковины, он остался бы недоступным восприятию. Но ведь мы его воспринимаем, и это доказывает его существование в роли качества иной субстанции, чем раковина и подобное, — эта субстанция, будучи единичной, пронизывает собою интервал между раковиной и ухом: звук, выходящий из раковины, производит последующие звуки до тех пор, пока [последний] из них не достигнет уха и не произойдет восприятие[167].

Далее автор стремится опровергнуть мнение о том, что звук является качеством *атмана*. **...Воспринимается внешними органами чувств...** — ухо служит внешним органом чувств, ведь оно, как и глаз, делает воспринимаемыми именно внешние объекты. Сам же звук становится воспринимаемым исключительно благодаря данному органу, так как его восприятие существует до тех пор, пока существует этот орган. То же, что должно восприниматься внешним органом, подобно цвету и прочим [внешним чувственным] качествам, не может быть качеством *атмана*. Отсюда следует заключить, что звук не может быть качеством *атмана*.

Еще одна причина, по которой звук не может принадлежать *атману*: **постигается другими *атманами***, т.е. [восприятие звука] свойственно множеству познающих. В случае музыкальных инструментов — например, *ви́ны*[168], *ве́ну*[169] и им подобных — мы обнаруживаем, что каждый исходящий из них индивидуальный звук, воспринимаемый одним человеком, будет воспринят также и другим [человеком], находящимся в том же самом месте. Этого не происходит в отношении удовольствия и прочих внутренних качеств. Отличаясь в этом отношении от других качеств *атмана*, звук не может рассматриваться как одно из них.

...Не присущ *атману*... Звук, подобно цвету и сходным [непсихическим] качествам, не является качеством *атмана*.

[Возражение:] То, что звук не присущ *атману*, нельзя считать доказанным.

---

[167] О концепции передачи звука через *акашу* см. II.24 «Раздел звука».

[168] На Западе *вину* называют «индийской лютней». По преданию, инструмент был изобретен мифическим музыкантом Нарадой. Семь струн *вины* натянуты на девятнадцать колков, укрепленных на вытянутом закругленном грифе, с обеих сторон которого — два больших резонатора, как правило сделанные из выдолбленной тыквы. Инструмент имеет диапазон в две октавы.

[169] *Вену* — индийская флейта.

[Ответ:] Неверно, ведь качества, подобные цвету и другому, воспринимаются главным образом как внешние, тогда как качества *атмана* постигаются как внутренние.

И еще одно свидетельство того, что звук не является качеством *атмана*: **схватывается отдельно от «индивидуализирующего принципа» (*аханкары*)**, т.е. не постигается в том же самом субстрате, что и идея «я». Общепризнано, что качества *атмана* всегда постигаются в том же самом субстрате, что и «индивидуализирующий принцип», например: «я счастлив», «я несчастлив». Звук так не воспринимается, поэтому он не может быть качеством *атмана*. <...>

Чтобы показать, что звук не может быть свойством направления, времени или *манаса*, автор добавляет: **ибо воспринимается ухом.** Что он хочет этим сказать? Качества соединения и им подобные, которые, с точки зрения обеих спорящих сторон, принадлежат направлению, времени и *манасу*, никогда не воспринимаются ухом, звук же им воспринимается, поэтому звук не может быть качеством этих субстанций. Далее, тот факт, что звук является специфическим качеством, доказывает, что он не может принадлежать направлению и подобным субстанциям — [времени и *манасу*], которые не обладают никакими специфическими качествами. Именно это подразумевается в выражении: **представляет собой специфическое качество**, которое показывает, что звук не является качеством направления, времени и *манаса*, поскольку является специфическим качеством, подобно удовольствию — [специфическому качеству *атмана*]. <...>

[Вопрос:] Даже если звук не может быть качеством земли и других восьми субстанций, какое отношение имеет он к существованию *акаши*?

[Ответ:] В силу вывода «методом исключения». Звук является качеством, а качество не может существовать без своего субстрата. Оно не пребывает в земле и других субстанциях. Поэтому то, в чем пребывает качество звука, есть *акаша*, и поэтому существование *акаши* доказывается «методом исключения». <...>

Тот факт, что звук является качеством *акаши*, доказывается с помощью тех же аргументов, что и существование *акаши*, и теперь автор указывает на другие качества *акаши*, такие, как число и подобное.

Так как звук является одинаковым выводным знаком [для всей *акаши*], устанавливается [ее] единичность. Звук является опознавательным знаком *акаши*; и раз звук характеризует всю *акашу*, это доказывает, что *акаша* имеет одну-единственную форму, ибо нет средств достоверного познания, способных доказать ее разнообразие и множественность.

[Возражение:] Звуков множество; одни из них громкие, другие еще громче и т.д.

[Ответ:] Это верно, но звук является выводным знаком *акаши* не в какой-то определенной форме — [как громкий или иной], — а только

в роли качества как такового, и в этом смысле он не содержит таких спецификаций, которые были бы вызваны множественностью субстратов. Различные звуки — громкие и другие, — несмотря на различия в порождающей их причине, могут исходить из единого источника, и [существование разных способов] звукоизвлечения этому не противоречит.

В силу связи с тем (единичностью) [*акаше* свойственна] единичная отдельность. Поскольку нет достоверных средств доказательства множественности *акаши*, признается, что она только одна, и это доказывает ее единичную отдельность.

Некоторые считают, что единичность является не специфическим числом, а собственной непорожденной формой объекта (единством). Но для таких людей выражение «один горшок» будет содержать ошибку одновременного применения одинаковых терминов, или тавтологию (*саха-прайога*), так как они посчитают эти слова синонимами.

Другие полагают, что отдельность свойственна самой природе всех категорий. Но у этих людей будет представление об одной из взаимосвязанных вещей без понятия о другой вещи, с которой она связана, — подобно тому как мы конструируем наше представление о единичности. Отдельность не может конструироваться таким способом, поскольку понятие отдельности всегда принимает форму суждения: «Это отдельно от того». Следовательно, отдельность и единичность не могут рассматриваться как одно и то же.

Поскольку [об *акаше* в ВС] говорится как о вездесущей, [она обладает] сверхбольшим размером. Тот факт, что *акаша* является субстанцией, доказывает правильность положения о существовании у нее размера. Сутра: «Вследствие [своей] вездесущести *акаша* велика»[170] доказывает, что она наделена сверхбольшим размером. Вездесущее обладает сверхбольшим размером, например, *атман* и *акаша* являются вездесущими, поэтому оба они обладают сверхбольшим размером.

[Вопрос:] Как доказывается вездесущий, или всепроникающий, характер *акаши*?

[Ответ:] Фактом возможности повсеместного производства звука. Если бы *акаша* не «пронизывалась» [звуком], тогда звук не производился бы повсеместно, поскольку никакое следствие не возникает без своей присущей причины. Все звуки, производимые в небе, на земле и в атмосфере, должны рассматриваться как присущие одной и той же вещи, поскольку они принадлежат классу «звук», подобно тем [последним] звукам, которые мы непосредственно слышим, и тем, что лежат в их истоках, т.е. первым звукам серии. Те и другие присущи одной вещи (т.е. *акаше*), и это доказывается тем, что они относятся друг

[170] ВСЧ VII.1.28–29; ВСШ VII.1.22.

к другу как причина и следствие, ибо неприсущая причина не может принадлежать субстрату, отличающемуся [от субстрата следствия].

Поскольку [о соединении–разъединении в ВС] говорится как о причине звука, [*акаша* обладает] соединением–разъединением. Имеется сутра: «Звук возникает из соединения, из разъединения и из [другого] звука»[171]. Она ясно указывает на то, что причиной звука — качества *акаши* — являются соединение и разъединение; а это, в свою очередь, показывает, что соединение и разъединение принадлежат *акаше* — если они не пребывали бы в том же субстрате, что и звук, они не были бы его неприсущей причиной.

По той причине, что [*акаша*] обладает качествами и не локализована в каком-то другом субстрате, она является субстанцией. Поскольку *акаша* обладает качествами, она является субстанцией, подобно горшку. Другая причина субстанциальности *акаши*: подобно атому она не присуща никакому другому субстрату.

Из-за отсутствия причин — как однородной, так и неоднородной — [она] вечна. Причина, относящаяся к тому же роду, [что и следствие], — это присущая причина, а не относящаяся к тому же роду — неприсущая причина. Отсутствие у *акаши* названных, а также инструментальной причины доказывает ее вечность.

И благодаря существованию органа слуха [она служит] инструментальной причиной восприятия звука у всех живых существ.

[Возражение:] Если бы это было так, то все живые существа слышали бы все звуки, ведь *акаша* повсюду специфицирована [качеством звука].

[Ответ:] Чтобы избежать такого вывода, Прашастапада добавляет: **И еще: орган слуха — это часть атмосферы, называемая ушной раковиной... Орган слуха** — это то, посредством чего слышат; органом слуха является часть атмосферы, которая обозначается термином «ушная раковина»; это доказывается отсутствием восприятия звука при закрытой ушной раковине.

Автор говорит о специфических характеристиках [этого органа]: **инструментальной причиной которого является звук.** Инструментальной причиной чего? **Вкушения.** Имеются в виду удовольствие и страдание, [так как] этому органу способствуют *дхарма* и *адхарма*. Данное выражение надо понимать так: внешняя *индрия*, воспринимающая специфическое качество субстанции, сама наделена аналогичным качеством, т.е. глаз, воспринимающий цвет, сам является субстратом цвета; подобным образом ухо следует рассматривать как носитель качества звука в той степени, в какой оно воспринимает звук[172].

---

[171] ВСЧ II.2.36; ВСШ II.2.31.

[172] По принципу «подобное воспринимает подобное», который лежит в основе теории восприятия вайшешики.

Но мы доказали, что звук является качеством только *акаши*, значит, следует сделать вывод, что именно *акаша* служит органом слуха. И хотя *акаша* по своей природе вездесуща, она не вызывает одновременного восприятия всех звуков, поскольку орган слуха благодаря *адришта*м живых существ ограничивается областью слухового устройства [ушной полости и слухового канала][173], подобно тому как вездесущий *атман* приобретает характер познающего только будучи в теле, а не где-то еще, — по той причине, что тело служит цели *бхоги* — вкушения удовольствия и страдания. В противном случае тело было бы бесполезным.

[Возражение:] Если бы все зависело от ушной раковины, то и глухие слышали бы, ведь она у них тоже есть.

[Ответ:] **Хотя она вечна...** — хотя *акаша* вечна, **обусловливающий фактор** — *дхарма и адхарма*, содействующие реализации форм живых существ, — характеризуется **слабостью,** иначе — отсутствует, отсюда и глухота[174].

[I.6. Раздел времени]

[67] Время — [это то, что обладает] выводным знаком [в форме] противоположных понятий «раньше–позже», [а также понятий] «одновременно–неодновременно», «быстро–долго». Ввиду отсутствия в отношении [названных] объектов иной инструментальной причины возникновения таких [понятий], отличающихся от [всех других] понятий, описанных ранее, эта инструментальная причина и есть время. [68] [Время] — основание возникновения, пребывания и разрушения всех следствий, ввиду того, что об этом говорится [как о действии времени]. Основание употребления слов: *кшана*[175], *лава*[176], *нимеша*, *каштха*, *кала*, *мухурта*, *яма*[177], *ахоратра*, *ардхамаса*[178], *маса*, *ритy*, *аяна*[179], *самватсара*,

---

[173] То есть *акаша* становится органом слуха только в ушной раковине.

[174] В соответствии с законом *кармы* физический облик человека и его познавательные способности определяются его моральным состоянием в прошлых воплощениях. Когда Шридхара говорит о том, что глухота вызвана *дхармой* и *адхармой*, он имеет в виду воздействие *адришт* как кармических потенций душ на способность слухового восприятия.

[175] *Кшана* — мгновение, момент, любой отрезок времени, ощущаемый как мгновение, а также мера времени, по разным подсчетам равная тридцати *кала,* или четырем минутам, или $^4/_5$ секунды.

[176] *Лава* — очень короткий отрезок времени, мгновение, а также мера времени, 60-я часть времени моргания глаза или полсекунды.

[177] *Яма* — 8-я часть дня.

[178] *Ардхамаса* — полмесяца.

[179] *Аяна* — полгода.

юга, _кальпа_[180], _манаватара_[181], _пралая_ и _махапралая_[182]. [69] Его качества: число, размер, отдельность, соединение–разъединение. [70] Поскольку выводной знак времени неспецифичен, установлено [его (времени)] единство[183]. Из этого следует и [его] отдельность. Раз [в ВС] сказано: «Время [приложимо] к причине»[184], [это свидетельствует] о [его] сверхбольшом размере. Коль скоро [также] сказано: «...причина дальности и т.п...»[185], то [это указывает на] соединение. А раз есть и разрушение того (соединения), то [это указывает на] разъединение. [71] Вечность и субстанциальность его (времени) доказываются аналогично [доказательству вечности и субстанциальности] _акаши_[186]. [72] Хотя из-за одинаковости выводного знака время поистине едино, ввиду различий «привходящих ограничений» (_упадхи_), способствующих возникновению[187], действенной реализации, пребыванию[188] и прекращению всех следствий, [оно рассматривается] как множественное[189], подобно [множественности] в случае драгоценного камня[190] и множественности в случае с поваром[191].

---

[180] Kalpa — космическая эпоха, оцениваемая в 1000 _махаюг_.

[181] Manavatara — «Век Ману», 71 _махаюга_.

[182] Об остальных мерах времени, не упомянутых в примечаниях к этому разделу, см. в комментарии Шридхары и в примечаниях к «Разделу созидания и разрушения Вселенной» (I.4.2).

[183] Ср. ВС: «Единосущность времени [объясняется по аналогии с единосущностью] бытия» (ВСЧ II.2.14; ВСШ II.2.8).

[184] Ср. с сутрой в версии Чандрананды «Имя „время“ [приложимо] к причине» (ВСЧ II.2.11) и более развернутой сутрой в версии Шанкарамишры, включающей в себя и предыдущую сутру в версии Чандрананды (II.2.10): «Имя „время“ [приложимо] к причине, поскольку [время] не существует в вечных [субстанциях] и существует в невечных [субстанциях]» (ВСШ II.2.9). Шридхара считает, что Прашастапада ссылается именно на эту сутру, но, возможно, в другой редакции.

[185] Ссылка на ВС: «[Дальность и близость во времени] вызваны [соответственно] дальностью причины и близостью причины» (ВСЧ VII.2.26; ВСШ VII.2.22).

[186] Ср. ВС: «Субстанциальность и вечность [времени] доказываются [по аналогии с доказательством субстанциальности и вечности] ветра» (ВСЧ II.2.13; ВСШ II.2.7).

[187] _Арамбха_ — букв. «начало».

[188] _Стхити_ — «пребывание», т.е. сохранение какого-то состояния.

[189] Ср. ВС: «Множественность [времени объясняется] разными следствиями» (только ВСЧ II.2.9).

[190] Прозрачный драгоценный камень, не обладая собственным цветом, отражает цвет окружающих предметов, и оттого его ошибочно называют то голубым, то желтым. Сравнение с драгоценным камнем — пример, широко используемый в индийской литературе как раз для иллюстрации неподлинной качественности, ошибочно приписываемой бескачественному Высшему принципу (Брахману, Атману, Пуруше).

[191] В данном случае это пример по аналогии с определением человека по функции, которую он выполняет: если он готовит пищу, его назовут «поваром», если он же читает тексты Вед, его назовут «чтецом». Так и время — его назовут «возникновением», если оно будет способствовать рождению вещей, «пребыванием», если будет способствовать их существованию и т.д. (см. коммент. Шридхары).

НК. С целью описания времени автор говорит: **время...** и т.д. Понятие «дальний» относительно дальнего объекта и понятие «близкий» относительно ближнего, зависимые от разных точек пространства, являются противоположными друг другу, так же одновременность, неодновременность, медленность и быстрота, [будучи противоположными понятиями], служат выводными знаками времени.

[Возражение:] Коль скоро время невидимо, оно не связано с понятиями «раньше», «позже» отношением неизменного сопутствия. Почему же тогда эти понятия считаются его выводными знаками?

[Ответ:] **Ввиду отсутствия... иной инструментальной причины возникновения таких [понятий]...** и т.д. **Таких**, т.е. понятий «одновременность» и т.д.; **в... отношении объектов...** — т.е. в отношении субстанции и т.д.; **отличающихся от [всех других] понятий, описанных ранее...** т.е. отличающихся от описанных ранее понятий субстанции и т.д. Понятия «раньше», «позже» и им подобные появляются в отношении таких объектов, как субстанция и другие категории (качество и движение). Сами субстанции и им подобные [категории] не могут служить инструментальной причиной таких понятий, так как последние совершенно отличаются от понятий субстанции и подобных, а раз ни одно следствие не может быть произведено без соответствующей инструментальной причины, мы заключаем, что инструментальной причиной данных понятий является время.

[Возражение:] Употребление понятий «раньше», «позже» по отношению к юноше и старику связано с бóльшим или меньшим количеством оборотов Солнца.

[Ответ:] Это неверно, поскольку обороты Солнца ни в коей мере не связаны с юношей и стариком; а если то, что не связано между собой, рассматривается как причина и следствие, это чревато абсурдом. <...>

[Вопрос:] Если время неделимо, откуда тогда разнообразие понятий, которые мы употребляем по отношению к нему?

[Ответ:] Оно обязано своим возникновением разнообразию совокупности причинных факторов (*самагри*). Например, когда в одном акте познания воспринимаются возникновение и пребывание двух объектов, то время, сопровождающее эти события, порождает понятия «позже», «раньше». Понятие «одновременно» вызвано одним актом познания по отношению к возникновению и действию множества вещей; понятия же «быстро», «медленно» вызваны познанием большего или меньшего количества моментов действия между возникновением и разрушением произведенных вещей. Таким же образом объясняются и другие понятия времени. <...>

[Вопрос:] Как можно дифференцировать познание в терминах времени, если последнее невосприимаемо?

[Предварительный ответ:] Действие времени в производстве определенного познания — это действие причины, подобной органу чувств, а не действие чисто вспомогательного условия — например, палки [при изготовлении горшка].

[Окончательный ответ:] Это неверно. Познание, состоящее из одного осознавания (*бодхи*), не может иметь иной специфики помимо той, что определяется его отношением к своему объекту, поэтому предлагается другое объяснение. В случае с юношей и стариком прослеживается разница в их телесном облике; в качестве причины этой разницы мы путем логического вывода утверждаем связь со временем. И именно после этого вывода появляется идея о том, что старик и юноша определяются временем. Раз субъект, познающий обоих, является одним и тем же человеком, нет ничего несообразного в том, что спецификация, т.е. время, познается посредством логического вывода, отличного от выведения объектов познания (специфицируемого) — юноши и старика. О сочетании разных средств познания мы можем судить на примере высказываний: «Этот сандал ароматен»[192], «На этом месте нет горшка»[193]. В случае с такими объектами, как горшок и ему подобные, из того, что они являются ограниченными в размере материальными субстанциями, а также из того, что их возникновение вызвано разными условиями, выводится отношение материальных субстанций ко времени, а из этого выводятся понятия одновременности и сходные с ним, которые определяются как относящиеся ко времени. Для того, кто отрицает их производность от него (времени), эти понятия выдвигаются в качестве выводных знаков времени.

Автор объясняет причину этого — **ввиду того, что об этом говорится** [в терминах] того (времени). Это значит, что о возникновении и тому подобном — [существовании и разрушении] — говорится в терминах времени, например: «время возникновения», «время разрушения» и т.п. И из данного обстоятельства выводится, что время является причиной всего этого.

Автор указывает на другие «производные» времени: *кшана* и т.д. Две *кшаны* составляют одну *лава*, четыре *кшаны* — одну *нимешу*, ко-

---

[192] В этом примере сандал воспринимается зрением, и на основании этого делается логический вывод о его запахе, хотя запах непосредственно не воспринимается (допустим, сандал виден издалека). С точки зрения ньяи, этот тип восприятия, *джняна лакшана*, относится к необычным видам познания, поскольку возникает с помощью органа чувств (зрения), неспособного воспринимать запах.

[193] По учению мимансы, существует особая *прамана* для восприятия отсутствия (*анупалабдхи*), само же место, на котором нет горшка, воспринимается глазом. Вайшешики и найяики оспаривают эту точку зрения, утверждая, что отсутствие воспринимается теми же органами чувств, что и присутствие вещей, и является положительным восприятием, например, так воспринимается место, которое характеризуется отсутствием горшка.

торая представляет собой время одного моргания глаза, и т.д. Разные деления времени обсуждаются в работах по арифметике[194].

Доказав существование *дхармина* (субстанции времени), автор переходит к его свойствам (*дхармам*): **Его качества...** и т.д. — будучи субстанцией, время должно иметь число и подобные [качества]. Принимая это во внимание, автор говорит: **...выводной знак времени неспецифичен...** Раз выводные знаки времени в форме понятия «одновременность» и подобных являются общими для всего времени, это значит, что время рассматривается как единое, тем более что не существует доказательств его делимости.

[Возражение:] Понятия одновременности и им подобные сами являются множественными, что ясно указывает на множественность времени.

[Ответ:] Это не так. Поскольку даже если время одно, множественность понятий можно объяснить как следствие множественности других «сопутствующих факторов» (*сахакари*).

Из этого следует [и его] отдельность. Это значит, что единство всегда сопровождается отдельностью, поэтому единство времени доказывает и его отдельность[195].

Раз [в ВС] сказано: «Время [приложимо] к причине», [это свидетельствует] о [его] сверхбольшом размере. Этим автор ссылается на сутру: «Имя „время“ [приложимо] к причине»[196]. **К причине...** — т.е. к причине понятий «одновременно» и подобным, имя «время» — термин «время». Этим показано, что время всепроникающе, ведь понятия «одновременно» и им подобные присутствуют повсеместно. Таков был замысел [автора].

Коль скоро [также] сказано: «...причина дальности и т.п...», то [это указывает на] соединение. Имеется в виду сутра: «[Дальность и близость во времени] вызваны [соответственно] дальностью причины и близостью причины». Выражение «дальности причины» означает соединение времени с материальным объектом, чем доказано, что у него (времени) имеется качество соединения.

А раз есть и разрушение того (соединения), то [это указывает на] разъединение. Поскольку произведенность **того**, т.е. соединения, неизменно подвержена разрушению, разрушителем его может быть только разъединение, ибо разрушение субстрата соединения не всегда

---

[194] Шридхара имеет в виду «Шильпа-сутры» и другие сочинения древнеиндийских математиков.

[195] Шридхара имеет в виду следующую сутру: «Единичная отдельность [также свойственна *акаше*], поскольку это (единичная отдельность) всегда следует из того (единства)» (только ВСШ II.1.31).

[196] ВСЧ II.2.11; ВСШ II.2.6.

[предшествует разрушению соединения][197]. Это доказывает присущность разъединения времени, поскольку разъединение, разрушающее [предшествующее соединение], не может иметь иного субстрата.

Вечность и субстанциальность его (времени) доказываются аналогично [доказательству вечности и субстанциальности] ***акаши.*** Это значит, что, подобно тому как *акаша* является субстанцией, поскольку имеет качества и не присуща другому субстрату, так же и время считается вечным. И как *акаша* ввиду отсутствия у нее однородной или разнородной причины считается вечной, — так и время [является субстанцией].

[Вопрос:] Если время только одно, то почему о нем говорят как о множественном?

[Ответ:] **Хотя из-за одинаковости выводного знака время поистине едино...** Хотя выводные знаки времени, такие, как понятия «дальность» и «близость», одинаковы во всех случаях, из-за того что они не содержат ничего такого, что способствовало бы восприятию их различий, а также несмотря на то что единство времени установлено непосредственно, в прямом смысле слова, о нем ошибочно говорят как о множественном. Но множественность употребляется в фигуральном смысле. Почему? **Возникновение** — т.е. начало, **действенная реализация** — т.е. достижение полноты посредством действия, **пребывание** — нахождение в своей собственной сущности, **прекращение** — разрушение. Из-за разнообразия этих «привходящих ограничений» времени ошибочно приписывается множественность. Как вследствие разнообразия «привходящих ограничений» один и тот же **драгоценный камень** — кристалл и подобные прозрачные предметы — рядом с темно-синей вещью будут ошибочно называться темно-синими, вблизи желтой вещи — желтыми, так и о времени, хотя оно и одно, в зависимости от многообразных «привходящих ограничений» говорят то как о «времени возникновения», то как о «времени пребывания», то как о «времени разрушения» и т.п.

Ввиду того что связь кристалла с «привходящими ограничениями» (разноцветными вещами) не является реальной, в то время как связь времени с названными действиями реальна, автор должен привести другой пример — с **поваром**. Как одного и того же человека, когда он занят приготовлением пищи и другого, называют «поваром», [а когда он занят чтением текстов], — «чтецом», так и время [обозначается поразному]. Сами же действия возникновения, пребывания и им подоб-

[197] Иначе говоря, две вещи, находящиеся в отношении соединения, продолжают существовать, даже если их разъединить.

ные не могут быть временем, поскольку постигаются через понятия, совершенно от него отличные[198].

[I.7. Раздел направления]

[73] Понятия «восток», «запад» и другие [служат] выводными знаками направления[199]. Направление — это то, из чего возникают десять понятий: «восток», «юго-восток», «юг», «юго-запад», «запад», «северо-запад», «север», «северо-восток», «низ» и «верх» по отношению к конечным материальным субстанциям, если сделать точкой отсчета некую [другую] конечную материальную субстанцию[200]. [Это так], вследствие отсутствия иной инструментальной причины [для этих понятий].

[74] Его качества: число, размер, отдельность, соединение–разъединение. [Их существование] доказывается так же, как и [существование] времени. [75] Хотя вследствие неспецифичности выводного знака направление поистине едино, великими риши, ради правильного использования [высказываний] *Шрути* и *Смрити* в обычной разговорной практике, [направлению] были даны имена: «восток» и другие, характеризующие деления, которые соответствуют видам направлений[201], определяемым различными контактами Солнца[202], вращающегося вокруг горы Меру[203]

---

[198] Если считать, что возникновение и тому подобное являются проявлениями времени, иначе говоря, содержат в себе что-то от его сущности, это будет неизбежно противоречить его вечности. Если подлинная природа времени не может быть определена ни в терминах действия, ни в терминах временности, то, рассуждая таким образом, Прашастапада и Шридхара парадоксально сближаются с ведантистской концепцией *упадхи* («привходящих ограничений», ложно отождествляемых с проявлениями неизменного абсолюта — *Брахмана*).

[199] Ср. ВС: «То же, что [является источником таких выражений, как] „это [отстоит дальше] от того", служит выводным знаком времени» (ВСЧ II.2.12; ВСШ II.2.10).

[200] *Мурта*. Такой субстанцией, по традиционной индийской космографии, является Солнце, которое восходит из-за горы Удая и заходит за горой Аштa. Ср. ВС: «[Направление] „восток" возникает из прошлых, будущих и настоящих соединений Солнца» (ВСЧ II.2.16; ВСШ II.2.14).

[201] Ср. ВС: «Множественность [направлений вызвана] разнообразными следствиями» (ВСЧ II.2.15; ВСШ II.2.13).

[202] Ср. ВСЧ II.2.16; ВСШ II.2.14 (см. предыдущие сноски); «Так же [объясняются] юг, запад и север» (ВСЧ II.2.17; ВСШ II.2.15); «Тем [же способом] — и промежуточные направления» (ВСЧ II.2.18; ВСШ II.2.16).

[203] В индуистской космографии Земля представляет собой плоский диск, в центре которого возвышается гора Меру. Вокруг нее расположены семь континентов, отделенные друг от друга каждый своим океаном. Центральным из них является Джамбудвипа (остров Джамбу), отождествляемый с Индией. Вокруг Меру вращаются Солнце, звезды, планеты и Луна, на ней живут высшие боги, *гандхарвы*, риши.

с юга на север, с точками [соответствующих] направлений, патронируемых *локапалами* («хранителями мира»)[204]. Таким образом, деление на десять направлений было установлено [лишь] иносказательно. Тем же [направлениям] было также дано еще десять имен [по именам] *локапал*[205], а именно: «Махендри», «Вайшванари», «Ямья», «Найррити», «Варуни», «Ваявья», «Каубери», «Айшани», «Брахми» и «Наги».

НК: Как и в случае способности времени обладать выводными знаками в форме понятий «одновременно» и подобных, [здесь] автор [также] объясняет отличительные свойства [субстанции] направления способностью иметь выводные знаки в форме понятий «восток», «запад» и других. Это и имеется в виду, когда говорится: **Понятия «восток», «запад» и другие [служат] выводными знаками направления**. У нематериального объекта не может быть предела, а раз его размер не имеет никаких ограничений, понятия «восток» и другие, обозначающие определенные объекты, к нему не приложимы. Вот почему автор говорит: **...по отношению к конечным материальным субстанциям, если сделать точкой отсчета [другую] конечную материальную субстанцию**. Это значит, что направление является тем, благодаря чему в отношении конечных материальных субстанций возникает суждение: «Это к западу от того-то»[206] и т.п. Чтобы выразить это значение, [слово purva — запад] ставится в инструментальном падеже — pūrveṇa[207], что подразумевается смыслом основного существительного.

[Вопрос:] Понятия «восток», «запад» и им подобные, будучи следствиями, просто обслуживают вывод причины. Но каким образом вы заключаете, что их причиной является направление?

---

[204] Lokapāla означает буквально «хранитель мира», но в действительности *локапалы* были охранителями и властителями частей света. Число их колеблется от четырех до восьми. Каждая из стран света описывается в мифологии как особое царство. Многие ведийские боги в индуистской мифологии перешли в разряд *локапал*, уступив свое высшее место Вишну и Шиве.

[205] Имена *локапал*: Индра (или Махендра — «Великий Индра»), одно из важнейших ведийских божеств, властитель грома и молнии, хранитель Востока; Вайшванара (букв. «принадлежащий всем людям», одно из имен бога огня Агни), хранитель юго-востока; Яма, бог смерти, хранитель юга; Ниррити, хранитель юго-запада; Варуна, бог водной стихии, хранитель запада; Ваю, бог ветра, хранитель северо-запада; Кубера, бог богатств, хранящихся в земле, хранитель северо-востока; Ишана («Владыка», этим именем иногда называют Шиву), хранитель севера; Брахма (владыка небес) и Нага (божество, охраняющее вход в подземный мир) выступают соответственно хранителями верха и низа.

[206] Idam asmāt pūrveṇa.

[207] Инструментальный падеж в санскрите в ряде случаев соответствует творительному падежу русского языка и, как правило, отвечает на вопросы: «кем?», «чем?».

[Ответ:] **...Вследствие отсутствия иной инструментальной причины [для этих понятий].** Инструментальной причиной таких понятий не может быть какая угодно субстанция, ибо в этом случае она порождала бы названные понятия, в каком бы положении ни находилась, что абсурдно. Столь же ошибочно допустить, что инструментальной причиной появления данных понятий является взаимозависимость двух субстанций, ведь в этом случае, если приписать отсутствие обоих понятий качествам и движениям [данных субстанций], возникает другая абсурдность — у субстанций, обладающих сходными движениями и качествами, такие специфицирующие понятия не возникали бы. Стало быть, то, что является инструментальной причиной названных понятий, есть направление. Это также подтверждается выражениями: «Это к востоку от того-то»[208], где есть отложительный падеж, или аблятив[209], в противном случае [употребление] аблятива не имело бы смысла.

[Возражение:] Аблятив обозначает предел.

[Ответ:] Верно, но способность иметь предел тоже зависит от направления, а не от какой-то иной субстанции, в противном случае возникает абсурд в форме допущения неопределенного предела.

Хотя само направление не воспринимаемо, оно, подобно времени, должно рассматриваться как логическое основание специфицированных понятий. Автор показывает, что направление, будучи наделено качествами, имеет характер субстанции: **Его качества: число, размер, отдельность, соединение–разъединение. [Их существование] доказывается так же, как и [существование] времени.** Подобно тому как время едино ввиду неспецифичности выводного знака, так и направление едино ввиду неспецифичности выводного знака. И как [в случае времени] из этого единства времени следует его отдельность, так и в случае направления. Как для времени, сверхбольшой размер которого определен в высказывании: «[Имя] „время“ [используется] в отношении причины»[210], сверхбольшой размер направления определяется в высказывании: «[Имя] „направление“ [используется] в отношении причины»[211], ввиду того, что следствия направления в форме по-

---

[208] Idam etasmāt pūrvam.

[209] Аблятив — падеж в санскрите, обычно отвечает на вопросы: «откуда?», «от чего?» и т.п., не имеет прямых аналогов в русском языке, примерно соответствует родительному падежу с предлогами «от», «из» или творительному падежу.

[210] Kāraṇe kālaḥ. Ср. ВСЧ: kāraṇena kālaḥ (ВСЧ V.2.28; ВСШ V.2.26; VII.1.32); (V.2.26). Поскольку Шридхара не мог ссылаться на версию Шанкарамишры, который жил через несколько веков после него, мы можем заключить, что он пользовался версией сутр, отличной от чандранандовской, что, возможно, свидетельствует о том, что Чандрананда жил уже после Шридхары.

[211] Kāraṇe dik. Такой сутры в известных мне версиях нет.

нятий «восток», «запад» и им подобных присутствуют повсюду. Затем, ввиду того что присутствие качества соединения в [субстанции времени] определено в сложном слове kāraṇaparatvāt[212], присутствие [качества] соединения в [субстанции] направления определяется точно так же. Опять-таки, как и в случае времени, существование качества разъединения доказывается разрушением соединения, то же самое относится и к направлению.

[Возражение:] Одинаковость выводного знака не установлена. Множественность направлений можно обосновать существованием разных, отличающихся друг от друга понятий: «восток», «запад» и других.

[Ответ:] Это не так, потому что понятия «восток», «запад» и другие могут указывать на один и тот же объект, когда его положение оценивается одновременно по отношению к разным другим объектам. Если признать множественность [субстанций] направления, то вещь, о которой мы говорим, что она на востоке, не может быть известна как одновременно пребывающая на западе[213].

[Возражение:] У него (объекта) может быть связь с разными [субстанциями] направления.

[Ответ:] Это неверно. В этом случае любая вещь по отношению к любой другой вещи порождала бы понятие любого направления, что абсурдно. Однако это не так, из чего следует, что направление только одно, а многообразие понятий вызвано многообразием «привходящих ограничений». Например, имя «восток» дается тому отрезку направления, который лежит между местом восхода Солнца и объектом, находящимся в одном направлении с этим местом, а имя «запад» — тому, что покоится между местом захода Солнца и объектом, находящимся в том же направлении; имена «север» и «юг» применимы к тем местам, где Солнца никогда не видно, поскольку они рассматриваются по отношению к объекту, который лежит на прямой линии между ними. Промежутки между этими главными направлениями названы «юго-восток» и т.д.

[Возражение:] Эти понятия связаны с соединениями Солнца.

[Ответ:] Неверно по той причине, что у него (Солнца) нет соединения с конечными материальными объектами; а у того, что не соединено, не может быть соединения с основанием названных понятий. Вот

---

[212] Букв. «ввиду предшествования причины». Ссылка на неизвестную версию ВС. В известных версиях: «[Дальность и близость во времени] вызваны [соответственно] дальностью причины и близостью причины» (ВСЧ VII.2.23; ВСШ VII.2.22) Как поясняют комментаторы, понятия «раньше» и «позже» являются результатом соединения с точками направления и времени.

[213] О других вариантах этимологического объяснения слов «восток» и «запад» см.: Мишра 1936: 191.

что имеет в виду автор, когда говорит: **Хотя... направление...** и т.д. Если установлено, что направление едино, то десять имен: «восток», «запад» и им подобные созданы риши. И эти имена поддаются этимологизации[214], т.е. применимы именно к тем соединениям и разъединениям Солнца с точками направления, которые патронируются десятью *локапалами* — Индрой и др. Например, точка направления, где Солнце появляется впервые (prathamam añcati), названо *Прачи*[215], та, которой оно касается снизу (avak añcati), — *Авачи*[216]. Та, которой Солнце касается в последнюю очередь (pratyak añcati), — *Пратичи*[217], и та, которой оно касается сверху (udak añcati), — *Удичи*[218]. Солнце занимает эти разные положения при движении с востока на запад вокруг горы Меру. Какой цели служили эти названия? Они были созданы риши **...ради правильного использования [высказываний] *Шрути*, *Смрити* в обычной разговорной практике...** Например, предписаний *Шрути*: «Нельзя спать с головой, обращенной на запад», «Желающий долгой жизни будет принимать пищу, обратившись лицом на восток», а также обычных высказываний: «Иди на восток», «Посмотри на юг» и т.д.

Поскольку риши дали эти десять имен, направление условно поделено на десять частей. Что же касается имен **Махендри** и других, они не специфицируют ничего иного кроме того (направлений) и являются синонимами имен, приведенных выше, но покоятся на других основаниях, [нежели контакты Солнца]: **Тем же [направлениям] было также дано еще десять имен [по именам] *локапал*. «Махендри»** — это то, что принадлежит Великому Индре; то же, что принадлежит Вайшванаре, называется **«Вайшванари»** и т.д.

---

[214] Шридхара имеет в виду отличие этих названий, чье происхождение можно объяснить их значением (можно их объяснить этимологически), от чисто конвенциональных (*парибхашики*), которые принимаются по соглашению.

[215] Здесь и далее перед нами — примеры индийского этимологизирования: названия стран света объясняются как сокращения соответствующих выражений, например *Прачи* (восток) образовано из prathamam añcati.

[216] Юг. Имеется в виду, что Солнце касается низа горы Меру, т.е. материка.

[217] Запад, место захода Солнца.

[218] Север. Подразумевается, что Солнце касается вершины горы Меру.

ИССЛЕДОВАНИЕ КАТЕГОРИИ «КАЧЕСТВО»

[II.1. Раздел цвета]

[117] Из них (качеств) цвет (*рупа*)[1] — [это] постижимое глазом. Пребывает в земле, воде, огне, [делает] воспринимаемой субстанцию и подобное[2], содействует зрачку [в восприятии объектов], [бывает] многих разновидностей — белым и т.д. [118] Является вечным в атомах воды и подобном[3]; в атомах земли прекращает существовать благодаря контакту с огнем; [качества] субстанции-следствия порождаются качествами субстанции-причины[4]. Разрушается вследствие уничтожения [своего] субстрата.

НК: Автор описывает цвет в первую очередь по той причине, что тот является инструментальной причиной наблюдаемого вида всех категорий: **Из них (качеств) цвет — [это] постижимое глазом.** От других качеств цвет отличается тем, что постигается лишь органом зрения[5], и никаким другим.

[Возражение:] Поскольку универсалия «цветности» тоже воспринимается глазом, то каким образом воспринимаемость глазом может быть отличительной чертой только качества цвета?

[Ответ:] Автор стремится отличить цвет от других качеств, [«цветность» же является не качеством, а универсалией]. Выражение **из них** указывает на главный предмет рассмотрения — [качества]. Цвет отличается от универсалии тем, что обладает своей собственной универсалией[6].

---

[1] Строго говоря, этот термин обозначает не только цвет, но и весь внешний вид вещей, включая их форму.

[2] То есть качества, движения и универсалии.

[3] То есть в атомах огня и ветра. Ср. ВСЧ VII.1.8–9; ВСШ VII.1.4–5.

[4] Ср. ВС: «В земле [качества цвета, вкуса, запаха и температурного осязания] порождаются качествами причины и подогреванием» (ВСЧ VII.1.10; ВСШ VII.1.6).

[5] Шридхара вводит слово mātra — «лишь», чтобы исключить из определения цвета все то, что воспринимается не только зрением. В дальнейшем уточнение Шридхары воспроизводится Шивадитьей, Аннамбхаттой, Вишванатхой и др.

[6] Универсалия же не может иметь другую универсалию.

Пребывает в земле, воде, огне, [делает] воспринимаемой субстанцию и подобное... Он делает воспринимаемой субстанцию, являющуюся его субстратом, а равно и другие качества, движения и универсалии, свойственные этой субстанции. **Содействует зрачку**: цвет объекта помогает органу зрения его воспринять. **...[Бывает] многих разновидностей — белым и т.д.** Разновидности цвета — белый и другие. **Является вечным в атомах воды и подобном...** Цвет вечен в атомах воды и огня. **...В атомах земли прекращает существовать благодаря контакту с огнем...** — в атомах земли разрушается при контакте с огнем.

...[Качества] субстанции-следствия порождаются качествами субстанции-причины — цвет, содержащийся в субстанции-следствии, порождается цветом субстрата присущей причины. **Разрушается вследствие уничтожения [своего] субстрата.** Разрушение же цвета субстанции-следствия вызвано разрушением его субстрата.

[Возражение:] Неверно, что разрушение цвета происходит вследствие разрушения субстрата, поскольку замечено, что они разрушаются одновременно.

[Ответ:] Субстанция и [ее] цвет не могут разрушиться одновременно, ведь тогда не будет причины разрушения цвета. Например, в случае горшка замечено, что удар палки производит движение в его частях[7], и это движение порождает разрушение соединения образующих его частиц. Затем из разрушения его причины — соединения, следует разрушение объекта, созданного этим соединением. Какова же причина разрушения цвета этой вещи? Если бы разрушение цвета следовало за разрушением соединения частей — притом что соединение не является причиной [цвета], — то цвет разрушался бы и в половинах горшка. Поэтому правильно считать, что именно субстанция разрушается первой, а после ее разрушения следует разрушение присущего ей цвета. Эти разрушения следуют друг за другом столь быстро, что их воспринимают как одновременные.

Некоторые полагают, что цвет и субстанция тождественны, и поэтому разрушение цвета есть разрушение субстанции[8]. Можно спросить их: производит ли цвет атома другой цвет или нет? А если он производит другой цвет, производит ли он его в самом себе [как в качестве] или в своем субстрате — [атоме]? Если же он не производит его вообще, или производит в самом себе (т.е. в качестве), или только в самом атоме — [своем субстрате], то у диады не будет никакого цве-

---

[7] Во времена Прашастапады и его комментаторов глиняные горшки не изготовляли цельными, а склеивали из двух частей.

[8] Это сторонники концепции тождества свойства и его носителя (*дхарма-дхармин-абхеда*), прежде всего буддисты.

та и, стало быть, весь мир, созданный из диад, тоже будет лишен цвета. Если же считать, что атом производит-таки цвет в диаде, тогда, поскольку субстратом цвета не могло бы быть то, что еще не существует, цвет субстанции-следствия может возникнуть только после возникновения его субстрата — диады. Учитывая все это, как можно говорить об идентичности обоих — [субстрата и его качества], ведь они появляются последовательно, один за другим?

Оппоненты (найяики)[9] считают, что цвет горшка разрушается, пока сам горшок еще существует, благодаря контакту с огнем, а затем снова возникает в нем. Однако между двумя этими вещами не может быть тождества: производство одного вовсе не означает производства другого, а разрушение одного не означает разрушения другого. Совсем необязательно считать, что раз они различаются, то должны восприниматься отдельно друг от друга, ведь замечено, что цвет пребывает в субстанции всегда.

[II.2. Раздел вкуса]

[119] Вкус (*раса*)[10] — это воспринимаемое органом вкуса[11]. Пребывает в земле и в воде[12], является инструментальной причиной жизнедеятельности организма, роста, силы и здоровья; содействует органу вкуса [в восприятии вкуса других объектов]; имеет разновидности: сладкий, кислый, соленый, горький, вяжущий и острый. [120] Его вечность и невечность подобны [вечности и невечности цвета][13].

---

[9] Найяики в отличие от вайшешиков считали, что новый цвет обожженного горшка появляется в самом горшке как в целом, а не в составляющих его атомах (концепция *питхарапака-вада*). Подробнее о полемике найяиков и вайшешиков см. ПБ II.4.2 «Раздел качеств, рожденных подогреванием».

[10] Этот термин, который у вайшешиков означает вкус, трактуется в индийской литературе чрезвычайно многообразно. В аюрведе *раса* — это энергетическая питательная жидкость, поддерживающая жизнедеятельность организма. Важным значением *расы* является эстетическое переживание, эмоции или аффекты (в поэтике насчитывается от 8 до 10 *рас*: любовь, героизм, отвращение, гнев, радость, страх, сострадание, удивление, спокойствие), а также религиозные чувства, связанные с любовным богопочитанием (*бхакти*).

[11] *Расана* — вкусовые ощущения, орган вкуса, слюна, язык.

[12] Как следует из «Раздела характеристик воды» (I.2), воде присущ сладкий вкус, остальные разновидности вкуса она обретает за счет примеси частиц других субстанций.

[13] Тема вечности и невечности цвета, вкуса и других качеств в земле, воде и огне обсуждается в ряде сутр ВС (ВСЧ VII.1.4–14; ВСШ VII.1. 2–7).

НК: В связи с описанием специфических качеств, пребывающих в воспринимаемой субстанции и схватываемых одним из внешних органов чувств, после цвета автор должен объяснить вкус и запах, ведь их специфика состоит в пребывании в обеих субстанциях — [земле и воде]. Он приступает к объяснению вкуса.

Вкус — это воспринимаемое органом вкуса. Среди качеств только вкус постигается исключительно органом вкуса. **Пребывает в земле и в воде...** — находится только в земле и в воде. **...Является инструментальной причиной жизнедеятельности организма, роста, силы и здоровья... Жизнедеятельность** — это поддержание жизни; под **ростом** подразумевается рост составляющих частей; **сила** — это мощь; **здоровье** — отсутствие болезней. **Инструментальная причина** этого — вкус. Все это можно узнать из ведийской *шастры*[14].

...Содействует органу вкуса [в восприятии вкуса других объектов]... Качество вкуса, пребывающее в языке, помогает воспринимать вкус за его пределами.

...Имеет разновидности: сладкий, кислый, соленый, горький, вяжущий и острый. Сладкий и другие вкусы составляют шесть разновидностей. **Его вечность и невечность подобны [вечности и невечности цвета].** Как невечен цвет атомов земли, произведенный и разрушенный контактом с огнем, в то время как цвет атомов воды вечен, и как цвет субстанции-следствия порождается цветом ее присущей причины и разрушается с разрушением его субстрата, так же [невечен] и вкус[15].

[II.3. Раздел запаха]

[121] Запах (*гандха*)[16] — это воспринимаемое обонянием (носом)[17]. Пребывает в земле[18], содействует обонянию [других запахов], [бывает] благовонным и неблаговонным. Его возникновение и

---

[14] Имеется в виду аюрведа.

[15] То есть вкус атомов земли невечен, ибо может изменяться подогреванием, а вкус атомов воды вечен. Ср. ВС: «В земле цвет, вкус, запах и температурное осязание невечны вследствие невечности [соответствующих] субстанций» (ВСЧ VII.1.4; ВСШ VII.1.2); «И вследствие контакта с огнем» (ВСЧ VII.1.5). Кроме того, вкус субстанции-следствия порождается вкусом ее присущей причины и разрушается с разрушением субстрата вкуса.

[16] Слово *гандха* первоначально означало хороший запах, аромат.

[17] Слово *гхрана* указывает и на обоняние, и на его орган — нос.

[18] Прашастапада опирается на ВС: «Запах установлен в земле» (ВСЧ, ВСШ II.2.3).

прочее, [т.е. существование и разрушение], объясняются так же, как и [возникновение и прочее вкуса, описанные] ранее.

НК: **Запах — это воспринимаемое обонянием (носом).** Запах воспринимается только носом. Почему такое ограничение? Потому что оно основано на собственной природе запаха. Природа же запаха такова, что только он один воспринимается носом. Нет утверждений, которые, будучи основанными на восприятии или выводе, подтверждали бы иную точку зрения или опровергали [данную].

Пребывает в земле... — находится в земле, и нигде больше. **...Содействует обонянию [других запахов]...** — т.е. запах, находящийся в носу, содействует работе этого органа в восприятии других запахов. **...[Бывает] благовонным и неблаговонным...** — он бывает двух видов: благовонный и неблаговонный. **Его возникновение и прочее, [т.е. существование и разрушение], объясняются так же, как и [возникновение и прочее вкуса, описанные] ранее.** Запах, как и вкус, возникает и разрушается в атомах земли благодаря контакту с огнем; его следствию предшествует аналогичное качество материальной причины, а его разрушение вызвано разрушением его субстрата. Запаху не свойственна вечность[19].

[II.4.1. Раздел температурного осязания]

[122] Температурное осязание (*спарша*)[20] — [это] воспринимаемое органом осязания (кожей)[21]. Пребывает в земле, воде, огне, ветре, содействует коже, сопутствует цвету, [бывает] трех видов: холодное, горячее, не холодное и не горячее[22]. [123] Происхождение его вечности и невечности [объясняется так же], как и в предыдущих случаях[23].

НК: **Орган осязания** — орган, который находится на коже[24]. Только этот орган, и никакой другой, может воспринимать температуру.

---

[19] Запах невечен, поскольку субстанция земли, которой он присущ, может разрушаться под воздействием огня.

[20] *Спарша* в санскритской литературе — осязаемость в самом широком смысле слова, любое осязаемое качество (см. I.4.1 «Раздел характеристик ветра»).

[21] Слово *твач* означает главным образом кожу, но часто переводится как «орган осязания».

[22] Этой классификации следуют большинство поздних авторов.

[23] См. ВС (ВСЧ VII.1.4–9).

[24] Вьомашива уточняет, что кожа и осязаемость находятся в отношении *санъюкта-самавая*, т.е. «присущности соединенному» (Вьо: 444).

Пребывает в земле, воде, огне, ветре... — находится в этих субстанциях. **...Содействует коже...** — температура содействует органу осязания в восприятии его объекта. **...Сопутствует цвету...** — значит, там, где есть цвет, есть и температура. **...[Бывает] трех видов: холодное, горячее, не холодное и не горячее.** Встречаются только три [названных] вида. Твердость, мягкость и подобные [тактильные качества] являются определенными формами соединения, а не особыми разновидностями осязаемости. **Происхождение его вечности...** и другого объясняется таким же образом, как и в случае вкуса, но не так, как в случае запаха, у которого нет вечности.

[II.4.2. Раздел качеств, рожденных подогреванием]

[124] Порядок возникновения в атомах земли [качеств], рожденных подогреванием (*пакаджа*), — цвета и ему подобных[25], [описан далее]. [125] Когда сырая субстанция, например горшок и подобные вещи, соприкасается с огнем, то в результате неупругого и упругого ударов пламени [о субстанцию земли][26] в составляющих его (горшок) атомах возникают [различные] движения. [Происходит] их (атомов) разъединение[27], в результате разъединения — разрушение соединения, а в результате разрушения соединения — прекращение [существования] субстанции-следствия[28].

[126] После разрушения этого в независимых атомах разрушается темный цвет[29] и другие (качества сырой глины), [что происходит] благодаря соединению с огнем, [действие которого] зависит от жара; затем другое соединение тех (атомов) с огнем с помощью жара производит [качества], рожденные подогреванием[30]. [127] Далее, в результате соединения атомов и *атманов*, за-

---

[25] Не только цвет, но и вкус, запах и температура земли могут, согласно вайшешикам, изменяться под воздействием огня. Что же касается качеств других «великих элементов», то они не являются рожденными подогреванием (*пакаджа*).

[26] Ср. ВС: «Движение в земле [вызвано] неупругим и упругим ударами, а также соединением с соединенным» (ВСЧ, ВСШ V.2.1).

[27] О порядке разъединения см. II.9 «Раздел разъединения».

[28] Ср. ВС: «Существующее [становится] несуществующим» (ВСЧ IX.2; ВСШ IX.1.2).

[29] Вайшешики говорят об особом сорте глины, распространенном в Индии. В отличие от глины светлого и рыжеватого тонов, которая обычно используется в России, индийская глина в необожженном виде имеет более темную окраску.

[30] Ср. два способа образования качеств следствия в ВС: «В земле [качества цвета, вкуса, запаха и температурного осязания] порождаются качествами причины и подогреванием» (ВСЧ VII.1.10; ВСШ VII.1.6).

висящего от *адришты* тех, кто вкушает [результаты использования горшка и подобных вещей], возникает движение в атомах, [качества которых] произведены подогреванием; те же, соединяясь друг с другом, производят последовательно диады и другие субстанции-следствия. В них возникают цвет и другие (качества) в соответствии с порядком [возникновения качеств следствия] из качеств причины.

[128] Неверно, что возникновение цвета и других (качеств) имеет место в субстанциях-следствиях[31], равно как и [их] разрушение, вследствие того, что огонь не пронизывает все части [целого горшка одновременно] изнутри и снаружи. Не имеет место и проникновение внутрь атомов, поскольку [это означало бы] уничтожение субстанции-следствия.

НК: Автор объясняет порядок возникновения и разрушения цвета и других качеств в атомах земли: **...цвета и ему подобных...** и т.д. Хотя земля есть не что иное, как атомы, последние называются принадлежащими земле[32] в отличие от продукта, составленного из них, — земли. Таким образом, выражение **в атомах земли** следует понимать так: «в атомах, являющихся причиной земли». Автор собирается рассказать о порядке образования цвета и других качеств, порожденных в этих атомах путем подогревания.

[Возражение:] Если его намерение таково, то оно не включает объяснения процесса разрушения других цветов, например разрушения темного цвета необожженного горшка.

[Ответ:] Это не так, слово **порядок** (prakāra), или «способ», подразумевает как способ возникновения ряда качеств, рожденных подогреванием, так и способ разрушения предшествующих им качеств.

И подобные вещи — выражение подразумевает глиняные чашки, соусники и другое. **Сырая субстанция** упоминается с намерением подчеркнуть отличие от обожженной субстанции. Соединение с огнем производит определенные движения **в составляющих его (т.е. горшок) атомах,** т.е. в сырой субстанции горшка и подобных вещей, а не в том, что находится во временном соединении с ней, например в содержащейся в глине воде. Раз составными частями горшка выступают

---

[31] Опровержение теории ньяи *питхарапака-вада* — «учение о нагревании горшка», — согласно которой новые качества глины появляются в горшке как в целом, а не в составляющих его атомах, как утверждают вайшешики, учение которых соответственно получило название *пилупака-вада* — «учение о подогревании атомов». Подробнее см.: Лысенко 1999.

[32] Pārthiva. Значение принадлежности земле (pṛthivī) грамматически выражается с помощью так называемой долгой ступени гласного, *вриддхи*, что в данном случае представлено переходом слогообразующего плавного гласного ṛ в слог ār.

атомы земли, именно они и являются субстратами движения, произведенного соединением с огнем.

...То в результате неупругого и упругого ударов атомы земли приводятся в движение, из чего следует разрушение их соединения, как будет объяснено в «Исследовании категории „движение“».

[Происходит] их (атомов) разъединение, в результате разъединения — разрушение соединения, а в результате разрушения соединения — прекращение [существования] субстанции-следствия. Это значит, что движение, в которое приведены атомы, производит разрывы между их соединениями, что, в свою очередь, приводит к разрушению продуктов соединений атомов в форме диад и подобного. После разрушения этих соединений, когда атомы благодаря контакту с огнем и такому свойству огня, как жар, начинают существовать независимо друг от друга, разрушаются предыдущие цвет, вкус и запах, а в результате следующего контакта с огнем возникают качества [вкуса, цвета и запаха], рожденные подогреванием. То, что это так, доказывается наблюдением, которое показывает, что цвет и другие качества, рожденные подогреванием, производятся в свободных атомах только тогда, когда этому не препятствуют субстанции-следствия этих атомов (диады и другие атомные соединения), т.е. когда они (атомы) существуют отдельно [друг от друга]. Это можно сформулировать так: цвет и подобные качества атомов производятся тогда, когда они (атомы) пребывают в своей несоставной форме, [а не в виде диад и других атомных соединений], поскольку они (цвет и подобные качества атомов) представляют собой невечные качества, подобные цвету нитей.

То, что предшествующий цвет разрушен, доказывается возникновением другого цвета. Известно, что цвет и сходные качества не могут произвести в себе другой цвет и т.п. Это можно сформулировать так: красный и подобные цвета не могут произвести других цветов, поскольку это цвета, подобные цвету нити. Совершив таким образом разрушение в атомах старого цвета и других [качеств], соединение с огнем, послужившее причиной различных разрушений, продолжает существовать, поскольку только его присутствием можно объяснить дальнейшее разрушение. Но из этого не следует делать вывод о том, что причина разрушения одного цвета и сходных [качеств] послужит причиной возникновения другого цвета и подобных [качеств], как в случае цвета нитей можно видеть, что то, что производит новый цвет, совершенно отличается от того, что разрушает старый. Из этого допустимо заключить, что соединение с огнем, породившее разрушение цвета и подобных [качеств] атома, совершенно отлично от того соединения с огнем, которое производит другой цвет. Это можно сформулировать так: разрушение и возникновение цвета в атоме не могут

быть вызваны одной и той же причиной, ведь они такие же, как разрушение и возникновение цвета в нитях.

После разрушения этого... и т.д. **Тех, кто вкушает,** — это тех, кто переживает *бхогу*, удовольствие и страдание, вызванные появлением горшка; его *адришта* зависит от характера его *дхармы* и *адхармы*, способствующих соединению атомов с *атманами* индивидов и появлению определенных движений в атомах, в которых посредством подогревания были произведены новые качества цвета, вкуса, запаха и температуры. Эти движения вызывают соединения атомов в агрегаты, из агрегатов атомов формируются диады, из соединения трех диад — триады и другие следствия, вплоть до появления [целого] горшка и подобных вещей. В этом горшке цвет и другие качества возникают в согласии с цветом и соответствующими качествами составляющих его атомов. Цвет и другие [качества] двух атомов производят цвет и другие [качества] диады, цвет и другие [качества] трех диад — цвет и другие [качества] триады, и так до тех пор, пока не возникнут цвет, вкус, запах и температурное осязание целого горшка.

Число и подобные качества не производятся подогреванием, ведь они не имеют внутренних различий.

[Возражение:] Не замечено внутренних различий и у температурного осязания.

[Ответ:] Верно, но о существовании температурного осязания, произведенного подогреванием, мы узнаём на основании вывода, как это показано в «Разделе характеристик земли»[33].

Движение в атомах начинается уже после возникновения качеств, произведенных подогреванием, а не во время разрушения предыдущих качеств, поскольку только в наделенной цветом субстанции можно наблюдать движение, способное произвести другую наделенную цветом субстанцию. Поэтому движение может появиться только в атомах, имеющих окраску, ибо оно представляет собой движение, способное произвести субстанцию, имеющую окраску, подобно движению нитей, способному произвести соединения, которые приводят к образованию ткани.

---

[33] Шридхара ссылается на собственный комментарий к «Разделу характеристик земли» (I.1), где он говорит, что способность быть произведенным нагреванием, свойственная таким земляным предметам, как столб и подобные, определяется не непосредственно, а лишь косвенно, с помощью следующего логического вывода: «...температура столба вызвана нагреванием, ведь земле свойственно качество температурного осязания — например, температура свойственна горшку». В свою очередь, то, что температура горшка способна производиться нагреванием, следует вывести из того, что температура является таким свойством горшка, которое воспринимается одним-единственным органом чувств, — подобно цвету горшка.

[Вопрос:] Почему нельзя предположить, что соединение с огнем приводит к разрушению старого и возникновению нового цвета в самих следствиях, [а не в составляющих частях]? Ведь мы ясно видим, когда наблюдаем через окошко в печи обжига, что горшок и подобные [вещи] остаются теми же, и после обжига мы узнаем в них те же самые предметы, которые положили в печь[34].

[Ответ:] **Неверно, что...** и т.д. Это доказывается словами: **...все части...** и т.д. Вследствие отсутствия отношения «проникновения» (*вьяпти*) и «проникаемого» (*вьяпака*) огня, который пребывает вне вещи, с качеством соединения, которое пребывает в целом горшке, самотождественном в каждой своей части, снаружи и внутри, не было бы и возможности возникновения и разрушения цвета и подобных качеств продуктов и как следствие не было бы подогревания внутренних частей. Чтобы исключить такой взгляд, автор добавляет: **...все части...** и т.д.

[Возражение:] Все составные субстанции содержат поры. Даже если огонь не входит внутрь объекта, он может проникнуть сквозь его поры.

[Ответ:] **...Внутрь атомов...** и т.д. Атомы не имеют пор, поскольку у них нет частей. Если бы у диады были поры, то она вообще не возникла бы, ибо [в этом случае] не было бы соединения между первичными атомами[35]. Даже если два атома соединились бы, между ними не было бы промежутков. Промежутки возникают только при соединении двух составных субстанций, по той причине, что те соединяются своими частями, т.е. в одной части есть соединение, а в другой оно отсутствует[36]. В случае двух несоставных субстанций, подобных двум атомам, это правило не действует. В грубых материальных субстанциях не замечено никаких промежутков. Предположение, что они могут быть присущи только триаде, хотя в ней они столь же ненаблюдаемы, слишком усложняет дело.

Таким образом, горшок и подобные ему [предметы] не содержат пор. Атомы огня не могут проникать в него раньше, чем произойдет разрушение соединения составляющих его частичек земли.

В случае удара одной осязаемой субстанции о другую составные части последней разъединяются. В соответствии с порядком разъеди-

---

[34] Шридхара излагает аргументы найяиков — сторонников концепции *питхарапака-вада* («учение о подогревании горшка»).

[35] Возникновение диады из двух первичных атомов обязано *апекшабуддхи* — соотносительному познанию Ишвары, который привносит нумерические схемы в первичный хаос атомов (см.: Лысенко 1994b: 781–806).

[36] Согласно вайшешике, соединение является качеством, обладающим только частичной «проникаемостью», т.е. оно существует лишь в той части субстанции, в которой она соединяется с другой субстанцией, и отсутствует во всех остальных частях.

нения и подобного появляется разрушение того соединения, которое держит объект в составленном состоянии. После этого неизбежно происходит разрушение объекта. Как же может проявляться действие атомов огня? Во всех произведенных следствиях не бывает иного разрушения их свойств цвета и другого, чем через разрушение субстанций, которым они присущи. Подобным образом не может быть иного возникновения этих свойств, чем через возникновение свойств присущих причин этих следствий. По этому же соображению мы не считаем возникновение и разрушение цвета и подобных качеств следствием соединения [целого] горшка с огнем. Ибо цвет и другие качества горшка разрушаются с разрушением собственного субстрата горшка — они представляют собой такой цвет и прочие качества, которые принадлежат продуктам, как и цвет горшка, разрушенного ударом палки. Аналогичным образом цвет и прочие качества горшка возникают из подобных качеств присущей причины горшка, ибо они суть качества, которые принадлежат продуктам, как цвет и другие качества ткани.

В случае с горшком мы наблюдаем, что перед обжигом его составные части обладают мягкостью и рыхлостью, а после обжига становятся твердыми. Невозможно, чтобы в одном и том же субстрате существовали и рыхлость и твердость, подобно тому как не существуют одновременно упругий и неупругий удары, являющиеся взаимоисключающими противоположностями. Поэтому, когда старый составной объект разрушается, на его месте возникает новый. Если это так, то разрушение прежней субстанции имеет место после разрушения ее причин, а возникновение новой субстанции тоже обязано существованию ее причин.

Таким образом, они (причины) существуют постоянно. Узнавание же в горшке после обжига бывшего сырого горшка вызвано существованием общего понятия для этого объекта, как и в случае с пламенем[37]. Что же до сохранения формы горшка, выражающегося в том, что в течение всего времени обжига он воспринимается как единое целое, то оно обязано постепенному разрушению горшка, ибо он не является простым агрегатом атомов, разрушающимся в одночасье по разрушении соединения атомов. Фактически горшок сделан из атомов, соединенных в диады, триады и т.д. Поэтому он разрушается только после того, как распадаются все многочисленные диады и триады, а пока он так разрушается, его можно воспринимать как целое. По мере того как разрушаются старые части горшка, на их месте появляются новые, состоящие из атомов, чьи качества произведены

[37] Как пламя, будь то пламя костра или пламя свечи, всегда называется «пламенем», так и горшок до и после обжига будет называться «горшком».

подогреванием, которые, в свою очередь, входят в состав диад, триад и подобных [атомных соединений].

Поэтому во время обжига можно наблюдать, что горшок состоит из обожженных и необожженных частей. В то время, когда составляющие части старого составного объекта входят в стадию разрушения, появляются его новые составные части, которые по разрушении предыдущего составного объекта порождают новый составной объект. Поэтому между старым и новым объектами имеется единый субстратноситель (*адхара-бхава*) и количественное ограничение субстрата (*авадхарана*). Это значит, что, сколько было составляющих частей старого объекта, столько же частей выступают в составе нового объекта. Величина и число частиц последнего такие же, как и у первого.

Процесс разрушения горшка проходит в следующем порядке. [I этап: 1] разрушение диады, [2] вхождение в состояние разрушения триады, [3] вхождение в состояние разрушения темного цвета и других качеств, [4] зарождение в движущемся атоме разъединения, произведенного разъединением, [5] зарождение способного произвести красный цвет и другие качества соединения с огнем — все это одновременно. Затем [II этап: 6] разрушение триады, [7] вступление в стадию разрушения продукта триады, [8] разрушение темного цвета и других качеств, [9] возникновение разъединения, произведенного разъединением, [10] вступление в стадию разрушения соединения, [11] зарождение способного произвести красный цвет и другие качества соединения с огнем, [12] зарождение красного цвета и [13] вступление в стадию разрушения соединения с огнем, разрушающего темный цвет, — все это в одно время. Вслед за этим [III этап: 14] разрушение продукта того (триады), [15] вступление в стадию разрушения продукта этого продукта, [16] зарождение последующих соединений, [17] возникновение красного цвета и других качеств, [18] разрушение соединения с огнем, уничтожившего темный цвет, [19] зарождение движения во втором атоме, способствующего возникновению субстанции, — все это в одно время. Затем [IV этап: 20] разрушение продукта того (т.е. триады), [21] вступление в стадию разрушения продукта его продукта, [22] разрушение разъединений, рожденных разъединением, разъединительное движение, [23] возникновение во втором атоме разъединения с *акашей*, [24] разрушение соединения атома и *акаши*, [25] зарождение последующих соединений — все в одно время. Затем [V этап: 26] разрушение его продукта, [27] вступление в стадию разрушения продукта этого продукта, [28] зарождение последующего соединения одного атома с другим, [29] зарождение диады, [30] вступление в стадию разрушения движений, ведущих к разъединению, — все это в одно время. Затем [VI этап: 31] разрушение его

продукта, [32] вступление в стадию разрушения продукта того продукта, [33] возникновение диады, состоящей из этих атомов, [34] зарождение цвета и других качеств диады, [35] разрушение разъединительного движения в следующий момент, [36] возникновение в диаде качеств в соответствии с качествами составляющих ее причин[38].

Тот же самый процесс рассматривается и в отношении всех диад. В возникновении триад и последующих соединений атомов нет нужды принимать во внимание какие-либо движения, так как эти соединения обязаны своим возникновением исключительно сцеплениям, рожденным из атомных соединений в следующем порядке: многие атомы одновременно соединяются друг с другом, и таким образом атомы, составившие одну диаду, входят в состав атомов, образующих другую диаду. Тем самым одна диада вступает в соединение с атомами другой диады. Этим способом появляются соединения двух и более диад. Мы объяснили этот процесс в соответствии с тем, как нас учили, а также с нашей способностью его понять[39].

[II.5. Раздел числа]

[129] Число (*санкхья*) является основой практики употребления числительного «один» и следующих. [130] Так, оно (число) [относится к] одной субстанции и к более чем одной субстанции[40]. Из двух случаев [сначала рассматривается первый]: происхождение [вечности и невечности числа, относящегося] к одной субстанции, аналогично [происхождению] вечности и невечности цвета и прочих [качеств] атомов воды и т.п.[41]. [Число] же,

---

[38] Как видно, мы насчитали у Шридхары 6 временны́х этапов, составленных из 36 эпизодов.

[39] Тем самым Шридхара как бы признает, что его интерпретация *пилупака-вады* не носит абсолютного характера, а представляет собой его собственную попытку осмыслить и объяснить эту, как мы теперь понимаем, весьма искусственную и усложненную концепцию.

[40] Выражение «более чем одной» является буквальным переводом термина *анэка*. Джха переводит его как many — «множественный» или «многий». Я настаиваю на своем, может быть, несколько неуклюжем переводе ради точности в терминологии. Выражение «более чем одной», в отличие от «множества» (*баху*), включающего числа, начиная с числа «три», подразумевает и «два», или универсалию «двоичность», что здесь очень важно.

[41] Иными словами, когда число «один» присуще одной из вечных субстанций, такой, как атомы четырех элементов, направление, время, *акаша*, *манас* и *атман*, то оно, как и другие качества этих субстанций, является вечным, в составных и невечных вещах число «один» тоже невечно. Это правило опирается на серию сутр ВС, посвященных качествам цвета в воде и других элементах (земля исключается из этого списка,

[присущее] более чем одной субстанции, [т.е. второй случай], начинается с числа «два»[42] и кончается *парардхой*[43]. Возникновение его (числа) [вызвано] лишь [многими] единичностями, сопровождаемыми соотносительным познанием (*апекшабуддхи*) более чем одного объекта, а разрушение — разрушением соотносительного познания.

[131] Каким образом это происходит? Когда орган зрения наблюдателя находится в познавательном контакте с двумя либо однородными, либо разнородными вещами, то возникает познание универсалии единичности, присущей качеству, присущему каждому из объектов, с ним (органом зрения) соединенных[44]; в результате актов познания универсалии единичности [как таковой] в отношении более чем одного объекта возникает единое понятие двух качеств «один». Затем из двух единичностей, зависимых от данного [понятия], в отношении двух собственных субстратов (универсалий единичности) появляется двоичность. Затем, опять-таки в отношении ее (двоичности), появляется знание универсалии двоичности. Вследствие этого знания универсалии двоичности соотносительное познание становится подверженным разрушению; одновременно с этим из универсалии двоичности, ее связи [с объектом] и ее познания начинает возникать познание качества двоичности. [132] Вслед за этим, вследствие разрушения соотносительного познания, и качество двоичности становится подверженным разрушению. Знание качества двоичности [становится] причиной разрушения знания универсалии двоичности. И одновременно с этим возникает суждение о субстанции: «в двух субстанциях», которое обусловлено качеством двоичности, его знанием и связью [с объектом]. [133] Вслед за этим, после возникновения знания субстанции, [выраженного в суждении]: «в двух субстанциях», двоичность уничтожается, и благодаря знанию субстанции мысль о качестве двоичности становится подверженной разрушению, одновременно начинают возникать ментальные от-

---

так как ее качества могут изменяться при нагревании — см. II.4.2 «Раздел качеств, рожденных подогреванием»): «[Цвет и подобные качества] вечны в воде, огне и ветре вследствие вечности [соответствующих] субстанций» (ВСЧ VII.1.8; ВСШ VII.1.4); «[Цвет и подобные качества] невечны в невечных [воде и подобном] вследствие невечности [соответствующих] субстанций» (ВСЧ VII.1.9; ВСШ VII.1.5).

[42] В оригинале — dvitva, что в зависимости от контекста можно перевести либо как «два», либо как его универсалию — «двоичность».

[43] Число *парардха* оценивается в 100 000 миллиардов.

[44] В тексте tatsaṃyuktasamavetasamaveta — букв. «присущее присущему, соединенному с тем» (в данном случае соединенному с органом зрения). Разновидность познавательного контакта (*санникарша*).

печатки. [134] Вслед за этим из-за знания субстанции разрушается мысль о качестве двоичности, а вследствие [появления] ментальных отпечатков [разрушается] знание субстанции.

[135] Таким же образом объясняется возникновение троичности и т.п. Раз возникновение [двоичности и универсалий остальных чисел] сопровождается познанием более чем одной субстанции, [их] разрушение [вызвано] разрушением соотносительного познания. [136] Иногда и разрушением [их] субстрата. Каким образом это происходит? Когда в одной части субстрата-носителя единичности возникает движение, тогда же возникает знание универсалии единичности и посредством названного движения одна часть субстрата отделяется от другой, что приводит к возникновению соотносительного познания. [137] Затем, в то время, когда по причине разъединения [частей субстрата] уничтожается соединение, тогда же возникает двоичность, и в силу разрушения соединения происходит разрушение субстанции и возникновение мысли об универсалии [двоичности]. [138] В то время, когда знание [этой] универсалии своим возникновением разрушает соотносительное познание, из-за разрушения субстрата разрушается и двоичность.

[139] Таков правильный порядок этого процесса с точки зрения теории *вадхья гхатака*[45]. Если принять точку зрения *сахаанавастханы*[46], то это воспрепятствует возникновению знания субстанции. [140] Почему? Из-за разрушения соотносительного познания одновременно с появлением [познания] качества и разрушением двоичности зависимое от нее (двоичности) знание субстанции, [выраженное в суждении:] «в двух субстанциях», будет чревато нежелательными логическими последствиями (*прасанга*).

[141] [Оппонент:] *А если это то же самое, что бывает и в случае чисто выводного знания*[47]? Предположим, это так: подобно тому как [в сутре] «противоположное (т.е. несуществующее) является [выводным знаком] существующего»[48] и при отсутствии вы-

---

[45] *Вадхья гхатака* — букв. «разрушение того, что должно быть разрушено». Теория, согласно которой каждая текущая стадия процесса разрушает предыдущую.

[46] Саха-анавастхана — букв. «совместное непребывание». Теория, объясняющая невозможность одновременного существования двух стадий процесса их несовместимостью.

[47] То есть когда знание субстанции выводится из предшествующего знания. По мнению Бронкхорста, это цитата из «Катанди». Здесь и далее предполагаемые цитаты из «Катанди» будут выделяться полужирным курсивом, как в издании ПБ Бронкхорста и Рамсайера, на которое я опираюсь.

[48] Цитата из серии сутр ВС, в которых перечисляются разновидности выводных знаков: «Соединенное, присущее, присущее одному и тому же объекту, противоположное [являются выводными знаками соответствующих субстанций]»; «Следствие [явля-

водного знака вывод осуществляется только из знания, так и понятие субстанции могло бы быть выведено только из мысли о качестве [двоичности], даже при разрушении самого этого качества.

[Ответ:] ***Это неверно вследствие познаваемости*** **[*субстанции*] *как специфицируемого.* [142] Сама природа познания специфицируемого такова, что оно не должно существовать иначе чем в связи со спецификацией. Это провозгласил и Сутракара: «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»[49]. [143] Неверно же и то, что выводное знание возникает из тождества [специфицируемого и спецификации как «предмета вывода» и «основания вывода»]. Стало быть, это предположение неудовлетворительно. Неверно [и предположение о тождестве специфицируемого и спецификации] ввиду их быстрого появления — как [в случае суждения]: «обладающая звуком *акаша*», в котором три акта познания следуют друг за другом очень быстро. Так же и в случае возникновения знания двоичности и подобного. Это не является ошибочным.**

[144] [Возражение:] ***Не будет ли подобной ошибки и в теории вадхья гхатака?*** **Разве не было бы возможности невозникновения знания субстанции и с точки зрения *вадхья гхатаки*?**

[Вопрос к возражению:] Как это понять?

[Возражающий продолжает:] А вот так: из-за разрушения соотносительного познания появление ментальных отпечатков [происходит] одновременно с познанием универсалии «двоичность».

[145] [Ответ:] Это не так, ***поскольку причинное основание ментальных отпечатков — составное знание.*** **Составное же знание, выступающее причиной ментальных 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 теории *вадхья гхатака* о разрушении знаний.

ется выводным знаком] другого следствия, причина — другой причины»; «Противоположное несуществующему — [выводной знак] существующего, существующее — несуществующего, несуществующее — несуществующего, существующее — существующего» (ВСЧ III.1.8; ВСШ III.1.9–13).

[49] ВСЧ VIII.9; ВСШ VIII.1.9.

[147] [Ответ:] ***Это не так — по причине запрета на*** *[допущение, согласно которому]* ***существование*** *[одного знания]* ***не влечет за собой уничтожения*** *[другого знания]*. **С помощью выражения из [сутры]: «Из-за неодновременности познавательных актов» опровергается одновременное возникновение и одновременное существование познавательных актов[50], не разрушающих друг друга, ведь неверно, что вопреки теории *вадхья гхатака* имеется одновременное возникновение и одновременное существование познавательных актов, которые бы не уничтожили друг друга.**

НК: Хотя собственная форма числа хорошо известна, встречаются люди, чья мысль замутнена совершенно ложными взглядами, они-то и высказывают противоположные мнения на его счет. Имея в виду именно их, автор говорит: **числительного «один»...** и т.д. Выражение **практика употребления** — *вьявахара* — понимается как синоним vyavahṛtivyavahāra — «знание того, что следует знать» и, кроме того, как vyavahriyate anena — «то, посредством чего осуществляется использование». Выражение **практика употребления числительного «один» и следующих** (ekādivyavahāra) будет относиться как к понятиям[51], так и к [самим] числительным «один», «два, «три» и т.д. **Основой** этого и является то, что называют **числом**. Понятия чисел «один», «два», «три» и подобных обязаны своим возникновением процессу спецификации, ибо являются специфицированными, подобно представлению об обладателе посоха[52]. То же самое действительно и в отношении слова, и причину этого следует сформулировать так: ибо способность быть словом является специфицированной. <...>

{Затем Шридхара спорит с возражением буддистов-йогачаров о том, что идеи чисел не могут считаться реальными из-за отсутствия референта, подобного референту идей цвета и т.п.}

...[Относится к] одной субстанции... — число имеет своим субстратом одну субстанцию; **...и к более чем одной субстанции** — имеет своим субстратом более чем одну субстанцию. Союз **и** указывает на то, что имеются только эти две разновидности — [числа], присущие

---

[50] Ср. высказывание из ВСЧ, ВСШ III.2.3: «Из неодновременности усилий и из неодновременности познавательных актов [следует, что в каждом теле *манас* только] один».

[51] *Пратьяя* — синоним *буддхи*.

[52] Шридхара, возможно, ссылается на ВС: «[Но можно возразить: связь слова и объекта существует, поскольку она познается, подобно тому как] по посоху [познается связь] соединенного (посоха и руки, ее держащей), а по рогам — [присущность] присущего (рогов и животного)» (ВСЧ VII.2.20). Посох является знаком, по которому можно сделать вывод, что человек, держащий его, — странствующий аскет, или, другими словами, аскет, держащий посох, специфицирован (*вишишта*) своим контактом с посохом и этот контакт есть спецификация (*вишешана*).

одной субстанции, и [числа], присущие более чем одной субстанции. **...Происхождение [вечности и невечности числа, относящегося] к одной субстанции, аналогично [происхождению] вечности и невечности цвета и прочих [качеств] атомов воды и т.п.** Как цвет, вкус и температура вечны в атомах воды, так [вечно] и число «один»; как цвет и прочие [качества] невечны в продуктах воды, поскольку разрушаются после разрушения своего субстрата и возникают из качеств причины, так невечно и число «один».

[Число] же, [присущее] более чем одной субстанции... начинается с числа «два» и кончается *парардхой*. С числа «два» — т.е. начиная с двух, *парардха* — это предел, достигаемый в практическом употреблении чисел[53]. Частица **же** имеет своей целью указание на то, что двоичность отличается от единичности тем, что принадлежит более чем одной субстанции. **Возникновение его (числа) [вызвано] лишь [многими] единичностями, сопровождаемыми соотносительным познанием... более чем одного объекта, а разрушение — разрушением соотносительного познания.** Слово **лишь** добавлено для усиления смысла высказывания. Выражение **возникновение... [вызвано... многими] единичностями** не значит, что двоичность является простым агрегатом качеств «один» и «один». Его следует понимать как ekatve ca ekatvāni ca — «и единичности (*ед.ч.*) и единичностей (*мн.ч.*)» в отношении одного и того же [объекта], в противном случае не будет указана причина возникновения двоичности[54]. В фразе **сопровождаемыми соотносительным познанием... более чем одного объекта** выражение **более чем одного** (*анэка*) следует применять к числу «два» или множеству, подразумевая, согласно этимологии, значение «не один».

Это объясняется [в дискуссии], начинающейся с вопроса: **Каким образом это происходит?** При познавательном контакте *атмана* и глаза наблюдателя с двумя вещами одного класса, например двумя горшками, или двумя вещами разных классов (горшком, куском ткани) в отношении каждой из двух вещей, находящихся в контакте с глазом, возникает познание универсалии единичности, присущей двум качествам «один», которые, в свою очередь, присущи двум единичным вещам, потому что знание спецификации служит причиной знания специфицируемого; в нашем случае универсалия единичности является спецификацией, а два качества «один» — специфицируемым. Таким образом, знание этих двух специфицируемых вещей достигает-

---

[53] Вьомашива считает, что в Ведах никогда не упоминаются числа, больше числа *парардха* (Вьо: 456).

[54] Как поясняет Джха, двоичность возникает только из двух единичностей, что передается термином ekatve (*ед.ч.*), но не термином ekatvāni (*мн.ч.*) (Джха 1982: 249).

ся посредством того (спецификации). Но зрительное восприятие невозможно без сближения органа зрения и объекта, поэтому и было показано, что универсалия единичности связана с чувственным органом отношением «присущности присущему, находящемуся в соединении»[55], т.е. она присуща тому [качеству] «один», которое присуще вещи, находящейся в соединении с органом зрения.

Так, после возникновения этого знания существование универсалии единичности и ее связь с двумя качествами «один» порождают один познавательный акт в отношении двух качеств «один», присущих двум объектам. <...>

{Далее Шридхара объясняет, 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[56].}

Объяснив возникновение двоичности, автор описывает средства ее познания. **Затем, опять-таки...** и т.д. — т.е. после возникновения двоичности появляется знание двоичности в общем. В этом случае причина познания также заключается в «присущности-присущему-соединенного». Слово **опять-таки** используется с целью отличить двоичность от единичности, [которая понимается] в общем плане. Универсалия двоичности выступает в роли спецификации качества двоичности, ведь без знания спецификации нет знания специфицируемого. Именно чтобы объяснить средства познания специфицируемого, автор указывает на средства познания спецификации. Существование этой универсалии (двоичности) подтверждается понятием двоичности, специфицируемым понятием универсалии двоичности. Понятие же двоичности подтверждается наличием суждения **«в двух субстанциях»**. Таким образом, понятию «двух субстанций» предшествует понятие спецификации, поскольку это понятие специфицированного, подобного обладателю посоха. <...>

{Далее Шридхара углубляется в дискуссию об отношении спецификации и специфицируемого.}

Вследствие этого знания универсалии двоичности соотносительное познание становится подверженным разрушению... Соот-

---

[55] Здесь — saṃyuktasamavetasamaveta.

[56] Вот вкратце аргументы Шридхары. Орган зрения только один, два глаза не могут управляться внутренним органом одновременно. Поэтому признается, что единый орган зрения составляют оба глаза — в случае зрительного восприятия глазные лучи исходят из них обоих. Эти лучи вступают в контакт с воспринимаемым объектом так же, как лучи лампы просвечивают наружу из двух окон в доме. Внутренний орган управляет зрением непосредственно, а не через связь с объектом, так как он не покидает тела. Таким образом становится возможным одновременное восприятие более чем одного объекта.

носительное познание [в форме познания двух единичностей] подвержено разрушению знанием универсалии двоичности, т.е. с помощью данной универсалии это познание сближается с причиной своего разрушения. А раз универсалия единичности связана с качеством двоичности и познается вместе с этим качеством, то именно из нее и возникает знание качества двоичности. Так, с помощью универсалии единичности качество двоичности сближается с причиной своего появления, а познание универсалии двоичности способствует разрушению соотносительного познания и появлению качества двоичности. Оба эти процесса — разрушение и возникновение — происходят одновременно.

Вместе с тем разрушение соотносительного познания становится причиной разрушения двоичности — когда существует первое, второе неизвестно. Тем самым разрушение соотносительного познания делает двоичность подверженной разрушению. Известно, что вещи могут быть разрушены своей инструментальной причиной подобно тому, как в процессе конечного освобождения (*мокша*) постижение окончательной истины разрушается разрушением тела[57]. Знание качества двоичности может стать причиной разрушения знания универсалии двоичности еще и потому, что один акт познания несовместим с другим актом познания. Так, знание качества является причиной знания субстанции, стало быть, возникновение знания качества означает вступление в стадию разрушения одного знания и вступление в стадию возникновения другого знания.

...Которое обусловлено качеством двоичности, его знанием и связью [с объектом]... — т.е. из качества двоичности, его знания и связи возникает суждение **«в двух субстанциях»**, из возникновения знания субстанции следует разрушение двоичности и одновременно — вступление в стадию, когда знание качества становится подверженным разрушению.

[Возражение:] Хотя, когда возникает суждение **«в двух субстанциях»**, двоичности больше нет, она все еще является его (суждения) причиной. Однако во время возникновения следствия наличие причины необязательно, тем более что функция, соответствующая «продуктивной» природе причины, заключается в производстве следствия. Когда эта функция осуществлена, есть ли смысл в продолжении существования причины во время производства следствия, раз ее причинность реализуется только через ее функцию?

[Ответ:] Если производство следствия установлено как завершенное, то этого не происходит, поскольку причина перестает выполнять

---

[57] По этому суждению можно заключить, что Шридхара не считал возможным освобождение при жизни (*дживан-мукти*).

функцию фактора реализации действия (*карака*) и быть каузально эффективной. От этого причина не станет вторичной, ведь способность быть фактором реализации действия не прекращается с осуществлением собственной функции. В противном случае, если человек выстрелил из лука, а затем, получив удар по голове, сам умер, этого человека нельзя было бы считать причиной выстрела из лука.

После этого в результате знания субстанции разрушается мысль о качестве, и процесс переходит в стадию появления ментальных отпечатков. **[Появление] ментальных отпечатков** означает начало разрушения идеи субстанции, и в следующий момент ментальные отпечатки окончательно разрушают идею субстанции. То, что ментальные отпечатки служат причиной разрушения понятия субстанции, выводится из факта, что разрушение имеет место только при наличии этих отпечатков, и никак иначе.

Данное объяснение возникновения двоичности действительно и в отношении возникновения **троичности и т.п.** Она и ей подобные также производятся из более чем одной единичности, сопровождаемой знанием множества, и разрушаются после разрушения соотносительного познания. То же самое применимо и к числам «сто» и иным. Когда каждое качество «один» [в числе «сто»] познано само по себе, в отношении его в том же порядке возникают ментальные отпечатки. После познания последнего качества «один» проявляется *адришта*, устанавливающая практику употребления числа «сто»[58]. Хотя был только один контакт органа чувств, возникает припоминание более чем одного объекта, затем соотносительное познание в форме [актуального] постижения и соотносительное познание в форме припоминания производят в своих субстратах число «сто», и это число испытывает воздействие ментальных отпечатков всех [ста] субстанций, что является непосредственным чувственным восприятием, ведь это знание объекта, порожденное контактом органа чувств и последней [из ста] субстанций.

[Возражение:] Понятие числа сохраняется, даже если объекты, в которых число пребывает, уничтожены, например, можно сказать: «Я убил сто насекомых». Как объяснить возникновение числа «сто», если нет его субстратов[59]?

[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. Такое объяснение дают

---

[58] Ср. объяснение грамматистами возникновения смысла словесного сообщения в сознании реципиента: последний из серии воспринятых им отдельных звуков и ответствен за целостное постижение смысла всей серии.

[59] Ведь насекомые уже убиты, т.е. больше не существуют как живые создания.

некоторые. Другие полагают, что понятие числа одинаково в обоих случаях и поэтому считать, что слово, относящееся к числу, используется иносказательно, неправильно. С их точки зрения, субстратом числа являются разрушенные вещи, существовавшие в прошлом и ставшие объектом припоминания. Только такие [нереальные] вещи, как небесный цветок и им подобные, не могут служить субстратом числа. Что же до объектов, существовавших в прошлом, то они хотя и не связаны с настоящим, а их собственная форма не существует в момент возникновения понятия числа, все же не противоречат характеру присущей причины, ибо связаны с настоящим посредством памяти и содействием сопутствующих факторов, соответствующих природе гипотетического аргумента (*тарка*). Это не повлечет за собой абсурдного предположения о том, что число может производиться повсюду, поскольку данный тезис касается только наблюдаемых фактов.

[Возражение:] Если вещи, познанные в прошлом, могут служить фактором, объясняющим использование числа в настоящем, то примысливание ментальных отпечатков бесполезно, ведь основанием припоминания является непосредственное чувственное восприятие.

[Ответ:] Это не так — по той причине, что непосредственное восприятие полностью разрушено. Само по себе, не будучи припоминаемым, оно не способно быть фактором реализации действия, поэтому, чтобы объяснить его припоминание, и утверждается существование ментальных отпечатков. В случае произношения слова, когда воспринимается последний артикулированный звук, а все предшествующие уже разрушены, они все же припоминаются и в этом отношении становятся инструментальной причиной для определения значения всего слова. Эти припоминания будут служить и присущей причиной. Как *манас*, которому содействуют ментальные отпечатки, обладает способностью припоминать внешние вещи, так же на основании наблюдаемых фактов следует признать, что он же (*манас*) обладает и способностью осуществлять непосредственное восприятие. Это не повлечет за собой абсурдного предположения о невозможности глухоты, слепоты и подобных [явлений], поскольку действие *манаса* зависит от функционирования внешних органов восприятия.

Если двоичность возникает в отношении двух вещей, одна из которых разрушена и только припоминается, ее (двоичности) разрушение вызвано разрушением соотносительного познания в форме припоминания. Когда же двоичность возникает при [актуально] существующем субстрате, она разрушается не только после разрушения соотносительного познания, но и после разрушения субстрата, поскольку, если один из двух или оба объекта уже разрушены, не может быть и понятия двоичности.

Иногда и разрушением [их] субстрата. Автор объясняет отсутствие понятия для числа «один» в отношении одной субстанции и для числа «два» в отношении двух субстанций, отвечая 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 движение, в это же время возникает знание 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 двоичность. Затем в результате разрушения соединения разрушается субстанция и одновременно возникает мысль об универсалии двоичности. Затем, когда из-за знания универсалии двоичности разрушается соотносительное познание, то в результате разрушения того же самого субстрата разрушается и двоичность. Неверно, что причиной того (разрушения двоичности) является разрушение соотносительного познания, ведь они сосуществуют.

Хотя в возникновении двоичности, которая разрушается, даже не породив суждения «в двух субстанциях», нет никакой цели, все же возникновение следствия происходит в соответствии с причиной, поэтому-то оно и не зависит от задуманной цели. Только посредством процесса возникновения двоичности было показано, что последующий познавательный акт разрушает предыдущий, и это [разрушение] объясняется существованием исключающих друг друга познавательных актов. Одними их противоположность объясняется как имеющая природу ***вадхья гхатака***, другими — как имеющая природу ***саха-анавастхана***; автор же, избрав точку зрения [приверженцев] *вадхья гхатаки*, говорит: **Таков правильный порядок этого процесса... Этого процесса** — т.е. процесса производства двоичности. В соответствии с теорией *вадхья гхатака*, второй познавательный акт, возникнув, в следующее мгновение разрушит первый познавательный акт. Это и есть то, что называется **правильным порядком**. В соответствии же с теорией противоположности [познавательных актов] как [следствия] несовместимости (*саха-анавастхана*) возникновение одного познавательного акта означает [автоматическое] разрушение другого. С точки зрения этой теории возникновение суждения «в двух субстанциях» будет логической ошибкой (*прасанга*), поэтому теория *саха-анавастхана* неверна. Это и имеет в виду [автор].

То же самое он объясняет и далее, [задавая риторический вопрос]: **Почему?** По теории *саха-анавастхана*, когда в результате разрушения

соотносительного познания появляется двоичность, она [сразу же] становится подверженной разрушению, а подверженность двоичности разрушению совпадает по времени с познанием качества [двоичности], поэтому и зависящее от двоичности суждение «в двух субстанциях» в следующий момент не будет иметь места вследствие отсутствия [своей] причины.

[Возражение:] ***А если это то же самое, что и бывает в случае чисто выводного знания?*** Далее разъясняется: **Предположим, это так...** и т.д. Предположим, вы правы и ваша мысль состоит в следующем[60]: подобно тому как [присутствие] человека выводят с помощью специфицирующего [его] звука, только если характеристика звука уже познана в качестве спецификации человека, существующего в настоящее время, даже если сам он (звук) разрушен и не существует во время вывода и таким образом представляет собой только понятие выводного знака, способствующее реализации логического вывода, точно так же, даже если двоичность разрушается одновременно с [появлением] понятия качества [двоичности], одно лишь понятие двоичности может породить суждение «в двух субстанциях».

Другие же [предлагают следующее объяснение]: невыпавший дождь, [хотя он и ожидался], является выводным знаком имевшего место контакта ветра и дождевой тучи. В этом случае, даже если не существовало выводного знака в форме действия дождя, одно лишь его понятие может послужить логическому выводу. Таково объяснение.

[Ответ:] Оно неудовлетворительно, ведь в случае такого вывода выводным знаком служит не действие дождя, а отсутствие такового. Это [отсутствие] имеет место из-за невозникновения собственной формы явления (дождя) и вследствие неразрушения его предшествующего несуществования. Поэтому здесь должна применяться практика, упомянутая нами.

На этот ответ автор возражает: ***Это неверно вследствие познаваемости [субстанции] как специфицируемого.*** Откуда берется [представление о том], что суждение «в двух субстанциях» обязано своим возникновением только одному чистому понятию, ведь [имеется] познаваемость специфицируемого[61]? Если признать [необходимость] познания специфицируемого, почему бы не признать, что оно проистекает из чистого понятия, [т.е. независимо от реального существования субстанции]?

[Ответ:] **Сама природа познания специфицируемого такова...** и т.д. Иными словами, спецификация составляет собственную форму специфицируемого, повторяющую специфицируемое, служащую ос-

[60] Далее приводится пример вывода, который делается из другого вывода.

[61] То есть сам акт познания предполагает и познаваемый предмет (субстанцию).

нованием 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 со 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 из познания белизны [как в роли] качества «белое», [так и в роли] того, что является белым, в отношении белой вещи возникает суждение: «[Это] — белая вещь»; оба эти [познания] — познание спецификации и познание специфицируемого — находятся в отношении **причины** и **следствия**, т.е. обладают собственной природой причины и следствия. Так в сутре провозглашена неотделимость спецификации [от специфицируемого]. Этого отношения нет у несуществующих вещей.

Посредством частички **же** [далее] автор указывает на отличие выводного познания от познания специфицируемого: **Неверно же и то...** и т.д. В выводном познании выводной знак должен постигаться как подчиненный субъекту вывода, так что [между ними] не возникает нераздельности, [как в случае нераздельности специфицируемого и спецификации]. **Стало быть, это предположение неудовлетворительно.** Иными словами, не может удовлетворить предположение о том, что суждение «в двух субстанциях» подобно выводному знанию. Его сходства [с выводным знанием] не существует.

[Возражение:] Пока есть суждение «в двух субстанциях», двоичности не существует. Возможно ли специфицировать познание этой (двоичностью)?

[Ответ:] Невозможно. Поскольку в момент, предшествующий возникновению познания, она (двоичность) еще существует. Познавательный акт, состоящий в непосредственном восприятии двоичности, всегда имеет своим объектом то, что существует в предшествующий момент. В момент, предшествующий возникновению суждения «в двух субстанциях», подчиненная ему двоичность еще существует. Здесь же следует сказать и следующее: как субстанция наглядно является уму в суждении «в двух субстанциях», так же является уму и зависящая от него двоичность. Было бы неправильным считать, что уму является несуществующая двоичность. Поэтому она (двоичность) будет неразрушимой и составит объект специфицирующего познания. Это объясняется тем, что ее отличительная характеристика — это 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 двоичность не разрушается в момент познания субстанции, означает, что познание качества двоичности и познание субстанции происходит очень быстро, и в силу такой большой скорости возникновения [обоих] невозможно постичь их последовательность — впечатление, что двоичность и субстанция являются уму в одном и том же познавательном акте, ошибочно. В действительности сначала уму является двоичность, а потом уже субстанция. Здесь автор приводит подтверждающий пример: **...как [в случае суждения] «обладающая звуком *акаша*»...** В этом суждении [можно различить] три быстро возникающих познавательных акта: познание звука, познание *акаши* и познание звука как спецификации *акаши*. **Так же и в случае возникновения знания двоичности и подобного.** Что тут сказать? Как в случае познания звуков и другого, вследствие их быстроты и невозможности различить их последовательность, появляется ложное впечатление об их одновременности, так же и в случае познания двоичности и субстанции.

Не будет ли подобной ошибки и в 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 опровержение: **Разве не было бы возможности невозникновения знания субстанции и с точки зрения *вадхья гхатаки*?** То есть если познание субстанции не появится после разрушения [познания] двоичности одновременно с познанием качества, то с точки зрения *вадхья гхатаки* было бы неверно считать его возникшим. Здесь автор говорит о том, как разворачивается [процесс познания]: **из-за разрушения соотносительного познания появление ментальных отпечатков [происходит] одновременно с познанием универсалии «двоичность».** Возникновение соотносительного познания производит как двоичность, так и ментальные отпечатки, являющиеся тем, что́ [в следующий момент] его (соотносительное познание) разрушит, так что при появлении ментальных отпечатков и двоичности наступает стадия возникновения для познания универсалии двоичности и одновременно стадия разрушения для соотносительного познания. Таким образом, и возникновение познания универсалии двоичности, и вступление в стадию возникновения познания качества, и вступление в стадию разрушения соотносительного познания, и разрушение двоичности — [все эти действия] происходят одновременно. Стало быть, полное возникновение познания качества и полное разрушение двоичности происходят в следующий момент времени, а коль скоро это так, то суждение «в

двух субстанциях», зависимое от этого [полного возникновения и полного разрушения], не будет иметь места и, следовательно, *вадхья гхатака* тоже будет ошибочной.

[Ответ:] **Это не так, *поскольку причинное основание ментальных отпечатков — составное знание.*** Это разъясняется в [комментарии] к слову **составное.** То есть ментальные отпечатки производятся составным знанием [в форме] познания субстанции как специфицируемой качеством двоичности, а не непосредственным восприятием или соотносительным познанием, имеющим неопределенный характер, поэтому неверно, что последнее разрушается в результате [возникновения] психических отпечатков. Непроизведенность психических отпечатков из соотносительного познания доказывается припоминанием двух качеств «один» как отличных от субстанции. Произведенность же того (психических отпечатков) из познания субстанции как специфицируемой качеством доказывается припоминанием неспецифицируемой субстанции.

[Возражение:] Некоторые говорят: когда один познавательный акт, возникая, разрушает ранее возникший познавательный акт, то в соответствии с вашей точкой зрения (теорией *вадхья гхатака*) оба [познавательных акта] должны сосуществовать [какое-то время, чтобы один мог разрушить другой]. Таким образом, это будет противоречить сутре о неодновременности познавательных актов. Об этом и идет речь [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. Представление о совместном пребывании [в течение какого-то времени] двух познавательных актов, один из которых — разрушающий, а другой — разрушаемый, не является ошибочным. Это поясняется: **С помощью выражения из [сутры]: «Из-за неодновременности познавательных актов» опровергается одновременное возникновение и одновременное существование познавательных актов, не разрушающих друг друга...** То есть посредством цитаты из сутры **«Из-за неодновременности познавательных актов»** отрицалось сосуществование познавательных актов, которые не разрушали бы друг друга. Неверно, что с точки зрения теории *вадхья гхатака* существуют одновременное возникновение познавательных актов, которые бы не разрушали друг друга, и [их] совместное пребывание. Как только один возникает, другой становится подверженным разрушению. Это то, что подразумевается во фразе, [вторая половина которой начинается словами] **...ведь неверно...** и т.д. Здесь эта дискуссия заканчивается. <...>

{Далее Шридхара спорит с буддистами по поводу реального, а не чисто номинального существования двоичности и универсалий других чисел.}

[II.6. Раздел размера]

[148] Размер (*паримана*) — [это] причина практики измерения (*мана*)[62]. [149] Он четырех видов: малый (*ану*), большой (*махат*)[63], длинный (*даргха*) и короткий (*храсва*). [150] Из них большой — двух видов: вечный и невечный[64]. Вечный — [это] предельно большой [размер] *акаши*, времени, направления [и] *атмана*[65]. Невечный же [размер] — [у соединений атомов], начиная с триад. [151] Также малый [размер] двух видов: вечный и невечный. Вечный — у конечных атомов [и] у *манаса*[66]. Он сферический (*парималья*)[67]. Невечный — только у диады.

[152] В отношении [семян] голубого лотоса, [плодов] мираболана[68], бильвы[69] и тому подобного, на самом деле обладающих большим размером, в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в этом (размере) в обыденной речи слово «малость» (*анутва*) употребляется в переносном смысле[70]. [153] «Длинность» (*даргхатва*) и «короткость» (*храсватва*) присущи тому же объекту, что и произведенные (т.е. невечные) «малость» и «великость». [154] В отношении полена для разжигания огня, сахарного тростника, бамбука и подобных [вещей], на самом деле обладающих длиной, в зависимости от наличия или отсутствия превосходства в этом (длине) в обыденной речи слово «короткость» употребляется в переносном смысле.

[155] Невечный же [размер] четырех видов имеет [своими] источниками: число, величину (*паримана*) и свободное соединение

---

[62] *Паримана* — здесь: размер, производное от корня mān со значением «мерить».

[63] Ср. ВС: «Большой размер [вызван] множественностью причин, величиной причин и особым свободным соединением [причин]» (ВСЧ VII.1.16; ВСШ VII.1.9); «Малый размер противоположен этому» (ВСЧ VII.1.17; ВСШ VII.1.10).

[64] Ср. ВС: «Этот (размер) невечен в невечных [субстанциях]» (ВСЧ VII.1.25; ВСШ VII.1.18); «В вечных — вечен» (только ВСШ VII.1.19).

[65] Ср. ВС: «Вследствие [своей] вездесущести *акаша* велика. Так же и *атман*» (ВСЧ VII.1.28–29; ВСШ VII.1.22).

[66] «Вследствие отсутствия того (вездесущести) *манас* мал» (ВСЧ VII.1.30; ВСШ VII.1.23).

[67] Ср. ВС: «Вечное есть сферическое» (ВСЧ VII.1.26; ВСШ VII.1.20).

[68] Разновидность сливы, алыча.

[69] Латинское название этого дерева — Aegle marmelos.

[70] Ср. ВСЧ VII.1.26; ВСШ VII.1.20.

(агломерацию — *прачая*). [156] Из них (трех способов образования размера) [сначала обсуждается первый]: множественное число, возникшее в конечных атомах, диадах и других в зависимости от мысли Ишвары, производит в созданных ими субстанциях-следствиях величину и длину одновременно с возникновением цвета и подобных [качеств]. В случае возникновения субстанции-следствия из двух либо из множества больших [размеров обсуждается второй способ]: величины-причины порождают не множество, а величину, поскольку, хотя субстанция порождена тем же числом [частей, что и другие субстанции, у нее] замечено превосходство [в размере].

[157] Что касается свободного соединения, существующего в случае двух шаров из хлопковых волокон, то в двойном таком шаре [она] порождает [только] величину, а не множество и величину, поскольку либо зависит от неплотного соединения частей, образующих шар, либо определяется [плотным] взаимным контактом частей [каждого из хлопковых шаров] — ибо замечено превосходство [в размере одной субстанции], порожденное числом, весом (*пала*)[71] и величиной частей, одинаковыми [с числом, весом и величиной частей другой субстанции]. А число «два», существующее в двух атомах, порождает «малость» в диаде.

[158] Возникновение «длинности» в триадах и других (атомных соединениях), подобно [возникновению] «великости», [вызвано] числом, величиной и свободным соединением однородных причин. Возникновение «короткости» в диаде, подобно [возникновению] «малости», [вызвано] числом «два».

[159] Затем [возникает вопрос]: каково отличие друг от друга «малости» и «короткости» в диадах и соответственно «великости» и «длинности» в триадах и подобных (соединениях атомов)? Отличие друг от друга «великости» и «длинности» существует, ибо замечено [их] различное употребление в обыденной речи, [когда] в отношении вещей большого размера [говорят]: «Принеси [из них] длинную», а в отношении длинных вещей: «Принеси [из них] бóльшую». [Существует] и отличие друг от друга «малости» и «короткости», поскольку имеется непосредственное восприятие [этого различия] у тех, кто способен его воспринимать (т.е. у йогов). [160] Этому [невечному] размеру четырех видов свойственна продуктивность, разрушается же он только после разрушения [своего] субстрата.

---

[71] *Пала* — мера веса, равная четырем *карша* (1 *карша* равна приблизительно 176 гранам).

НК: Теперь автор описывает размер: **Размер — [это] причина практики измерения... Практика измерения** — это первоначальное познание малого, большого, длинного и короткого размеров и [соответствующих им] слов, его причина — размер; тому, кто придерживается противоположного мнения, автор доказывает существование [качества] размера, известного из непосредственного восприятия. <...>

Некоторые утверждают, что размер неотличим от субстанции, поскольку представление о размере существует во время познания субстанции. Это неверно. При восприятии субстанции на расстоянии ее подлинный размер не познается, поэтому даже большой размер ошибочно принимают за малый. Доказав таким образом существование размера, автор рассказывает о его разновидностях: **Он четырех видов...** и т.д. Затем он объясняет, каковы эти четыре вида: **малый, большой, длинный** и **короткий.** То, что сверх [этих] четырех видов, суть разные конфигурации составляющих частей, а не размеры.

[Возражение:] Относительно длинного и подобных размеров будет то же самое[72].

[Ответ:] Неверно. Наблюдается, что, хотя конфигурация составляющих частей не воспринимается на расстоянии, тем не менее имеется понятие длинного и подобных размеров.

[Возражение:] Но все же размер диады — малый, ибо в ней отсутствует причина производства большого размера. Размер атома меньше размера следствия [соединения двух атомов], поскольку в обычной практике можно наблюдать, что величина причины меньше [величины следствия]. Поэтому размер атома отличается от размера диады. И по той же причине размер *акаши*, достигший верхнего предела, совершенно отличен от размера горшка и подобных вещей. То же самое касается длинного и короткого размеров. Стало быть, в целом получается шесть [классов] размеров, почему же речь идет только о четырех?

[Ответ:] Автор отвечает на это: **Из них...** и т.д. Значит, из этих четырех классов размеров большой — двух видов: **вечный и невечный.**

Теперь о том, у каких субстанций вечный большой размер: у ***акаши*, времени, направления [и]** ***атмана.*** Он называется **предельно большим** (*парамахат*). **Невечный же** большой размер принадлежит соединениям атомов, **начиная с триад**, а не *акаше*, направлению и другим [вездесущим субстанциям]. Как большой размер имеет два подкласса, так и малый размер двух видов: **вечный и невечный.** В обоих случаях [союз] **и** добавляется с целью исключить другие

[72] То есть они представляют собой разные конфигурации частей, а не размеры.

[классы размеров]. Вечный малый размер пребывает в атомах и в *манасе*, он вечен вследствие отсутствия причины его возникновения. Наименьший размер называется **сферическим** (*паримандалья*). Невечный малый размер пребывает только в диадах, и нигде больше.

Этим объясняется [то, что существуют только четыре класса размеров]. То есть размер атома — это только подкласс малого размера, а предельно большой — только подкласс большого, в противном случае не использовалось бы уточнение **предельно**. Только тот размер, который при содействии цвета делает свой субстрат воспринимаемым, называется «большим»[73], тот же, который не делает свой субстрат воспринимаемым, называется «малым». Из этого не следует, что триада обладает малым размером, так как она воспринимается. Восприятие триады и последующих соединений атомов, подобно восприятию горшка, определяется их производностью из множества присущих причин. Только то воспринимаемое, части которого не воспринимаются, и является триадой.

Относительно размера *акаши*: хотя у последней отсутствуют основания, чтобы быть чувственно воспринимаемой[74], ее размер все же относится к разряду большого, поскольку его (размера) субстрат, подобно размеру горшка, протяженнее размера диады.

[Возражение:] Было сказано, что малый размер принадлежит только диаде. Но ведь известно, что слово «малый» используется и применительно к семенам голубого лотоса, плодам мираболана и бильвы, когда говорят, что что-то из них меньше другого.

[Ответ:] **В отношении [семян] голубого лотоса, [плодов] мираболана, бильвы... в зависимости от наличия или отсутствия превосходства...** — т.е. правильность того факта, что у [плодов] бильвы имеется превосходство в величине [по отношению к плодам мираболана], и отсутствие этого превосходства в [плодах] мираболана приводит к тому, что употребление слова «малый» по отношению к ним является вторичным. Слово «вторичность» (bhākta) образовано от слова bhakti — «разделяемое обоими», иначе говоря, указывает на внешнее сходство, а значит, на второстепенное значение. Точно так же, ввиду отсутствия в [семенах] лотоса превосходства в величине по отношению к мираболану, к ним применяется слово «малый». Что же касается прямого смысла слова «малый», то он имеет отношение к

---

[73] По Прашастападе, условиями воспринимаемости объекта органами чувств являются: 1) составленность из частей, 2) наличие проявленного цвета, 3) наличие большого размера и познавательного контакта *атмана*, *манаса*, органов чувств и объекта (см. II.12.2а «Раздел чувственного восприятия», [235] в издании: Лысенко 2003).

[74] Множественность составных частей (она реально не делится на части) и проявленный цвет.

диаде — вследствие того, что в ней замечено отсутствие большого размера. Большой размер бильвы отсутствует в мираболане, поэтому речь идет о переносном употреблении слова «малый», основанном на внешнем сходстве.

Далее разговор пойдет об особенностях «длинности» и «короткости»: **«Длинность»... и «короткость»...** и т.д. **...Произведенные... «малость» и «великость»...** — т.е. «малость» и «великость», которые невечны. **Тому же объекту**, что и они, присущи «длинность» и «короткость», т.е. в тех же триадах и других соединениях атомов, где производится «великость» (величина), производится и «длинность» (длина), в тех же диадах, где производится «малость», производится и «короткость».

[Возражение:] Одни считают, что раз атом обладает сферическим размером (*паримандалья*), он не имеет «короткости», а у *акаши* отсутствует «длинность»[75]. Другие полагают, что, подобно тому как в разговорной практике в отношении атома используется выражение «предельно малый», а в отношении *акаши* — «предельно большая», так же используются и выражения «предельно короткий» и «предельно длинный», т.е. [понятие] «предельная короткость» [употребляется] в отношении атомов, [а понятие] «предельная длинность» — в отношении *акаши*. *Акаша* служит субстратом длинного размера по той причине, что она является субстратом большого, а атом служит субстратом короткого размера по той причине, что он является субстратом малого.

В ответ на это автор говорит: **В отношении полена для разжигания огня, сахарного тростника и бамбука...** и т.д. Хотя в действительности эти предметы характеризуются «длинностью», тем не менее о них говорят как о коротких в переносном смысле, поскольку превосходство размера, т.е. реальность превосходства длины, наличествующая в бамбуке и отсутствующая в сахарном тростнике, способствует тому, что в отношении последнего имеет место переносное употребление слова. Точно так же превосходство длины, наличествующее в сахарном тростнике и отсутствующее в полене для разжигания огня, способствует реализации [переносного смысла] «короткости». В действительности же «короткость» свойственна только диаде, ибо в ней отсутствует «длинность». Поэтому о сахарном тростнике говорят как о коротком только на том основании, что у него нет «длинности», присущей бамбуку.

[Вопрос:] Почему употребление слова «короткий» по отношению к этим вещам не рассматривается как прямое?

---

[75] Поскольку *акаша* является вездесущей.

[Ответ:] Оно не рассматривается как прямое, поскольку в отношении этих же вещей замечено употребление слова «длинный», зависящее от чего-то другого, и очевидно, что одна и та же вещь не может одновременно обладать обоими противоположными размерами — длинным и коротким.

[Вопрос:] Тогда почему употребление «длинности» не будет переносным?

[Ответ:] Это невозможно, поскольку отсутствует причина его возникновения.

[Возражение:] Пусть тогда все случаи употребления слова «короткий» будут носить переносный характер.

[Ответ:] Это неправильно — при возможности прямого употребления переносное нецелесообразно.

Теперь автор описывает причину произведенного размера: **Невечный же [размер] четырех видов...** и т.д. Невечный же четырехвидный размер — т.е. длинное, короткое, большое и малое — имеет своими источниками **число, величину** и **свободное соединение**. То есть число, величина и свободное соединение являются причинами невечного большого размера. Автор говорит о причине, которую представляет собой число: **Из них... множественное число...** и т.д. Диада, т.е. то, что образуется из двух атомов, называется *параману-двьянука* — «атомная диада». Наличествующее в каждой из трех таких диад качество «один» образует благодаря соотносительному познанию Ишвары число «три», оно же порождает в субстанции-следствии, состоящей из трех диад и имеющей форму триады, **величину и длину одновременно с возникновением цвета и подобных [качеств]**. Слово **из них** (tatra) добавлено с целью исключить другую причину большого размера, а выражение **и других** (adi) добавлено с целью включить тетрады и другие соединения атомов.

[Вопрос:] Откуда эта уверенность в том, что размер триады имеет своей неприсущей причиной множественное число, содержащееся в диадах?

[Ответ:] Поскольку другая причина невозможна. Подобный размер не может быть порожден присущими диадам качествами цвета, вкуса, запаха, единичности, отдельности, тяжести, текучести и вязкости. Эти качества, присущие причине, в следствии могут быть порождены только качествами одного с ними рода, поскольку таково наблюдение. Поэтому если диада обладает малым размером, то размер триады тоже должен быть малым, а не большим, ибо размер порождает размер только своего рода. В действительности в ней (триаде), ввиду ее составленности из частей, присутствует «великость», что создает ее сходство с горшком. Но следствие не возникает без неприсущей при-

чины, и в другом месте было уже показано, что в отношении двух субстанций, состоящих из частей одинакового размера, это так, если одна из них превосходит другую по величине благодаря разнице в числе частей. Поэтому число наделяется способностью порождать следствие.

Можно предположить, что причиной размера триады является соединение диад, но и в этом случае причиной все равно останется множественное число соединений, и, таким образом, отличая известное от неизвестного, мы придем к тому же заключению — причиной размера является множественность. Число «три», зависящее от соотносительного познания Ишвары, имеет источником своей устойчивости *адришту*, его уничтожение следует из уничтожения *адрышты*, но последнее не может быть вызвано разрушением субстрата *адрышты* — мысли Ишвары, ибо она вечна.

Далее автор объясняет, каким образом из большого производится большее: **В случае возникновения субстанции-следствия из двух либо из множества больших [размеров]...** и т.д. В субстанции-следствии, состоящей из двух либо из множества частей, воспринимаемая величина следствия возникает только из величины причин. В случае составленности субстанции из двух крупных частей, не объединенных в единое целое, возникновение величины [этого целого] вызвано только величиной названных частей, так как здесь нет ни множественности, ни свободного соединения. Если же следствие образовано из множества больших частей, то величина целого определяется величиной, а не числом частей. Когда же две субстанции произведены из равного числа частей, но у одной части грубые, а у другой тонкие, то у первой субстанции будет наблюдаться превосходство в величине, и, таким образом, здесь нет зависимости от числа частей-причин, поскольку оно одинаково. Но в случае, когда две субстанции образованы частями одной величины и число частей в одной субстанции больше числа частей в другой, то в первой замечено превосходство в величине; в этом случае число частей должно считаться причиной, иначе нельзя будет объяснить разницу в следствиях. Если же [сравниваемые] субстанции произведены одинаковым числом частей одинаковой величины, то возникновение величины может объясняться обоими — [числом и величиной частей], ибо каждому из них, по наблюдениям, свойственна способность порождать следствия — в этом смысле мы не наблюдаем различия между ними. Так поясняют одни.

Другие считают, что только величина является причиной, мотивируя это тем, что, если можно найти однородную причину возникновения следствия, было бы неразумно предполагать неоднородную.

Далее автор говорит о свободном соединении: **Что касается свободного соединения...** и т.д. Свободное соединение — это особое, очень слабое соединение частей, образующих субстанцию. Если субстанция состоит из двух равных частей, представляющих собой два шара из волокон хлопка, то каждый шар зависит от свободного соединения двух частей, дающих начало [двойной] субстанции или же от свободного соединения между собой частей шаров. Это [свободное соединение] и производит величину в двойной субстанции.

Если соединение двух шаров носит слабый характер, а соединение их частей тоже слабое, то в субстанции, образуемой этими шарами, замечено превосходство в величине по сравнению с субстанцией, куски которой состоят из частей, плотно прилегающих друг к другу и поэтому образующих плотное соединение в произведенной ими субстанции. Причиной [большей] величины будет здесь слабое соединение двух кусков, зависящее от слабого соединения частей, составляющих эти куски.

Если же контакт двух шаров является слабым и взаимное соединение частей этих шаров тоже слабое, а составляющие их части не отличаются слабым соединением, то у субстанции, образуемой этими двумя шарами, будет наблюдаться превосходство в величине по сравнению с субстанцией, произведенной в результате плотного соединения двух шаров, определяемого плотным соединением их составляющих частей. Таким образом, причины величины этих двух субстанций будут отличаться друг от друга.

[Вопрос:] Тогда каким образом в данных примерах не признается упоминаемая ранее [совместная] способность множественности и величины служить причиной величины?

[Ответ:] **...А не множество и величину...** Множество — это то, что определяется различием объектов между собой (*бхеда*). Если по причине специфического характера свободного соединения именно оно определяет разницу в размере, то в таком случае причиной этой разницы не могут быть ни множество, ни величина. Вот доказательство: **...ибо замечено превосходство [в размере одной субстанции], порожденной числом, весом... и величиной частей, одинаковыми [с числом, весом и величиной частей другой субстанции]. Числом, весом... и величиной**: при одинаковых числе, весе и величине [в причине] замечено превосходство в величине в образуемом ими следствии. Если бы число было единственной причиной [разницы в величине], то при равном числе частей, будь их три или четыре, даже если из двух субстанций у одной было бы слабое, а у другой — плотное соединение частей, у той, у которой оно слабое, не наблюдалось бы превосходства в величине по сравнению с той, у которой соединение но-

сило плотный характер. При одинаковом числе в обоих случаях существовало бы равенство в величине. Таким же образом, если величина была бы единственной причиной, то при равной величине, независимо от того, прилегают ли образующие субстанцию части плотно или неплотно друг к другу, у той субстанции, в которой они прилегают друг к другу неплотно, не будет превосходства в величине по сравнению с субстанцией, в которой они прилегают плотно. Но на самом деле между ними есть разница, поэтому мы должны заключить, что причиной [разницы в величине в упомянутых случаях] не являются ни число, ни величина.

Когда одна субстанция составлена из плотно прилегающих малых частей, а другая — из свободно прилегающих больших частей, у той, что составлена из больших, свободно прилегающих частей, будет наблюдаться превосходство в размере, и в этом случае причиной [разницы в величине] явятся величина и свободное соединение. Если же одна субстанция составлена из одинаковых по величине свободно прилегающих частей, а другая — из большего числа плотно прилегающих частей такого же размера, то у той субстанции, у которой части соединены свободно, будет наблюдаться превосходство в размере в сравнении с той субстанцией, у которой большее количество частей; причиной [разницы в размере] будет и число, и свободное соединение. Когда одна субстанция составлена из малого числа тонких, плотно прилегающих друг к другу частей, а другая — из большего числа грубых, свободно прилегающих частей, то наблюдаемую разницу в величине следует приписать сразу трем причинам.

Тому, кто полагает, что субстанции должны подлежать измерению с помощью весов, поскольку именно меры веса, *палы*, — причины, определяющие вес, а не большая величина — являются причинами возникновения размера, ему, придерживающемуся такого мнения, [автор говорит]: не следует предполагать, что *палы* как меры веса обладают способностью производить следствия [в форме величины], такое предположение будет противоречивым. По собственному же мнению автора, мерам веса такая способность не свойственна.

А число «два», существующее в двух атомах, порождает «малость» в диаде. Против того, кто желает, чтобы возникновение размера в диаде зависело от размера двух атомов, направлен вывод о предельной малости диады, который уже приводился ранее и теперь должен примениться вновь. В дополнение к этому [еще один аргумент]: у размера вечных субстанций отсутствует способность производить следствия. Размер атома не может произвести никакого иного размера, поскольку, как и размер *акаши*, является размером вечной субстанции и, как и размер *манаса*, является малым размером.

Далее автор говорит о возникновении длины: **...подобно [возникновению] «великости»...** Как величина производится числом составляющих причин, однородной величиной причин и их свободным соединением, так и длина во всем подобна величине. В отношении «короткости» в диаде автор говорит, что ее присущей причиной является число «два»: **Возникновение «короткости» в диаде, подобно [возникновению] «малости», [вызвано] числом «два».**

[Вопрос:] Каким образом из одной причины возникают разнообразные следствия?

[Ответ:] В силу различий индивидуальных *адришт*, содействующих возникновению размеров.

Высказывается мнение, что «длинность» есть разновидность «великости», а «короткость» — разновидность «малости»: **Затем [возникает вопрос]: каково отличие друг от друга «малости» и «короткости»...** и т.д. Автор утверждает: **Отличие друг от друга «великости» и «длинности» существует...** Если бы не было различия между ними, то вследствие их неразличимости о длинных вещах не говорили бы: «Пусть принесут большую длинную вещь», ведь в отношении вещи, имеющей цвет, не говорят: «Пусть принесут цветную вещь»[76]. Поэтому «длинность» и «великость» различаются между собой.

[Возражение:] Размер субстанции пронизывает ее целиком, но невозможно, чтобы у одной субстанции было два размера — [длинный и большой].

[Ответ:] Нет противоречия в том, что две разнородные вещи пребывают в одном и том же субстрате.

[Вопрос:] При отличии друг от друга соответствующих универсалий «синевы» и «желтизны» не замечено, чтобы они встречались в одном и том же субстрате.

[Ответ:] Те, что не наблюдаются, — не существуют, но что касается «длинности» и «великости», то они существуют совместно, что доказывается познавательным опытом всех людей; невозможно наблюдать то, что никак не проявляется.

Что же до «короткости» и «малости», пребывающих в диадах, то автор говорит, что их различие непосредственно воспринимается йогами: **[Существует] и отличие друг от друга «малости» и «короткости», поскольку имеется непосредственное восприятие [этого различия] у тех, кто способен его воспринимать (т.е. у йогов).** Что же касается нас и подобных нам других [обычных] людей, то из различия «короткости» и «малости» во вторичном, переносном смысле выводится и их различие в прямом смысле.

---

[76] Любая воспринимаемая вещь является цветной, поэтому такое выражение ничего не прибавило бы к определению характера искомой вещи.

Эти четыре вида размеров уничтожаются только посредством разрушения их субстратов, и никак иначе, — таково правило. Выражение **свойственна продуктивность** призвано исключить предельно малый, предельно короткий, предельно великий и предельно длинный размеры.

[Возражение:] [Слова] «великость» и «малость», «длинность» и «короткость» употребляются взаимоотносительно, поэтому они не имеют независимого существования.

[Ответ:] Не замечено различий размера вещи в изолированном положении и вещи, взятой в ее зависимости от других вещей, [тот и другой] измеряются рукой, мерой *витаси* и другими подобными мерами, поскольку отсутствие такого результата грозит противоречиями. Каков в этом случае смысл взаимозависимости? Смысл взаимозависимости заключается в ясной идее присутствия или отсутствия превосходства в отношении размеров, постигнутых на основании оценки каждого из этих субстратов. Знанием этих размеров объясняется такое высказывание, как «это длиннее того, а это короче».

[II.7. Раздел отдельности]

[161] Отдельность (*притхактва*)[77] является причиной практики разделения[78]. [162] Она свойственна одной, а также более чем одной субстанциям. [163] Проявления же ее как вечного и невечного объясняются по аналогии с числом[79]. [164] Специфика же такова: не существует внутриродовых делений — на единичную отдельность и подобное, отличных от [внутриродовых делений] — на единичность и подобное, — [отдельность] специфицируется только числом, поскольку на практике замечена такая ее спецификация.

---

[77] Pṛthaktva — абстрактное существительное от наречия pṛthak — «отдельно», «иначе», «один за другим».

[78] Apoddhāra. Этим словом в грамматических трактатах обычно обозначают грамматический анализ — деление предложения на слова, слова — на корень, префиксы и т.д.

[79] Сходство между числом (единичностью) и отдельностью полнее раскрывается в серии сутр ВС (ВСЧ VII.2.1–9; ВСШ VII.2.4, 6, 7, 9). Их перевод см. в «Списке использованных сутр из ВС». В сутре «Их (единства и отдельности) вечность и невечность объясняются по аналогии [с вечностью и невечностью] цвета и температурного осязания огня» (ВСЧ VII.2.2) в сущности содержится та же идея, с той только разницей, что речь идет не только о единстве и единичной отдельности, но о числе вообще и отдельности вообще. Понятие «число вообще» включает «один», «два» («больше, чем один») и множество (начиная с числа «три» и кончая числом *парардха* — см. II.5 «Раздел числа»), а «отдельность вообще» — отдельность одной вещи, двух вещей («более чем одной» вещи) и отдельность множества вещей.

НК: **Отдельность... является причиной практики разделения. Практика разделения** — это такая мысль, как «Это отдельно от того». И причиной такого словесного выражения является отдельность. Это объяснение подобно тем, что были [в предыдущих разделах].

[Возражение:] А не является ли отдельность инструментальной причиной речевой практики, выражающей взаимоотрицание[80]?

[Ответ:] Это не так, поскольку у положительного высказывания иная сфера значения понятий, чем у отрицания.

Она свойственна одной, а также более чем одной субстанциям. Одной субстанции — т.е. субстрату определенной субстанции; **а также более чем одной субстанциям** — субстрату более чем одной субстанции. Выражение **а также** (punaḥ) указывает на то, что отдельность, пребывающая как в одной, так и в более чем одной субстанциях, отличается от размера, пребывающего только в одной субстанции, т.е., если размер принадлежит только одной субстанции, единичная отдельность принадлежит одновременно одной и более чем одной субстанциям. В этом их различие.

Проявления же ее как вечного и невечного объясняются по аналогии с числом. То есть у нее два вида — [она] вечная и невечная, и ее проявления объясняются так же, как и у числа. Единичная отдельность, присущая одной субстанции, как и число «один», присущее одной субстанции, вечна в составляющих атомах и невечна в следствиях, обусловлена качествами причин и уничтожается по уничтожении своего субстрата. Двойная отдельность, присущая, как и число «два», более чем одной субстанции, производится с помощью соотносительного познания, основанного на многих качествах, а после ее разрушения разрушается, причем разрушается даже после разрушения хотя бы одного из ее субстратов.

Суффикс *-tva-* [в композите nityānityatva — **вечного и невечного**] относится и к вечному (nitya) и к невечному (anitya), поскольку он появляется в конце сложного слова типа *двандва.* В следующем поучении частица **же** (tu) указывает на различие с предыдущим, иначе говоря, ее, отдельности, вечность и другое объясняются по аналогии с числом, а не по аналогии с размером.

Объяснив сходство отдельности с числом, автор далее указывает на различия между ними: **Специфика же такова...** и т.д. Отличие отдельности от числа таково: если число как род содержит в себе виды [в форме] единичности, двоичности и т.д., то отдельность как род не содержит в себе виды типа единичной отдельности.

---

[80] То есть А не является В, В не является А.

[Вопрос:] Каким же образом объяснить существование промежуточного специфицирующего понятия «единичной отдельности», присущей множеству субстратов?

[Ответ:] **...[Отдельность] специфицируется только числом...** В речевой практике замечено, что высказывания относительно отдельности представляют собой специфицирование числом, например: «Это одно отдельно», «Эти два отдельны». Из них отдельность, пребывающая в одной субстанции, т.е. присущая одному объекту, специфицируется единичным числом, и именно специфичность этого числа и определяется в практике как промежуточное понятие, которое входит в универсалию отдельности.

По той же причине следует отрицать существование универсалии «предельная малость»[81], присущей всем субстанциям предельно малого размера, ибо речевая практика показывает, что слово «предельно» (para) может просто специфицировать предмет, относящийся к универсалии «малость»[82].

[Вопрос:] Почему бы в этом случае не объявить, что единичная отдельность свойственна всем субстанциям, а различия вызваны специфическими качествами в виде числа «один» и т.д., что и является основанием различия понятий?

[Ответ:] Если возникновения субстанций следуют друг за другом непрерывно, то присущность им (субстанциям) качеств не наблюдается, в отличие от универсалий, присущность которых этим субстанциям наблюдается.

[Возражение:] В таком случае это может быть только универсалия.

[Ответ:] Неверно, ибо, пока ведется рассмотрение других вещей, не будет понятия отдельности, равно как и понятия общности.

[II.8. Раздел соединения]

[165] Соединение (*санйога*) [является] инструментальной причиной понятия «соединенное». [166] И оно [служит] причинным основанием субстанции[83], качества и движения[84]. [167] В образо-

---

[81] Paramāṇutva — образовано с помощью того же суффикса *-tva-* от слова paramāṇu — «предельно малое», «атом».

[82] Шридхара показывает, что слово *параману* можно толковать не только как атом, но и как обозначение предельно малого размера.

[83] Ср. ВС: «Субстанция [есть результат] соединений» (ВСЧ I.1.25; ВСШ I.1.27).

[84] Роли соединения в образовании субстанций, качеств и движения посвящено множество сутр, например: ВСЧ I.1.27–28; ВСШ I.1.29–30; ВСЧ, ВСШ V.1.1–7 и др. Их перевод см. в «Списке использованных сутр из ВС».

вании субстанции [соединение выступает] как независимая [причина], ибо [в ВС] сказано: «Так же [как и выражение] „[следствие] существует", вызванное зависимыми и независимыми [причинами]»[85]. В образовании же качества и движения [соединение выступает] как зависимая причина, ибо [в ВС] сказано: «Специфический признак огня [становится причиной] благодаря присущности соединенному»[86].

[168] Итак, какова природа соединения и каковы его разновидности? Соединение [состоит] в «сведении вместе» (prāpti) двух вещей, «находящихся порознь» (aprāptayoḥ)[87]. И оно [лишь] трех видов: порожденное движением одного [из соединяющихся предметов], порожденное движением двух и порожденное [другим] соединением[88]. [169] Из них порожденное движением одного [из двух и более соединяющихся предметов происходит] между движущимся и неподвижным объектом. Например, [соединение] между столбом и орлом, между вездесущими и ограниченными в размере материальными [субстанциями]. [170] Порожденное движением обоих — это столкновение двух предметов, движущихся в противоположных направлениях. Например, двух борцов или двух баранов. [171] [Соединение], порожденное [другим] соединением неподвижного предмета, произведенного только что или давно, с тем, что не является [его] причинами, но служит причинами соединенных [с ним] объектов, обусловлено [предшествующим] соединением причин и непричин и пребывает в следствии и неследствии. Оно бывает от одного, от двух и от многих [предшествующих соединений]. [172] То, что от одного, — это соединение двойной нити с вираной[89], [являющееся результатом] соединения [одной] нити с вираной. [173] То, что от двух, — это одно соединение двойной нити с *акашей*, [являющееся результатом] двух соединений нитей с *акашей*. [174] И то, что от многих, — это одно соединение ткани с челноком (тури), [являющееся результатом многих] соединений нитей с челноком.

[175] Из одного соединения могут возникнуть два соединения. Как это возможно? Когда происходит соединение атомов земли и

---

[85] ВСЧ X.7. Эту сутру надо рассматривать в контексте серии ВСЧ X.5–8 (перевод см. в «Списке использованных сутр из ВС»).

[86] ВСЧ X.18; ВСШ X.2.7.

[87] То есть соединенные вещи сохраняют свою отдельность друг от друга. Эта мысль развивается в понятии *юта-сиддхи* — «установленное как искусственно соединенное», «отдельное существование».

[88] Ср. ВС: «Соединение порождается движением одного из двух, двух [предметов] и [другим] соединением» (ВСЧ VII.2.10; ВСШ VII.2.9).

[89] Специальная щетка для разъединения перепутанных нитей.

атомов воды, при котором атом земли соединяется одновременно с другим атомом земли и одновременно атом воды — с другим атомом воды, и [имеют место] два соединения одновременно, тогда из этих двух соединений одновременно возникают две диады — диада земли и диада воды. Затем, когда в диадах возникают цвет и другие (качества), обусловленные предшествующими качествами причин (атомов), тогда же из взаимного соединения пребывающих в них причин и непричин одновременно возникают два взаимных соединения пребывающих там следствия и неследствия. [176] Какова причина [этого]? Следствие неизменно будет связано соединением даже с непричиной, если она связана с причиной, — таково правило. Так, диада земли связана с диадой воды, причины которой находятся в соединении [с ее причинами]. Так же и диада воды [связана] с [диадой] земли, причины которой находятся в соединении [с ее причинами]. [177] Две диады связаны с причинами и непричинами друг друга. Каким же образом они связаны друг с другом? Связь этих (двух диад) вызвана соединениями, рожденными соединением.

[178] *Не существует соединения, которое не было бы порождено [какой-то причиной], ибо оно не было обозначено отдельно, подобно паримандале (вечному сферическому размеру атомов).* Рассказав о четырех видах размеров, [Сутракара] добавил: «Вечное есть сферическое»[90]. Так и в этом случае: рассказав о возникновении соединения, произведенного движением одной из [соединенных вещей], он должен был специально упомянуть о вечном [соединении], но, раз он этого не сказал, значит, непорожденного соединения не существует[91].

[179] Соединение атомов с *акашей* и другими [вездесущими субстанциями] пребывает только в части [этих субстанций] и порождено движением одной из [вещей, вступающих с ними в соединение]. Вездесущие [субстанции] не соединяются друг с другом, поскольку их существование не установлено как отдельное. [180] Оно (отдельное существование) [заключается] в способности одной или двух из [соединяющихся вещей] иметь либо отдельное движение, либо отдельный субстрат.

[181] Разрушение же всех соединений вызвано разъединением, присущим тому же объекту, [что и соединение], а иногда — раз-

---

[90] ВСЧ VII.1.26; ВСШ VII.1.20. См. эту сутру в контексте всей серии: ВСЧ VII.1.25–26; ВСШ VII.1.19–20 (см. «Список использованных сутр из ВС»).

[91] Полемический выпад против найяиков, утверждавших, что вечное, точнее, «непорожденное соединение» (*аджа-санйога*) возможно между вездесущими субстанциями.

рушением субстрата. Как это происходит? Когда при наличии соединения нитей в одной из частей любой нити появляется движение, посредством этого движения [эта часть нити] отделяется от других частей и вследствие разъединения разрушается соединение, послужившее образованию нити; вследствие разрушения [этого] соединения нить разрушается, а после ее разрушения разрушается соединение одной нити с другой, пребывающее в этой [разрушенной нити].

НК: Автор декларирует цель — доказательство существования соединения. **Соединение [является] инструментальной причиной понятия «соединенное».** У обычных людей бытует представление [в форме]: «Это соединено с тем»; неверно, что инструментальной причиной этого представления является цвет и подобные качества, ведь представления о качестве отличаются от представлений о соединении, поэтому причина последних — соединение.

[Возражение:] Не основано ли это представление на отсутствии промежуточного пространства [между двумя вещами]?

[Встречный вопрос:] Что вы имеете в виду под отсутствием промежуточного пространства? Предельное сближение друг с другом двух вещей или отсутствие промежутка между ними? Если первое, то это нисколько не отличается от сказанного [нами], ведь наше соединение и есть тесное сближение друг с другом двух вещей. Если второе — то что еще помимо соединения можно называть причиной отсутствия промежуточного пространства между двумя вещами, разделенными промежутком[92]?

[Возражение:] То, что для вас составляет причину соединения несоединенных вещей, для нас есть причина отсутствия промежутка между разделенными вещами.

[Ответ:] Как вам угодно. Но сама эта [причина] передвигает ли свой субстрат в иное место, чтобы произвести уничтожение этого промежуточного пространства, или же не передвигает? В случае, если не передвигает, отсутствие такого промежутка вряд ли возможно, поскольку объект неизменно пребывает в прежнем положении. Если считать, что субстрат передвинут в другое место, то как это назвать, если не соединением, которое [оппонент] стремится опровергнуть?

[Возражение:] Слово «соединение» употребляется в случае возникновения субстанции в месте, смежном с [местом возникновения другой субстанции].

[Ответ:] Практика употребления слова «соединение» не относится только лишь к возникновению [субстанции]. Что же происходит в

---

[92] В оригинале игра слов: sāntarayorantarābhāva — букв. «отсутствие промежутка у наделенных промежутком [вещей]».

случае возникновения [субстанции] в месте, смежном с местом [возникновения другой субстанции]? [Слово], которое выражает эту близость, [смежность в пространстве] возникновения двух субстанций, и есть «соединение».

И оно [служит] причинным основанием субстанции, качества и движения. Соединение нитей — основа ткани, являющейся субстанцией, соединение *атмана* и *манаса* — [основа] качеств *буддхи* и подобных [психических явлений]. Так и соединение барабана с *акашей* — основа качества звука; соединение *атмана*, наделенного способностью совершать усилие, и руки — основа движения руки[93]; соединение ветра, наделенного скоростью, [с травой] — основа движения травы[94] и т.д.

Автор рассматривает, каким образом оно (соединение) производит субстанцию, а каким — качества и движения: **В образовании субстанции...** и т.д. В образовании субстанции, которая должна быть произведена, соединение не зависит ни от чего, кроме собственной причины, являющейся инструментальной, и собственного субстрата, но это не значит, что слово **независимая** подразумевает, что она не нуждается в иной инструментальной причине, возникающей впоследствии. [Если бы дело обстояло так], то в случае возникновения качеств, рожденных подогреванием, это привело бы к нежелательным логическим последствиям в виде невозможности для последнего соединения атомов [земли] с огнем действовать в роли независимой причины сразу же после разрушения темного цвета и других качеств [необожженного горшка].

[Вопрос:] Как вы узнали это — то, что в образовании субстанции соединение ни от чего не зависит, [т.е. является независимой причиной]?

[Ответ:] **«Так же [как и выражение „следствие] существует“...»** и т.д. Поскольку сказано: **«...вызванное зависимыми и независимыми [причинами]».** Это высказано после того, как Сутракара объяснил, что [у нас] есть представление о том, что ткань будет создана из нитей, способствующих [возникновению] конечного результата — ткани[95]. **«Так же [как и выражение „следствие] существует“, вызванное зависимыми и независимыми [причинами]».** Смысл этой [сутры] состоит в следующем: как [у нас есть] представление о том,

---

[93] Ср. ВС: «Движение в руке [вызвано] соединением с *атманом* и усилием» (ВСЧ, ВСШ V.1.1).

[94] Ср. ВС: «Движение в траве [вызвано] соединением с ветром» (ВСЧ, ВСШ V.1.14).

[95] Шридхара ссылается на ВС: «[Выражение „следствие возникнет“ вызвано наблюдением [над существованием] другого следствия» (только ВСЧ X.6).

что ткань будет создана из нитей, выступающих содействующими факторами, [так] есть и мысль о том, что в настоящее время она существует благодаря зависимым и независимым факторам (нитям)[96]. В противном случае понятие настоящего [в сутре, где речь идет о] зависимых и независимых [причинах], будет невозможным. Дело вот в чем: когда какие-то из нитей находятся в соединении, а какие-то еще не соединены, возможно [ошибочное] суждение: «Ткань, составленная из нитей, существует». В этой сутре нити представляют причины сложившегося понятия о факторах, действующих в настоящем времени, поскольку слово «независимый» используется в отношении нитей, находящихся в соединении [в настоящее время]. Смысл этого такой: в образовании субстанции соединение не зависит от других факторов. **В образовании же качества и движения [соединение выступает] как зависимая причина...** Частичка **же** указывает на отличие предыдущего процесса [образования субстанций] от [образования качеств и движений].

[Вопрос:] Откуда это известно?

[Ответ:] **«Специфический признак огня [становится причиной] благодаря присущности соединенному».** Под **специфическим признаком огня** подразумевается жар; при соединении атомов земли с огнем в силу присущего огню жара огонь становится причиной появления в атоме земли цвета и прочих качеств, поэтому сказано, что в образовании качеств — [цвета и других] — соединение атомов [земли] с огнем зависит от высокой температуры, [т.е. является зависимой причиной]. В противном случае было бы нелогично считать, что причиной качеств, рожденных соединением с огнем, является температура огня. При образовании *буддхи* (познавательного акта) имеется зависимость контакта *манаса* и *атмана* от *дхармы*, хотя та и не имеет ничего общего ни с его (т.е. контакта) собственным субстратом, ни с его инструментальной причиной. Подобным образом и в случае передвижения[97] движение пучка сухой травы вызвано соединением [с ветром].

[Возражение:] Росток появляется после разрушения семени, горшок — после разрушения куска глины, из этого следует возникновение субстанций из небытия [других вещей], а не из соединения.

[Ответ:] Это неверно. Наблюдается, что возникновение субстанций вызвано определенными соединениями частей. В противном случае возникнут нежелательные логические последствия в виде равной

---

[96] То есть какие-то нити уже вплетены в ткань, а какие-то еще нет.

[97] Ūhya, от глагола ūḥ — «передвигать», «изменять», «модифицировать». Довольно странный для вайшешики синоним движения, содержащий скорее идею изменения в более широком смысле.

применимости [принципа рождения из небытия] ко всему, а это повлечет за собой беспричинное производство специфических следствий. <....>

{Далее следует полемика с санкхьей по вопросу, производится ли то, что уже существует, или производится нечто новое; затем приводится дискуссия о природе *шакти* (силы).}

Мы поняли, что соединение есть инструментальная причина представления о соединенном. Но какова собственная форма [соединения] и каковы его разновидности, еще неизвестно. Ради этого и задается следующий вопрос: **Итак, какова природа соединения и каковы его разновидности? Природа** (*лакшана*) — это собственная форма (*сварупа*). Автор дает определение (*лакшана*) соединения: **Соединение [состоит] в «сведении вместе» двух вещей, «находящихся порознь».** То есть сначала две субстанции пребывают врозь, затем сходятся вместе, их схождение друг с другом (prāpti) — это соединение. Выражение **«находящихся порознь»** (aprāptayoḥ) добавлено, чтобы отличить соединение от присущности.

Автор объясняет эти его (соединения) виды: **И оно [лишь] трех видов...** и т.д. Союз **и** (ca) означает ограничение только тремя видами соединения — известны лишь данные три вида: **порожденное движением одного [из соединяющихся предметов]** и следующие. Соединение, **порожденное движением одного [из двух]**, — [это] указывает на ту из двух соединяющихся субстанций, в которой содержится движение. Порожденное движениями двух субстанций [или предметов], т.е. двумя движениями, — это **порожденное движением обоих. Порожденное [другим] соединением** — произведенное соединением. Из этих трех разновидностей к разряду **порожденного движением одного [из двух]** принадлежит соединение неподвижной и подвижной субстанций. Вот пример такого соединения: **между столбом и орлом** — соединение между неподвижным столбом и движущимся орлом, т.е. порожденное орлом. Кроме того, [соединение] **между вездесущими и ограниченными в размере материальными [субстанциями]**, неподвижной вездесущей *акашей* и подобными ей субстанциями (временем, направлением, *атманом*), с одной стороны, и материальными, наделенными движением элементами, имеющими ограниченный размер, — с другой, т.е. [соединение], порожденное движением материальной субстанции ограниченного размера.

[Возражение:] Если один из двух [объектов] движется медленнее другого и догоняет его, то в этом случае происходит соединение, порожденное движением одного из двух. Почему же тогда говорится, что один объект движется, а другой неподвижен?

[Ответ:] Допустим, это так. Но под «неподвижностью» понимается отсутствие такого движения, которое может вызвать соединение, [а не неподвижность вообще].

[Возражение:] Некоторые считают, что в первом случае [при соединении между орлом и столбом] происходит соединение ног орла и верхней части столба, затем соединение всего орла со всем столбом. Таким образом, [первое соединение] порождается движением частей, [второе — предыдущим] соединением.

[Ответ:] Этот аргумент не имеет силы, поскольку соединение происходит между способным к движению целым, к тому же находящимся [в данный момент] в движении[98], и другим целым. Если же этого не принять, то придется допустить, что каждая из частей может быть целым по отношению к своим собственным частям, и в этом случае соединение между [всеми этими целыми], порожденное движением, станет невозможным. При этих же условиях придется или отвергнуть возможность движения для целого, или же признать недействительным в отношении движения целого определение движения как «независимой причины соединений и разъединений». Сколько еще таких ловушек укажу я на пути глупцов, бредущих словно слепцы, несущих чепуху и на каждом шагу отказывающихся следовать тропами мудрости и речам великих учителей!

Порожденное движением обоих... — столкновение двух предметов, движущихся в противоположных направлениях; **...в противоположных направлениях** — это значит, в тех двух направлениях, двигаясь в которых предметы становятся препятствиями друг для друга, например: в северном и южном, восточном и западном. [Употребленное в тексте] слово viruddhadikkrīye понимается как сложное слово типа *бахуврихи* — «двух субстанций, движение которых осуществляется в противоположных направлениях». **Например, двух борцов или двух баранов.** Их столкновение есть соединение, порожденное движением обоих, поскольку утверждается двигательная способность обоих или каждого по отдельности.

[Соединение], порожденное [другим] соединением неподвижного предмета, произведенного только что или давно, с тем, что не является [его] причинами, но служит причинами соединенных [с ним] объектов, обусловлено [предшествующим] соединением причин и непричин и пребывает в следствии и неследствии. Слово **причина** — это присущая причина, под словом **непричина** имеется в виду то, что отлично от присущей причины. Остальное объясним с помощью примера. Оно (соединение) производится из одного, двух

[98] Способный к движению предмет может в принципе быть и в состоянии покоя.

или множества [других соединений]. Из одного соединения между нитью и вираной производится соединение двойной нити с вираной. Соединение, производное от [одного] предыдущего соединения, происходит следующим образом: имеется соединение одной нити, соединенной с вираной, с другой нитью; между субстанцией двойной нити, только что появившейся на свет и неподвижной, и между вираной, соединенной с единичной нитью, являющейся присущей причиной [двойной нити], происходит соединение. И это соединение описывается как обусловленное предшествующим соединением причин и непричин, так как такое соединение порождено контактом двух факторов, из которых нить является присущей причиной, а вирана — непричиной двойной нити.

...И пребывает в следствии и неследствии — т.е. в следствии нити, которое представляет собой двойную нить, и в виране, являющейся неследствием. Раз соединение присуще [и нити и виране], то соединению [приписывается другое] соединение еще и ввиду невозможности найти иную причину. Это решение следует правилам *паришеша* («исключения») и *пратья-асатти* («непосредственной близости»), т.е. присущность следствия тому же объекту, [что и причина], например, соединение нити с вираной (причина), вместе с соединением двойной нити с вираной, являющейся следствием, присущи одному и тому же объекту — виране. <...>

То, что от двух, — это одно соединение двойной нити с *акашей*, [являющееся результатом] двух соединений нитей с *акашей*. Сразу после своего образования двойная нить вступает в соединение с *акашей*, поскольку последняя находится в соединении с причинами (единичными нитями), подобно тому как вирана пребывает в контакте с причинами двойной нити. Нет иной причины этого соединения, кроме двух соединений двух нитей, являющихся причинами двойной нити, с *акашей*, — таково его возникновение.

И то, что от многих, — это одно соединение ткани с челноком, [являющееся результатом] соединения нитей с челноком. Имеется соединение каждой из нитей, являющихся причинами ткани, с челноком; из множества этих [соединений] рождается одно соединение ткани и челнока. Ткань образуется из нитей через последовательное формирование субстанций, представляющих собой фрагментарные целостности, и при этом материальные субстанции ограниченного размера не могут занимать одно и то же место, ибо недопустимо, чтобы одно [новое] целое было присуще не меньшему и не большему числу, [т.е. тому же самому числу] частей-нитей, что и другое, [старое целое]. Двойная нить присуща двум нитям, тройная же — этим двум нитям и еще одной, для последующих [это определяется] по тому же принци-

пу. Как могут они занимать то же самое место?! И именно по этой причине, когда ткань разорвана, можно наблюдать фрагментарные целостности, различающиеся между собой градацией размеров. Если же их разрушить, восстановить из них ткань очень трудно. <...>

Несведущий спрашивает: каким образом двойное соединение возникает из одного соединения? **Когда происходит соединение атомов земли и атомов воды, при котором атом земли соединяется одновременно с другим атомом земли и одновременно атом воды — с другим атомом воды... тогда из этих двух соединений одновременно возникают две диады...** — поскольку соединение двух субстанций, принадлежащих одному и тому же классу, является причиной возникновения третьей субстанции. **Затем, когда в диадах** земли и воды возникают цвет и подобные качества, **обусловленные... качествами причин**, тогда же из взаимных соединений друг с другом соответствующих причин и непричин одновременно возникают два соединения присущих им следствий и неследствий. **Взаимное** — значит, что [соединяются] диада земли с диадой воды; их **причина и непричина** — это соответственно атомы земли и атомы воды в соединении друг с другом, причем атомы земли являются причиной диады земли и непричиной диады воды, а атомы воды — причиной диады воды и непричиной диады земли. Из соединения этих двух появляется соединение диады земли, являющейся следствием атомов земли, с диадой воды, являющейся непричиной диады земли, и точно так же [происходит] соединение диады воды, являющейся следствием атомов воды, с диадой земли, являющейся неследствием атомов воды. Таким образом, из одного соединения получаются два соединения.

[Вопрос:] **Какова причина [этого]?** Каковы доказательства соединения атомов, принадлежащих разным классам, в диады земли и диады воды?

Автор называет эти причины: **...даже с непричиной, если она связана с причиной...** и т.д. Атом земли вступает в связь с атомом воды, поскольку он соединен с его причиной подобно тому, как ткань связана с челноком. То же самое следует сказать и об атоме воды. Поскольку следствие связано с тем, что находится в соединении с [его] причиной, то диада земли вступает в контакт с диадой воды, которая соединена с причиной — [атомом земли, представляющим собой причину диады земли], а диада воды вступает в контакт с диадой земли, которая соединена с причиной [атомов воды — причиной диады воды].

[Вопрос:] Как возможна связь между диадой земли и диадой воды, которые по отношению друг к другу являются причиной и непричиной? То есть связь между диадой земли и собственной причиной (атомом земли), а также между диадой воды и причиной, которой является атом воды, — вот в чем заключается вопрос.

Автор отвечает следующим: **Связь этих (двух диад)...** и т.д. Из соединения, которое порождено соединением диады земли с атомом воды, и из соединения, порожденного соединением диады воды с атомом земли, т.е. из этих двух соединений атомов земли и атомов воды следует соединение друг с другом диады земли и диады воды. Здесь [соблюдается] то же самое правило, что было провозглашено ранее: следствие характеризуется соединением с тем, что, хотя и не является его причиной, находится в соединении с этой причиной.

[Возражение:] Неверно, что имеются только три вида соединений, поскольку возможно вечное соединение. Так считают некоторые (найяики).

С целью опровергнуть это автор говорит: ***Не существует соединения, которое не было бы порождено [какой-то причиной]...*** и т.д. [Это так], ибо обладающий всезнанием великий риши[99], описывая ход вещей, не упомянул [непорожденного соединения] отдельно. Непорожденного соединения не существует, как не существует небесного лотоса. Имеется в виду, что соединение не бывает непорожденным, — таков смысл тезиса, а не то, что непорожденное соединение не существует, поскольку последнее влечет за собой ошибку неустановленного субстрата[100].

[Возражение:] Но соединение атома и *акаши* является вечным — вследствие вечности его составляющих они никогда не существуют врозь. Поскольку это не было установлено Канадой, то [возможно] заблуждение [в этом вопросе], которое определяется *дхармой* человека.

На это автор отвечает: **Соединение атомов с *акашей*...** и т.д. Как в случае человека, перемещающегося вверх и вниз по баньяну[101], соединение и разъединение с этим большим баньяном, «пронизывающим» свои части от корня до вершины[102], постигаются как порожденные одновременно движением одного из двух (т.е. человека), так и соединение и разъединение вездесущей *акаши* и атома вызываются движением атома и сосуществуют [друг с другом], ибо они действуют только локально [в части *акаши*]. Поэтому соединение атомов и *акаши* не характеризуется вечностью.

[Возражение:] Разделавшись таким образом с этой [проблемой][103], что вы можете сказать о противодействии или сопротивлении при со-

---

[99] Имеется в виду Канада — легендарный автор ВС.

[100] *Ашрая-асиддха* — одна из логических ошибок.

[101] Ficus religiosa — распространенное в Индии дерево семейства фикусовых.

[102] Имеется в виду, что баньян как целое присутствует во всех частях дерева. Благодаря воздушным корням, образующим новые стволы, баньян часто достигает гигантских размеров — так что одно дерево можно принять за целую рощу.

[103] Проблемой соединения атомов и *акаши*.

единении друг с другом вездесущих субстанций? Ведь оно не относится ни к соединению, порожденному действием одного из двух, ни к соединению, порожденному движением обоих [соединяющихся предметов], ведь та и другая [вездесущие субстанции] лишены движения. Оно также не может порождаться соединением, поскольку соединение, порожденное соединением, случается лишь тогда, когда следствие находится в соединении с чем-то, что не является его причиной, но при этом пребывает с ней в контакте. К тому же это [соединение] не имеет места между вездесущими субстанциями вследствие их вечности, [а значит, и непорожденности причинами]. И все же их соединение существует: *акаша* соединяется с безразмерной материальной субстанцией, ведь она способна соединяться с материальными субстанциями ограниченного размера, что можно вывести из ее соединения с горшком и другим, и, поскольку это соединение не имеет причины, оно является вечным. Отсюда неверно, что непорожденного соединения не существует[104].

На это автор отвечает: **Вездесущие [субстанции]...** и т.д. Соединение замечено только там, где есть раздельное существование [соединяющихся субстанций]. У *акаши* и подобных ей [вездесущих субстанций] нет отдельного существования, поэтому ввиду отсутствия большей субстанции, которая бы вмещала их в себя, им не свойственно соединение [с чем-то большим, чем они сами]. Что же касается мнения, выдвинутого в доказательство существования соединения [между вездесущими субстанциями], оно необоснованно, ибо равным образом применимо к обеим сторонам вопроса, т.е., провозглашая [возможность] соединения между вездесущими субстанциями, оно тем же аргументом и тем же примером доказывает их разъединение.

[Возражение:] Раз такое возможно, почему бы не принять оба положения как доказанные достоверными источниками познания?

[Ответ:] Это недопустимо: если признать, что из соединения и разъединения одно является вечным, то другое станет невозможным; оба не обоснованны, ведь доказательство одного зависит от доказательства другого.

[Вопрос:] Так что же представляет собой раздельное существование, отсутствие которого у вездесущих субстанций доказывает невозможность соединения?

На это автор говорит: **Оно (отдельное существование) [заключается] в способности...** и т.д. Если одной из двух или двум субстанциям присуще отдельное движение — это отдельное существование для вечных субстанций; если одной из двух или двум субстанциям

---

[104] Это обоснование точки зрения найяиков, признававших существование непорожденного соединения.

присущ субстрат, отдельный от субстрата [другой субстанции], — это отдельное существование для невечных субстанций. Ни один из этих двух видов [отдельного существования] не известен в случае *акаши* и других вездесущих субстанций. Таков смысл данного отрывка.

Разрушение же всех соединений вызвано разъединением, присущим одному и тому же объекту, [что и соединение]... и т.д. Раз разъединение присуще тому же самому объекту, что и соединение, рожденное одним из двух, обоими [соединяющимися предметами] и [другим] соединением, то друг с другом разъединяются те же субстанции, которые пребывают в соединении, и таким образом происходит разрушение соединения. Хотя известно, что во время разъединения случается и соединение, тем не менее совместное существование обоих — [соединения и разъединения] — не известно, и это определяется либо слишком быстрым разрушением соединения, либо тем, что ему мешает [восприятие] разъединения. Иногда соединение разрушается из-за разрушения своего субстрата. Например, если две нити находятся в соединении и в части одной из них вследствие какой-то причины возникает движение, то это движение способствует разъединению данной части нити [с другой ее частью]; из разъединения частей следует разрушение соединения и разрушение нити, приводящее к разрушению соединения, одним из субстратов которого была [эта] нить, но поскольку у соединения должно быть [по крайней мере] два субстрата, то при наличии лишь одного субстрата оно неизвестно.

[II.9. Раздел разъединения]

[182] Разъединение (*вибхага*) [является] инструментальной причиной понятия «разъединенное», причинным основанием звука[105] и разъединения[106]. [183] Разъединение — это разведение сведенного вместе. И оно лишь трех видов: порожденное движением одного [из двух разъединяющихся предметов], порожденное движением обоих и порожденное [другим] разъединением[107]. [184] Из них порожденные движением одного и обоих подобны [аналогичным видам] соединения. [185] Порожденное же [другим] разъединени-

---

[105] Ср. ВС: «Звук возникает из соединения, из разъединения и из [другого] звука» (ВСЧ II.2.36; ВСШ II.2.31).

[106] Ср. ПБ [99]: **Звук и последующее разъединение произведены разъединением** (II.0 «Раздел общих качеств»).

[107] Ср. ВС: «Соединение порождается движением одного из двух, двух [предметов] и [другим] соединением» (ВСЧ VII.2.10; ВСШ VII.2.9); «Этим [же способом] объясняется и разъединение» (ВСЧ VII.2.11; ВСШ VII.2.10).

ем — двух видов: [порожденное] разъединением причин и [порожденное] разъединением причин и непричин. [186] Из них порожденное разъединением причин [объясняется первым]: возникновение движения в причине в то время, когда та содержит в себе следствие, вызывает разъединение с другой частью, а не [разъединение] с местом в пространстве — *акаше* и т.п.[108]. Когда же происходит разъединение с местом в пространстве, нет больше разъединения с другой частью, [все] пребывает неподвижно. Из этого следует, что движение части производит только разъединение с другой частью, и из этого разъединения возникает разрушение соединения, давшего начало субстанции. После его разрушения разрушается целое, поскольку из отсутствия причины [следует] отсутствие следствия. [187] Тогда разъединение, пребывающее в обеих причинах, вызывает разъединение движущейся части с [ее] местом в пространстве, находящимся в соединении со следствием, [что происходит] либо во время, отмеченное разрушением следствия, либо самопроизвольно, в зависимости от [движущейся], а не от неподвижной части, поскольку [в последнем случае] не будет причины [разъединения]. [Раз уж] не возникает последующего соединения, [допущение последующего разъединения] чревато логической ошибкой бесполезности[109]. [188] Но это движение части не вызывает разъединения с местом в пространстве, поскольку заканчивается до своего возникновения. Вместе с тем оно производит только соединение со следующим местом, поскольку движение не заканчивается во времени, пока не произведет соединения.

[189] Как возможно разъединение, вытекающее из разъединения причин и непричин? Когда возникает движение в кисти руки, которое, не совершив разъединения кисти с другой частью [тела], но произведя разъединения с разными точками пространства, порождает соединение [кисти] с другим местом, тогда эти разъединения причин и непричин производят разъединения следствий и неследствий в отношении того места, где действие готово произвести следствие. Вслед за этим из соединения причины и непричины [движение производит] соединение следствия и неследствия. Если вслед за разъединением причин возникает разъединение следствий, то вслед за соединением причин возникает соединение следствий.

---

[108] Под «и т.п.» имеются в виду другие вездесущие субстанции: направление, время и *атман*. Поскольку *акаша* в этом контексте означает «пространство-вместилище», я буду в дальнейшем переводить выражение «место в *акаше*» как «место» или «точка в пространстве».

[109] *Анупабхогья* — букв. «не могущее быть вкушенным».

[190] [Возражение:] Это чревато логической ошибкой раздельного существования целого и частей.

[Ответ:] Неверно, вследствие [вашей] неосведомленности о том, что такое раздельное существование. [191] И в отношении вечных [субстанций] — это способность к отдельному движению одной из двух либо обеих. В отношении же невечных раздельное существование [означает] присущность отдельным субстратам. [192] У органа осязания (кожи) и тела нет способности к отдельному движению, но они присущи разным субстратам[110], поэтому для них постулировано [отношение] взаимного соединения[111]. Хотя у *акаши* и атома и нет отдельных [друг от друга] субстратов[112], но ввиду способности к отдельному движению [одного из них] постулировано [отношение] соединения–разъединения. В случае нити и ткани, являющихся невечными вещами: если они не существуют в разных субстратах, то между ними невозможно ни соединение, ни разъединение[113]. Если же у направления и у других [вездесущих субстанций] отсутствует способность к отдельному движению, то между ними [тоже] невозможны ни соединение, ни разъединение.

[193] Раз уж всякое разъединение мгновенно из-за существования препятствия в виде следующего соединения, [его] разрушение тоже мгновенно. Неверно, что разъединение подобно соединению, которое разрушается разъединением тех вещей, что были в соединении. Почему? Поскольку в отношении понятия разъединенного не [происходит] включения, подобно тому [как это имеет место] в отношении соединенного[114]. Из этого следует, что [разъединение] мгновенно, ведь следующее соединение [сразу же] ставит предел его существованию. [194] В некоторых случаях [оно] разрушается ввиду разрушения [своего] субстрата. Как это происходит? Когда в части нити, являющейся причиной двойной нити, возникает движение, вызывающее [ее] разъединение с другой частью, то в результате этого разъединения в другой нити то-

---

[110] С точки зрения вайшешики органы чувств не являются частями тела и не составляют с ним целого.

[111] А не присущность друг другу, как в случае вещей, не имеющих раздельного существования (см. «Исследование категории „присущность“» в издании: Лысенко 2003).

[112] Субстрат атома не имеет существования, отдельного от субстрата *акаши*, поскольку ее субстрат, будучи вездесущим, поглощает субстрат атома.

[113] По вайшешикам, нити и ткань связаны отношением присущности.

[114] Иными словами, идея соединенного существует континуально, пока сохраняется соединение, идея же разъединения существует только в то мгновение, в которое оно происходит.

же возникает движение и происходит разрушение соединения, породившего [эту] нить; посредством движения нити происходит ее разъединение с другой нитью — все это в одно время. [195] Затем, тогда же вследствие разъединения разрушается соединение нитей. В это же время из-за разрушения соединения разрушается нить. После разрушения [нити] разрушается разъединение другой нити, чьим субстратом она (первая нить) была.

[196] [Возражение:] Допустив это [положение вещей] из-за отсутствия причины разъединения, можно прийти к логической ошибке невозникновения последующего разъединения. То есть ввиду отсутствия соединения, подобного соединению с другой точкой пространства, движение [нити] будет сохраняться в неизменном виде в течение долгого времени — ведь нет качества [следующего соединения], которое могло бы положить ему конец, из чего вытекает абсурдное предположение о вечности [движения], присущего вечной субстанции.

[197] Почему? Если в атоме, породившем водную диаду, возникает движение и происходит [его] отделение от другого атома, а также в этом другом атоме [возникает] движение, то во время разъединения [атомов] разрушается соединение, породившее субстанцию [диады], и посредством движения в том, другом атоме совершается разъединение диады. Затем, когда из-за разъединения происходит разрушение соединения диады, тогда же из-за разрушения соединения разрушается [и сама] диада. После [ее] разрушения разрушается разъединение диады и атома, чьим субстратом она (диада) была. Из этого вытекает, что ввиду отсутствия качества, которое могло бы положить конец [движению], оно, присущее вечной субстанции, [будет] вечным.

[Ответ:] Здесь нет логической ошибки, поскольку имеется разъединение, порожденное разъединением с другой [частью] нити. Из разрушения субстрата [следует] лишь разрушение разъединения двух нитей, а не разъединение с другой частью нити. Из этого возникает последующее разъединение, подобное разъединению тела и места в пространстве, вытекающему из разъединения пальцев и места в пространстве. В это же самое время движение, породив соединение, разрушается, и это не является ошибкой. [198] Или одновременно с возникновением разъединения [нити] и другой [ее] части возникает движение в той же самой нити, затем из-за разъединения нити и другой [ее] части разрушается соединение, породившее нить, а движение нити создает [ее] разъединение с другой нитью. Все это одновременно. Затем из-за разрушения соединения [совершается] разрушение нити, а из-за ее разру-

шения — одновременное разрушение движения по разъединению [его, движения], субстратов. [199] Или если имеется соединение нитей и вираны, но не происходит возникновения субстанции, то при той же последовательности процесса, о которой говорилось ранее, разъединение нити и вираны разрушается из-за разрушения и соединения субстрата.

НК: Поскольку разъединению предшествует соединение, то, описав одно из них (соединение), автор приступает к описанию [другого]: **Разъединение [является] инструментальной причиной понятия «разъединенное»...** Здесь дается такое же объяснение, как и в предыдущем разделе.

[Возражение:] Понятие «разъединенное» относится к отсутствию соединения.

[Ответ:] Пока существует разъединение, откуда возьмется отсутствие соединения?

[Возражение:] Создастся с помощью движения.

[Ответ:] Это невозможно, ведь не замечено, чтобы движение обладало способностью разрушать качество. Наблюдается же, что причинным основанием разрушения качества являются сами качества. [Для разрушения качества] необходимо постулировать причинное основание в виде другого качества. Что же будет [основанием] суждения: «Эти две разносущие вещи не соединены» в случае отсутствия разъединения? Ведь согласно правилу отсутствующую сущность невозможно постигнуть как «разъединенную», [т.е. в позитивной форме].

[Возражение:] Это понятие может быть иносказательным, [метафорическим].

[Ответ:] В этом случае нет отрицания разъединения, поскольку в отношении того, что не имеет прямого значения, не может быть и иносказания.

Далее раскрываются его (разъединения) следствия: **...[является]... причинным основанием звука и разъединения.** Разъединение является инструментальной причиной не только понятия «разъединенное», но и инструментальной причиной звука и разъединения. При расщеплении стеблей бамбука звук, появляющийся первым, выступает в роли качества, инструментальная причина которого является другим качеством, [не звуком, а разъединением стеблей бамбука], поскольку он подобен звуку, порожденному соединением палочки и барабана[115]. Но

[115] Вайшешики полагали, что распространение звука представляет собой дискретный процесс, при котором отдельный звук, подобно движению, длится только мгновение. Фактически это серия звуковых «единиц», первая из которых порождается соединением или разъединением (соединением палочки и барабана или расщеплением стеблей бамбука), т.е. качеством, отличным от качества звука, а все остальные — другим (предшествующим) «атомом» звука (т.е. однородным качеством звука).

этот звук не может порождаться соединением, ибо таковое отсутствует, из чего следует, что он порожден разъединением стеблей бамбука, ведь он неизменно сосуществует с последним.

Вслед за этим мы объясним, как разъединение может быть причинным основанием [другого] разъединения: **Разъединение — это разведение сведенного вместе** — вот его определение. Как отрицательное слово *адхарма* не является простой [констатацией] отсутствия *дхармы*, а означает иное качество, противоположное *дхарме*, так и отрицательное слово «разведение» (*апрапти*) не является простым отсутствием сведения вместе (*прапти*), а представляет собой иное качество, противоположное сведению. Для сведения вместе первоначальным состоянием было разведение, являющееся особым качеством, противоположным сведению вместе. Это и есть разъединение — так следует разъяснять смысл [данной фразы].

[Вопрос:] Что есть сведение вместе — состояние, которое просто предшествует разъединению, или его причинное основание?

[Ответ:] Мы скажем, что это только предшествующее состояние. Если предположить, что соединение является причинным основанием разъединения, то сразу вслед за соединением частей возникало бы их разъединение, что повлекло бы за собой логическую ошибку невозможности возникновения субстанции[116].

[Возражение:] А если причиной [разъединения] является соединение, которому способствует движение?

[Ответ:] [При таком предположении] причиной будет само движение, связанное с разъединением отношением «неизменного соприсутствия и соотсутствия» (*анвая–вьятирека*), а не соединение, поскольку его в нем нет. Подобно полному разрушению, возникающему из бытия[117], соединение просто предшествует по времени возникновению разъединения, поскольку оно (соединение) по своей природе противоположно разъединению. **И оно [лишь] трех видов...** — это далее разъясняется. Здесь союз **и** означает ограничение [разновидностей] только тремя видами: **порожденное движением одного [из двух]... порожденное движением обоих... и порожденное [другим] разъединением.** Из них порожденное движением одного из двух и порожденное движением их обоих подобны [соответствующим разновидностям] соединения. Соединение движущегося и неподвижного предметов относится к

---

[116] Поскольку соединение, дающее начало субстанции, сразу же разрушилось бы, в результате чего сложная субстанция просто не возникла бы.

[117] Здесь Шридхара ссылается на один из видов небытия, который называется *дхванса-абхава* — «отсутствие вещи после ее разрушения», т.е. небытие, или полное разрушение, отсутствие бытия, возникшее вслед за бытием, например разрушение горшка, которому предшествовало бытие горшка как целого.

[соединению], порожденному движением одного из двух. То же самое касается и их разъединения. Соединение двух баранов или борцов принадлежит к соединению, порожденному движением обоих. То же самое [относится и к их разъединению]. Разъединение, **порожденное же [другим] разъединением, — двух видов**. Частица **же** указывает на отличие от предшествующих двух видов. Разъединение, происходящее из разъединения двух причин, — это один вид; другой — [происходящее] из разъединения причин и непричин. Таковы два вида.

Теперь разъясняется разъединение, вытекающее из разъединения причин: **...в причине, в то время, когда та содержит в себе следствие...** и т.д. Когда в причине, занятой следствием, т.е. «пронизанной» следствием или содержащей его, возникает движение, оно создает разъединение, разрушающее соединение, давшее начало субстанции, поскольку одни ее части отделяются от других частей, но оно не создает разъединения между субстанцией и занятым ею местом в пространстве. Когда такое разъединение происходит, то при этом нет разъединения с другой частью — таково правило *стхити,* устойчивости. Из этого правила следует, что движение [одной] составной части субстанции вызывает разъединение с другой ее частью, а движение, являющееся причиной разъединения с местом в пространстве, не производит разъединения с другой частью субстанции. Стало быть, движение, вызывающее разъединение с другой частью субстанции, не вызывает ее разъединения с местом в пространстве.

Смысл этого таков: присущая движению способность вызывать разъединение с пространством «проникаема» неспособностью произвести разъединение, останавливающее соединение, порождающее субстанцию, т.е. [она] противоположна невозникновению разъединения, останавливающего соединение, порождающее субстанцию. Там, где замечено возникновение разъединения, служащего препятствием соединению, дающему начало субстанции, нет места невозникновению разъединения, препятствующего соединению, дающему начало субстанции, и «проникаемая» этим, [сосуществующая с этим] способность произвести разъединение с *акашей* не функционирует, подобно тому как отсутствие[118] огня означает отсутствие дыма. < ....>

[Вопрос:] Даже если движение одной части вызывает разъединение с другой частью, а не разъединение с местом в пространстве и т.п., что это доказывает?

---

[118] В тексте употреблен термин *вьявритти* — букв. «исключение» предмета из определенного класса. В данном случае — исключение огня из разряда существующих, т.е., попросту говоря, констатация того, что, раз его нет в каком-то определенном месте, значит, там нет дыма.

[Ответ:] **...И из этого разъединения возникает разрушение соединения, давшего начало субстанции.** То есть если движение может произвести разъединение с пространством, но [внутри самой субстанции] не происходит никакого специального разъединения, то не будет разрушено соединение, породившее субстанцию.

[Вопрос:] Что же последует из разрушения соединения?

[Ответ:] **После его разрушения...** и т.д. То есть после разрушения соединения, являющегося неприсущей причиной [субстанции], в согласии с правилом о том, что в отсутствие причины нет и следствия, происходит разрушение целого.

[Вопрос:] Как же происходит разрушение частей, составляющих целое?

[Ответ:] Происходящее после разрушения субстанции разъединение частей, являющихся ее присущими причинами, вызывает разъединение движущихся частей и точек пространства, [что происходит] либо во время разрушения следствия, либо самопроизвольно, в зависимости [только] от [движущейся] части. До тех пор пока субстанция следствия не разрушена, у отдельной части нет ни независимого существования, ни способности самостоятельно передвинуться в другое место, и поэтому не происходит отделения этой части от места [в пространстве]. С этой целью и сказано: **...либо во время, отмеченное разрушением следствия, либо самопроизвольно, в зависимости от [движущейся], а не от неподвижной части...**

[Вопрос:] На каком основании [вы] считаете, что происходящее разъединение частей вызывает разъединение только с движущейся частью?

[Ответ:] **...Поскольку... не будет причины [разъединения].** При возникновении разъединения из разъединения движение может быть неприсущей причиной, а раз у неподвижной [части] оно отсутствует, допущение у нее способности к разъединению противоречит логике. **[Раз уж] не возникает последующего соединения, [допущение последующего разъединения] чревато логической ошибкой бесполезности.** Движение производится с целью последующего соединения, так как оно призвано реализовать какие-то цели человека с помощью субстанции, которая, как правило, достигает другого места. В этом случае, если не будет разъединения ее движущейся части и места в пространстве, соединенного с причиной, то не будет прекращения предшествующего соединения, служащего препятствием [последующему соединению], а при невозникновении последующего соединения оно (движение) не сможет осуществиться и станет бесполезным. Но это не соответствует тому, что было сказано [автором]. Поэтому смысл текста — это [указание] на разъединение только дви-

жущейся части. Так же невозможно, чтобы движение двух частей обладало способностью одновременно привести к разъединению части и места в пространстве.

[Возражение:] Допустим, что движение не производит двух разъединений одновременно, но что противоречит производству соединений последовательно друг за другом?

Автор говорит, что, основываясь [на этом возражении], следует отбросить его (движение), способность которого производить [разъединение] очевидна, и признать причинным основанием разъединения [с пространством] разъединение, у которого не наблюдалось способности производить [разъединение].

[Ответ:] **Но это движение части не вызывает разъединения с местом в пространстве, поскольку заканчивается до своего возникновения.** Природа этого движения такова, что в следующее мгновение после своего возникновения оно производит разъединение, появление на свет которого происходит с помощью движения неприсущей причины, и время порождения [первого] разъединения заканчивается с началом возникновения последующего разъединения. Отсюда неверно, что оно (второе разъединение) производится из него (движения).

[Возражение:] Как в этом случае производится последующее соединение? Ведь между [движением и последующим соединением] имеется ряд промежуточных моментов.

[Ответ:] **Вместе с тем оно производит только соединение со следующим местом...** Как мгновение, следующее после возникновения движения, является временем формирования разъединения, так и мгновение после прекращения предшествующего соединения есть время возникновения соединения с другим местом, поскольку субстанция, [все еще] занимающая прежнее место, не может соединиться с другим местом. Время, в которое появляется соединение, еще не отошло в прошлое, т.е. это время фактически прошло бы, если бы было осуществлено соединение с другим местом в пространстве, вызванное движением. Но это не так, значит, пока движение еще не произвело соединения, время, в которое оно это делает, еще не прошло, поэтому движение вызывает соединение, а не разъединение. Если допустить, что оно (соединение) не вызвано этим [движением], то ввиду невозможности другого [движения] и вследствие того, что без неприсущей причины вещь не возникает, причиной его (соединения) остается разъединение, присущее тому же самому объекту, [что и соединение]. Постигнув таким образом [разновидность] разъединения, которое вызывается разъединением причин, автор стремится узнать [разновидность] разъединения, обусловленного разъединением причин и

непричин, и в связи с этим задает вопрос: **Как возможно разъединение, вытекающее из разъединения причин и непричин?**

В ответ он говорит: **Когда возникает движение в кисти руки...** и т.д. Если в кисти по какой бы то ни было причине возникает движение, которое, не совершая разъединения этой кисти с другими частями [тела], но производя разъединения с разными точками пространства, порождает соединение с другими местами пространства, то эти разъединения причин и непричин представляют собой разъединения между кистью, являющейся причиной (составной частью) тела, и местами (точками) пространства, являющимися непричинами [по отношению к телу]. **...В отношении того места, где действие готово произвести следствие**, — там, где последующее соединение должно быть порождено движением, [разъединения причин и непричин] в отношении этого места порождают разъединения следствий и неследствий, а именно разъединения между телом, являющимся следствием кисти[119], и точками пространства, являющимися неследствиями. Например, то разъединение кисти и места на стене, которое, как замечено, вызывает разъединение тела [и места на стене], не есть следствие движения тела, поскольку тело остается неподвижным, и не должно быть следствием движения руки, поскольку замечено, что движение производит разъединение в ином субстрате, [нежели его собственный]. В связи с этим причиной [разъединения] мыслится разъединение причин и непричин. Слова **с разными точками пространства** подразумевают все вездесущие субстанции, [субстрату] которых ничего не препятствует. Отсюда и множественное число слова **разъединения**, ведь разъединений этих [вездесущих субстанций] множество.

[Возражение:] Здесь некоторые возражают: разъединения кисти и тела с местом на стене постигаются как происходящие одновременно, поэтому представление их в виде отношения причины и следствия противоречит чувственному восприятию.

[Ответ:] Это несообразно логике, поскольку во время разъединения руки причина разъединения тела еще не появилась, ведь в отсутствие причины следствие не возникает, а движение руки, как было сказано, не является причиной. Поэтому мнение об их одновременности ошибочно.

[Возражение:] К отношению последовательности можно прийти с помощью логического вывода, тогда как одновременность постигается в непосредственном восприятии, и, пока восприятие существует как непреложная очевидность, не может использоваться противоположная [*прамана*] в форме логического вывода. Учитывая, что [логический

[119] Тело (целое) есть следствие своих частей, в том числе и рук.

вывод] преодолен (опровергнут восприятием), как можно считать восприятие ошибочным?

[Ответ:] Когда одновременно прокалывают сто лепестков лотоса[120], зачем-то прибегают к выводу [об их прокалывании последовательно друг за другом], даже если он противоречит чувственному восприятию [одновременности].

[Возражение:] Или же вы думаете так: логический вывод не достигает цели в том случае, если он противоречит чувственному восприятию и [его] объект решительно исключается этим восприятием. Здесь же речь идет о неопределенном восприятии, поскольку возможно, что восприятие одновременности имеет своей инструментальной причиной переживание быстроты прокалывания ста лепестков. И существует общепризнанное в мире и имеющее универсальный характер истинное знание о том, что игла, которая не отделена [от лепестков], прокалывает [их], а та, что отделена, не прокалывает[121]. Следовательно, в силу действенности этого правила вывод может достичь своей цели даже вопреки восприятию [противоположного].

[Ответ:] Ввиду неопровержимого характера универсального правила, в согласии с которым движение производит следствие в ином субстрате, [чем его собственный], и ввиду того, что можно объяснить чувственное восприятие иначе, [не допуская одновременного прокалывания лепестков иголкой], вывод о последовательном [прокалывании] будет хорошо обоснованным. Следовательно, с помощью вывода происходит опровержение воспринимаемого факта [одновременности], т.е. он (вывод) основывается на объективном факте, восприятие же основывается не на объективном факте, а только на быстром следовании друг за другом [моментов прокалывания лепестков]; и сильным будет тот [источник познания], который благодаря содействию [своего] объекта, имеющего такую же конфигурацию, опирается на объективное основание, а слабым — тот, которому объективное основание не содействует. Если логический вывод опровергает восприятие, то это опровержение основано исключительно на [более] универсальном восприятии. Например, для тех, у кого нарушена пространственная ориентация, только вывод обладает силой — так думают опытные люди, говоря, что вывод и в самом деле является более сильным, чем восприятие. <...>

{Далее Шридхара обсуждает механизм смены разных понятий.}

Поскольку то, что следует за разъединением, порожденным многими разъединениями, — это соединение, порожденное [другим] соединением, возникшим давно, автор, как было обещано ранее [в «Разделе соединения»], объясняет его: **Вслед за этим...** и т.д. После разъ-

---

[120] В процессе изготовления цветочной гирлянды.

[121] То есть, чтобы проколоть лепестки, игла должна вступить с ними в контакт.

единения, порожденного разъединением, из соединения причины тела (кисти), произведенного движением, с точками пространства (непричинами [тела]) возникают другие соединения неподвижного тела — следствия кисти, с его неследствиями, точками пространства — т.е. [соединения], не вызванные движением кисти, так как это (движение) служит основанием достижения его субстратом (кистью) другой точки пространства.

Здесь начинается возражение: **Если вслед за...** и т.д. Если вслед за разъединением причины — кисти идет разъединение следствия — тела, тогда соединение следствия произойдет после соединения причины, а не одновременно. Но ведь в этом случае у частей и у целого будет раздельное существование, т.е. [будут существования], установленные как отдельные, независимые друг от друга. Так было сказано. Если тело является субстратом кисти, то в этом случае, куда перемещается кисть, туда с ней и тело, значит, не будет последовательности между соединением и разъединением. Если же признать, что соединение и разъединение происходят последовательно, то при движении кисти не будет [одновременного] движения тела, это [тело] станет автономным, [независимым от кисти], что абсурдно.

[Ответ:] Это не так. Неоткуда взяться абсурдности раздельного существования, разве только из [вашей] **неосведомленности о том, что такое раздельное существование** и на что похоже определение раздельного существования. Вы этого не понимаете.

На что же похоже его определение — об этом и говорит здесь автор: **И в отношении...** и т.д. То есть раздельное существование — это способность двух или одной из двух [вещей] содержать в себе движение, могущее стать причиной их соединения и разъединения друг с другом. Это же [раздельное существование] в отношении вечных вещей представляет собой отдельное движение двух атомов, при [соединении] атома и *акаши* — отдельное движение одного из двух (т.е. атома). Частица **и** означает ограничение [этого типа раздельного существования] только вечными субстанциями, поэтому это раздельное существование вечных субстанций должно рассматриваться как высшее. **В отношении же невечных раздельное существование [означает] присущность отдельным субстратам.** Раздельное существование невечных вещей заключается в присущности одной из двух или обеих субстрату, отличному от субстрата другой, т.е. в присущности обеим разных отношений «содержащего» и «содержимого». Например, в случае *акаши* и птицы одно из двух — птица — будет иметь [отличное от *акаши*] отношение «содержащего» и «содержимого»[122].

[122] Птица не является «содержащим» по отношению к *акаше*, тогда как *акаша* «содержит» птицу.

Хотя в этом случае у одной из этих двух (у птицы) будет отдельное движение, но восприятие этого отдельного движения объясняется с помощью [отдельного движения] вечных объектов[123].

[Вопрос:] Почему [в определении раздельного существования] не упоминается об отдельном движении невечных субстанций?

[Ответ:] **У органа осязания (кожи) и тела нет способности к отдельному движению, но они присущи разным субстратам, поэтому для них постулировано [отношение] взаимного соединения.** Если [в определении раздельного существования] упомянуть об отдельном движении невечных субстанций, то при отсутствии отдельных движений органа осязания и тела у них будет не взаимное соединение, а нераздельное существование (т.е. присущность), но, ввиду того что ему (взаимному соединению) неизменно сопутствует раздельное существование, это раздельное существование в отношении невечных субстанций не характеризуется отдельным движением. Вечные же субстанции вообще лишены субстрата[124], поэтому у них нет отдельного субстрата и их взаимное соединение и разъединение установлены как обязанные своим появлением отдельному движению. Стало быть, в их случае раздельное существование состоит только в отдельном движении. С намерением выразить эту мысль автор говорит: **Хотя у *акаши* и атома и нет отдельных [друг от друга] субстратов, но ввиду способности к отдельному движению [одного из них] постулировано [отношение] соединения–разъединения.** Хотя у органа осязания и тела изначально не было никакой способности к отдельному движению, но раз их связывают отношения «содержащего» и «содержимого», то между ними возможно соединение, из чего следует, что у невечных субстанций раздельное существование состоит в отдельных отношениях «содержащего» и «содержимого», а не в способности к отдельному движению. Чтобы сделать свой аргумент еще более убедительным, автор указывает на невозможность соединения и разъединения в случае нити и ткани, поскольку они, даже обладая способностью к самостоятельному движению одного из двух, не имеют отдельных субстратов: **В случае нити и ткани, являющихся невечными вещами: если они не существуют в разных субстратах, то между ними невозможно ни соединение, ни разъединение.** В случае же вездесущих субстанций, ни одна из которых не способна к самостоятельному движению, соединение невозможно и разъединение тоже — из-за обусловленности [последнего] соединением. Что же

---

[123] Птица в конечном счете состоит из вечных атомов.

[124] Они не присущи ничему, кроме как самим себе. В отношении остальных вещей вечные субстанции выступают только как «содержащее», но не как «содержимое».

[происходит между ними]? Только постоянное существование в собственной форме.

Если же у направления... и т.д. Вот о чем толкует эта фраза: простого факта, что тело не перемещается туда, когда двигается кисть, недостаточно, [чтобы конституировать случай] раздельного существования; если у руки и у тела имелись бы разные «содержащее» и «содержимое», то было бы и раздельное существование, но этого нет, поскольку имеется присущность тела кисти.

Раз уж всякое разъединение мгновенно... и т.д. Здесь автор рассказывает, каким образом установлено, что все виды разъединения — порожденное движением, порожденное [другим] разъединением, пребывающее в причине и пребывающее в причине и непричине — являются мгновенными, т.е. подверженными быстрому разрушению: **...из-за существования препятствия в виде следующего соединения... Препятствие в виде следующего соединения** — поскольку предел (граница) того (разъединения) реально существует, разъединение мгновенно.

[Вопрос:] Что бы это могло значить?

[Ответ:] То, что разъединение не является беспредельным, а, напротив, существует его предел в виде следующего соединения. После того как произошло следующее соединение, оно (разъединение) быстро разрушается, тем самым следующее соединение является пределом [предыдущего] разъединения.

[Вопрос:] Откуда берется [этот вывод]?

Автор отвечает: **Неверно, что разъединение подобно соединению...** Соединение разрушается из-за разъединения своих субстратов, а разъединение разрушается не только [последующим] взаимным соединением его собственных субстратов, но и соединением своих субстратов с другими вещами. Например, разъединение человека и основания дерева разрушается взаимным соединением, т.е. соединением человека с другими точками [дерева]. И таким образом установлено, что у разъединения есть предел в виде последующего соединения, тем более что движение, его породившее, не прекращается, пока не соединит его субстрат с другой точкой [дерева].

[Возражение:] Это — т.е. то, что прекращение разъединения вызвано только соединением, — означает ошибку *садхья-сама*, опору на положение, само требующее доказательства[125].

[Ответ:] **...Подобно тому [как это имеет место] в отношении соединенного.** Если понятие соединенного продолжает свое существо-

[125] В европейской логике — petitio principii.

вание в течение длительного времени[126], то понятие разъединенного прекратит свое существование, как только соединится его субстрат с другой точкой пространства. Поэтому его прекращение вызвано только соединением, а иногда разрушением [его субстрата]: **Из этого следует...** и т.д.

В некоторых случаях [оно] разрушается ввиду разрушения [своего] субстрата.

[Вопрос:] Каким образом?

[Ответ:] **Когда...** и т.д. Движение, возникающее в одной части нити, являющейся причиной двойной нити, порождает разъединение этой части с другой частью, в это же время из-за разъединения появляется движение в другой части нити и разрушение соединения, давшего начало нити. Тогда же движение одной нити производит ее разъединение с другой нитью — это [составляет] один момент времени. Затем, в то время, когда разъединение вызывает разрушения соединения нитей, происходит разрушение соединения. Тогда же, когда разъединение вызывает разрушение соединения нитей, совершается разрушение соединения частей нити, давшего начало второй нити. После разрушения этой нити разрушается разъединение с другой нитью, субстратом которой она была. В этом случае разрушение субстрата является причиной, ибо другой причины разрушения не существует.

Но оппонент опять возражает: **Допустив это [положение вещей] из-за отсутствия причины разъединения, можно прийти к логической ошибке невозникновения последующего разъединения.** Когда разрушается двойная нить, в то же самое время происходит разрушение разъединения нитей. Следующее разъединение — между движущейся нитью и точками пространства — вызывается разъединением, которое само тоже порождено разъединением, [но это невозможно] ввиду отсутствия причины [этого последующего разъединения], конституируемой разъединением нитей[127].

[Вопрос:] Если же не произойдет следующего соединения, что же тогда будет?

[Ответ:] **То есть ввиду отсутствия соединения...** и т.д. То есть из-за невозникновения следующего разъединения не будет препятствия [прежнему] соединению нитей и [места] в пространстве и не будет соединения с другими точками пространства. Так, вследствие того что не появится противоположное [разъединению], т.е. противоположное

---

[126] Если соединение означает и сам момент контакта двух субстанций, и их отношение, которое может быть и очень длительным, то разъединение касается только дискретного процесса, а не длительного состояния, в котором могут пребывать разъединенные вещи.

[127] В реконструкции этой фразы я следовала переводу Г.Джха.

причине качество в виде следующего соединения, движение будет продолжаться и в следующие моменты времени, до тех пор пока не разрушится [его] субстрат; но раз не возникнет основание разрушения и оно (движение) будет присуще вечной субстанции, то возникнет ошибка [допущения] вечности [движения].

[Вопрос:] Каким образом [это произойдет]?

[Ответ:] **Если в атоме, породившем водную диаду...** и т.д. Когда в атоме, породившем диаду воды, возникает движение, происходит разъединение с другим атомом воды, тогда же появляется движение в другом атоме, втором из двух соединенных в диаде. **Затем, когда...** из-за разрушения соединения атома [и диады] разрушается произведенная им диада, тогда же после разрушения этой диады разрушается разъединение атома, являющегося ее субстратом, и [самой] диады. Поэтому ввиду отсутствия разъединения, выступающего как причина, не возникнет [следствия] — разъединения атомов и точек в пространстве, а поскольку предыдущее соединение не прекратилось, невозможна и причина последующего соединения, призванного положить ему конец, значит, движение, присущее вечному атому, будет характеризоваться вечностью.

[Ответ:] **Здесь нет логической ошибки, поскольку имеется разъединение, порожденное разъединением с другой [частью] нити.** Когда в следствии, содержащем причину, возникает движение, оно, согласно правилу, производит разъединение своего субстрата с другой частью [субстанции], а не с другими точками пространства, поскольку способности движения вызывать разъединение с точками пространства неизменно сопутствует неспособность вызвать определенное разъединение. Тем не менее [движение] вызывает [разъединение] одной части, которая соединена с его субстратом, с другой частью, поскольку ничто этому не препятствует. Из этого следует, что, когда в нити, являющейся причиной двойной нити, возникает движение, одновременно происходит ее разъединение с другой нитью, и движение производит быстрое разъединение с частью [другой нити], находящейся в соединении с [данной] нитью. И это разъединение нити с частью [другой нити] пребывает неизменным, поэтому сказано: **Из разрушения субстрата [следует] лишь разрушение разъединения двух нитей, а не разъединение с другой частью нити,** которое остается неизменным.

[Вопрос:] Что же из этого следует?

[Ответ:] **Из этого возникает... подобное разъединению тела и места в пространстве, вытекающему из разъединения пальцев и места в пространстве.** Смысл этого примера в том, что, подобно порожденному движением разъединению части [тела] и его места в пространстве, происходит и разъединение нитей и их места в пространстве.

[Возражение:] Верно, что из разъединения кисти и ее места в пространстве следует разъединение тела и его места в пространстве, но неверно, что из разъединения пальцев и их места в пространстве следует разъединение тела и его места в пространстве, поскольку палец не является прямой причиной тела.

[Ответ:] Если кисть является субстратом не тела, но руки [от кисти до плеча], то на каких основаниях разъединение тела следует из разъединения, порожденного отъединением [части тела]? Если считать кисть субстратом тела на том основании, что она «пронизывает» все его части, в этом случае палец тоже будет субстратом [тела], поскольку тело является собранием разных частей, как то: кисть, пальцы и т.п. В этом случае при порождении разъединения нити и пространства прекращается предыдущее соединение, служившее ему препятствием; совершив следующее соединение, движение, присущее нити, тоже прекращает свое существование.

Далее автор разъясняет другой способ разрушения разъединения разрушением его субстрата: **Или одновременно...** и т.д. Если одновременно с разъединением другой части возникает движение в подлежащей разъединению части той же самой нити и из этого разъединения следует разрушение соединения частей, давших начало нити, то посредством движения нити происходит разъединение одной нити с другой — все это в один момент времени. Вслед за этим ввиду разрушения соединения происходит разрушение нити, созданной этим [соединением], по разрушении ее имеет место одновременное разрушение движения и разъединения, содержащихся в этом (нитях). Что же касается навязанного [оппонентом] возражения, согласно которому то, что присуще вечному, само вечно, в этом тексте не сказано о «противоядии» [для этого тезиса] ввиду его крайне бессмысленного содержания. Возникновение движения в причине, содержащей следствие, вызывающее одновременное разъединение с другой частью, не порождает разъединения с точками пространства, поскольку способность движения порождать разъединение с точками пространства противоположна способности порождать разъединение, которое ставит предел соединению, образующему субстанцию. Движение в атоме, находящемся в соединении с диадой, но не являющемся тем, что ее порождает, производит его разъединение с точками в пространстве одновременно с разъединением с диадой; из этого разъединения следует прекращение [предыдущего] соединения атома и пространства и [появление] последующего соединения, которое прекращает движение, субстратом которого был этот [атом]. Показав, что при возникновении субстанции из двух однородных субстанций после разрушения субстрата происходит разрушение движения и разъединения,

автор объясняет, что, когда при наличии соединения разнородных субстанций возникновение субстанции не имеет места, происходит разрушение разъединения, вытекающее из разрушения обоих — соединения и субстрата [разъединения].

Или если имеется соединение нитей и вираны, но не происходит возникновения субстанции... и т.д. Одновременно с возникновением движения в частях, дающих начало нити, возникает движение в виране, которое вызывает отделение движущихся частей нити от остальных и посредством движения вираны вызывает разъединение нити, части которой находятся в процессе разъединения, и точек пространства. Из разъединения частей следует разрушение их соединения, а из разъединения с вираной — разрушение соединения вираны и ее места в пространстве, вираны и нитей, а из разрушения соединения частей — разрушение нити и другое соединение с вираной. Таким образом, из последующего соединения и разрушения субстрата следует разрушение разъединения нити и вираны — таков порядок [этого процесса].

[II.10–11. Раздел дальности и близости]

[200] Дальность и близость (*паратва–апаратва*) являются инструментальной причиной значения слов, [а также инструментальной причиной] понятий «дальний»–«близкий»[128]. [201] Они — двух видов: производные от направления и производные от времени. Из них производные от направления способствуют пониманию разных местоположений, а производные от времени — пониманию разных возрастов жизни. [202] Из них возникновение образованных от направления объясняется [в первую очередь]. Каким образом [оно происходит]? Когда из двух массовидных объектов[129], расположенных в одном направлении [по отношению к наблюдателю, у первого число] соединений с соединенным [будет] больше, [а у другого] — меньше, у одного наблюдателя, сделавше-

---

[128] Другой возможный вариант перевода этой фразы: «Дальность и близость являются инструментальной причиной понятий, выражающихся словами „дальний“, „близкий“» не соответствует объяснению Шридхары, который трактует слова и понятия как два отдельных объяснения.

[129] Прашастапада употребляет слово piṇḍa, означающее буквально кусок какого-то вещества, массу (часто шаровидной формы), например шарик риса. В этом тексте *пинда* подчеркивает идею тесного сцепления частичек вещества в некую компактную массу. Этим словом часто обозначают тело вообще.

го точкой отсчета ближайший от него объект, возникает «дальняя» мысль по отношению к [объекту, являющемуся] субстратом дальности: «Это дальше того». Затем, в зависимости от данной [мысли], в результате соединения с отдаленным местом пространства происходит возникновение [качества] дальности. Таким же образом [у другого наблюдателя], сделавшего точкой отсчета отдаленный от него объект, в отношении другого [объекта], являющегося субстратом близости, возникает «близкая» мысль: «Это ближе того». Затем, в зависимости от данной [мысли], в результате соединения с близким местом пространства происходит возникновение [качества] близости[130].

[203] А как это происходит в отношении [качеств], производных от времени? Если, [взяв] юношу и старика с бородой, с седыми волосами и дряблой кожей, пребывающих в настоящем времени и соединенных с любыми точками пространства, наблюдатель сделает точкой отсчета юношу, то в отношении старика [у него] возникает «дальняя» мысль. Затем, в зависимости от нее, в результате соединений с отдаленной точкой времени происходит возникновение [качества] дальности. Когда [другой наблюдатель] сделает точкой отсчета старика, то в отношении юноши [у него] возникает «близкая» мысль. Затем, в зависимости от нее, в результате соединения с близкой точкой времени происходит возникновение [качества] близости[131].

[204] Разрушение же [этих качеств] происходит от разрушений *апекшабуддхи* — соотносительного познания, соединения [и] субстанции. Разрушение *апекшабуддхи* [происходит так]: во время возникновения дальности одновременно возникает знание общего (универсалии дальности), и здесь *апекшабуддхи* вступает в период своего разрушения, а знание качества дальности благодаря упомянутому знанию [общего] и его отношениям вступает в период возникновения, все это в одно время. Затем, после разрушения *апекшабуддхи*, знание качества возникает [окончательно], затем, в зависимости от разрушения *апекшабуддхи*, качество и связанное с ним знание качества вступают в период своего разрушения, одновременно с этим знание субстанции вступает в период своего возникновения. Затем, после возникновения знания субстанции, [наступает] разрушение качества.

---

[130] Ср. ВС: «[Понятия] „дальний", „близкий" [возникают] в отношении отдаленного и близкого объектов, [лежащих] в одном направлении и [находящихся там] в одно и то же время» (ВСЧ VII.2.25; ВСШ VII.2.21).

[131] Ср. ВС: «[Понятия „раньше" и „позже" [возникают] из предшествования причины и следования причины» (ВСЧ VII.2.26; ВСШ VII.2.22).

[205] Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] разрушение соединения? Одновременно с *апекшабуддхи* в субстрате дальности возникает движение, посредством этого движения происходит разъединение вещи с [ее] местом и возникновение в уме [качества] дальности — все это в одно время. Затем возникает знание общего (универсалии дальности) и разрушается соединение вещи с [ее] местом. Затем, когда возникает познание качества, в это же самое время из-за разрушения соединения вещи с [ее] местом разрушается качество [дальности].

[206] Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] разрушение субстанции? Когда в одной части субстрата дальности возникает движение, оно сразу же совершает отделение [этой части] от других частей, и в это же самое время возникает *апекшабуддхи*. Затем, в результате разъединения [частей субстрата], происходит одновременное разрушение соединения и одновременное возникновение [качества] дальности. Затем, в результате разрушения соединения, [породившего субстанцию], разрушается субстанция, а с ее разрушением разрушается и качество [дальности], укорененное в этом субстрате.

[207] Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] одновременное разрушение *апекшабуддхи* и субстанции? Когда в части [субстанции], являющейся субстратом дальности, возникает движение, тогда же появляется *апекшабуддхи*; посредством [данного] движения происходит отделение [этой части] от других частей [субстанции] и возникает [качество] дальности — все это в одно время. Затем, когда в результате разъединения частей разрушается соединение, породившее субстанцию, тогда же возникает знание общего (универсалии дальности). Вслед за этим, в результате разрушения соединения, разрушается субстанция, а из знания общего следует разрушение *апекшабуддхи* — все это в одно время. Затем, в результате разрушения субстанции и *апекшабуддхи,* разрушается [качество] дальности.

[208] Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является одновременное] разрушение субстанции и соединения? Когда в части субстанции, являющейся субстратом дальности, возникает движение, происходит отделение [этой части] от других частей, одновременно возникает движение объекта и *апекшабуддхи*. Затем, когда возникает [качество] дальности, в это же время в результате разъединения происходит разрушение соединения, породившего субстанцию, и посредством движения объекта происходит отделение от его мест в пространстве, все это в одно время. Затем, когда возникает познание общего (универ-

салии дальности), в это же самое время из-за разрушения соединения, породившего субстанцию, разрушается объект, а в результате разрушения объекта разрушается соединение объекта. Затем, одновременно с познанием качества, которое следует из разрушения соединения между объектом и [его] местом, происходит разрушение [качества] дальности.

[209] Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] одновременное разрушение *апекшабуддхи* и соединения? Когда появляется дальность, в субстрате дальности [возникает] движение. Затем возникает познание универсалии дальности, в это же время в объекте происходит движение, посредством которого он разъединяется со [своим прежним] местом. Затем из-за [этого] разъединения разрушается *апекшабуддхи*, возникает познание общего (универсалии дальности) и разрушается соединение объекта и [его] места, все это в одно время. Затем, в результате разрушения соединения и *апекшабуддхи,* разрушается [качество] дальности.

[210] Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] одновременное разрушение трех — присущей, неприсущей и инструментальной причин[132]? Когда возникает *апекшабуддхи*, тогда же происходит движение в одной части массовидного объекта. Затем, когда посредством движения совершается отделение [одной части] от других частей [этого объекта] и из *апекшабуддхи* возникает [качество] дальности, в это же время движение [охватывает весь] объект. Затем из разъединения частей [следует] разрушение соединения, породившего массовидный объект, и посредством движения массовидного объекта происходит отделение от места [этого] объекта в пространстве, а также возникновение познания общего (универсалии дальности) — все это в одно время. Затем из разрушения соединения [следует] разрушение объекта, а из разъединения [его частичек] — разрушение соединений с местом объекта в пространстве, а из познания общего (универсалии дальности) — разрушение *апекшабуддхи*. Таким образом, разрушение [качества] дальности [является результатом] одновременного разрушения присущей, неприсущей и инструментальной причин.

НК: **Дальность и близость являются инструментальной причиной значения слов, [а также инструментальной причиной] понятий «дальний»–«близкий».** Дальность составляет инструменталь-

---

[132] Присущая причина — субстанция, неприсущая — соединение и инструментальная — соотносительное познание.

ную причину употребления слова и понятия «дальний». Близость составляет инструментальную причину употребления слова и понятия «близкий», т.е. их (дальности и близости) существование доказывается по их следствиям — [словам и понятиям]. Хотя *акаша* и соединения *акаши* с гортанью и подобными [местами артикуляции] являются причиной произнесения слов «дальний»–«близкий» и хотя контакт *атмана* и *манаса* будет неприсущей причиной понятий «дальнего» и «близкого», тем не менее установлена иная инструментальная причина, специфицирующая [каждое из этих] понятий, вследствие того что без [такой] особой причины [невозможны особые следствия]. Два [качества] упоминаются вместе, поскольку зависят друг от друга. **Они — двух видов...** — т.е. существуют два вида дальности и два вида близости — таково описание деления [на виды]. Это деление основано на способе их образования, т.е. на классификации их причин, его и описывает далее автор: **производные от направления и производные от времени. Производные от направления** — это произведенные соединениями объекта с [его] местоположением. **Производные от времени** — произведенные соединениями объекта с временем. Откуда происходит это различие? Его следует понимать как проистекающее из их следствий, что и объясняет далее автор: **...производные от направления способствуют пониманию разных местоположений, а производные от времени — пониманию разных возрастов жизни.** То есть производные от направления способствуют пониманию дальности как способности контакта с отдаленными точками пространства, а близости — как способности контакта с близкими точками пространства. Производные же от времени способствуют пониманию дальности как способности контакта объекта с отдаленными точками времени, а близости — как способности [его] контакта с близкими точками времени, в чем заключается их особенность.

Из этих двух [видов] — производных от направления и производных от времени — первыми рассматриваются производные от направления. В ответ на вопрос: **Каким образом [оно происходит]?** — автор поясняет: **Когда из двух массовидных объектов, расположенных в одном направлении...** и т.д. Понятия «дальности» и «близости» не возникают в отношении двух объектов, один из которых расположен к востоку, другой — к западу [по отношению к наблюдателю]. Поэтому сказано, что два объекта расположены **в одном направлении**, т.е. либо к востоку, либо к западу по отношению к одному наблюдателю, соединенному с местом земли, [на котором он стоит], благодаря чему происходит его соединение с другим ближайшим к нему местом. Так же бывает и в случае [образования качества] близости. Учитывая, что соединений с соединенным множество, то, если

принять за точку отсчета ближайший объект, число соединений до которого было меньшим, в отношении объекта, являющегося субстратом дальности, возникает «дальняя» мысль: **«Это дальше того»**, обязанная своим возникновением большему количеству соединений [до] этого объекта. Вслед за возникновением «дальней» мысли и на ее основе [в качестве инструментальной причины] в отдаленном объекте, являющемся присущей причиной [дальности], из соединения с отдаленным местом пространства, достигнуть которого можно с помощью множества соединений, возникает качество дальности. Если наблюдатель сделает отдаленный объект, обладающий бóльшим количеством соединений с соединенным, точкой отсчета по отношению к собственному телу, то по отношению к объекту, требующему [для того, чтобы его достичь], меньшего количества соединений с соединенным, у него возникнет «близкая» мысль: **«Это ближе того»**. На основе этой «близкой» мысли в качестве инструментальной причины вместе с соединением с близким местом пространства, обладающим меньшим количеством соединений с соединенным, которое служит неприсущей причиной, в объекте, являющемся субстратом и присущей причиной близости, появляется качество близости.

[Возражение:] Понятия «дальный» и «близкий» вследствие их взаимозависимости приводят к ошибке взаимоисключения.

[Ответ:] Это не так, [взаимозависимость] не допускается, ведь не признается, что мысль «Это близко» зависит от мысли «Это далеко» или наоборот. Признается лишь то, что понятие дальности возникает в отношении объекта, обладающего бóльшим количеством соединений по сравнению с объектом, [достижению которого] способствует меньшее количество соединений. Точно так же понятие близости возникает в отношении объекта, обладающего меньшим количеством соединений по сравнению с объектом, [достижению которого] способствует большее количество соединений. В этом смысле нет ошибки взаимозависимости.

А как это происходит в отношении [качеств], производных от времени? Объяснив происхождение качеств дальности и близости, производных от пространства, автор ставит вопрос о происхождении [качеств дальности и близости], производных от времени: **Если, [взяв] юношу и старика...** и т.д. Когда [хотя бы] один из двух [сравниваемых] объектов не существует в настоящем времени, то качеств дальности и близости не будет. Автор уточняет: **...в настоящем времени. У соединенных с любыми точками пространства**, т.е. расположенных либо в одном направлении, либо в разных направлениях **юноши и старика с бородой, седыми волосами и дряблой кожей,** [эти признаки] являются выводными знаками отдаленного вре-

мени. Если наблюдатель сделает точкой отсчета ближайшего [по времени] юношу, у которого отсутствие бороды и подобных знаков указывает на меньшее время, протекшее с [момента] его рождения, то в отношении старика с бородой, седыми волосами и т.п. у него возникнет «дальняя» мысль; в зависимости от такой мысли [в качестве инструментальной причины] в этом старике [как в присущей причине] возникнет качество дальности, вызванное неприсущей причиной в виде соединения с дальней точкой времени, т.е. моментом, до которого произошло большее количество оборотов [Солнца]. Если сделать точкой отсчета старика, то в отношении юноши возникнет «близкая» мысль. Из-за такой мысли в результате соединения с близкой точкой времени, моментом, до которого произошло меньшее количество оборотов [Солнца], происходит возникновение [качества] близости. Меньшее или большее количество соединений касается тел юноши и старика, т.е. серии постоянно обновляющихся состояний тела[133], а не [юноши и старика] как индивидов (*вьякти*), ведь в них (телах) в каждое мгновение [что-то] разрушается — то, что произведено, естественным образом подвержено разрушению, и оно (разрушение) не может не иметь основания.

Поэтому далее автор говорит о причинах разрушения [качеств] дальности и близости: **Разрушение же [этих качеств]...** и т.д. Разрушение [качеств] дальности и близости проистекает из: [1] разрушения *апекшабуддхи*, [2] разрушения соединения, [3] разрушения субстанции, [4] разрушения субстанции и *апекшабуддхи*, [5] разрушения субстанции и соединения, [6] разрушения *апекшабуддхи* и соединения, [7] разрушения *апекшабуддхи*, соединения и субстанции. Всего семь видов разрушения. Автор разъясняет то разрушение, которое связано с разрушением *апекшабуддхи*: одновременно с возникновением такого [соотносительного познания] дальности возникает познание общего (универсалии дальности). Суффикс *-tasil-* в слове tataḥ («здесь») [относится] к категории sārvavibhakti[134] и используется в функции окончания локатива. ***...Апекшабуддхи* вступает в период своего разрушения**, т.е. сближается с причиной разрушения, **а знание качества дальности благодаря упомянутому знанию [общего] и его отношениям**, т.е. отношениям между универсалией дальности, знанием универсалии дальности и качеством дальности, **вступает в период возникновения** — все в одно время — из всего этого складывается процесс возникновения понятия качества дальности. Таким образом,

---

[133] В тексте *шарира-сантана* (букв. «телесная серия»); понятие *сантана* (букв. «поток») является типично буддийским.

[134] В грамматике — категория суффиксов, используемых в функции падежных окончаний.

возникновение знания универсалии дальности является причиной уничтожения *апекшабуддхи* и причиной возникновения знания качества [дальности], именно поэтому возникновение первого — [знание универсалии дальности] — делает *апекшабуддхи* подверженным разрушению, а знание качества [дальности] — вступающим в период возникновения. **Затем**, т.е. в следующий момент, [происходит] разрушение *апекшабуддхи* и [окончательное] возникновение знания качества дальности, из-за этого разрушения *апекшабуддхи* качество [дальности тоже] вступает в стадию разрушения. Из качества [дальности, его] знания и их отношения возникает знание субстанции [носителя качества дальности] — все в одно время. Разрушение *апекшабуддхи* является причиной разрушения качества [дальности], знание качества [дальности] — причиной знания субстанции [носителя этого качества][135], уничтожение *апекшабуддхи* и возникновение знания качества [дальности] происходят одновременно, поэтому вступление в период разрушения качества и вступление в период становления знания субстанции тоже будут одновременными. Затем происходит возникновение знания субстанции как специфицируемой [качеством] дальности, само же качество дальности разрушается.

Одновременно с *апекшабуддхи* **в субстрате дальности**, т.е. в вещи, которой присуще качество дальности, **возникает движение**. В следующий момент это движение производит разъединение вещи, служащей субстратом [качества] дальности, с ее местом в пространстве, а *апекшабуддхи* — возникновение [качества] дальности, все это в одно время. **Затем**, после возникновения [качества] дальности, возникает знание универсалии дальности и соединение объекта с его местом, характеризуемое разрушением разъединения, — все это одновременно. Затем, когда из познания универсалии [дальности] появляется знание качества [дальности], в это же самое время разрушается соединение вещи и ее места, которое вытекает из разрушения [качества] дальности, а не из разрушения *апекшабуддхи*, поскольку оно разрушается в то же самое время.

Далее автор разъясняет, как происходит разрушение, проистекающее из разрушения субстанции: **Когда в одной части субстрата дальности возникает движение...** и т.д. **Субстрат дальности** — это субстанция, являющаяся носителем появляющегося качества дальности. Когда в одной из частей этой субстанции возникает движение, оно производит отделение этой части от других частей, тогда же возникает *апекшабуддхи*, затем, в момент разъединения частей, происходит разрушение соединения, породившего субстанцию. В это же вре-

[135] По вайшешике, знание спецификации предшествует знанию специфицируемого.

мя из *апекшабуддхи* возникает [качество] дальности, затем из разрушения соединения происходит разрушение субстанции. Далее, из разрушения субстанции — разрушение присущего ей качества, одновременно из-за знания универсалии дальности разрушается *апекшабуддхи*, а из-за разрушения субстрата — разрушение соединения вещи с ее местом; последние два не могут быть причиной разрушения качества, поскольку они происходят совместно.

Как происходит одновременное разрушение субстанции и *апекшабуддхи*?

Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] одновременное разрушение *апекшабуддхи* и субстанции? Когда в части [субстанции], являющейся субстратом дальности, возникает движение, тогда же появляется *апекшабуддхи*; посредством [данного] движения происходит отделение [этой части] от других частей [субстанции] и возникает [качество] дальности — все это в одно время. Затем, когда в результате разъединения частей разрушается соединение, породившее субстанцию, тогда же возникает знание общего (универсалии дальности). Вслед за этим, в результате разрушения соединения, разрушается субстанция, а из знания общего следует разрушение *апекшабуддхи* — все это в одно время. Затем, в результате разрушения субстанции и *апекшабуддхи,* разрушается [качество] дальности.

[Это принимается], поскольку мы знаем, что каждое из них по отдельности (разрушение субстанции и разрушение *апекшабуддхи*) играло роль причины [разрушения качества] в другом месте, [в пунктах 3 и 1]. Но в данном случае, из-за отсутствия определенности относительно конкретной роли каждого из этих факторов, функция разрушения [качества дальности] приписывается им обоим.

Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является одновременное] разрушение субстанции и соединения? <...>[136]. *Апекшабуддхи* не является причиной, поскольку в это же самое время разрушение производится знанием универсалии.

Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] одновременное разрушение *апекшабуддхи* и соединения? <...>[137]. Поскольку в этот момент нет разрушения субстанции, оно не может быть причиной разрушения качества дальности.

Как происходит [разрушение качества дальности, причиной которого является] одновременное разрушение трех — присущей, неприсущей и инструментальной причин? Присущая, неприсущая

---

[136] Далее Шридхара полностью воспроизводит текст ПБ [208].

[137] Далее полностью цитируется текст ПБ [209].

и инструментальная являются тремя типами причин. Вследствие одновременного разрушения этих трех — присущей, неприсущей и инструментальной причин в форме субстанции, соединения и *апекшабуддхи* — возникает вопрос: какая из них играет определяющую роль в разрушении качества? **Когда возникает *апекшабуддхи*...** и т.д. Все это происходит одновременно вследствие одновременности причин, поэтому из уничтожения всех трех — присущей, неприсущей и инструментальной причин — следует разрушение качества дальности. Приведенное здесь описание разрушения дальности также применимо к порядку разрушения близости.

[II.18. Раздел тяжести]

[297] Тяжесть (*гурутва*) в земле и в воде[138] является причиной движения [в форме] падения, невоспринимаема, выводима из движения [в форме] падения[139], противоположна соединению, усилию, *санскаре* (здесь: скорость)[140]. Ее вечность и невечность подобны [вечности и невечности] цвета атомов воды и прочего.

НК: **Тяжесть в земле и воде...** — это [сказано] о субстратах [тяжести]. **Причиной движения** — это описание ее следствий. **Не воспринимаема** — описание ее собственной природы. Это значит, что тяжесть не воспринимается органами чувств. Некоторые считают, что тяжесть воспринимается органом осязания — кожей. Но из этого последует абсурдное предположение о восприятии тяжести субстанции, на которой сидят и температуру которой ощущают; тем более что при восприятии [своего] объекта орган кожи не зависит ни от какой иной причины, кроме непосредственного контакта. В том же, что касается восприятия тяжести объектов, которые стоят [на нас], оно выводится из факта опускания руки, [в которой находится тяжесть].

В ответ на вопрос, если [тяжесть] не воспринимаема, то как она познается, автор отвечает: **выводима из движения [в форме] падения.** Тяжесть является присущей причиной падения составной субстанции, соприсущей тому же самому объекту, что и оно (падение), что [опровергает утверждение:] «Это не тяжесть».

---

[138] Ср. ВС: «В отсутствие соединения падение воды [вызвано] тяжестью» (ВСЧ, ВСШ V.2.3).

[139] Ср. ВС: «В отсутствие соединения падение [вызвано] тяжестью» (ВСЧ, ВСШ V.1.7).

[140] Ср. ВС: «В отсутствие *санскары* падение [вызвано] тяжестью» (ВСЧ, ВСШ V.1.18).

[Возражение:] Раз в составной субстанции нет восприятия склонения, являющегося специфическим следствием тяжести, нет тяжести и в частях, но из этого последует абсурдное предположение о том, что в составной субстанции нет и падения.

[Ответ:] Допустим, что падение его (составного объекта) вызвано тяжестью его частей, но в этом случае падение его частей будет вызвано падением частей этих частей и т.д., и [таким образом мы дойдем до таких] следствий, в которых больше не будет тяжести.

[Возражение:] Предполагается, что тяжесть существует в этих [частях], поскольку их падение не будет вызвано тяжестью их [собственных] составных частей, присущих, [в свою очередь], другим субстратам.

[Ответ:] В этом случае то же самое рассуждение относится и к целому (т.е. тяжесть существует и в целом). Опять-таки, избыток, характерный для тяжести составной субстанции [по сравнению с тяжестью суммы ее частей], не воспринимается ввиду убывающей малости разницы между тяжестью целого и [тяжестью] его составляющих частей. Например, в отношении поднимаемой вверх субстанции невечного большого размера нет восприятия тяжести упавшего на нее другого малого объекта.

...Противоположна соединению, усилию, *санскаре*... Факторами, противодействующими тяжести, как известно, являются соединение, усилие и [разновидность] *санскары*, называемая «скоростью» (*вега*), поскольку из-за их противодействия нет порождения ее следствия [в форме падения]. Подобно тому как в результате противодействия контакта носилок и того, кто на них лежит, нет падения [последнего], так же в результате противодействия усилия [лежащего на носилках] он с них не падает; собственная скорость, например, стрелы, выпущенной [из лука], или брошенного прутика тоже противодействует падению.

Ее вечность и невечность подобны [вечности и невечности] цвета атомов воды и прочего. Так же как вечен цвет атомов воды, вечна и тяжесть атомов воды и земли. И так же как цвет и другие [качества] субстанции-следствия воды и подобного порождены качествами своих причин, и разрушение их вызвано разрушением их собственных субстратов. Такова тяжесть.

[II.19. Раздел текучести]

[298] Текучесть (*драватва*) — причина движения [в форме] течения[141], пребывает в трех субстанциях. Сама же она двух видов — естественная и искусственная. Естественная [текучесть] — это

[141] Ср. ВС: «Течение [вызвано] текучестью» (ВСЧ V.2.5; ВСШ V.2.4).

специфицирующее качество воды[142]**. Искусственная — общее качество земли и огня**[143]**. [299] Вечность и невечность искусственной [текучести] объясняются аналогично [вечности и невечности] тяжести. [Возражение:] Поскольку [вода] наблюдается в форме твердой массы, [допущение] текучести [в роли специфицирующего качества] неправильно. [Ответ:] Соединенные с небесным огнем атомы воды посредством соединения друг с другом образуют субстанцию, называемую «твердой массой»; тем самым из-за прекращения текучести атомов в их следствиях — снеге и граде — нет возникновения текучести.**

[300] А искусственная текучесть земли и огня [вызвана] соединением с огнем. Каким образом [это происходит]? В составляющих атомах очищенного масла, лака, пчелиного воска и подобного в результате контакта с огнем, зависящего от скорости [последнего], возникает движение, которое служит разрушению соединительных контактов, породивших субстанцию, и их (атомов) разъединению, по прекращении [существования] субстанции-следствия в результате контакта с огнем, зависящего от высокой температуры [последнего], в отдельных атомах возникает текучесть. Вслед за этим из контакта *атмана*, зависящего от *адришты*, вкушающего опыт, в них возникает движение, которое [приводит] к их (отдельных атомов) последовательному соединению в диады и другие комбинации, в результате чего возникает субстанция-следствие. И в ней из качеств составляющих причин одновременно с возникновением цвета и прочего возникает и текучесть.

НК: **Текучесть... — причина движения [в форме] течения**, т.е. причина, порождающая течение, есть текучесть. **Пребывает в трех субстанциях**, т.е. пребывает в земле, воде и огне. **Сама же она двух видов,** т.е. если у тяжести всего один вид, то у текучести — два — таков смысл частички **же**. **Естественная и искусственная. Естественная** — это такая текучесть, которая, как установлено, принадлежит самой природе вещи и не зависит от соединения с огнем. **Искусственная** — это следствие, обязанное своим возникновением некой инструментальной причине, в данном случае соединению с огнем. **Естественная [текучесть] — это специфицирующее качество во-**

---

[142] Ср. ВС: «Воды вязкие, текучие, обладают цветом, вкусом, температурным осязанием» (ВСЧ, ВСШ II.1.2).

[143] Ср. ВС: «Текучесть очищенного масла, лака и воска, вызванная соединением с огнем, [составляет] их сходство с водой» (ВСЧ, ВСШ II.1.6); «Текучесть олова, свинца, железа, серебра и золота, вызванная соединением с огнем [составляет] их сходство с водой» (ВСЧ, ВСШ II.1.7).

ды, поскольку она не существует в других субстанциях. **Искусственная — общее**, т.е. сходное, **качество земли и огня. Вечность и невечность искусственной [текучести] объясняются аналогично [вечности и невечности] тяжести.** Естественная текучесть, как и тяжесть, вследствие того что порождена подобными качествами причин и разрушается после разрушения субстрата, будет вечной, если она присуща вечной субстанции, и невечной, если присуща невечной.

[Возражение:] **Поскольку [вода] наблюдается в форме твердой массы...** и т.д. Раз у таких водных субстанций, как снег, град и прочие, наблюдается форма твердой массы, т.е. наблюдается плотность, приписывать текучесть собственной природе воды неправильно.

[Ответ]: **Соединенные с небесным огнем атомы воды...** и т.д. Ввиду того что воде повсеместно присуща собственная природа текучести, возникает уверенность в том, что текучесть установлена именно в качестве собственной природы воды. Что же касается снега, града и подобных следствий [воды], текучесть которых не наблюдается, то в этом случае соединенные с небесным огнем водные атомы, соединяясь друг с другом, образуют субстанцию, которая называется «твердой массой». Таким образом, из-за прекращения текучести снега, града и подобного, образуемых атомами воды, т.е. благодаря соединению с огнем, текучесть атомов прекращается, точно так же как наблюдается прекращение текучести в случае контакта с огнем соленой водной субстанции. Водная природа соли доказывается наблюдениями над снегом, градом и подобными [субстанциями], которые через некоторое время становятся жидкими. Таяние снега, града и подобного обязано контакту с земным огнем, так как замечено, что разжижение всех твердых субстанций, как и в случае с золотом, имеет своей инструментальной причиной контакт с огнем. А раз таяние снега, града и другого есть вид разжижения, то его инструментальная причина тоже опирается на контакт с огнем, способность которого [разжижать] уже [продемонстрирована] примерами.

Описав естественную текучесть, автор приступает к описанию искусственной текучести: **А искусственная текучесть земли и огня [вызвана] соединением с огнем.** На вопрос неосведомленного человека: **Каким образом [это происходит]?** — автор отвечает: **В составляющих атомах очищенного масла, лака, пчелиного воска...** В составляющих атомах очищенного животного масла, лака, пчелиного воска и подобных [продуктов], являющихся земляными субстанциями, в результате контакта с огнем возникает движение; этим движением порождается разъединение, в результате которого происходит разрушение соединительных связей первоначальной субстанции очищенного животного масла и прекращение существования субстанции

очищенного животного масла. В атомах, пребывающих в несвязанном состоянии, в результате контакта с огнем возникает текучесть, затем в атомах, обладающих текучестью, происходит контакт с *атманами*, зависящий от *адришты* того, кто вкушает этот опыт, в результате чего возникает движение, порождающее взаимный контакт атомов, из которых через последовательное образование диад и т.д. формируется субстанция-следствие. Одновременно с возникновением в ней цвета и других качеств из текучести составляющих атомов возникает текучесть субстанции-следствия. То же самое правило приложимо и к процессу таяния снега, льда и другого.

[II.20. Раздел вязкости]

[301] Вязкость (*снеха*) — [это] специфическое качество воды. Основание слепленности, мягкости и т.п. Вечность и невечность этого объясняются по аналогии [с вечностью и невечностью] тяжести.

НК: **Слепленность** — это особое соединение, причина комкообразного состояния (*пинди-бхава*) таких продуктов, как мука и подобные, [частички которых в сухом состоянии] не соединены друг с другом. **Мягкость** — это чистота тела, достигнутая в результате мытья и трения. Под **и т.п.** подразумеваются нежность и другое. **Вечность и невечность** вязкости объясняются по аналогии с вечностью и невечностью тяжести. Вязкость, как и тяжесть, вечная в атомах, в следствиях порождается из подобных качеств причины и прекращает свое существование по уничтожении субстрата.

[II.21. Раздел *санскары*]

[302] *Санскара* [бывает] трех видов: скорость (*вега*), впечатление (*бхавана*) и эластичность (*стхити-стхапака*). [303] Из них скорость — это движение, возникающее в пяти субстанциях, обладающих материальной формой, и вызванное некой специфической причиной, основание поддерживания движения в определенном направлении. Прекращается специфическим контактом с осязаемыми субстанциями, иногда возникает из аналогичного качества причины. <...>

[307] Эластичность же, которая имеет место в осязаемой субстанции, отличающейся плотным сцеплением частей, после того как ее субстрат изменит конфигурацию, заставляет [части] вер-

нуться в прежнее положение. Эффект эластичности отмечается в одушевленных и неодушевленных [вещах], таких, как лук, ветви деревьев, рога, зубы, нити, ткань и т.п., согнутых и распрямляющихся. [Их] вечность и невечность подобны [вечности и невечности] тяжести.

{Далее описываются психологические аспекты *санскары*.}

НК: **...В пяти субстанциях** — т.е. в земле, воде, огне, ветре и *манасе*, и ни в каких иных, движение порождает скорость, но не само по себе, а с помощью специфических инструментальных причин, таких, как упругий и неупругий удары, поскольку не существует скорости, порожденной медленным движением.

Основание поддерживания движения в определенном направлении — в том направлении, в котором действие производит скорость, порождается и серия движений.

Прекращается специфическим контактом с осязаемыми субстанциями... т.е. скорость разрушается специфическим контактом с осязаемыми субстанциями, которым свойственно чрезвычайно плотное соединение частей; скорость тоже должна отличаться собственной [силой], поскольку для разрушения медленного движения достаточно контакта с [обычной] осязаемой субстанцией, например, в случае стрелы, пролетевшей уже большое расстояние, достаточно умеренного сопротивления ветра.

...Иногда возникает из аналогичного качества причины. В большинстве случаев эта скорость порождается движением [целого объекта]; иногда же в массе воды, образованной из частей, наделенных скоростью, скорость [целого] порождается скоростью составляющих причин. <...>

Эластичность же... и т.д. — далее автор описывает эластичность. Частица **же** призвана отличить эластичность, пребывающую в осязаемых субстанциях, от *санскары*, названной впечатлением и пребывающей в неосязаемых субстанциях (*атмане*). Эластичность, пребывающая в осязаемой субстанции, части которой характеризуются **плотным сцеплением**, т.е. отсутствием промежутков, производит возвращение своего субстрата, приведенного [ранее] в согнутое положение, в прежнее распрямленное состояние.

Некоторые отрицают существование эластичности на том основании, что она не воспринимается органами чувств. Для них автор приводит примеры следствий [эффектов], невозможных без ее допущения: **в одушевленных и неодушевленных [вещах]. Согнутых** — перегнутых, свернутых, **распрямляющихся** — принимающих прежнее положение. И это сгибание и выпрямление в названных объектах объясняется эффектом эластичности. О каких же объектах идет речь?

В луке, ветвях деревьев, рогах, зубах, нитях, ткани и подобном, если их сначала согнуть и потом отпустить, то факт, что первое действие (сгибание) является основанием достижения [ими] прежнего положения и что распрямление (разгибание) свойственно тому же субстрату, что и присущая причина (сгибания), объясняется эластичностью, ибо нет никакой иной *санскары,* [объясняющей это явление].

Некоторые толкуют сгибание и разгибание как специфицирующее определение к выражению: **...нити, ткань и т.п.**, иначе говоря: «свернутые нити и т.п., которые разворачиваются».

[Их] вечность и невечность подобны [вечности и невечности] тяжести. Как тяжесть, порожденная качеством причины, вечна в атомах и невечна в следствиях, так же и эластичность.

[II.24. Раздел звука]

[320] Звук (*шабда*) — качество *амбары*[144]. Воспринимается ухом[145], мгновенен[146], [ему] противодействуют причина, следствие и оба вместе, [он] производится соединением, разъединением и [другим] звуком[147], пребывает в части [своего субстрата][148], вызывается однородными и неоднородными причинами. Он двух видов — в виде звуков речи (*варна*)[149] и в виде шума (*дхвани*)[150]. Из них [первый] в виде звуков речи «а» и им подобных, [второй] в виде шума, произведенного [морской] раковиной[151] и подобным. [321] Из них возникновение [звука] в виде звука речи [обязано] соеди-

---

[144] *Амбара* — «атмосфера», «небо», синоним *акаши*.

[145] Ср. ВС: «Звук — это тот объект, органом восприятия которого является ухо» (ВСЧ II.2.24; ВСШ II.2.21). Точнее, органом слуха считается часть *акаши*, заключенная в ушной раковине.

[146] Мгновенность (*кшаника*) приписывается вайшешиками и действию. Не случайно ВС специально замечают: «Сходство [звука] с движением, притом что [он] является качеством, состоит в быстром разрушении» (ВСЧ II.2.29; ВСШ II.2.25); хотя при этом оговаривают, что звук не является движением, поскольку невидим (ВСЧ II.2.28; ВСШ II.2.24).

[147] Ср. ВС: «Звук возникает из соединения, разъединения и из [другого] звука» (ВСЧ II.2.36; ВСШ II.2.31).

[148] *Прадеша-вритти.* Г.Джха переводит это словосочетание как «имеющий ограниченное существование» (Джха 1982: 616), подразумевая, что звук занимает только часть бесконечной *акаши*.

[149] Термином *варна* индийские грамматисты обозначали классы звуков речи.

[150] *Дхвани* — неартикулированный звук.

[151] Имеется в виду звук, который извлекается из раковины, использовавшейся в Индии в роли своего рода музыкального инструмента, например, перед началом состязаний и битв. Так, в «Бхагавадгите» приводятся названия знаменитых раковин, принадлежащих героям этой поэмы.

нению *атмана* и *манаса*, зависимому от воспоминания: [сначала возникает] желание произнести звук речи, затем [следует] усилие, в результате контакта *атмана* и ветра, зависящего от того (усилия), в ветре возникает движение; двигаясь вверх, он ударяется о гортань и прочие места артикуляции[152], затем, в результате соединения мест артикуляции и ветра, [происходит] контакт мест артикуляции и *акаши*, что и порождает звуки речи. [322] Звук, не имеющий артикулированной формы, возникает при соединении *акаши* и барабана, зависящего от соединения палочки и барабана. А также при разъединении *акаши* и бамбука, [следующем] из расщепления на части стебля бамбука, [323] а также из [другого] звука, произведенного соединениями и разъединениями, совершившимися ранее[153]. Звук есть *сантана*[154], [поскольку он распространяется] подобно череде волн[155]; так через серию [звуков] достигается местоположение органа слуха, осуществляющего восприятие; [при этом известно], что у органа, не достигающего [своего объекта], не будет и восприятия, поскольку нет ни приближения органа слуха к [источнику] звука, ни приближения [источника] звука к органу слуха. Поэтому не остается ничего иного, как допустить [существование] потока [звуков].

На этом в «Прашастапада-бхашье» завершается [объяснение] категории «качество».

НК: **Звук — качество *амбары***, т.е. звук есть качество *акаши*.

[Возражение:] Раз у *акаши* имеются другие [неспецифические] качества, такие, как число и другие, то каким образом звук, [являющийся специфическим качеством, воспринимаемым органами чувств], может считаться качеством *акаши*[156]?

---

[152] «Местом артикуляции» (*стхана*) индийские грамматисты называли место в горле и в ротовой полости, где производится тот или иной звук. Таких «мест» насчитывалось шесть: *кантха* — букв. «горло» или «гортань», фактически мягкое нёбо, *талу* — букв. «нёбо», задняя часть твердого нёба, *мурдха* — «вершина» нёба, *данта* — «зубы», фактически альвеолы в основании зубов, *ошта* — «губы», *наса* — «нос».

[153] Развертывание предыдущего тезиса о том, что звук возникает из соединения, разъединения и из другого звука.

[154] *Сантана* — «поток», «чередование», «серия». Понятие *сантаны* широко используется в хинаянских школах буддизма для объяснения формы существования *дхарм* — элементов существования. Утверждается, что *дхармы* образуют поток мгновенно вспыхивающих и исчезающих пульсаций, который для обычного наблюдателя выглядит как непрерывный, хотя по сути является дискретным.

[155] Как одно из важнейших научных достижений вайшешики современные исследователи отмечали то, что она признавала волновую природу передачи звука.

[156] Эта реплика отражает высказываемую многими индийскими мыслителями, в том числе и поздними авторами ньяи-вайшешики, неудовлетворенность по поводу приписывания звука именно *акаше*.

[Ответ:] **Воспринимается ухом** — качество, которое, будучи воспринимаемо слухом, принадлежит тем не менее *акаше*, есть именно звук.

Чтобы отклонить возможные возражения[157], Прашастапада говорит [о звуке]: **мгновенен,** т.е. звук мгновенно разрушается, поскольку невечен и не воспринимается сразу после того, как произведен[158]. Раз нет достоверного средства доказательства его существования [в этот момент], то нет и оснований предполагать, что [его невосприятие обязано отсутствию] достаточной степени проявленности[159]. Что же касается узнавания [звука, услышанного при других обстоятельствах], оно может объясняться сходством, как и в случае с пламенем[160]. Что касается разновидностей звука — сильный, слабый и т.п., — то они объясняются индивидуальным разнообразием звуков.

...[Ему] противодействуют причина, следствие и оба вместе... То есть первый звук разрушается своим следствием[161], а последний — своей причиной, предпоследним звуком, звуки в промежутке между первым и последним — тем и другим (следствием и причиной).

...Производится соединением, разъединением и [другим] звуком... Первый звук произведен соединением или разъединением, все последующие — только другими звуками.

...Пребывает в части [своего субстрата]... т.е. не пронизывает весь свой субстрат[162].

...Вызывается однородными и неоднородными причинами, т.е. звук, произведенный звуком, вызван однородной причиной, а звук, произведенный соединением и другим, — неоднородной причиной.

Он двух видов — в виде звуков речи (*варна*) и в виде шума (*дхвани*): звуки речи — это «а» и следующие, а шумы — звуки, изда-

---

[157] Имеется в виду теория мимансы, согласно которой звук вечен и, следовательно, неразрушим.

[158] Видимо, Шридхара имеет в виду то обстоятельство, что по теории вайшешики, как мы увидим далее, артикулированные звуки производятся ударом ветра о гортань, а воспринимаются после того, как этот удар поспособствует контакту *акаши* и гортани.

[159] Здесь Шридхара полемизирует с точкой зрения мимансы, согласно которой звук вечен и вездесущ, поэтому он не производится, а только манифестируется, т.е. проявляется при определенных условиях. Так, произнеся какой-нибудь артикулированный звук, мы проявляем вечную *варну*.

[160] Шридхара имеет в виду, что на первый взгляд пламя кажется одним и тем же, хотя фактически оно представляет собой последовательность вспышек, то и дело возникающих и исчезающих. Кстати, этот пример очень часто использовался буддистами для иллюстрации иллюзорной непрерывности процессов.

[161] Судя по тому, что вайшешики приписывали звуку мгновенность, они могли считать следствием первого звука только появление следующего звука.

[162] Не является вездесущим как его субстрат — *акаша*. Снова скрытая полемика с мимансой.

ваемые [морской] раковиной и другим. Далее автор объясняет возникновение звуков речи: оно **[обязано] соединению *атмана* и *манаса***, на которое воздействует припоминание услышанного. Каким же образом это должно происходить? Возникает желание [произнести какой-то звук], затем — усилие, служащее инструментальной причиной; в зависимости [от этого усилия], в результате контакта *атмана* и ветра, являющегося неприсущей причиной, производится движение ветра, содержащегося в желудке. Двигаясь вверх, этот ветер **ударяется о гортань и прочие места артикуляции,** т.е. [последовательно] ударяется о такие места, как сердце, гортань, нёбо и т.д., затем с помощью контакта ветра с этими резонаторами, выступающего инструментальной причиной, из контакта резонаторов и *акаши*, выступающего неприсущей причиной, возникает звук в форме речи[163].

Звук, не имеющий артикулированной формы, — это контакт палочки и барабана: скорость удара палочки [по барабану] воздействует на контакт барабана и *акаши*, и звук производится благодаря такому контакту. В этом случае контакт барабана и *акаши* служит неприсущей причиной, а контакт барабана и палочки, а также сила удара — инструментальной причиной. Звук также производится расщеплением стебля бамбука и разъединением *акаши* и бамбука.

Звук... возникает... также из [другого] звука. Как это происходит? Когда звук произведен соединением или разъединением, появляется серия звуков, подобная серии волн. Подобно тому как на поверхности воды одна волна порождает следующую волну, находящуюся с нею в непосредственном контакте, а та, в свою очередь, следующую и так далее до появления серии волн, так же один звук производит другой, с которым находится в контакте. Когда же серия волн-звуков достигает уха, то воспринимается лишь последний звук серии. Как это доказать? Это и собирается сделать автор.

Мы знаем, что ухо не приближается к источнику звука[164], а источник звука не приближается к уху, так как и то и другое неподвижны. **...У органа, не достигающего [своего объекта], не будет и восприятия...** — поскольку *индрии* должны достигать свой объект[165], иначе нельзя объяснить восприятие, а также то, что мы восприняли. Так, при разрушении на месте своего возникновения одна волна из серии волн производит в непосредственной близости от себя другую, от нее зави-

---

[163] Это вполне традиционное объяснение физиологических механизмов звукоизвлечения, связанное с «внутренним ветром», как можно заметить, не слишком хорошо согласуется с вайшешиковским тезисом о том, что носителем звука является *акаша*.

[164] Выпад против мимансы.

[165] С точки зрения вайшешики чувственное восприятие предполагает своим непременным условием контакт органов чувств со своими объектами.

сящую, и т.д., и эта серия прилегающих друг к другу волн порождает друг друга, пока не достигнет крайней точки. На основании этого примера мы предполагаем, что существует серия звуковых волн. В этом случае нет регресса в бесконечность, ведь, пока действует инструментальная причина в форме желудочного ветра, звуковые волны продолжают возникать. Так, против ветра звук не слышен, потому что желудочный ветер останавливается [встречным ветром].

Этот путь был слишком истоптан мастерами спекулятивных рассуждений (таркика), поэтому нами был объяснен только смысл «Прашастапада-бхашьи», и к сказанному нечего добавить.

Пусть этот трактат о качестве, появившийся на свет из раковины логики, уподобится сияющему на груди жемчужному ожерелью!

ИССЛЕДОВАНИЕ КАТЕГОРИИ «ДВИЖЕНИЕ»

НК: Вот описание категории движения

[III.1. Раздел бросания вверх]

[324] Все пять видов движения (*карман*), начиная с бросания вверх[1], связаны с «двигательностью»[2]. [Движению] свойственны: (1) характер пребывания в одной субстанции[3]; (2) мгновенность[4]; (3) нахождение в материальных субстанциях[5]; (4) бескачественность[6]; (5) порождаемость тяжестью, текучестью, усилием и соединением[7]; (6) противоположность соединению со своим собственным следствием[8]; (7) способность быть независимой причиной соединений и разъединений; (8) способность быть неприсущей причиной; (9) способность производить следствия, присущие как своему собственному субстрату, так и другим субстратам; (10) не-

---

[1] Ср. ВС: «Бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение, перемещение — вот движения» (ВСЧ I.1.6; ВСШ I.1.7).

[2] *Кармата* — универсалия, класс или род движения.

[3] Ср. ВС: «[Пребывает] в одной субстанции, бескачественно, независимая причина соединений и разъединений — [такова] природа движения» (ВСЧ I.1.16; ВСШ I.1.17).

[4] Ср. ВСЧ II.2.29; ВСШ II.2.25.

[5] Эта характеристика вытекает из сутры ВСЧ (ВСШ) II.1.21, в которой отрицается представленная в предыдущей сутре точка зрения санкхьи о том, что выводными знаками *акаши* являются «выход» и «вход»: «Это не выводной знак, поскольку движение обладает только одной субстанцией [в качестве своей причины]». Согласно разъяснению Шанкарамишры, «вход» и «выход» являются разновидностями движения, а поскольку последнее не может быть присуще такой нематериальной субстанции, как *акаша*, то из этого следует, что оно укоренено только в одной субстанции, и эта субстанция должна, в противоположность вездесущей *акаше*, обладать ограниченным размером и материальностью.

[6] Ср. ВСЧ I.1.16; ВСШ I.1.17.

[7] Ср.: «Бросание вверх [есть результат] тяжести, усилия и соединения» (ВСЧ I.1.27; ВСШ I.1.29).

[8] Ср.: «Движение противоположно своему следствию» (ВСЧ I.1.13; ВСШ I.1.14).

способность производить следствия того же класса, что и оно само; (11) неспособность производить субстанцию[9] и (12) принадлежность к определенному классу, [причем] особенность [каждого класса определяется] способностью [входящих в него движений] производить следствия в определенном направлении.

НК: Автор описывает сходство всех пяти классов движения, а также отличие движения от других категорий. Имеется род (класс, универсалия), называемый «двигательность», и к этому роду принадлежат только бросание вверх и еще четыре вида движения.

(1) Характер пребывания в одной субстанции. Иными словами, в одной субстанции в один момент времени может произойти только одно движение, поэтому в одну единицу времени в одной определенной субстанции существует только одно движение. Если в какой-то субстанции в одно и то же время возникнут два разнонаправленных движения, они взаимоуничтожатся. Ни одно из них не произведет соединений и разъединений ни в одном определенном направлении. В этом смысле они не смогут удовлетворить такому критерию движения, как **способность быть независимой причиной соединений и разъединений**. Если же два движения, присущие одной и той же субстанции, не являются разнонаправленными, тогда даже одного из них будет достаточно для объяснения соединения и разъединения в определенном направлении, и поэтому не будет нужды в допущении другого движения.

Подобным же образом одно и то же движение не может одновременно существовать в более чем одной субстанции, поскольку замечен такой факт: когда движение побуждает одну субстанцию двигаться в определенном направлении, оно не приводит в движение никакую другую субстанцию.

(2) Мгновенность (*кшаникатва*) — т.е. [движение] быстро разрушается.

(3) Нахождение в материальных субстанциях (*мурта дравья*) — т.е. в субстанциях ограниченного размера.

(4) Бескачественность (*агунаттва*) — противоположность качественности.

(5) Порождаемость тяжестью... и т.д.[10].

(6) Противоположность соединению со своим собственным следствием, а не разъединению. Если бы движения разрушались разъединением, в этом случае не было бы другого соединения, следующего за разъединением.

---

[9] Ср. ВС: «Не является [причиной] субстанций, поскольку прекращается» (ВСЧ I.1.20; ВСШ I.1.22).

[10] Здесь текст Прашастапады воспроизводится без комментариев.

(7) Способность быть независимой причиной соединений и разъединений. Например, чтобы произвести скорость, необходимы упругий или неупругий удары, но для производства соединений и разъединений движение не нуждается в подобных содействующих факторах.

(8) Способность быть неприсущей причиной, а не инструментальной причиной, подобно качеству.

(9) Способность производить следствия, присущие как своему собственному субстрату, так и другим субстратам. Оно производит следствия в форме соединений и разъединений, которые пронизывают как свой собственный субстрат, так и другие субстраты[11].

(10) Неспособность производить следствия того же класса, что и оно само: если одно движение было бы способно произвести подобное себе, этому не было бы конца, как если бы человек начал идти и не мог остановиться из-за того, что каждый его шаг производил бы другой, и так до бесконечности.

[Возражение:] Но движение прекратилось бы по прекращении желания двигаться и соответствующего этому желанию усилия.

[Ответ:] В таком случае именно названные желание и усилие стали бы причиной последующего движения. В поддержку этого можно выдвинуть следующие логические выводы: «Одно движение не может быть причиной другого движения, поскольку оно является движением, подобным последнему движению [в серии]»[12] или: «Одно движение не может породить другое движение, поскольку является движением, подобным первому движению»[13].

(11) Неспособность производить субстанцию — ведь субстанция возникает лишь тогда, когда движение уже прекращено произведенным им последующим соединением.

(12) Принадлежность к определенному классу... и т.д. Каждый из пяти видов движения — бросание вверх и т.д. — принадлежит к какому-то одному классу, как, [например], класс «бросание вверх» и т.д.

Все эти характеристики описывают сходные черты пяти классов движения, а то, что их отличает друг от друга, — это лишь **направление**, в котором производится следствие. Именно это автор определяет в следующем тексте.

---

[11] Ср. ВС: «Соединение–разъединение [суть результат] движения» (ВСЧ I.1.28; ВСШ I.1.30).

[12] Последнее движение, завершающее процесс перемещения предмета в пространстве, не порождает других движений.

[13] Первое же движение в серии перемещений предмета в пространстве не порождено другим движением.

[325] Из них бросание вверх (*уткшепана*) — это движение, вызванное тяжестью, усилием и соединением, возникающее в частях тела и в том, что с ними связано, и вызывающее [их] соединение с верхними точками пространства, а также разъединение с нижними точками пространства.

НК: Бросание вверх вызывает соединение с верхними точками пространства руки и подобных частей тела, а также палки и подобных предметов, удерживаемых ими.

[326] Движение, вызывающее соединение и разъединение в направлениях, противоположных названным, есть бросание вниз (*апакшепана*).

НК: Бросание вниз вызывает соединение с нижними точками пространства и разъединение с верхними.

[327] Сгибание (*акунчана*) — это такое движение, посредством которого прямая вещь становится кривой за счет отъединения ее верхних частей от их места в пространстве и соединения с местом, занятым другими частями.

[328] Разгибание (*прасарана*) — движение, посредством которого происходят разъединение и соединение, противоположные вышеназванным, в результате чего [искривленная] вещь становится прямой.

НК: То есть разъединение с точками пространства, занятыми верхними частями вещи, и соединение с точками пространства, занятыми ее нижними частями.

[329] То (движение), которое вызывает соединение и разъединение с разными точками пространства, — это перемещение (*гамана*).

[III.2. Раздел перемещения]

[330] Все пять классов этого движения [появляются] в частях тела и в том, что с ними соединено, и бывают произвольными[14] и непроизвольными[15]. Всякое другое [движение], бывающее только непроизвольным и появляющееся в них (частях тела и в том, что

---

[14] *Сатпратьяя* — букв. «с понятием», т.е. сознательные.

[15] *Асатпратьяя* — букв. «без понятия», т.е. бессознательные.

с ними связано) и в других (субстанциях), есть [разновидность] перемещения.

[331] [Возражение:] *Деление движения на пять классов неправильно, поскольку все они являются разновидностями перемещения.* Ведь абсолютно все мгновенные движения суть лишь перемещения, вызывающие соединения и разъединения своего субстрата только с «атомарными» (*ануматра*) точками пространства, будь они вверху, внизу или сбоку. Все они представляются разновидностями [класса] перемещения, поэтому все движение есть только перемещение.

[332] [Ответ:] *Неверно, поскольку известно, что деление на классы* [*происходит в соответствии*] *с познавательными актами включения* [*в класс однородных индивидов*] *и исключения* [*из неоднородных*]. Например, [у нас возникает] мысль: «Здесь [мы имеем дело] с бросанием вверх, а там — с бросанием вниз». Подобным образом наблюдаются познавательные акты включения и исключения в отношении всех [других] классов, на основании чего мы и приходим к выделению [в движениях] общего и специфического. Коль скоро в их (классов) [обозначении присутствуют] особые приставки *ut-* («вверх») и подобные, указывающие на способность производить следствия в определенных направлениях, приняты разные характеристики [этих видов движения].

[333] [Возражение:] *Но даже само ограничение* [*разновидностей движения*] *только пятью классами бездоказательно, в этом случае вход, выход и подобные* [*движения*] *тоже станут отдельными классами, поскольку* [*и по отношению к ним*], *как показывают наблюдения, происходят познавательные акты включения и исключения.* Если в отношении бросания вверх и подобного [возникает идея] отдельного класса — на том основании, что [у нас] наблюдаются познавательные акты включения и исключения, — то следует признать различие в классах также и в отношении входа, выхода и другого. Можно возразить, что [в отношении бросания вверх и подобного] познавательные акты включения и исключения основаны на различии в их следствиях. Это неверно, ибо в отношении бросания вверх и подобного познавательные акты включения и исключения, основанные на различии в следствиях, приведут к нежелательным результатам. Так, коль скоро познавательные акты включения и исключения присутствуют одинаково во всех случаях, нет никаких специальных причин, чтобы [допускать] различие в классах для бросания вверх и ему подобного и не [допускать его] для входа и ему подобного.

[334] *Это неверно, поскольку последует ошибка смешения классов (джати-санкара).* Если признать отдельные классы — вход и

подобные, на том основании, что они опираются на познавательные акты включения и исключения, то из этого последует смешение классов. Почему? Когда два наблюдателя, [находящихся в разных покоях], видят человека, идущего из одного покоя в другой, у обоих одновременно возникают понятия «вход» и «выход». Так, [принимая за точку отсчета] дверной проем, [один думает]: «Он входит», [а другой]: «Он выходит». Но если убрать перегородку между покоями, то [у них] не будет ни понятия «вход», ни понятия «выход», а только одно понятие «перемещение». Аналогично в отношении листа бамбука, попадающего в водоворот, у многих наблюдателей одновременно возникают понятия «вращение», «падение», «вхождение», что влечет за собой смешение классов. Но в отношении бросания вверх и ему подобного такого смешения классов не замечено. Поэтому только бросание вверх и подобные ему [движения] образуют отдельные классы, и по этой причине [в их отношении у нас имеются] познавательные акты включения и исключения. Что же касается выхода и ему подобных, они обязаны своим возникновением различным следствиям, [произведенным этими классами движений].

[335] [Возражение:] ***Как возможно одновременное возникновение различных понятий*** **[*в отношении одного и того же объекта*]? Мысль в следующем: если не существует смешения классов, то равным образом не существует и включения многих движений [в одно]. Каким образом в этом случае возможно, что в отношении одного движения у многих наблюдающих одновременно возникают понятия «вращение», «падение», «вход»?**

[334bis] Но мы ответим: это неверно из-за различия соединений и разъединений с разными точками пространства у целого и у его частей. У того наблюдателя, который видит появляющиеся и исчезающие соединения и разъединения частей [объекта] с точками пространства с обеих сторон, возникнет понятие «вращение», у того, кто видит разъединение объекта с верхними точками пространства и соединение с нижними, — понятие «падение», у того, наконец, кто видит его соединение с внутренней частью и разъединение с внешней частью водоворота, — понятие «вход». Таким образом, установлено, что различия в понятиях «выход» и ему подобных вызваны различием в следствиях, [производимых основными классами движений].

НК: Произвольное движение — это такое движение, которому предшествует определенное усилие со стороны действующего, а непроизвольное движение — это такое движение, которому не предшествует усилие. В этом смысл текста. Движение, появляющееся незави-

симо от усилия в таких субстанциях, как части тела, палка или иные, либо в других субстанциях, должно рассматриваться как форма перемещения.

[Возражение:] Вы признаете пять классов движения, такие, как бросание вверх и ему подобные, но все эти движения не отличаются от перемещения и не образуют отдельных классов. Сначала объясним, почему они не отличаются от перемещения. В отношении бросания вверх и подобного наблюдаются представления: «Это перемещается вверх» или: «Это перемещается вниз», поэтому все классы движения, такие, как бросание вверх и подобные, являются лишь [разновидностями] перемещения.

[Ответ:] Это не так, ибо совершенно нелогично. В случае бросания вверх имеется познавательный акт включения, относящийся ко всем движениям данного класса, и познавательный акт исключения, относящийся ко всем другим движениям, не входящим в данный класс, так же как класс коров включает всех коров и исключает класс лошадей и других животных, и на этом основании мы приходим к понятию «коровности», включающему всех коров. Постигнуть это легко.

Приняты разные характеристики [этих видов движения]. Автор показывает, что в случае пяти классов движения имеется различие их характеристик. Выражение **разные характеристики** относится к производству следствий и означает то, что характеризует индивида как принадлежащего к тому или иному классу. Автор хочет сказать, что в отношении этих классов установлены не только познавательные акты включения и исключения, но также и различие в следствиях, произведенных каждым из классов движения в форме соединений и разъединений с точками пространства, что выражено приставкой *ut-* и т.д.

Некоторые объясняют разные характеристики разными значениями слов «бросание вверх» и подобных, в которых приставки *ut-* и *ava-* указывают на разные направления пространства, в которых производятся следствия[16]. Если бы значения этих слов были одинаковыми, бросание вниз вызывало бы, подобно бросанию вверх, соединение с верхними точками пространства, [что абсурдно].

Другое возражение: если в случае бросания вверх и подобных [движений] признание разных классов объясняется наблюдением, согласно которому в их отношении у нас имеется познание включения и исключения, то, рассуждая подобным образом, мы должны будем признать, что и такие движения, как выход, вход и им подобные, тоже следует считать отдельными классами «выхода» и «входа», поскольку

[16] Напомню, что на санскрите это слова ut-kṣepaṇa («бросание вверх») и ava-kṣepaṇa («бросание вниз»).

и они связаны с познавательными актами включения и исключения. Из этого следует недопустимость ограничения числа классов движения только пятью. Если же различие в понятиях относительно выхода и т.п. объясняется лишь различием в следствиях, производимых этими движениями, а не различием их классов, то это [должно] касаться и бросания вверх и подобного.

[Ответ:] Это не так. Если рассматривать как отдельные классы выход и подобные [движения], это повлечет за собой логическую ошибку смешения классов, которая заключается в том, что одно и то же индивидуальное действие приписывается взаимоисключающим классам. Автор поясняет это примером с двумя наблюдателями, которые видят, как человек выходит из одного покоя и входит в другой. В этом случае по отношению к одному и тому же человеку и одному и тому же движению у наблюдателя, находящегося в покое, откуда он вышел, возникнет мысль: «Он вышел», а у другого наблюдателя, находящегося в покое, в который он вошел, возникнет мысль: «Он вошел». Если бы понятия «выход» и «вход» образовывали отдельные классы, произошло бы ошибочное включение одного и того же движения в два таких взаимоисключающих класса, как «вход» и «выход». Но если оба наблюдателя находятся за перегородкой, то после ее устранения и по обнаружении отсутствия человека в комнате они подумают не о том, что он «вошел» или «вышел», а только о том, что он «переместился». Поэтому утверждается, что есть только [класс] «перемещение». Что касается различий в понятиях, [выражающих перемещение], то их причиной являются разные привходящие ограничения (*упадхи*).

Обсуждается также и другой пример — с водоворотом, который вызывает следующее возражение: ***Как возможно одновременное возникновение различных понятий?..*** и т.д. Если в одной субстанции возможно только одно движение, то как в таком случае объяснить одновременное возникновение многих понятий по отношению к этому единственному движению?

[Ответ:] Нелогично со стороны оппонента отрицать, что различные понятия обязаны своим появлением соединениям и разъединениям частей и целого с точками пространства в различных направлениях. Это легко объяснить. При движении частей предмета, вызывающем соединение и разъединение с обеих его сторон, имеется понятие «вращение»; различие же следствий, произведенных в отношении движущегося предмета как целого, порождает понятия «падение» и «вход».

[335bis] [Итак], различные понятия в отношении бросания вверх и подобных [движений] зависят от существования разных классов, а в отношении выхода и подобного — от различия в следствиях.

[Вопрос:] Таким образом, тождественна ли универсалия «перемещение» универсалии «двигательность» или же она является [самостоятельной] низшей универсалией (*апара саманья*)?

[Ответ:] В чем же вы сомневаетесь?

[Возражение:] В отношении всей совокупности [движений], таких, как бросание вверх и им подобные, имеется понятие «движение», и ввиду его неотличимости от понятия «перемещение» оно идентично классу «движение». Поскольку же [движение и перемещение] упомянуты под разными именами, так же как бросание вверх и ему подобные, по этой причине они могут быть низшими универсалиями.

[336] Неверно, поскольку [оба они] тождественны универсалии «двигательность». Их тождественость универсалии «двигательность» следует понимать в том же смысле, что и [тождественность] универсалии *пуруши* и универсалии *атмана*[17].

[Вопрос:] В таком случае с какой целью перемещение названо специальным термином *гамана*? Это не так уж бесцельно, [как вы думаете], оно служит включению вращения и подобных [движений]. Это значит, что вращение, падение и подобное не подразумевались в словах «бросание вверх» и других. Ради того чтобы их включить, и понадобилось понятие «перемещение». В противном случае в качестве носителей общих и специфических имен рассматривались бы только четыре упомянутых движения.

[337] Или же класс перемещения будет низшей универсалией, включающей вращение и подобные [движения], являющиеся причинами соединения и разъединения с точками пространства в самых разных направлениях. В отношении же бросания вверх и подобных [движений] слово «перемещение» следует рассматривать как иносказательное — вследствие их сходства [с перемещением в том, что касается] способности производить соединения и разъединения их субстратов [с разными точками пространства в разных направлениях].

НК: [Вопрос:] Таким образом, тождественна ли универсалия «перемещение» универсалии «двигательность» или же она является [отдельной] низшей универсалией?

Автор просит пояснить этот вопрос, спрашивая: **В чем же вы сомневаетесь?** На что оппонент отвечает: **В отношении всей совокупности [движений]...** и т.д. Подобно тому как в отношении бросания вверх и подобного имеется общее понятие «двигательность», характеризуемое представлением о содержащейся в них той или иной актив-

[17] *Атман* и *пуруша* являются синонимами, стало быть, это разные обозначения одной и той же универсалии.

ности, точно так же в отношении этих видов движения имеется понятие «перемещение», например, в отношении бросания вверх — мысль: «Он передвигается к верхушке [дерева]», в отношении бросания вниз — мысль: «Он передвигается к основанию [дерева]» и т.п. По этой причине можно прийти к выводу, что универсалия «перемещение» тождественна универсалии «двигательность», ведь обе включают все разновидности движения. В то же время передвижение составляет отдельную разновидность движения наряду с бросанием вверх и подобным, из чего следует, что передвижение отлично от движения, ведь оно есть только подвид движения. Описание промежуточных разновидностей может привести к смешению классов.

После того как оппонент обосновал свой вопрос, мудрец [Прашастапада] говорит, что тезис о тождестве универсалий «перемещение» и «двигательность» не порождает сомнения. Это поясняется так: подобно тому как универсалия *атмана*, ввиду того что она включает все *атманы*, тождественна универсалии *пуруши*, универсалия «двигательность» тождественна универсалии «перемещение».

[Вопрос:] Но если перемещение тождественно движению, почему же тогда автор дает им разные наименования?

[Ответ:] Вы все неправильно поняли. Раз вращение и подобные ему [движения] не подразумеваются в словах «бросание вверх» и подобных, их можно классифицировать как разновидности движения только в том случае, если перемещение тоже будет разновидностью движения. В противном случае класс движения будет включать только четыре подкласса. В действительности вращение и подобные [движения] в обычной практике относятся к классу движения. С целью охватить именно их и вводится слово/понятие «перемещение».

Или же можно рассматривать перемещение как отдельную низшую универсалию, или отдельный класс, а то, что в него входит, названо здесь [«вращением» и подобным].

[Возражение:] Однако в этом случае получается, что слово «перемещение» относится к бросанию вверх и подобным [движениям].

[Ответ:] В отношении же бросания вверх и подобного употребление слова «перемещение» **следует рассматривать как иносказательное**. Основанием этого иносказательного значения является то, что перемещение вызывает соединения и разъединения своего собственного субстрата точно так же, как это делает бросание вверх и другое. В силу такого сходства слово «перемещение» по отношению и к этим движениям употребляется в переносном смысле.

[Вопрос:] Если исходить из такого сходства, то почему наименования «бросание вверх» и подобные не употребляются в отношении перемещения?

Но мы задаем встречный вопрос: почему, если мы возьмем мальчика, проходящего обряды посвящения [в ученики], и огонь, то их сходство в желтизне и красноте не приводит к тому, что слово «мальчик» употребляется по отношению к огню[18]?

В ответ на это вы можете сказать: нельзя конструировать косвенные значения на основании каких-то [случайных] причин, это возможно только в том случае, если нет других способов обоснования косвенного значения. Этот ответ устраивает и нас.

[III.3. Раздел произвольного движения]

[338] Каков вид произвольного движения? У желающего совершить жертвоприношение, молитву, подаяние, возделывание земли и т.п., если он хочет поднять или опустить руку, в *атмане*, занимающем область руки, зарождается усилие[19]. В результате соединения *атмана* и руки, которому такое усилие способствует, а также тяжести в руке возникает движение, и наряду с рукой [оно возникает] в других частях тела, например в ноге и подобном, а также в самом теле[20].

[339] А как в отношении вещей, с этим связанных? Когда, схватив пестик рукой, некто выражает желание: «Подниму-ка я пестик рукой», то вслед за этим [возникает] усилие, и оно способствует контакту *атмана* с рукой; когда рука поднимается вверх, тогда же движение, вызванное соединением пестика и руки, которому способствует такое усилие, появляется и в пестике[21]. Вслед за этим, когда пестиком достигнута высшая точка, желание

---

[18] Речь идет, по-видимому, о шафрановом (оранжево-красном) цвете одежды юноши, сидящего перед жертвенным огнем во время обряда посвящения.

[19] Ср. ВС: «Движение в руке [вызвано] соединением с *атманом* и усилием» (ВСЧ, ВСШ V.1.1); «И соединение с рукой также [вызывает] движение в пестике» (ВСЧ, ВСШ V.1.2).

[20] Ср. ВС: «Движение *атмана* также [вызвано] соединением [*атмана*] и руки» (ВСЧ, ВСШ V.1.6). Чандрананда уточняет, что под *атманом* имеется в виду часть *атмана*, которая располагается в области руки (это возможно лишь в том случае, если размер *атмана* равен объему тела; возможно, что именно такой концепции *атмана* придерживались ранние вайшешики). Шанкарамишра утверждает, что *атман* в данной сутре — это просто синоним тела (термин *атман* допускает и такое толкование).

[21] Ср. ВС: «В движении пестика [и подобных вещей], рожденном упругим ударом, соединение с рукой не является причиной ввиду отсутствия [порожденности усилием]» (ВСЧ, ВСШ V.1.3); «Точно так же соединение с *атманом* [не является причиной] в движении руки [и пестика]» (ВСЧ, ВСШ V.1.4); «Движение в руке [вызвано] соединением с пестиком, [а также] неупругим ударом» (ВСЧ, ВСШ V.1.5). См. также: ВСЧ, ВСШ V.1.1–2.

[достичь] этой цели прекращается, и опять возникает желание опустить [пестик] вниз и вслед за ним — [соответствующее] усилие. Оно, способствуя вышеупомянутому контакту пестика и руки, вызывает их одновременные движения в форме бросания вниз. Затем последнее движение пестика производит контакт пестика и ступы, который называется «упругим ударом» — *абхигхата*. Этот контакт производит в пестике непроизвольное движение вверх, вызванное скоростью упавшего пестика. Оно в зависимости от движения, вызванного упругим ударом, производит в пестике *санскару* («порцию инерции»). С ее помощью контакт руки и пестика производит в руке непроизвольное движение вверх. [340] Даже если предшествующая *санскара* разрушена, тем не менее контакт пестика и ступы вследствие его особого характера способен произвести сильное движение, и возникает способность того [особого контакта] содействовать производству *санскары*. [341] Или [скажем] иначе: продолжает сохраняться предшествующая *санскара*, не уничтоженная силой упругого удара. По этой причине в вещи, уже обладающей *санскарой*, невозможно порождение [другой] *санскары*. Когда упругий удар, которому способствует *санскара*, вызывает в пестике непроизвольное движение вверх, тогда же та же самая *санскара* способствует тому, чтобы контакт пестика и руки произвел в руке непроизвольное движение вверх.

НК: **Вид произвольного движения** — т.е. автор объясняет движение, которому предшествует усилие[22]. Когда его спрашивают: «Каким образом?» — он говорит: **У желающего совершить жертвоприношение...** и т.п. У человека, имеющего намерение совершить жертвоприношение и подобные действия, когда он хочет поднять руку, в руке, пронизанной *атманом*, возникает усилие. В зависимости от этого усилия, играющего роль инструментальной причины, контакт *атмана* и руки, действующий как неприсущая причина, производит движение в руке. Даже при наличии усилия, если у объекта нет тяжести, бросание его вверх или вниз будет невозможно, поскольку тяжесть служит одной из причин [движения].

Как и в руке, это происходит во всех других органах — ногах и подобных [частях тела] и в теле как целом. Возникновение движения в ноге вызвано инструментальной причиной усилия, порожденного *атманом*, занимающим область ноги, и неприсущей причиной [в виде] контакта *атмана* и ноги. То же самое замечено в случае возникновения движения в других частях тела. Когда движение производится в теле как целом, контакт тела и *атмана* служит неприсущей причиной,

---

[22] Усилие (*праятна*) является качеством *атмана* и вызвано каким-то его намерением.

а усилие, произведенное в области *атмана*, занимаемого телом, — инструментальной причиной.

[Вопрос:] **А как в отношении вещей, с этим связанных?** — т.е. как возникает движение в том, что связано с телом или частями тела?

[Ответ:] **Когда, схватив пестик рукой, некто выражает желание: «Подниму-ка я пестик рукой»... вслед за этим** — т.е. вслед за этим желанием поднять пестик рукой, **[возникает] усилие**. Это значит, что желание поднять вверх одновременно пестик и руку рождает определенное усилие, рассчитанное на то, чтобы поднять их вверх одновременно. Когда в зависимости от этого усилия, действующего как инструментальная причина, контакт *атмана* и руки, действующий как неприсущая причина, производит движение в руке, в это же самое время то же самое усилие производит движение в пестике, поскольку его неприсущей причиной служит контакт руки и пестика и поскольку [одновременность] обоих [движений] вызвана одновременным действием их причин.

Вслед за этим, когда пестиком достигнута высшая точка, желание [достичь] этой цели прекращается, т.е. прекращается желание поднять его (пестик) вверх и возникает желание опустить его вниз. **И вслед за ним — [соответствующее] усилие** — т.е. возникает определенное усилие, подобное усилию по поднятию вверх, поэтому оно описано как зависящее от усилия. Ввиду двойного контакта, т.е. контакта *атмана* и руки и контакта руки и пестика, в руке и в пестике одновременно возникает движение вниз. **Затем последнее движение пестика производит контакт пестика и ступы, который называется «упругим ударом»**, — т.е. производится соединение, причиной которого является падение пестика, характеризуемое контактом пестика и ступы, вызванным последним движением опускаемого вниз пестика. Это соединение, произошедшее в пестике, в зависимости от скорости его падения, производит в нем бессознательное движение, не вызванное усилием [со стороны человека]. Скорость является инструментальной причиной этого движения, а пестик — присущей. **Оно,** непроизвольное движение**, в зависимости от движения, вызванного упругим ударом, производит в пестике** *санскару* **(«порцию инерции»)**, т.е. движение [в форме] взмывания вверх, причиной которого является контакт, называемый **упругим ударом**, производит в пестике скорость. В зависимости от этой *санскары* контакт пестика и руки, послуживший неприсущей причиной, вызывает в той же руке аналогичное движение вверх, которое является непроизвольным и не вызывается усилием [со стороны человека].

[Возражение:] Та *санскара*, от которой зависело падение пестика, разрушена упругим ударом. [Тогда] как в ее отсутствие непроизвольное движение в пестике [в форме] взмывания вверх может произвести

санскару, от которой зависит взмывание вверх? Соответствующей причины не будет.

[Ответ:] **Даже если предшествующая *санскара* разрушена, тем не менее контакт пестика и ступы способен произвести сильное движение...** т.е. движение, способное произвести *санскару*. И это **вследствие его особого характера**, т.е. в силу особого характера этого контакта.

[Вопрос:] Допустим, это так. А что дальше?

[Ответ:] Возникает способность того [особого контакта] содействовать возникновению *санскары*, т.е. способность действовать вместе. С этой точки зрения движения пестика и руки [в форме] взмывания вверх происходят последовательно друг за другом и постигаются как одновременные только вследствие чрезвычайно быстрого следования [друг за другом].

Дается также и другое объяснение: **продолжает сохраняться предшествующая *санскара*, не уничтоженная силой упругого удара**, т.е. из-за того, что *санскара* была вызвана к жизни особыми причинами, она не может быть разрушена контактом с осязаемыми субстанциями [в форме ступы]. **По этой причине в вещи, уже обладающей *санскарой*, невозможно порождение [другой] *санскары***, значит, предшествующая *санскара* не разрушена. Таким образом, в пестике, обладающем предшествующей *санскарой*, невозможно возникновение новой *санскары*.

Когда упругий удар, которому способствует *санскара*, вызывает в пестике непроизвольное движение вверх, тогда же та же самая *санскара* способствует тому, чтобы контакт пестика и руки произвел в руке непроизвольное движение вверх. С этой точки зрения имеется реальная одновременность возникновения движений пестика и руки.

[342] Какова разновидность перемещения в отношении [движения вещей], запущенных рукой? Когда возникает желание бросить вверх схваченное рукой копье, вслед за этим [появляется] усилие; в зависимости от него из упомянутых выше двух контактов и в руке, и в копье одновременно возникает движение притяжения. Когда рука вытянута вперед, усилие, имеющее свой целью притяжение, прекращается. [343] Вслед за этим возникает желание бросить [копье] горизонтально или вертикально, далеко или близко. Затем следует соответствующее этому [желанию] усилие, а в зависимости от него [происходит] соединение копья и руки, называемое «неупругим ударом» (*нодана*). Из-за этого удара в копье возникает движение и порождается *санскара*. *Санскара* и неупру-

гий удар порождают [ряд] таких движений, которые вызывают разъединение руки и копья. После того как это разъединение прекращает [действие] неупругого удара, *санскара*, в соответствии с характером усилия, порождает ряд движений горизонтально или вертикально, далеко или близко — до тех пор пока [копье] не упадет.

НК: **...Разновидность перемещения в отношении [движения вещей], запущенных рукой...** — т.е. автор объясняет, что представляет собой разновидность перемещения в отношении вещей, запущенных рукой, и как она возникает. Поэтому он ставит вопрос: **Какова?..** и т.д. **Когда возникает желание бросить вверх схваченное рукой копье...** и т.д. Возникает одновременно движение притяжения, поскольку без притяжения невозможно бросание вверх. **...Усилие... прекращается**, т.е. по прекращении усилия, имеющего своей целью притяжение руки с копьем, возникает противоположное ему усилие по ее вытягиванию. **Вслед за этим**, т.е. вслед за вытягиванием, **возникает желание бросить копье горизонтально или вертикально, далеко или близко. Затем следует соответствующее этому [желанию] усилие** — т.е. желанию бросить копье горизонтально соответствует усилие по бросанию горизонтально, желанию бросить вертикально соответствует усилие по бросанию вертикально, желанию бросить далеко соответствует сильное усилие, желанию бросить близко соответствует слабое усилие. **...В зависимости от него [происходит] соединение копья и руки, называемое «неупругим ударом»,** или «толчком», т.е. [происходит соединение] толкаемого и толкающей руки, поскольку причиной его является совместное движение [руки и копья]. Из этого контакта, называемого «неупругим ударом», и из соответствующего ему усилия, определяемого желанием, о котором говорилось ранее, в копье возникает движение. Это движение в зависимости от силы неупругого удара производит в копье *санскару*. ***Санскара* и неупругий удар...** и т.д. т.е. до падения копья производится серия движений, соответствующая силе этого удара.

[344] Каков вид перемещения в случае [вещей], запущенных с помощью [различных] устройств? Атлет, который должен совершить натяжение, взяв лук левой рукой, а стрелу с тетивой соединив правой рукой и придерживая пальцами тетиву и стрелу, [испытывает] в отношении тетивы желание притяжения: «Притяну-ка я этот лук». Вслед за этим возникает усилие. В зависимости от него и от соединения *атмана* и руки в самой руке возникает действие притяжения, в зависимости от того же самого усилия в стреле и в тетиве одновременно [возникает] движение, порож-

денное контактом стрелы, тетивы и руки. Одновременно с ним посредством контакта руки, стрелы и тетивы, определяемого усилием, в результате контакта тетивы с двумя концами лука в двух концах лука возникают два движения. [345] Натянув тетиву до уха, [атлет] думает: «Дальше тетиву тянуть нельзя», тем самым разрушается усилие, целью которого является притяжение, затем возникает желание отпустить [стрелу]. Вслед за ним — усилие. В зависимости от него соединение пальцев и *атмана* [производит] движение пальцев[23]. В результате [совершается] разъединение тетивы и пальцев, из-за которого разрушается соединение. Когда оно разрушено, нет препятствия для действия в луке *санскары* [в форме] эластичности, возвращающей согнутый лук в его первоначальное состояние. В зависимости от той же самой *санскары* соединение лука и тетивы порождает движение в тетиве и стреле. Оно само производит *санскару* в стреле. В зависимости от соединения стрелы и тетивы [возникает] неупругий удар. Поэтому первое движение стрелы, обусловленное неупругим ударом, порождает в ней *санскару*. Из этой *санскары*, которой способствует неупругий удар, возникает столько движений, сколько [потребуется] до разъединения стрелы и тетивы. Когда [действие] неупругого удара прекращается разъединением [стрелы и тетивы], *санскара* [производит] в стреле последующую серию движений [до ее] падения[24].

[346] Почему множественные движения следуют друг за другом? По причине множественности соединений. В промежутке [между неупругим ударом и падением имеется] только одна *санскара*, поскольку отсутствует зависимая причина движения. Так описаны сознательные и бессознательные движения в отношении [вещей], управляемых *атманом*.

НК: **Атлет, который должен совершить натяжение** — т.е. постоянно упражняющийся в стрельбе из лука, **взяв лук левой рукой, а стрелу с тетивой соединив правой рукой, придерживая пальцами тетиву и стрелу...** Все эти движения в стреле и другом происходят одновременно, поскольку их причинные факторы действуют одновременно. **Натянув тетиву до уха, [атлет] думает: «Дальше тетиву тянуть нельзя», тем самым разрушается усилие, целью которого является притяжение, затем возникает желание отпустить [стрелу].**

---

[23] Учитывая, что *атман*, будучи вездесущим, так или иначе занимает область пальцев, соединение пальцев и *атмана* существует всегда, сейчас же оно является «проводником» усилия.

[24] Ср. ВС: «Первое движение стрелы [вызвано] неупругим ударом, следующее — *санскарой*, порожденной им, так же следующее и следующее» (ВСЧ, ВСШ V.1.17).

Вслед за ним — усилие, т.е. усилие по выпусканию стрелы. **В зависимости от него соединение пальцев и *атмана* [производит] движение пальцев. В результате [совершается] разъединение тетивы и пальцев... В зависимости от той же самой *санскары* соединение лука и тетивы порождает движение в тетиве и стреле**. Оно само производит *санскару* в стреле, т.е. *санскару* в форме скорости (*вега*). **В зависимости от соединения стрелы и тетивы [возникает] неупругий удар.** Благодаря этому удару первое движение в стреле производит *санскару*, *санскара* же вместе с ударом порождает серию движений, продолжающихся до тех пор, пока стрела не упадет на землю. Ее падение вызвано полным израсходованием *санскары*, препятствующей действию тяжести.

[Вопрос:] Из чего вы заключаете, что имеется много движений, следующих друг за другом, после того как стрела отделяется от тетивы, почему не предполагаете, что это одно движение?

[Ответ:] **По причине множественности соединений**. Движение продолжается до следующего соединения, которое знаменует его окончание. Когда стрела выпущена, в промежутке [между ее выпусканием из лука и падением на землю] замечено множество соединений, поэтому имеет место множество движений. *Санскара*, произведенная в этом промежутке, только одна, поскольку отсутствует зависимая причина, посредством которой движение, сопровождаемое неупругим или упругим ударом, производит *санскару*, само движение не может быть причиной скорости. В промежутке [между запуском стрелы и ее падением] не бывает ни упругого, ни неупругого удара, поскольку та *санскара*, которая была произведена первым движением стрелы, обусловленным контактом тетивы и лука, и есть единственная *санскара*, эта же конкретная *санскара* продолжает действовать до падения стрелы. А поскольку ее (стрелы) каузальная эффективность (*карья-карана-шакти*) уменьшается, то последующие движения становятся все слабее и слабее, подобно тому как плоды молодого дерева становятся все лучше и лучше, а плоды старого теряют свои качества.

[III.4. Раздел непроизвольного движения]

[347] В четырех внешних «великих элементах», не управляемых [*атманом*], бывает только непроизвольное движение [в форме] перемещения, вызванного неупругим ударом и подобными [причинами]. [348] Из них неупругий удар (*нодана*) — это особое соединение, обязанное своим возникновением тяжести, текучести, ско-

рости и усилию, действующим вместе или по отдельности. Неупругий удар является причиной одного движения, поскольку служит основанием неотделения [движущего от движимого]. Так происходит движение в четырех «великих элементах», например в земле [в форме] глины[25].

НК: **В четырех внешних «великих элементах»...** и т.д., т.е. в случае внешних субстанций, которые не направляются особым контактом с *атманом*, имеет место движение, не опосредованное усилием, которое называется «перемещением», а не «бросанием вверх» или «бросанием вниз». Сказано, что движение в «великих элементах» обусловлено неупругим ударом и подобными [причинами].

[Вопрос:] Что такое неупругий удар?

[Ответ:] **Из них неупругий удар — это особое соединение...** и т.д.

[Вопрос:] Почему вы говорите, что неупругий удар является особой разновидностью соединения?

[Ответ:] Поскольку неупругий удар выступает причиной движения, которое не является основанием разъединения. По этой причине неупругий удар — это такое движение, которое не вызывает отделение друг от друга ударяемого и ударяющего.

[Вопрос:] Как это может быть?

[Ответ:] Ввиду того, что с помощью неупругого удара, сопровождаемоего соединением, ударяющее ударяет по ударяемому. Это так, а не иначе, посему данное [соединение] называется неупругим ударом.

[Вопрос:] Каким образом неупругий удар является причиной движения?

[Ответ:] **Например в земле [в форме] глины**. Когда камень, осторожно поставленный на глину, размягченную до жидкого состояния, постепенно в нее проваливается, то в этом случае неупругий удар в форме соединения камня и глины зависит от тяжести [камня]. Когда камень, брошенный с усилием с определенного расстояния, ударяется о мягкую глину, то неупругий удар вызывается соединением, зависящим от тяжести, усилия и скорости. Когда в глину ударяет поток воды, неупругий удар имеет форму соединения, которое зависит от комплекса всех причин (тяжести, текучести, усилия и скорости). Это следует понимать именно так.

[349] Упругий удар (*абхигхата*) — это то особое соединение, которое вызвано скоростью и служит причиной одного движения,

---

[25] Ср. ВС: «Движение в земле [вызвано] неупругим и упругим ударами, а также соединением с соединенным» (ВСЧ, ВСШ V.2.1).

являющегося основанием разъединения [ударяющего и ударяемого]. Так происходит движение в четырех «великих элементах», например, когда камень и подобное падает на твердый предмет. [350] «Соединение с соединенным» — это соединение, которое порождается упругим и неупругим ударами вместе или по отдельности в случае, когда землю [в форме] глины отбрасывают (упругий удар) или толкают (неупругий удар) ногами и другим. Так происходит движение в земле и подобном. А в тех местах, где нет ни отбрасывания, ни толкания, в них все равно совершается [какое-то] движение.

[351] В случае с землей и водой, при отсутствии скорости, усилия и соединения, противодействующих тяжести, перемещение вниз, вызванное тяжестью, есть падение, как, например, в описанном ранее случае с пестиком, телом и другим. Из них первое движение вызвано тяжестью, второе же и последующие — тяжестью и *санскарой*[26].

НК: **Упругий удар (*абхигхата*) — это то особое соединение...** и т.д., т.е. то соединение, которое служит причиной одного движения, вызывающего разъединение. Движение, из-за которого происходит отделение друг от друга ударяемого и ударяющего, — это единственное движение, которое в качестве своей причины само имеет особое соединение в форме упругого удара. **Так происходит движение в четырех «великих элементах»...** Например, когда камень и подобное падает на твердый предмет, неупругий удар является причиной движения, вызывающего взаимное неотделение, а не взаимное отделение [ударяемого и ударяющего], тогда как упругий удар служит причиной движения, вызывающего взаимное отделение, а не причиной движения, вызывающего взаимное неотделение [ударяемого и ударяющего], о котором уже говорилось. **«Соединение с соединенным» — это соединение... в случае, когда землю [в форме] глины отбрасывают (упругий удар) или толкают (неупругий удар).** Когда комок земли толкают или отбрасывают ногой, ударяя по одному определенному месту, то и в других местах [этого комка], относительно которых не происходит ни толкания, ни отбрасывания, тоже замечено движение. Их движение вызвано соединением этих других мест с местами, которые подвергаются толканию или бросанию. Когда субстанция, по которой совершается удар, падает на землю, она слегка вдавливается в нее и затем взлетает, в этом случае движение, которое производится в других местах [этой субстанции], вызвано соединением с соединенным, порожденным обоими [упругим и неупругим ударами].

---

[26] Ср. ВС: «В отсутствие соединения падение [вызвано] тяжестью» (ВСЧ, ВСШ V.1.7); «В отсутствие *санскары* падение [вызвано] тяжестью» (ВСЧ V.1.18).

Автор объясняет, каким образом тяжесть служит причиной движения: **В случае с землей и водой, при отсутствии скорости, усилия и соединения, противодействующих тяжести, перемещение вниз, вызванное тяжестью, есть падение, как, например, в описанном ранее случае с пестиком, телом и другим.** При отсутствии соединения с рукой, препятствующего действию тяжести, перемещение пестика вниз есть падение, вызванное исключительно тяжестью. Благодаря тяжести, при отсутствии усилия, препятствующего действию тяжести, происходит падение тела, а при отсутствии скорости происходит падение летящей стрелы. **Из них первое движение вызвано тяжестью, второе же и последующие — тяжестью и *санскарой*.** Первое движение в пестике и подобных [вещах] вызвано тяжестью, этим движением создается *санскара*, а из нее — следующее движение, обязанное своим возникновением тяжести и *санскаре*, поскольку каждая из них обладает способностью поддерживать движение, которая подтверждается другими случаями.

[352] Когда вода в форме потока вытекает из резервуара — [это] течение, произведенное текучестью[27]. Текучесть других частей сдерживается соединением с соединенным. Когда же возникает малейшая брешь в дамбе, то, хотя текучесть целого сдерживается со всех сторон и [оно] не становится активным, тем не менее текучесть тех частей, которые находятся в непосредственном контакте с брешью, и текучесть последующих частей активизируются вследствие отсутствия сдерживания. [353] Происходит постепенное передвижение соединенных [друг с другом частей]. Так разрушается существовавшая ранее [конфигурация] субстанции [воды], и посредством связанных друг с другом частей производится новая удлиненная [конфигурация] субстанции. И в ней с помощью предшествующих качеств составляющих ее частей-причин возникает текучесть. И то движение целого, которое возникает в ней посредством движения связанных между собой частей-причин, называется «течением» (или «потоком»).

НК: Автор объясняет причину текучести: **Когда вода в форме потока...** и т.д., т.е. когда вода вытекает из сосуда, — это есть течение, вызываемое текучестью.

[Вопрос:] Как это происходит?

[Ответ:] Поскольку текучесть целого (воды) сдерживается [ее] контактом со стенами [дамбы] со всех сторон. Контакт со стеной — это контакт с берегом. Поскольку текучесть целого сдерживается, то нет и

---

[27] См. ВСЧ, ВСШ V.1.4; ВСЧ V.2.5, ВСШ V.2.4.

течения. **Текучесть других частей...** и т.д. Раз определенная часть [воды] находится в контакте со стеной, текучесть, присущая этой части, сдерживается тем же самым контактом. **Текучесть других частей сдерживается соединением с соединенным**, т.е. текучесть последующих частей сдерживается соединением с теми частями, которые находятся в соединении со стенами. В соответствии с правилом, согласно которому сдерживание текучести следующих частей происходит в результате контакта с предыдущими, текучесть частей, следующих за следующими, сдерживается контактом с последними.

Когда же возникает малейшая брешь в дамбе... и т.д., т.е., хотя и нет вытекания через совсем маленькую брешь, проделанную в определенном месте дамбы, в большом объеме воды, составленном из частей [воды], сдерживаемых со всех сторон посредством длинной дамбы, происходит активизация тех из них, которые находятся вблизи бреши, так как для небольшого количества частей имеется возможность вытечь этим путем. По мере активизации этих частей происходит уничтожение препятствия для реализации текучести других частей. Эта активность будет разворачиваться самопроизвольно. **Происходит постепенное передвижение соединенных [друг с другом частей]**, т.е. части, близкие к бреши, вытекают первыми, вслед за ними те, что к ним близки, за ними те, что близки последним, в этом порядке вытекают все части. Вытекая, они не меняют своего положения по отношению друг к другу, но, напротив, вытекают таким образом, что остаются друг с другом связанными. Чтобы указать на это, автор называет их **соединенными**. Но это не значит, что их соединение осталось тем же, поскольку изменилась общая конфигурация (всей массы воды). Таким образом, ввиду разрушения предыдущих соединений уничтожается прежняя субстанция. **И посредством связанных друг с другом частей**, т.е. посредством частей, сдерживаемых вместе отношением соединения, **производится новая удлиненная [конфигурация] субстанции. И в ней с помощью предшествующих качеств составляющих ее частей-причин возникает текучесть**, т.е. в удлиненной субстанции в результате текучести частей тоже возникает текучесть. Из-за движения соединенных между собой частей возникает движение в целом. Ввиду обладания текучестью оно и есть течение. После возникновения текучести в целом его составные части движутся в тесном контакте друг с другом, составляя серию, но при этом не изменяя своего положения в целом. Части эти благодаря своей текучести производят движение, которое и называется «течением».

[354] Движение, обязанное своим возникновением *санскаре*, было уже описано для стрелы и т.п. Так же и в случае гончарного

круга и подобного. Когда составляющие его части соединяются и разъединяются с разных сторон с разными точками пространства, посредством [этих] соединений и разъединений с точками пространства, не ограниченными определенным местом, то *санскара* производит [в колесе] как целом движение, которое называется «вращением». Таковы разновидности передвижения.

НК: **Так же и в случае гончарного круга и подобного.** Слова **так же** (tathā) зависят от слов «подобно тому как» (yathā). Поскольку они неизменно связаны, отсюда смысл предложения: подобно тому как движение в случае стрелы и другого объясняется *санскарой*, так же и **в случае гончарного круга и подобного**, т.е. и в этом случае замечено то же самое. **Когда составляющие его части соединяются и разъединяются с разных сторон...** и т.д., т.е. первоначальное движение гончарного круга возникает от контакта с палкой, последующие движения — от *санскары*, произведенной упругим и неупругим ударами, а также движением. Так, скорость производит первое движение в частях гончарного круга, находящихся в контакте с палкой, движение других частей вызвано соединением с соединенным, т.е. их контактом с теми частями, которые пребывают в контакте с палкой. Последующие движения этих частей обязаны своим появлением *санскаре*, упругому и неупругому ударам, а движения последующих частей — *санскаре* и контакту с теми частями, которые соприкасаются с палкой. Когда же палку убирают, движение круга вызвано одной лишь *санскарой*. Автор собирает воедино специфические разновидности перемещения.

[355] Жизненным дыханием (*прана*) называется движение, произведенное в ветре соединением *атмана* и ветра с помощью усилия, вызванного желанием или отвращением, поскольку замечено, что [дыхание] бодрствующего следует его желанию, а [дыхание] спящего объясняется усилием, вызванным [простой] жизнедеятельностью (*дживана*). [356] *Акаша*, время, направление и *атман*, хотя и являются субстанциями, лишены движения, поскольку, как общее и тому подобное[28], не обладают материальной формой. Обладание материальной формой (*муртатва*) [предполагает] невсепроникающий размер субстанции, с этим же (*муртатвой*) связано и движение. Оно отсутствует в *акаше* и подобных ей [субстанциях], и поэтому у них нет соединения с движением[29].

---

[28] Имеются в виду оставшиеся категории — особенное и присущность.

[29] Ср. ВС: «Направление и время, а также *акаша* лишены движения ввиду их отличия от того, что обладает характером движения» (ВСЧ V.2.23; ВСШ V.2.21).

течения. **Текучесть других частей...** и т.д. Раз определенная часть [воды] находится в контакте со стеной, текучесть, присущая этой части, сдерживается тем же самым контактом. **Текучесть других частей сдерживается соединением с соединенным**, т.е. текучесть последующих частей сдерживается соединением с теми частями, которые находятся в соединении со стенами. В соответствии с правилом, согласно которому сдерживание текучести следующих частей происходит в результате контакта с предыдущими, текучесть частей, следующих за следующими, сдерживается контактом с последними.

Когда же возникает малейшая брешь в дамбе... и т.д., т.е., хотя и нет вытекания через совсем маленькую брешь, проделанную в определенном месте дамбы, в большом объеме воды, составленном из частей [воды], сдерживаемых со всех сторон посредством длинной дамбы, происходит активизация тех из них, которые находятся вблизи бреши, так как для небольшого количества частей имеется возможность вытечь этим путем. По мере активизации этих частей происходит уничтожение препятствия для реализации текучести других частей. Эта активность будет разворачиваться самопроизвольно. **Происходит постепенное передвижение соединенных [друг с другом частей]**, т.е. части, близкие к бреши, вытекают первыми, вслед за ними те, что к ним близки, за ними те, что близки последним, в этом порядке вытекают все части. Вытекая, они не меняют своего положения по отношению друг к другу, но, напротив, вытекают таким образом, что остаются друг с другом связанными. Чтобы указать на это, автор называет их **соединенными**. Но это не значит, что их соединение осталось тем же, поскольку изменилась общая конфигурация (всей массы воды). Таким образом, ввиду разрушения предыдущих соединений уничтожается прежняя субстанция. **И посредством связанных друг с другом частей**, т.е. посредством частей, сдерживаемых вместе отношением соединения, **производится новая удлиненная [конфигурация] субстанции. И в ней с помощью предшествующих качеств составляющих ее частей-причин возникает текучесть**, т.е. в удлиненной субстанции в результате текучести частей тоже возникает текучесть. Из-за движения соединенных между собой частей возникает движение в целом. Ввиду обладания текучестью оно и есть течение. После возникновения текучести в целом его составные части движутся в тесном контакте друг с другом, составляя серию, но при этом не изменяя своего положения в целом. Части эти благодаря своей текучести производят движение, которое и называется «течением».

[354] Движение, обязанное своим возникновением *санскаре*, было уже описано для стрелы и т.п. Так же и в случае гончарного

круга и подобного. Когда составляющие его части соединяются и разъединяются с разных сторон с разными точками пространства, посредством [этих] соединений и разъединений с точками пространства, не ограниченными определенным местом, то *санскара* производит [в колесе] как целом движение, которое называется «вращением». Таковы разновидности передвижения.

НК: **Так же и в случае гончарного круга и подобного.** Слова **так же** (tathā) зависят от слов «подобно тому как» (yathā). Поскольку они неизменно связаны, отсюда смысл предложения: подобно тому как движение в случае стрелы и другого объясняется *санскарой*, так же и **в случае гончарного круга и подобного**, т.е. и в этом случае замечено то же самое. **Когда составляющие его части соединяются и разъединяются с разных сторон...** и т.д., т.е. первоначальное движение гончарного круга возникает от контакта с палкой, последующие движения — от *санскары*, произведенной упругим и неупругим ударами, а также движением. Так, скорость производит первое движение в частях гончарного круга, находящихся в контакте с палкой, движение других частей вызвано соединением с соединенным, т.е. их контактом с теми частями, которые пребывают в контакте с палкой. Последующие движения этих частей обязаны своим появлением *санскаре*, упругому и неупругому ударам, а движения последующих частей — *санскаре* и контакту с теми частями, которые соприкасаются с палкой. Когда же палку убирают, движение круга вызвано одной лишь *санскарой*. Автор собирает воедино специфические разновидности перемещения.

[355] Жизненным дыханием (*прана*) называется движение, произведенное в ветре соединением *атмана* и ветра с помощью усилия, вызванного желанием или отвращением, поскольку замечено, что [дыхание] бодрствующего следует его желанию, а [дыхание] спящего объясняется усилием, вызванным [простой] жизнедеятельностью (*дживана*). [356] *Акаша*, время, направление и *атман*, хотя и являются субстанциями, лишены движения, поскольку, как общее и тому подобное[28], не обладают материальной формой. Обладание материальной формой (*муртатва*) [предполагает] невсепроникающий размер субстанции, с этим же (*муртатвой*) связано и движение. Оно отсутствует в *акаше* и подобных ей [субстанциях], и поэтому у них нет соединения с движением[29].

---

[28] Имеются в виду оставшиеся категории — особенное и присущность.

[29] Ср. ВС: «Направление и время, а также *акаша* лишены движения ввиду их отличия от того, что обладает характером движения» (ВСЧ V.2.23; ВСШ V.2.21).

НК: **Жизненным дыханием называется движение** и т.д. Автор объясняет, что́ это за класс движения. **С помощью усилия, вызванного желанием** и т.д. В случае выдоха, вдоха и других видов йогического дыхания замечено, что действие дыхания направляется желанием. Когда пыль попадает в нос, то, чтобы вытолкнуть ее, мы совершаем действие выдыхания (выдох), которое вызвано отвращением. На основании этого делается вывод о том, что оно вызывается усилием. **[Дыхание] спящего объясняется усилием, вызванным [простой] жизнедеятельностью (*джива́на*)**, т.е. у спящего человека действие дыхания вызывается контактом *атмана* и ветра, зависящего от усилия, обязанного своим возникновением процессу жизнедеятельности организма. Вывод в поддержку этого положения заключается в следующем: дыхание спящего — результат усилия, поскольку оно является действием, как и дыхание бодрствующего. Оно не может быть результатом желания и отвращения, поскольку у спящего желание и отвращение отсутствуют, поэтому оно вызвано простым процессом жизнедеятельности организма, так как процесс поддержания жизни зависит именно от него.

[Вопрос:] Почему не упоминается движение в *акаше* и т.п., как это сделано в отношении четырех «великих элементов»?

[Ответ:] ***Акаша*, время, направление и *атман*...** и т.д., т.е. способность двигаться сопровождается обладанием материальной формой (*муртатва*), поскольку *акаша* и другие не обладают материальной формой, у них неизвестна способность двигаться. Таким образом, автор объясняет это, начиная с обладания материальной формой.

[357] В воплощенном *манасе* бодрствующего [совершается] движение ради контакта с другим органом чувств; [это движение] вызвано контактом *атмана* и *манаса*, осуществляемым с помощью усилия, побужденного желанием и отвращением, поскольку замечено, что восприятие других объектов другим органом определяется намерением. Во время пробуждения спящего [движение *манаса*] зависит от усилия, произведенного [простой] жизнедеятельностью. [358] Вхождение [*манаса* в тело] и выход [из тела] производятся контактом *атмана* и *манаса*, который определяется *адриштой*. Каким образом это происходит? Когда *дхарма* и *адхарма*, содействующие жизнедеятельности, исчерпывают себя в актуальном опыте или подавляют друг друга, то в результате ослабления жизнедеятельных факторов, вызванного ослаблением усилия, способствующего их созреванию, происходит прекращение дыхания. В результате следующего контакта *атмана* и *манаса*, которому помогают активизировавшиеся *дхарма* и *адхарма*,

возникает действие выхода, являющееся причиной отделения [*манаса*] от тела [в форме] смерти. [359] Затем вышедший за пределы тела [*манас*] соединяется с «переносящим телом»[30], порожденным теми же *дхармой* и *адхармой*. Заняв его и попав на небеса или в ад, он соединяется с телом, соответствующим отпечаткам [прошлых действий бывшего его владельца]. Ради соединения с ним и [происходит] действие вхождения[31].

В случае выходящего вовне *манаса* йогов происходит [его] передвижение в нужное место и возвращение [в тело], так же как и в начале созидания мира действие *манаса*, нацеленное на соединение с телом, вызывается *адриштой*. [360] Подобным образом и то [движение] в «великих элементах», причина которого не постигается ни с помощью непосредственного восприятия, ни с помощью логического вывода, но которое [тем не менее] приносит [нам] пользу или вред, [следует рассматривать] как вызванное *адриштой*. Например, движение атомов в начале созидания мира, вертикальное движение огня, горизонтальное движение ветра, сотрясение «великих элементов»[32], перемещение освященного камня в сторону вора, притяжение железа магнитом[33].

Таково завершение описания категории «движение» в «Бхашье Прашастапады».

НК: Автор объясняет причины движения *манаса*. **В воплощенном *манасе*** и т.п. **Бодрствующего** — бодрствующего человека, в **воплощенном *манасе*** — в *манасе*, пребывающем в теле. То есть причиной движения *манаса* в теле является усилие, вызванное желанием и отвращением, поскольку движение, нацеленное на контакт [*манаса*] с другим органом чувств, вызвано контактом *атмана* и *манаса*, осуществленным с помощью усилия, которому предшествуют желание и отвращение.

---

[30] *Вахика шарира* — тонкое тело, осуществляющее перенос качеств *атмана* с одного материального тела на другое в процессе перерождения. Считается, что вайшешика, в отличие от санкхьи, не разделяла представления о существовании особого тонкого тела, отличного от материального. И действительно, это единственное место в тексте ПБ, где упоминается «переносящее тело». По всей видимости, вайшешика позаимствовала эту идею у санкхьи.

[31] Ср.: «Выход, вход, соединение того, что съедено и выпито, и соединение других следствий [вызваны] *адриштой*» (ВСЧ V.2.19; ВСШ V.2.17).

[32] Например, землетрясение (см.: «[Движение в земле], имеющее особые [последствия, вызвано] *адриштой*» — ВСЧ, ВСШ V.2.2). Природные катаклизмы в случае воды и огня объясняются аналогичным образом («Движение в огне и движение в воде объясняются по аналогии с движением в земле» — ВСЧ V.2.13; ВСШ V.2.12).

[33] Ср. ВС: «Вертикальное движение огня, горизонтальное движение ветра, первичное движение атомов и *манаса* [вызваны] *адриштой*» (ВСЧ V.2.14; ВСШ V.2.13). Ср. также: «Циркуляция [воды] в деревьях [вызвана] *адриштой*» (ВСЧ V.2.8; ВСШ V.2.7).

[Вопрос:] Откуда это известно?

[Ответ:] **Поскольку замечено, что восприятие других объектов другим органом определяется намерением**, т.е. замечено, что в бодрствующем состоянии нет восприятия объекта органом чувств, который бы не соответствовал [нашему] намерению. Когда человек хочет постигнуть цвет, он воспринимает цвет, когда он хочет постигнуть вкус, он воспринимает вкус, иначе постигнуть объект внешних органов чувств вне контакта с «внутренним органом» невозможно. На этом основании можно заключить, что движение *манаса* вызвано усилием, определяемым желанием и отвращением. **Во время пробуждения спящего** и т.д., т.е. у спящего человека движение *манаса*, нацеленное на контакт с другим органом чувств, в момент пробуждения зависит от усилия, обусловленного жизнедеятельностью организма. [Эта жизнедеятельность] вызвана контактом *атмана* и *манаса*.

Вхождение... и т.д. Автор объясняет это, чтобы ответить на вопрос: **Каким образом это происходит?** Жизнедеятельность — это особый контакт *атмана* и *манаса*. Содействующие ей факторы — *дхарма* и *адхарма*. Когда они **исчерпывают себя в актуальном опыте**, т.е. происходит их разрушение, или же они **подавляют друг друга**, т.е. перестают действовать, поскольку нейтрализуют друг друга, тогда **в результате ослабления,** т.е. простого уничтожения жизнедеятельных факторов, и **ослабления усилия, способствующего их созреванию**, т.е. в результате отсутствия усилия, порождающего жизнедеятельность, **происходит прекращение дыхания** и тело падает замертво. Вступают в силу другие *дхарма* и *адхарма*, нацеленные на достижение определенного плода в следующем воплощении. Поскольку реализации этих *дхармы* и *адхармы* препятствовало прежнее тонкое тело, следствия, которые они должны были произвести в другом теле, не смогли реализоваться. Когда же *дхарма* и *адхарма*, которые должны быть реализованы настоящим телом, исчерпывают себя, активизируются другие *дхарма* и *адхарма*, которые должны быть реализованы с помощью другого тела, поскольку нет больше препятствия [для их реализации]. С помощью этих новых *дхармы* и *адхармы*, только что вступивших в действие и отличающихся от *кармы* (предыдущих *дхармы* и *адхармы*), которая должна реализоваться в настоящем теле и которая содействует соединению *атмана* и *манаса*, происходит процесс отделения *манаса* от мертвого тела, называемый «выходом». В возникновении действия выхода контакт *атмана* и *манаса* играет роль неприсущей причины, *манас* — присущей причины и обретение активности *дхармой* и *адхармой* — роль инструментальной причины.

Затем вышедший за пределы тела [*манас*] соединяется с «переносящим телом», порожденным теми же *дхармой* и *адхармой*. За-

няв его... и т.д. Тело, которое должно появиться в аду или на небесах, существует благодаря контакту с *манасом*, в противном случае в этих местах нельзя было бы переживать [кармический] опыт. В отличие от *атмана манас* не может вступить в контакт с другим телом без того, чтобы передвигаться, поскольку он не вездесущ (как *атман*). Столь далекое путешествие одного *манаса* невозможно, так как за исключением периода, следующего сразу за великой космической ночью (*махапралаей*), *манас* не может передвигаться, не будучи воплощенным в теле. Поэтому мы предполагаем существование очень тонкого тела, не воспринимаемого органами чувств, которое находится вблизи мертвого тела, состоит из атомов, диад и т.д. и приводимо в действие *адриштой*. И это тонкое тело, покинувшее мертвое тело, ввиду его способности переносить на себе *манас* называют «переносящим телом». Движение *манаса* в период от рождения до смерти объясняется его соединением с телом. Его движение [в нормальном состоянии] отличается от его движения в период, непосредственно следующий за окончанием великой космической ночи, поскольку способность двигаться аналогична его активности в наблюдаемом теле. Это подтверждается традицией.

Ради соединения с ним и [происходит] действие вхождения — т.е. движение, направленное на соединение *манаса* с тем новым телом, которое только что возникло в аду или на небесах. **В случае выходящего вовне *манаса* йогов...** и т.д. Так же как и действие *манаса* **в начале созидания мира**. Но это еще не все. **Подобным образом и то [движение] в «великих элементах»...** и т.д. Например, **движение атомов в начале созидания мира, вертикальное движение огня, горизонтальное движение ветра, сотрясение «великих элементов», перемещение освященного камня в сторону вора**, т.е. когда во время проверки кого-то на предмет воровства камень, над которым произносятся заклинания, движется в его сторону, [то заключают — он вор], **притяжение железа магнитом**. Все это вызвано *адриштой*.

Запечатлейте в вашем сердце, что действие — средство достижения желанного и уклонения от нежеланного.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ СУТР ИЗ ВС[1]

I.1.4. Земля, вода, огонь (жар), ветер, *акаша*, время, направление, *атман*, *манас* — таковы субстанции (ВСЧ, ВСШ I.1.5 — pṛthivyāpastejo vāyurākāśam kālo digātmā mana iti dravyāṇi). Высшее благо [проистекает] из знания сущности сходства и различия категорий субстанции, качества, движения, общего, особенного и присущности, порожденного особой *дхармой* (только ВСШ I.1.4 — dharmaviśeṣaprasūtād dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyānāṃ padārthānāṃ sādharmyavaidharmyāṃ tattvajñānānniḥśreyasam).

I.1.6. Бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение, перемещение — вот движения (ВСЧ, ВСШ I.1.7 — utkṣepaṇamavakṣepaṇamākuñcanaṃ prasāraṇaṃ gamanamiti karmāṇi).

I.1.7. Сходство субстанции, качества и движения [состоит в том, что они являются] существующими, невечными, обладают субстанциями [в качестве своей присущей причины, являются] как следствиями, так и причинами, обладают как общим, так и особенным (ВСЧ, ВСШ I.1.8 — sadanityaṃ dravyavat kāryaṃ kāraṇaṃ sāmānyaviśeṣavaditi dravyaguṇakarmaṇamaviśeṣaḥ).

I.1.13. Движение противоположно своему следствию (ВСЧ, ВСШ I.1.14 — kāryavirodhi karma).

I.1.14. Обладание действием, качеством, способностью быть присущей причиной — [такова] природа субстанции (ВСЧ, ВСШ I.1.15 — kriyāvad guṇavat samavāyikāraṇamiti dravyalakṣaṇam).

I.1.16. [Пребывает] в одной субстанции, бескачественно, независимая причина соединений и разъединений — [такова] природа движения (ВСЧ, ВСШ I.1.17 — ekadravyamaguṇaṃ saṃyogavibhāgeṣvanapekṣakāraṇamiti karmalakṣaṇam).

I.1.20. Не является [причиной] субстанций, поскольку прекращается (ВСЧ — na dravyāṇāṃ vyatirekāt; ВСШ I.1.22 — vyatirekāt).

I.1.25. Субстанция [есть результат] соединений (ВСЧ, ВСШ I.1.27 — saṃyogānām dravyam).

I.1.26. Цвет [есть результат соединений] цветов (ВСЧ, ВСШ I.1.28 — rūpāṇāṃ rūpam).

I.1.27. Бросание вверх [есть результат] тяжести, усилия и соединения (ВСЧ, ВСШ I.1.29 — gurutvaprayatnasaṃyogānāmutkṣepaṇam).

I.1.28. Соединение–разъединение [суть результат] движения (ВСЧ, ВСШ I.1.30 — saṃyogavibhāgāḥ karmanām).

I.2.9. [Существование] не может быть субстанцией, поскольку обладает одной субстанцией (только ВСЧ — ekadravyavattvānna dravyam).

II.1.1–4. Земля обладает цветом, вкусом, запахом и температурным осязанием. Воды вязкие, текучие, обладают цветом, вкусом, температурным осязанием.

[1] Мелкие разночтения между версиями ВС Чандрананды и Шанкарамишры в санскритском тексте даны в круглых скобках.

Огонь [обладает] цветом и температурным осязанием. Ветер [обладает] температурным осязанием. Эти [качества] неизвестны в *акаше* (ВСЧ, ВСШ — rūparasagandhasparśavatī pṛthivī, rūparasasparśavatyāpo dravāḥ snigdhāśca, tejo rūpasparśavat, vāyuḥ sparśavān, ta ākāśe na vidyate).

II.1.6. Текучесть очищенного масла, лака и воска, вызванная соединением с огнем, [составляет их] сходство с водой (ВСЧ, ВСШ — sarpirjjatumadhūcchiṣṭānāmagnisaṃyogāddravatvamabhiḥ sāmānyam).

II.1.7. Текучесть металлов — олова, свинца, железа, серебра и золота, вызванная соединением с огнем, [составляет] их сходство с водой (ВСЧ, ВСШ — traṣusīlaloharajatasuvarṇanāṃ taijasānāmagnisaṃyogād dravatā'bhiḥ sāmānyam).

II.1.8. Бытие едино, поскольку выводной знак «реальное» неспецифичен и поскольку отсутствует другой специфицирующий знак (только ВСЧ — salliṅgāviśeṣad viśeṣaliṅgābhāvāccaikābhāvaiḥ).

II.1.9. И температурное осязание — [выводной знак ветра] (ВСЧ — sparśa). И температурное осязание — [выводной знак] ветра (ВСШ — vayoḥ sparśa).

II.1.10. И неверно, что температурное осязание является [выводным знаком] наблюдаемых [субстанций], поэтому выводной знак ветра [принадлежит] ненаблюдаемой [субстанции] (ВСЧ, ВСШ — na ca dṛṣṭānāṃ sparśa ityadṛṣṭaliṅgo vāyuḥ).

II.1.11. [Ветер] есть субстанция — [вследствие того, что] обладает характером несубстанции (ВСЧ, ВСШ — adravyavattvād dravyam).

II.1.12. [Ветер — субстанция, поскольку] обладает характером движения и характером качества (ВСЧ, ВСШ — kriyāvattvāt guṇavattvācca).

II.1.13. Вечность [ветра] объясняется его [неприсущностью другой] субстанции (ВСЧ, ВСШ — adravyatvena nityatvamuktam).

II.1.14. Столкновение ветра с ветром является признаком множественности (ВСЧ, ВСШ — vāyorvāyusaṃurchanaṃ nānātvaliṅgam).

II.1.20. «Выход–вход» — выводной знак *акаши* (ВСЧ, ВСШ — niśkramaṇaṃ praveśanamityākāśasya liṅgam).

II.1.21. Это («выход–вход») есть незнак, поскольку движению свойственно [принадлежать] только одной субстанции (ВСЧ, ВСШ — tadaliṅgamekadravyatvāt karmaṇaḥ).

II.1.22. И поскольку [«вход–выход»] отличается по свойству от характеристики другой [неприсущей] причины (ВСЧ, ВСШ — kārāṇāntaranukṛptivaidharmyācca).

II.1.24. Наблюдается, что качества причины предшествуют качествам следствия; звук не является качеством осязаемых субстанций, поскольку не вызывает других [подобных себе] следствий (ВСЧ, ВСШ II.1.24–25 — kāraṇaguṇapūrvakaḥ kāryaguṇo dṛṣṭaḥ kāryāntarāprādurbhāvācca śabdaḥ sparśavatāmaguṇaḥ).

II.1.25. По причине своей присущности другим вещам, [а не *атману* и *манасу*], и вследствие повсеместной воспринимаемости [звук] не является ни качеством *атмана*, ни качеством *манаса* (ВСЧ, ВСШ II.1.26 — paratra samavāyāt pratyakṣatvācca nātmaguṇo na manoguṇaḥ).

II.1.26. Методом исключения [установлено, что] звук есть выводной знак *акаши* (ВСЧ, ВСШ II.1.27 — pariśeṣālliṅgaṃākāśasya).

II.1.27. Субстанциальность и вечность [*акаши*] объясняются [по аналогии с субстанциальностью и вечностью] ветра (ВСЧ, ВСШ II.1.28 — dravyatvanityatve vāyunāvyākhyāte).

II.1.28. Единосущность *акаши* [объясняется по аналогии с единосущностью] бытия (ВСЧ, ВСШ II.1.29 — tattvambhāvena).

II.1.30. [*Акаша* едина], так как звук является одинаковым выводным знаком [для всей *акаши*], а также вследствие отсутствия [другого] специфицирующего выводного знака (только ВСШ — śabdaliṅgāviśeṣādviśeṣaliṅgābhāvācca).

II.1.31. Единичная отдельность [также свойственна *акаше*], поскольку она (единичная отдельность) всегда следует из того (единства) (только ВСШ — tadanuvidhānādekapṛthaktvaṃceti).

II.2.1. Выводным знаком несуществования запаха в одежде является непоявление [запаха] из другого качества, [не являющегося запахом], при условии контакта одежды и цветка (ВСЧ, ВСШ — puṣpavastrayoḥ sati sannikarṣe gandhantarāprādurbhavo vastre gandhābhāvaliṅgam).

I.2.2. Тем же самым объясняется горячесть воды (только ВСЧ — etenāpsuṣṇatā vyākhyātā).

II.2.3. Запах установлен в земле (ВСЧ, ВСШ — vyavasthitaḥ pṛthivyāṃ gandhaḥ).

II.2.4. Горячее температурное осязание [установлено] в огне (ВСЧ, ВСШ — tejasyuṣṇatā).

II.2.5. Прохладность [установлена] в воде (ВСЧ, ВСШ — apsu śītatā).

II.2.6. «Позже» в отношении близкого [в пространстве], «одновременно», «неодновременно», «медленно», «быстро» — [таковы] выводные знаки времени (ВСЧ, ВСШ — aparasmin (aparaṃ) paraṃ yugapadayugapacciraṃ kṣipramiti kālaliṅgāṇi).

II.2.8. Единосущность времени [объясняется по аналогии с единосущностью] бытия (ВСЧ, ВСШ II.2.8 — tattvaṃ bhāvena).

II.2.9. Множественность [времени объясняется] разными следствиями (ВСЧ — kāryaviśeṣeṇa nānātvam).

II.2.10. В силу существования в невечных и несуществования в вечных [субстанциях] (ВСЧ — nityeśvabhāvādanityeśu bhāvāt).

II.2.11. Имя «время» [приложимо] к причине (ВСЧ — kāraṇe kālākhyā). Имя «время» [приложимо] к причине, поскольку [время] не существует в вечных [субстанциях] и существует в невечных [субстанциях] (ВСШ II.2.9 — nityeṣvabhāvādanityeṣu bhāvāt kāraṇe kālākhyeti).

II.2.12. То же, что [является источником таких выражений, как] «это [отстоит дальше] от того», служит выводным знаком времени (ВСЧ, ВСШ II.2.10 — ita idamiti yatastaddiśo liṅgam).

II.2.13. Субстанциальность и вечность [времени] доказываются [по аналогии с доказательством субстанциальности и вечности] ветра (ВСЧ, ВСШ II.2.11 — dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte).

II.2.14. Единосущность времени [объясняется по аналогии с единосущностью] бытия (ВСЧ, ВСШ II.2.8 — tattvaṃ bhāvena).

II.2.16. [Направление] «восток» возникает из прошлых, будущих и настоящих соединений Солнца (ВСЧ, ВСШ II.2.14 — ādityasaṃyogād bhūtapūrvādbhaviṣyato bhūtācca prācī).

II.2.17. Так же [объясняются] юг, запад и север (ВСЧ, ВСШ II.2.15 — tathā dakṣiṇā pratīcī udīcī ca).

II.2.18. Тем [же способом] и промежуточные направления (ВСЧ, ВСШ II.2.16 — etena digantarlāni vyākhyātāni).

II.2.20. [Когда] наблюдаемое [подобно] ненаблюдаемому (ВСЧ — dṛṣṭam-adṛṣṭam).

II.2.21. И [когда] наблюдаемое подобно наблюдаемому [ранее] (ВСЧ, ВСШ II.2.18 — dṛṣṭaṃ ca dṛṣṭavat).

II.2.22. [Если] наблюдаемое [подобно] наблюдаемому в одной форме и наблюдаемому в иной форме, то поскольку обе формы [сейчас] не наблюдаются, [возникает сомнение] (ВСЧ, ВСШ II.2.19 — dṛṣṭaṃ yathādṛṣṭamayathādṛṣṭamubhayathādṛṣṭatvāt).

II.2.23. Это сомнение [возникает] также из знания и незнания (ВСЧ, ВСШ II.2.20 — vidyāvidyātaśca saṃśayaḥ).

II.2.24. Звук — это тот объект, органом восприятия которого является ухо (ВСЧ, ВСШ II.2.21 — śrotragrahaṇo yo'rthaḥ sa śabdaḥ).

II.2.25. В его (звука) отношении [возникает] сомнение: является ли [он] субстанцией, движением или качеством (ВСЧ — tasmin dravyaṃ karma guṇa iti saṃśayaḥ).

II.2.26. [Сомнение возникает в отношении звука] ввиду того, что [его] отличительная характеристика воспринимается обоими способами — в объектах подобного класса и в других сущностях (ВСЧ, ВСШ II.2.22 — tulyajātīyeṣvarthāntarabhūteṣu ca viśeṣasyobhayathā dṛṣṭvāt).

II.2.27. [Звук] не субстанция, так как свойствен одной субстанции (ВСЧ, ВСШ II.2.23 — ekadravyavattvānna dravyam).

II.2.28. Ввиду невоспринимаемости глазом [звук] — не движение (ВСЧ, ВСШ II.2.24 — acakṣuṣatvānna karma).

II.2.29. Сходство [звука] с движением, при том, что [он] является качеством, состоит в быстром разрушении (ВСЧ, ВСШ II.2.25 — guṇasya sato'pavargaḥ karmabhir sādharmyam).

II.2.30. Поскольку нет выводного знака того, что [звук] существует [до своего возникновения] (ВСЧ, ВСШ II.2.26 — sato liṅgābhāvāt).

II.2.31. Поскольку [его] свойства отличаются от [свойств] вечного (ВСЧ, ВСШ II.2.27 — nityavaidharmyāt).

II.2.32. [Звук невечен], поскольку обладает характером следствия (ВСЧ — kāryatvāt).

II.2.33. [Звук невечен], поскольку не существует (ВСЧ — abhāvāt).

II.2.34. Причинная обусловленность [подтверждается] видоизменениями (ВСЧ — kāraṇato vikārāt). Он невечен, поскольку производится причиной. И это не опровергается [его] видоизменением (ВСШ II.2.28–29 — anityaścāyaṃ kāraṇataḥ; na cāsidhaṃ vikārāt).

II.2.35. [Звук невечен], поскольку [мнение о его вечности и проявляемости] ошибочно (ВСЧ — doṣāt; ВСШ II.2.30 — abhivyaktau doṣāt).

II.2.36. Звук возникает из соединения, из разъединения и из [другого] звука (ВСЧ, ВСШ II.2.31 — saṃyogādvibhāgāśca śabdaśca śabdaniṣpateḥ(iḥ)).

II.2.37. [Звук] невечен и вследствие его выводного знака (ВСЧ, ВСШ II.2.32 — liṅgāccānityaḥ).

II.2.38. [Звук вечен], поскольку [иначе] невозможна деятельность обоих (ВСЧ, ВСШ II.2.33 — dvayostu pravṛttyorabhāvāt).

II.2.39. [Звук вечен], поскольку [в противном случае] невозможно [использование] числа (ВСЧ — saṃkhyābhāvāt).

II.2.40. [Звук вечен] ввиду слова «первый» (ВСЧ, ВСШ II.2.34 — prathamāśabdāt).

II.2.41. [Звук вечен], поскольку возможно узнавание (ВСЧ, ВСШ II.2.35 — sampratipattibhāvācca).

II.2.42. Коль скоро множественность [звука] существует, [вышеприведенное рассуждение] сомнительно (ВСЧ, ВСШ II.2.36 — sandigdhāḥ sati bahutve).

II.2.43. Существование числа [в звуке имеет отношение] к общему понятию (ВСЧ, ВСШ II.2.37 — saṃkyābhāvaḥ sāmānyataḥ).

III.1.8. Соединенное, присущее, присущее одному и тому же объекту и противоположное [являются выводными знаками соответствующих субстанций]. Следствие [является выводным знаком] другого следствия, причина — другой причины. Противоположное несуществующему — [выводной знак] существующего, существующее — несуществующего, несуществующее — несуществующего, существующее — существующего (ВСЧ, ВСШ III.1.9–13. — saṃyogi samavāyi ekārthasamavāyi virodhi ca/ kārya kāryāntarasya kāraṇaṃ kāraṇāntarasya/ virodhi abhūtaṃ abhūtasya bhūtasya, bhūtamabhūtasya, abhūtamabhūtasya, bhūtaṃ bhūtasya).

III.2.3. Из неодновременности усилий и из неодновременности познавательных актов [следует, что в каждом теле *манас* только] один (ВСЧ, ВСШ — prayatnāyaugapadyājjñānāyaugapadyāccaikaṃ manaḥ).

IV.1.6. Чувственное восприятие в отношении объекта, имеющего величину, [вызвано] обладанием характером составленности из более чем одной субстанции [и] цветом (ВСЧ, ВСШ — mahatyanekadravyavattvādrūpāccopalabdhiḥ).

IV.1.7. Даже несмотря на свою субстанциальность и большой размер, ветер не воспринимаем вследствие отсутствия [в нем] эволюции цвета [из непроявленного в проявленный] (ВСЧ, ВСШ — satyapi dravyatve mahatve saṃskārābhāvādvāyoranupalabdhiḥ).

IV.1.11. Несуществование этого (цвета) [в тяжести не влечет за собой] отклонения от [правила восприятия составной субстанции] (ВСЧ — tadabhāvādavyabhicāraḥ; ВСШ IV.1.10 — tasyābhāvādavhabhicāraḥ).

IV.1.12. Числа, размеры, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость и движение воспринимаемы глазом ввиду присущности субстанциям, обладающим цветом (ВСЧ, ВСШ IV.1.11 — saṃkhyāḥ parimāṇāni pṛthaktvaṃ saṃyogavibhāgau paratvāparatve karma ca rūpadravyasamavāyāccakṣuṣāṇi).

IV.1.13. Поскольку в субстанциях, не имеющих цвета и формы, нет объекта зрения (ВСЧ, ВСШ IV.1.12 — arūpiśvacākṣuṣatvāt).

IV.2.1. [Тело] не состоит из пяти [элементов], поскольку соединение воспринимаемого и невоспринимаемого не воспринимается (ВСЧ, ВСШ IV.2.2 — pratyakṣāpratyakṣāṇāmapratyakṣatvāt saṃyogasya pañcātmakaṃ na vidyate). Опять-таки, субстанция-продукт, земля, и ей подобные [бывают] трех видов, обозначенных техническими терминами: «тело», «орган», «объект» (ВСШ — tat punaḥ pṛthivyādi kāryadravyaṃ trividhaṃ śarīrendriyaviṣayasaṃjñakam).

V.1.1. Движение в руке [вызвано] соединением с *атманом* и усилием (ВСЧ, ВСШ — ātmasaṃyogaprayatnabhyāṃ haste karma).

V.1.2. И соединение с рукой также [вызывает] движение в пестике (ВСЧ — tathā musalakarma hastasaṃyogācca; ВСШ — tathā hastasaṃyogācca musale karma).

V.1.3. В движении пестика [и подобных вещей], рожденном упругим ударом, соединение с рукой не является причиной ввиду отсутствия [порожденности усилием] (ВСЧ — abhighātaje musalakarmanivyatirekādkārāṇaṃ hastasaṃyogaḥ; ВСШ — abhighātaje muṣalādau karmaṇi vyatirekādakāraṇaṃ hastasaṃyogaḥ).

V.1.4. Точно так же соединение с *атманом* [является причиной] в движении руки [и пестика] (ВСЧ, ВСШ — tathātmasaṃyogaḥ hasta(musala)karmaṇi).

V.1.5. Движение в руке [вызвано] соединением с пестиком, [а также] неупругим ударом (ВСЧ, ВСШ — (musala)abhighātānmuṣalasaṃyogāddhaste karma).

V.1.6. Таким образом, движение *атмана* также [вызвано] соединением [атмана] и руки (ВСЧ, ВСШ — tathātmakarma hastasaṃyogācca).

V.1.7. В отсутствие соединения падение [вызвано] тяжестью (ВСЧ, ВСШ — saṃyogābhāve gurutvāt patanam).

V.1.14. Движение в траве [вызвано] соединением с ветром (ВСЧ, ВСШ — tṛṇa karma vāyusaṃyogāt).

V.1.15. Движение драгоценного камня, притяжение иглы вызваны *адришто́й* (ВСЧ — maṇigamanaṃ sūcyabhisarpaṇamityadṛṣṭa kāritāni; ВСШ — maṇigamanaṃsūcyabhisarpaṇamityadṛṣṭakāraṇam).

V.1.17. Первое движение стрелы [вызвано] неупругим ударом, следующее — *санскарой*, порожденной им, так же следующее и следующее (ВСЧ, ВСШ — nodanādādyamiṣoḥ karma (tat)karmakāritācca saṃskāraduttaraṃ tathottaram uttaraṃ ca).

V.1.18. В отсутствие *санскары* падение [вызвано] тяжестью (ВСЧ, ВСШ — saṃskārābhāve gurutvāt patanam).

V.2.2. [Движение в земле], имеющее особые [последствия, вызвано] *адришто́й* (ВСЧ, ВСШ — tatviśeṣaṇādṛṣṭakāritam).

V.2.3. В отсутствие соединения падение воды [вызвано] тяжестью (ВСЧ, ВСШ — apāṃ saṃyogābhāve gurutvāt patanam).

V.2.5. Течение [вызвано] текучестью (ВСЧ, ВСШ V.2.4 — dravatvād syandanam).

V.2.8. Циркуляция [воды] в деревьях [вызвана] *адришто́й* (ВСЧ, ВСШ V.2.7 — vṛkṣābhisarpaṇamityadṛṣṭakāritam).

V.2.9. Затвердевание и разжижение вод [вызваны] контактом с огнем (ВСЧ, ВСШ V.2.8 — apāṃ saṅghāto vilayanaṃ ca tejasaḥ saṃyogāt).

V.2.13. Движение в огне и движение в воде объясняются по аналогии с движением в земле (ВСЧ, ВСШ V 2.12 — pṛthivīkarmaṇā tejaḥkarma vāyukarma ca vyākhyātam).

V.2.14. Вертикальное движение огня, горизонтальное движение ветра, первичное движение атомов и *манаса* [вызваны] *адришто́й* (ВСЧ, ВСШ V.2.13 — agnerūrdhvajvalanaṃ (vāyośca)tiryakpavanamaṇūnāṃ manasaścādyaṃkarmādṛṣṭakāritam).

V.2.19. Выход, вход, соединение того, что съедено и выпито, и соединение других следствий вызваны *адришто́й* (ВСЧ, ВСШ V.2.17 — apasarpaṇamupasarpaṇamaśitapītasaṃyogāḥ kāryāntarasaṃyogāścetyadṛṣṭakāritāni).

V.2.23. Направление и время, а также *акаша* лишены движения ввиду их отличия от того, что обладает характером движения (ВСЧ, ВСШ V.2.21 — dikkālāvākāśaṃ ca kriyāvadbhyo vaidharmyānniṣkriyāṇi).

V.2.24. Этим [отсутствием движения] объясняются движения и качества (ВСЧ, ВСШ V.2.22 — etena karmāṇi guṇāśca vyākhyātāḥ).

V.2.27. Направление объясняется с помощью качеств (ВСЧ, ВСШ V.2.25 — guṇairdig vyākhyātā).

V.2.28. Время [объясняется] посредством [понятия инструментальной] причины (ВСЧ, ВСШ V.2.26 — kāraṇena kālaḥ).

VII.1.4. В земле цвет, вкус, запах и температурное осязание невечны вследствие невечности [соответствующих] субстанций (ВСЧ — pṛthivyāṃ rūparasagandhasparśā dravyānityatvādanityāḥ; ВСШ VII.1.2 — pṛthivyādi rūparasagandhasparśā dravyānityatvādanityāśca).

VII.1.5. И вследствие контакта с огнем (ВСЧ — agnisaṃyogācca).

VII.1.6. В силу появления других качеств (ВСЧ — guṇāntaraprādurbhāvāt).

VII.1.7. Тем [же способом] объясняется вечность [цвета и подобных качеств] в вечных [субстанциях] (ВСЧ, ВСШ VII.1.3. — etena nityeṣu nityatvamuktam).

VII.1.8. [Цвет и подобные качества] вечны в воде, огне и ветре вследствие вечности [соответствующих] субстанций (ВСЧ, ВСШ VII.1.4 — apsu tejasi vāyau ca nityā dravyanityatvāt).

VII.1.9. [Цвет и подобные качества] невечны в невечных [воде и подобном] вследствие невечности [соответствующих] субстанций (ВСЧ, ВСШ VII.1.5 — anityeṣvanityā dravyānityatvāt).

VII.1.10. В земле [качества цвета, вкуса, запаха и температурного осязания] порождаются качествами причины и подогреванием (ВСЧ, ВСШ VII.1.6 — kāraṇaguṇapūrvāḥ pṛthivyāṃ pākajāś(ca)).

VII.1.15. Восприятие или невосприятие малого и большого размеров объясняется так же, как и в отношении вечных [субстанций] (ВСЧ, ВСШ VII.1.8 — aṇormahataścopalabdhyanupalabdhā nitye vyākhyāte).

VII.1.16. Большой размер [вызван] множественностью причин, величиной причин и особым свободным соединением [причин] (ВСЧ, ВСШ VII.1.9 — kāraṇabahutvāt kāraṇamahatvāt pracayaviśeṣā(t)śca mahat).

VII.1.17. Малый размер противоположен этому (ВСЧ, ВСШ VII.1.10 — tad(ato)viparītamaṇu).

VII.1.18. «Это — малое», «Это — большое» — [эти суждения] в отношении одного и того же объекта вызваны присутствием специфического и отсутствием специфического (ВСЧ, ВСШ VII.1.11 — aṇu mahaditi tasmin viśeṣabhavad viśeṣābhāvācca).

VII.1.19. [И] вызваны одновременностью (ВСЧ, ВСШ VII.1.12 — ekakālatvāt).

VII.1.20. И ввиду примера (ВСЧ, ВСШ VII.1.13 — dṛṣṭantācca).

VII.1.21. Несуществование малости и великости в малости и великости объяснено так же, [как и в случае] движений и качеств (ВСЧ, ВСШ VII.1.14 — aṇutvamahatvayoraṇutvamahatvābhāvaḥ karmaguṇairvyākhyātāḥ).

VII.1.22. [Малость и великость объясняются] посредством [отсутствия в них] малости и великости — [таким же образом, как и] бескачественность действия и качества (ВСЧ — aṇutvamahattvābhyāṃ karmaguṇa aguṇaḥ). Действия объясняются [отсутствием] действий, качества — [отсутствием] качеств (ВСШ VII.1.15 — karmabhiḥ karmāṇi guṇaiśca guṇa vyākhyātāḥ).

VII.1.23. Тем же способом объясняются длинность и короткость (ВСЧ, ВСШ VII.1.17 — etena dirghatvahrasvatve vyākhvāte). Действия и качества также объясняются с помощью малости и великости (ВСШ VII.1.16 — anutvamahattvabhyam karmagunaiśca vyakhyatah).

VII.1.24. Действия [объясняются] посредством [отсутствия в них] действий, качества — посредством [отсутствия в них] качеств (только ВСЧ — karmabhiḥ karmāṇi guṇairguṇaḥ).

VII.1.25. Этот (размер) невечен в невечных [субстанциях] (ВСЧ, ВСШ VII.1.18 — tadanitye' nityam). В вечных — вечен (только ВСШ VII.1.19. — nitye nityam).

VII.1.26. Вечное есть сферическое (ВСЧ, ВСШ VII.1.20 — nityaṃ parimaṇḍalam).

VII.1.28–29 Вследствие [своей] вездесущести *акаша* велика. Так же и *атман* (ВСЧ, ВСШ VII.1.22 — vibhavānmahānākāśaḥ tathā cātmā).

VII.1.30. Вследствие отсутствия того (вездесущести) *манас* мал (ВСЧ, ВСШ VII.1.23 — tadabhāvādaṇu manaḥ).

VII.1.32. Время посредством причины (ВСЧ — kāraṇena kālaḥ). [Имя] «время» — причине (ВСШ VII.1.25 — kāraṇe kālaḥ).

VII.2.1. Ввиду [своей] противоположности цвету, вкусу, запаху, температурному осязанию *экатва* (единичность/единство) является другим объектом, так же и отдельность (ВСЧ, ВСШ VII.2.1–2 — rūparasagandhasparśavyatirekādarthāntaramekatvaṃ tathā pṛthaktvam).

VII.2.2. Их (т.е. единичности и отдельности) вечность и невечность объясняются по аналогии [с вечностью и невечностью] цвета и температурного осязания огня (ВСЧ — tayornityatvānityatve tejaso rūpasparśābhyāṃ vyākhyāte).

VII.2.3. И в [их] проявлениях (ВСЧ — niṣpattiśca).

VII.2.4. Отсутствие единичности и отдельности в единичности и отдельности объясняется по аналогии с малостью и величиной (ВСЧ, ВСШ VII.2.3 — ekatva(eka)pṛthaktvayorekatva(eka)pṛthaktvābhāvo 'ṇutvamahattvābhyāṃ vyākhyātaḥ).

VII.2.5. [Так же и отсутствие] движений в движениях, качеств — в качествах (ВСЧ — karmabhiḥ karmāṇi guṇairguṇāḥ).

VII.2.6. Поскольку действия и качества не содержат числа, неизвестна всеобщая единичность (ВСЧ, ВСШ VII.2.4 — niḥsaṃkhyatvāt karmaguṇanaṃ sarvaikatvaṃ na vidyate).

VII.2.7. Если нет [прямого] употребления единичности, то неизвестно и переносное (ВСЧ — ekatvasyābhāvāt bhāktaṃ na vidyate; ВСШ VII.2.6 — ekatvābhāvādbhaktistu na vidyate).

VII.2.8. Единичность и отдельность [в отношении причины и следствия] неизвестны, поскольку не существует ни отдельности, ни единства причины и следствия (ВСЧ — kāryakāraṇaikatvapṛthaktvābhāvādekatvapṛthaktvena na vidyate). Единичность и единичная отдельность [в отношении причины и следствия] неизвестны, поскольку не существует ни единства, ни единичной отдельности причины и следствия (ВСШ VII.2.7 — kāryakāraṇayorekatvaikapṛthaktvābhāvādekatvaikapṛthaktvaṃ na vidyate).

VII.2.9. Этим объяснено вечное и невечное (ВСЧ, ВСШ — etadnityānityayorvyākhyatam).

VII.2.10. Соединение порождается движением одного из двух, двух [предметов] и [другим] соединением (ВСЧ, ВСШ VII.2.9 — antarakarmaja ubhayakāmajaḥ saṃyogajaśca saṃyogaḥ).

VII.2.11. Этим [же способом] объясняется и разъединение (ВСЧ, ВСШ VII.2.10 — etena vibhāgo vyākhyātaḥ).

VII.2.12. Несуществование соединения–разъединения в соединении–разъединении объяснено [по аналогии с] малостью и великостью (ВСЧ, ВСШ VII.2.11 — saṃyogavibhāgayoḥ saṃyogavibhāgābhāvo 'ṇutvamahattvābhyāṃ vyākhyātaḥ).

VII.2.20. [Но можно возразить: связь слова и объекта существует, поскольку она познается, подобно тому, как] по посоху [познается связь] соединенного (посоха и руки, ее держащей), а по рогам — [присущность] присущего (рогов и животного) (ВСЧ, ВСШ VII.2.19 — saṃyogino daṇḍāt, samavāyino viṣānāc ca).

VII.2.25. [Понятия] «дальний», «близкий» [возникают] в отношении отдаленного и близкого объектов, [лежащих] в одном направлении и [находящихся там] в одно и то же время (ВСЧ, ВСШ VII.2.21 — ekadikkālābhyāṃ saṇikṛṣṭaviprakṛṣṭābhyāṃ paramaparam).

VII.2.26. [Дальность и близость во времени] вызваны [соответственно] дальностью причины и близостью причины (ВСЧ, ВСШ VII.2.22 — kāraṇaparatvāt kāraṇāparatvācca).

VIII.9[2]. 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 (ВСЧ, ВСШ VIII.1.9 — samavāyinaḥ śvaityācchvaityabuddheḥ śvete buddhiste kāryakārāṇabhūte).

VIII.25. Ввиду [своего] преобладания [в теле] и вследствие обладания запахом земля [является причиной] познания запаха (bhūyastvādgandhatvācca pṛthivī gandhajñāne — ВСЧ). Ввиду [своего] преобладания [в теле] и вследствие обладания запахом земля [является] материальной причиной познания запаха (ВСШ VIII.2.5. — bhūyastvādgandhatvācca pṛthivī gandhajñāne (prakṛtiḥ)).

X.1. Удовольствие и страдание вследствие их отличия от пяти (элементов) и укорененных в них [качеств] являются качествами, присущими *атману* (только ВСЧ — ātmasamavāyaḥ sukhaduḥkhayoḥ pañcabhyo' rthāntaratve hetustadaśrayibhyaśca guṇebhyaḥ).

X.5. [Выражение «следствие] возникло» объясняется восприятием [этого следствия] (ВСЧ — bhūtamiti pratyakṣaṃ vyākhyātam).

X.6. [Выражение «следствие] возникнет» вызвано наблюдением [над существованием] другого следствия (ВСЧ — bhaviṣyatī kāryāntare dṛṣṭatvāt).

X.7. Так же, [как и выражение «следствие] существует», вызванное зависимыми и независимыми [причинами] (ВСЧ — tathā bhavatīti sāpekṣebhyo 'napekṣebhyaśca).

X.8. [Выражение «следствие] было» [вызвано его] несуществованием (ВСЧ — abhūdityabhūtāt; ВСШ X.1.4. — ābhudityapi).

X.18. Специфический признак огня [становится причиной] благодаря присущности соединенному (ВСЧ, ВСШ X.2.7 — saṃyuktasamavāyādagnervaiśeṣikam).

---

[2] В ВСШ восьмая книга, так же как и следующие, девятая и десятая, делится на две части, а в ВСЧ состоит из одной части, поэтому нумерация сутр сплошная.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВСЧ	—	«Вайшешика-сутры» с комментарием Чандрананды (см. Вайшешика-сутры 1961)
ВСШ	—	«Вайшешика-сутры» с комментарием Шанкарамишры (см. Упаскара 1911)
Вьо	—	«Вьомавати» Вьомашивы (см. Вьомавати 1924–1931)
ЙБ	—	«Йога-бхашья» (см.: Йога-сутры, Йога-бхашья 1963 или Островская, Рудой 1992)
ЙС		«Йога-сутры» (см.: Йога-сутры, Йога-бхашья 1963 или Островская, Рудой 1992)
Ки	—	«Киранавали» Удаяны (см.: Киранавали 1971)
МС	—	«Миманса-сутры» (см.: Миманса-даршана 1969)
НБ	—	«Ньяя-бхашья» Ватсьяяны (см.: Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, Ньяя-варттика, Татпарья-тика, Вритти 1985 или Шохин 2001)
НВ	—	«Ньяя-варттика» (см.: Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, Ньяя-варттика, Татпарья-тика, Вритти 1985)
НК	—	«Ньяя-кандали» Шридхары (см.: Ньяя-кандали 1984)
НС	—	«Ньяя-сутры» Гаутамы (см.: Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, Ньяя-варттика, Татпарья-тика, Вритти 1985 или Шохин 2001)
Пан.	—	«Аштадхьяи» Панини (см.: Панини 1891)
ПБ	—	«Прашастапада-бхашья» (см.: Прашастапада-бхашья 1994)
ППВ	—	Памятники письменности Востока. М.
РВ	—	Ригведа (см.: Елизаренкова 1989, 1995, 1998)
СК	—	«Санкхья-карики» Ишваракришны (см.: Шохин 1995)
СП	—	«Сапта-падартхи» Шивадитьи (см.: Сапта-падартхи 1963)
ТД	—	«Тарка-дипика» Аннамбхатты (см.: Островская 1989)
ТС	—	«Тарка-санграха» Аннамбхатты (см.: Островская 1989)
ЧС	—	«Чарака-санхита» (Чарака-санхита 1941)

AB	—	Archiv für Begriffsgeschichte
ABORI	—	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona
ALB	—	The Adyar Library Bulletin. Adyar
AS/ÉS	—	Asiatische Studien/Études Asiatiques
BEFEO	—	Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Hanoï
BEI	—	Bulletin d'Etudes Indiennes. P.
BORI	—	Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona
BSS	—	Benares Sanskrit Series
CO	—	Chowkhamba Orientalia. Benares

CSS	—	Chowkhamba Sanskrit Series
DCMS	—	Deccan College Monograph Series. Poona
EAW	—	East and West. Rome
GOS	—	Gaekwad's Oriental Series. Baroda
HQI	—	Indian Historical Quarterly. Calcutta
IIJ	—	Indo-Iranial Journal. s'Gravenhage
IL	—	Indian Linguistics: Journal of the Linguistics Society of India
ITS	—	Indian Thought Series
JA	—	Journal Asiatique. P.
JAOS	—	Journal of the American Oriental Society. New Haven
JGJRI	—	The Journal of the Ganganatha Jha Research Institute. Allahabad
JIBS	—	Journal of Indian and Buddhist Studies (Indobukkyogaku Kenkyu). Tokyo
JIP	—	Journal of Indian Philosophy. Dordrecht
JKORIMIL	—	Journal of the Kerala University Oriental Research Institute and Manuscript Library, Trivandrum
JOI	—	Journal of Oriental Institute. Baroda
KSTS	—	Kaśmir Series of Texts and Studies. Srinagar
PEW	—	Philosophy East and West. Honolulu
SBE	—	Sacred Books of the East
SBH	—	Sacred Books of the Hindus
SBJ	—	Sacred Books of the Jainas
ŚGDOS	—	Śrī Garib Dass Oriental Series. Delhi
SII	—	Studien zur Indologie und Iranistik
SUNY	—	State University of New York
VIJ	—	Vishveshvaranand Indological Journal
WZKS(O)	—	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- (und Ost)asiens. Wien
ZDMG	—	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Тексты вайшешики

Вайшешика-сутры 1961. — Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Ed. by Muni Śrī Jambuvijayajī. Baroda: Oriental Institute, 1961 (GOS 136).

Вритти 1965–1966. — Vṛtti of the Sena Court. Ed. by Anantalal Thakur. — JOI. 1965–1966, № 14.

Вьомавати 1924–1931. — Praśastapādabhāṣyam by Praśasta Devāchārya with Commentaries (up to Dravya) Sūkti by Jagadīśa Tarkālaṃkāra, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśīvāchārya. Ed. Gopinath Kavirāj and Dundhirāja Śastri. Benares, 1924–1931 (CSS 61, reprint 1983).

Даша-падартхи. — См.: Уи 1919, Кейити Миямото 1996.

Киранавали 1971. — Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya. Ed. by Jitendra S. Jelty. Baroda: Oriental Institute, 1971 (GOS 154).

Ньяя-кандали 1984. — Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara. Ed. by Vindhyesvan Prasad Dvivedin. India: Śri Satguru Publications, 1895 (reprint 1984).

Прашастапада-бхашья 1994. — Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of Praśastapāda. Ed. by J.Bronkhorst and Y.Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Упаскара 1906. — Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with Saṃkara Misra's "Upaskāra". Ed., with editor's "Pariskāra", by Pancanana Tarkaratna Bhattacharya. Calcutta, 1906.

Упаскара 1911. — Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Śaṅkara Miśra and Extracts from the Gloss of Janarayana. Together with Notes from the Commentary of Candrakānta and an Introduction by the Translator. Sanskrit Text and English Translation of Nandalal Sinha. Allahabad: Indian Press, 1911 (SBH VI, reprint — Delhi: S.N.Publications, 1986).

Переводы ВС целиком и отдельными фрагментами см. также: Фаддегон 1918; Фраувалльнер 1982; Хальбфасс 1992; Лысенко 2003.

Фрагменты из ПБ и комментариев к этому тексту переведены в следующих книгах: Фаддегон 1918; Фраувалльнер 1991; Хальбфасс 1992 (комментарии Удаяны и Вьомашивы); Лысенко 2003; Такикава 1981 (перевод отрывков из «Киранавали» и «Лакшанавали» Удаяны); Неннингер 1992 (перевод и исследование «Раздела логического вывода» ПБ).

Агни-пурана 1966. — Agnipurāṇa. Chowkhamba Varanasi, 1966 (Kashi Sanskrit Series 173).

Вакьяпадия 1983. — Vākyapadīa of Bhartṛhari (An Ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar). Containing the Ṭīkā of Puṇyarāja and the Ancient Vṛtti. Ed. by K.A.Subramanya Iyer. With a Foreword by Ashok Aklujkar. Kāṇḍa II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Йога-Васиштха 1937. — Yogavāsiṣṭhamahārāmā of Vālmīkī with the Commentary Tātparyaprakāṣa. Ed. by W.L.Pansikar. Vol. 1–2. 3rd ed. Bombay, 1937 (first published 1911).

Йога-сутры, Йога-бхашья 1963. — Yogasūtra of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa and the Tattvavaiśāradī of Vācaspatimiśra. Ed. by Ram Sankar Bhattacarya. Varanasi, 1963.

Махабхашья 1880–1885. — The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. Franz Kielhorn. Vol. I. 1880; Vol. II. 1883; Vol. III. 1885. Bombay: Government Central Book Depot (repr. Osnabrück: Otto Zeller, 1970).

Миманса-даршана 1929. — Mīmāṃsādarśanam. Eds. Krāśīnātha Vāsudevaśāstrī Abhyaṃkara and Gaṇeśāśāstrī Jośī. Vol. 1–7. 2nd ed. Poona: Ānandāśrama Press, 1929 (reprint 1970).

Ману-смирти 1967–1971. — Manusmṛti with the Commentary of Medhatithi. Vol. 1–2. Calcutta, 1967–1971 (Gurumandal Series 24).

Ньяя-коша 1978. — Nyāyakośa. Revised Edition by Vasudev Shastri Abhyankar. Poona: BORI, 1978.

Ньяя-манджари 1971. — Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa. Pt 1. Ed. Surya Nārāyana Śukla. 2nd ed. Varanasi, 1971 (CSS).

Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, Ньяя-варттика, Татпарья-тика, Вритти 1985. — Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika. Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā, and Viśvanātha's Vṛtti. Eds. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha. 2nd ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985.

Панини 1891. — Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Text and Translation by Vasu Śriśa Chandra. Vol. 1–2. Allahabad, 1891.

Паришуддхи 1967. — Nyāyasūtra with Vātsyayana's Bhāsya, Uddyotakara's Vārttika, Vacāspati Miṣra's Tātparyatīka and Udayana's Pariśuddhi. Ed. Anantlal Thakur. Vol. 1. Darbhanga 1967.

Правачана-сара 1964. — *Kundakunda.* Pravacansāra. A Pro-canonical Text of the Jainas. Ed. by A.N.Upadhye. Shrimad Rājacandra Aśrama. 1964.

Сапта-падартхи 1963. — Saptapadārthī of Śivāditya with a Commentary Jinavardhanasūri. Ahmedabad, 1963.

Тайттирия санхита 1871–1872. — Taittirīyasaṃhitā. Ed. A.Weber. B., 1871–1872 (Indische Studien XI–XII).

Таттва-артха-сутра 1994. — Tattvārthasūtra by Sri Umasvami Acharya. Transl. by Jagomandar Lal Jaini. Arrah: The Central Jaina Publishing House, 1994 (SBJ 2).

Чарака-санхита 1941. — The Carakasaṃhita by Agniveśa. Revised by Caraka and Dṛdhabala with the Āyurvedadīpikā Commentary of Cakrapāṇidatta. Ed. Vaidya Jādavjī Trikaṃjī Āchārya. 3d ed. Bombay: Satyabhāmābhāī Pāndurang, for Nirṇaya Sāgar Press, 1941.

Шанкара 1904. — Brahmasūtrabhāshya. Ed. R.A.K.Narayan. Bombay, 1904.

Шанкара 1964. — Ten Principal Upanishads with Śaṅkarabhāṣya. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1964.
Шатапатха брахмана 1855. — Śatapatha Brāhmaṇa. Ed. A.Weber. Berlin–London, 1855.
Шива-сутра-вимаршини 1911. — Śiva-sūtra-vimarśinī by Kṣemarāja. Ed. J.C.Chaterji. Srinagar, 1911 (KSTS 1).
Шлока-варттика 1978.— Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śri Pārthasārathi Miśra. Ed. Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Varanasi: Tāra Publications, 1978 (Prāchyabhāratī Series 10).
Юкти-дипика 1967. — Yuktidīpikā. Ed. by R.C. Pandeya. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1967.

Справочные издания

Библиография ньяи-вайшешики. — *Hota K., Mishra A.R.* Bibliography of Nyāya-Vaiśeṣika. Centre of Advanced Studies in Sanskrit. Poona: University of Poona, 1993.
Библиография индийской философии. — Поттер 1970.
Мифы народов мира 1987. — Мифы народов мира. Т. 1–2. М.: Советская энциклопедия, 1987.
Моньер Вильямс 1976. — *Monier Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. New Delhi: Manshiram Manoharlal Publishers, 1976.
Новая философская энциклопедия. — Новая филолсофская энциклопедия. Т. 1–4, М.: Мысль, 2000.
Петербургский словарь 1879–1889. — Sanskrit Wörterbuch in kurzerer Fassung bearb. von O.Böhtligk. Th. I–VII. St.-Petersburg, 1879–1889.
Энциклопедия британника. — Encyclopedia Britannica, 1997 (электронная версия).

Исследования и переводы

Аристотель
1976–1984. — *Аристотель.* Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1976–1984.
Балслев (Balslev, Anidita N.)
1983. — *Balslev A.N.* A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden, 1983.
Баро (Bareau, André)
1985. — *Bareau A.* Eaux du ciel et de la terre dans l'Inde. — Corps écrits. 1985. T. 16 (p. 35–42).
Башляр Гастон
1993. — *Башляр Г.* Психоанализ огня. М., 1983.
1998. — *Башляр Г.* Вода и грезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
1999. — *Башляр Г.* Грезы о воздухе. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999.
Биардо (Biardeau, Madeleine)
1964. — *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. (Ecole pratique des Hautes études — Sorbonne. Sixième

section: Sciences économiques et sociales. Le Monde d'Outre Mer, passé et présent. Première série) Paris–La Haye: Mouton & Co, 1964.

1964a. — *Bhartṛhari.* Vākyapadīya Brahmakāṇḍa. Avec la Vṛtti de Harivṛṣabha (texte reproduit de l'édition de Lahore). Traduction, introduction et notes par Madeleine Biardeau. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série In-8, fasc. 24. P.: Edition E. de Boccard, 1964.

1968. — *Biardeau M.* Etudes de mythologie hindoue. — BEFEO. 1968, t. 54 (p. 19–45).

1969. — *Biardeau M.* Etudes de mythologie hindoue. — BEFEO. 1969, t. 55 (p. 59–105)

1971. — *Biardeau M.* Etudes de mythologie hindoue. — BEFEO. 1971, t. 58 (p. 17–89)

1976. — *Biardeau M.* Etudes de mythologie hindoue. — BEFEO. 1976, t. 63 (p. 111–263)

1978. — *Biardeau M.* Etudes de mythologie hindoue. — BEFEO. 1978, t. 65 (p. 87–238)

Блэр (Blair, Chauncey J.)

1961. — *Blair C.J.* Heat in the Rig Veda and Atharvaveda. A General Survey with Particular Attention to Some Aspects and Problems. New Heaven (Connecticut): American Oriental Society, 1961.

Боймер (Bäumer, Bettina)

1999. — *Bäumer B.* Vāyu: The Life-Breath of the World in the Hindu Tradition. — The Perception of the Elements in the Hindu Traditions/La perception des elements dans les traditions hindoues. Studia Religiosa Helvetica 98/99. Ed. by Maya Burger and Peter Schreiner. Bern etc.: Peter Lang, 1999 (p. 145–158).

Браун (Brown, William Norman)

1978. — *Brown W.N.* India and Indology. Selected Articles by W.N.Brown. Ed. by R.Rocher. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1978.

Бронкхорст (Bronkhorst, Johannes)

1992 — *Bronkhorst J.* Quelques axiomes du Vaiśeṣika. — Les Cahiers de philosophie. Vol. 14. L'Orient de la pensée: philosophies en Inde (p. 95–110).

1993. — *Bronkhorst J.* Mysticisme et rationalité en Inde: le cas du Vaiśeṣika. — AS/ES. 1993, Vol. 47, Pt. 4 (p. 559–569).

1993a. — *Bronkhorst J.* Studies on Bhartṛhari 5. Bhartṛhari and Vaiśeṣika. — AS/ES. 1993, Vol. 47, Pt. 1 (p. 75–94).

1993b. — *Bronkhorst J.* The Vaiśeṣika Vākya and Bhāṣya. — ABORI. 1993, Vol. LXXII & LXXIII (p. 145–169).

1994. — *Bronkhorst J.* The Qualities of Sāṃkhya. — WZKS. 1994, Bd. 38 (p. 309–322).

1996. — *Bronkhorst J.* God's Arrival in the Vaiśeṣika System. — JIP. 1996, Vol. 24 (p. 281–294).

Бхадури (Bhaduri, Sadananda)

1947. — *Bhaduri S.* Studies in Nyāya-Vaiśeśika Metaphysics. Poona: BORI, 1947.

Бхатт (Bhatt, Govardhan P.)

1962. — *Bhatt G.P.* Epistemology of the Bhaṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā (CSS 17).

Варенн (Varenne, Jean)

1981. — *Varenne J.* Cosmogonies védiques. Essai d'interprétation (avec traduction des textes). P.: Les Belles Lettres, 1981.

Вецлер (Wezler, Albrecht)
1982. — *Wezler A.* Remarks on the Definition of "Yoga" in the Vaiśeṣika Sūtra. — Indological and Buddhist Studies. Volume in Honor of Professor J.W. de Yong on his Sixtieth Birthday. Ed. by L.A.Hercus e.a. Canberra: Faculty of Asian Studies, 1982 (p. 643–686).
1983. — *Wezler A.* A Note on Concept of Adṛṣṭa as Used in the Vaiśeṣikasūtra. — Aruṇa-Bhāratī. Professor A.N.Jaini Felicitation Volume (Essays in Contemporary Indological Research). Baroda: B.Datta et al., 1983 (p. 35–58).
Гаджендрагадкар (Gajendragadkar, Veena)
1988. — *Gajendragadkar V.* Kaṇāda's Doctrine of the Padārthas, i.e. Categories. Delhi: Śri Satguru Publications (ŚGDOS 49).
Ганери (Ganeri Jonardon)
1995. — *Ganeri J.* Vyāḍi and the Realist Theory of Meaning. — JIP. 1995, vol. 23 (p. 403–428).
Гоел (Goel, Aruna)
1984. — *Goel A.* Indian Philosophy. Nyāya-Vaiśeṣika and Modern Science. New Delhi: Sterling, 1984.
Гонда (Gonda, Jan)
1982. — *Gonda J.* In the Beginning. — ABORI. 1982, Vol. LXIII.
Градинаров (Gradinarov, Plamen)
1989. — *Gradinarov P.* Anthropic Web of the Universe: Atom and Ātman. — PEW. 1989, vol. 39, № 1 (p. 27–46).
Дасгупта (Dasgupta, Surendranath)
1987. — *Dasgupta S.* Natural Sciences of the Ancient Hindus. Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Indian Council of Philosophical Research. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1987.
1991. — *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. II. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1991.
Джха (Jha, Ganganath)
1919. — The Nyāya Sūtras of Gautama with Vātsyāyana's Bhāshya and Uddyotakara's Vārttika. Vol. 1–4. Ahmedabad, 1919 (ITS 12).
1982. — Padārthadharmasaṃgraha of Praśastapāda. Transl. into English by G.Jha. Delhi-Varanasi, 1982 (reprint from Pandit, 1903–1915; CO 4).
Дравид (Dravid, Raja Ram)
1972. — *Dravid R.R.* The Problem of Universal in Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.
Елизаренкова Татьяна Яковлевна
1976. — Атхарваведа. Избранное. Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я.Елизаренковой. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.
1989. — Ригведа. Мандалы I–IV. Составление, перевод, статья, примечания Т.Я.Елизаренковой.. М.: Наука, 1989 (Литературные памятники).
1993. — *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
1995. — Ригведа. Мандалы V–VIII. Составление, перевод, статья, примечания Т.Я.Елизаренковой. М.: Наука (Литературные памятники).
1998. — Ригведа. Мандалы IX–X. Составление, перевод, статья, примечания Т.Я.Елизаренковой. М.: Наука (Литературные памятники).

Законы Ману
1992 — Перевод С.Д.Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф.Ильиным. Памятники литературы народов Востока. Переводы. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, научно-издательский центр «Ладомир», 1992.
Инголлс Дэниэл Генри Холмс
1974. — *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974.
Исааксон (Isaacson, Harunaga)
1990. — *Isaacson H.* A Study of Early Vaiśeṣika. The Teaching on Perception. Groningen, 1990 (рук.)
1994. — *Isaacson H.* Yogic Perception (*yogipratyakṣa*) in Early Vaiśeṣika. — SII. 1994, Bd. 18 (p. 139–160).
Исаева Наталья Васильевна
1996. — *Исаева Н.А.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир, 1996.
Кавирадж (Kaviraj, Gopinath)
1961. — *Kaviraj G.* Gleanings from the History and Bibliography of the Nyāya-Vaiśeṣika Literature. Calcutta, 1961 (Indian Studies: Past and Present. Reprint from Saraswati Bhavan Series. Vol. 3, 4, 5, 7. Benares).
Кадамбари (Kadambari, Haravu).
1975. — *Kadambari, H.* Concept of Matter in the Vaiśeṣika Darśana and the Praśastapāda Bhāṣya from the Perspective of Physics. — JKORIMIL. 1975, № 20, pt I (p. 21–39).
1976. — *Kadambari H.* Concept of Space in Vaiśeṣika Darśana and the Praśastapāda Bhāṣya Compared with those of Physics. — JKORIMIL. 1976, № 20, pt II (p. 77–92).
1976a. — *Kadambari H.* The Role of Mathematics in Physics and its Absence in the Vaiśeṣika Darśana and the Praśastapāda Bhāṣya. — JKORIMIL. 1976, № 21, pt I (p. 1–10).
Канна Пиру (Kanna, Peeru)
1992. — *Kanna Peeru.* The Critical Study of Praśastapādabhāṣya. Delhi: Kanishka Publishing House, 1992.
Кейити Миямото
1996. — *Keiichi Miyamoto.* The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣika: with an Appendix Daśapadārthi of Candramati. Poona: BORI, 1996.
Кейпер Францискус Бернардус Якобус
1986. — *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. Предисл. Т.Я.Елизаренковой. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.
Клуни (Clooney, Frances X.)
1990. — *Clooney F.X.* Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini. Vienna: Gerold & Co., 1990 (Publications of the De Nobili Research Library. Vol. 17).
Комба (Comba, Antonella)
1987. — *Comba A.* Carakasaṃhitā, Śarīrasthāna I and Vaiśeṣika Philosophy. — Studies on Medical History. Eds. G.Jan Meulenfeld and Dominik Wujastyk. Vol. 2. Groningen, 1987 (Groningen Oriental Studies) p. 43–61.

Краткая история науки в Индии

1971. — *Bose D.M., Sen S.N., Subarayappa B.V.* A Concise History of Science in India. New Delhi: India National Science Academy, 1971.

Ларсон и Бхаттачарья (Larson, Gerald James, Bhattacharya, Ram Shankar)

1987. — Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Eds. Larson G.J., Bhattacharya R.S. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Леви (Levi, Silvain)

1898 — *Lévi S.* La doctrine du sacrifice dans les Brahmanes. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, Sciences religieuses XI. P., 1898.

Лысенко Виктория Георгиевна

1986. — *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1986.

1988 — Лысенко В.Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика. — Индийская рационалистическая традиция и современность. М.: Восточная литература, 1988.

1994a. — *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия. — *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994 (с. 7–310).

1994b. — *Lysenko V.* Atomistic Mode of Thinking as Exemplified by the Vaiśeṣika Philosophy of Number. — AS/EA. 1994, Vol. 48, № 2 (p. 781–806).

1996. — *Lyssenko V.* La doctrine des atomes chez Kāṇada et Praśastapāda. — JA. 1996, t. 284, № 1 (p. 137–158).

1997. — *Lysenko V.* The Vaiśeṣika Notions of *ākāśa* and *diś* from the Perspective of Indian Ideas of Space. — Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Ed. by E.Franco and K.Preisendanz. Poznan Studies in the Philosophy of Science. Vol. 59. Amsterdam, 1997 (p. 417–447).

1998. — *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Автореф. докт. дис. М.: Институт философии РАН, 1998.

1999. — *Лысенко В.Г.* Огонь: разрушение и созидание. От ведийского мифа и ритуала к атомистической теории вайшешики. — Историко-философский ежегодник '97. М.: Наука 1999 (с. 203–247).

2000. — *Лысенко В.Г.* Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии. — Историко-философский ежегодник '98. М.: Наука, 2000 (с. 260–285).

2003. — *Прашастапада.* Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием Шридхары «Цветущее древо метода» («Ньяякандали»). Пер. с санскрита, предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библ. и указ. В.Г.Лысенко. 2003 (в печати).

Людерс (Lüders, Heinrich)

1951. — *Lüders H.* Varuṇa I: Varuṇa und die Wasser. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1951.

Матилал (Matilal, Bimal Krishna)

1977. — *Matilal B.K.* Nyāya-Vaiśeṣika. A History of Indian Literature. Ed. Jan Gonda. Vol. 6, fasc. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977.

Мишра (Mishra, Umesh)

1936. — *Mishra U.* Conception of Matter According to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1936 (reprint Delhi, 1987).

Мотеги (Motegi, Shujun)
1994. — *Motegi S.* Some Vaiśeṣika Thoughts Referred to in the Yuktidīpikā. — AS/EA. 1994. Vol. 48, № 2.
Моханти (Mohanti, Jitendra Nath)
1982. — *Mohanti J.N.* Indian Philosophy between Tradition and Modernity. S.S.Rama Rao Pappu and R. Puligandla (Eds.). Indian Philosophy: Past and Future. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1982.
Мюллер (Müller, Max)
1853. — *Müller M.* Über eine Stelle in Yaska's Commentar zum Naighaṇṭuka. Provincialismen betreffende. — ZDMG. 1853, Bd. 7 (p. 373–377).
Нарайн (Narain, Harsh)
1976. — *Narain H.* Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Vol. I. Early Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi: Bharati Prakashan, 1976.
Неннингер (Nenninger, Claudius)
1992. — *Nenninger C.* Aus gutem Grund: Praśastapādas anumāna-Lehre und die drei Bedingungen des logischen Grundes. Philosophica Indica: Einsichten-Ansichten. Bd. I. Reinbek: Dr. Inge Wezler, 1992.
Нодзава (Nozawa, Masanobu)
1994. — *Nozawa M.* On the Vaiśeṣikasūtra 3.1.14. — JIBS. 1994. Vol. 4 (p. 62–74).
1996. — *Nozava M.* Concept of Yoga in the Vaiśeṣikasūtra. — Indian Thoughts and Buddhist Culture. Essays in Honour of Professor Junkichi Imanishi on His Sixtieth Birthday. Tokyo: Shunju-Sha, 1996.
Островская Елена Петровна
1989. — *Аннамбхатта.* Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989 (ППВ LXXXV).
Островская Елена Петровна, Рудой Валерий Исаевич
1992. — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1992 (ППВ CIX).
1998. — *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Разделы 1–2. Издание подготовили В.И.Рудой, Е.П.Островская. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1998.
Парибок Андрей Всеволодович
1989. — Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989 (ППВ LXXXVIII; Bibliotheca Buddhica. XXXVI).
Поттер (Potter, Karl)
1954–1955. — *Potter K.* Are the Vaiśeṣika Guṇas Qualities? — PEW. 1954–1955. Vol. 4 (p. 239–264).
1965. — *Potter K.* Presuppositions of India's Philosophies. Ed. A.E.Murphy. New Delhi: Prentice-Hall of India, 1965 (Prentice-Hall Philosophy Series).
1970. — The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography. Ed. K.Potter. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1970.
1977. — Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. Indian Methaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed.

K.Potter. Princeton: Princeton University Press; Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1977.

Прасад (Prasad, Hari Shankar)

1984. — *Prasad H.S.* Time a Substantive Reality in Nyaya-Vaisesika. — EAW. 1984, № 34 (p. 233–266).

1991. — *Prasad H.S.* Essays on Time in Buddhism. Bibliotheca Indo-Buddhica № 78. Delhi, 1991.

1994. — Time in Indian Philosophy. A Collection of Essays. Ed. by Hari Shankar Prasad. Delhi: Satguru Publications, 1994.

Прайзенданц (Preisendanz, Karin)

1989. — *Preisendanz K.* On *ātmedriyamanorthasannikarṣa* and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision. — Berliner Indologische Studien Hrsg. vom Institut für Indologische Philologie und Kunstgeschichte der Freien Universität. 1989. Bd. 4/5 (S. 141–213).

Рассел (Rassel, Bertrand)

1919. — *Rassel B.* Introduction to Mathematical Philosophy. L.: G.Allen and Unwin Ltd; N. Y., 1919.

Рошу (Roşu, Arion)

1978. — *Roşu A.* Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens. P.: de Boccard, 1978.

1999. — *Roşu A.* L'eau en Inde, de la mythologie au traitement pour la boisson. — The Perception of the Elements in the Hindu Traditions/La perception des Eléments dans les traditions hindoues. Studia Religiosa Helvetica 98/99. Ed. by Maya Burger and Peter Schreiner. Bern etc.: Peter Lang, 1999 (p. 59–111).

Рену (Renou, Luis)

1957. — *Renou L.* Terminologie grammaticale du sanskrit. Librairie Ancienne Honoré Champion. P., 1957 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, tt. 280, 281, 282).

1978. — *Renou L.* L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud. P.: Yermann, 1978 (Collection "Savoir").

Рену и Фильоза (Renou, Louis; Filliozat Jean)

1953. — *Renou L., Filliozat J.* L'Inde classique. T. 2 (avec le concours de Paul Demiéville, Olivier Lacombe, Pierre Meilé) P.: Ecole française d'Etrême-Orient, 1953.

Руегг (Ruegg, David Seyfort)

1959 — *Ruegg D.S.* Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P.: de Boccard, 1959.

Сильбюрн (Silburn, Lilian)

1989. — *Silburn L.* Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. P.: de Boccard, 1989 (reprint of 1955).

Сыркин Александр Яковлевич

1964. — Брихадараньяка упанишада. Перевод, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1964 (Памятники литературы народов Востока. Переводы V).

1965. — Чхандогья упанишада. Перевод, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965 (ППВ VI).

1967. — Упанишады. Перевод, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1967 (ППВ XVI).

1971. — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1971.

Такикава (Tachikawa Musashi)

1981 — *Tachikawa M.* The Structure of the World in Udayana's Realism, including editions and translations of Udayana's Lakṣaṇavalī and a portion of his Kiraṇāvalī. Dordrecht: D.Reidel, 1981.

Уи (Ui, Hakuju)

1919. — The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-śāstra. Chinese Text with Introduction, Translation and Notes. L.: Royal Asiatic Society. 1919.

Фаддегон (Faddegon, Barend)

1918. — *Faddegon B.* The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts. Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Amsterdam, 1918.

Фильоза (Filliozat, Jean)

1974. — *Filliozat J.* Le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien. — Laghu-prabandhām. Choix d'articles d'indologie par Jean Filliozat. Leiden: E.J.Brill, 1974.

Фрагменты

1989. — Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А.В.Лебедев. М.: Наука, 1989.

Фраувалльнер (Frauwallner, Erich)

1953. — *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie. Bd. I. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953.

1956. — *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie. Bd. II. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1956.

1973. — *Frauwallner E.* History of Indian Philosophy. Vol. 1–2. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1973.

1982. — *Frauwallner E.* Kleine Schriften. Ed. Gerhard Oberhammer und Ernst Steinkellner. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

Хальбфасс (Halbfass Wilhelm)

1986. — *Halbfass W.* Review of Frauwallner 1984. — JAOS. 1986, Vol. 106 (p. 857–858).

1988. — *Halbfass W.* India and Europa. An Essay of Philosophical Understanding. Albany: SUNY Press, 1988.

1991. — *Halbfass W.* Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany: SUNY Press, 1991.

1992. — *Halbfass W.* On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: SUNY Press, 1992.

1999. — *Halbfass W.* Ākāśa: The Elusive Element. — The Perception of the Elements in the Hindu Traditions/La perception des éléments dans les traditions hindoues. Studia Religiosa Helvetica 98/99. Ed. by Maya Burger and Peter Schreiner. Bern etc.: Peter Lang, 1999 (p. 159–180).

Хубен (Hauben, Jan E.M.)

1994. — *Hauben J.* Liberation and Natural Philosophy in Early Vaiśeṣika. Some Methodological Problems. — AS/EA. 1994, № 48 (p. 711–748).

1995. — *Hauben J.* The Saṃbandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. Groningen: Egbert Forsten, 1995 (Gonda Indological Series, Vol. II).

Чакрабарти (Chakrabarti, Kisor)

1975. — *Chakrabarti K.* The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals. — JIP. 1975, vol. 3 (p. 363–382).

Чаттопадхьяя (Chattopadhyaya, Debiprasad)

1977. — A Concise History of Science in India. Ed. Debiprasad Chattopadhyaya. History of Science and Technology in Ancient India. The Beginnings. Calcutta: Research India Publications, 1977.

1982. — Studies in the History of Science in India. Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Vol. 2. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

Чемпаратхи (Chemparathy, George)

1968. — *Chemparathy G.* The Īśvara Doctrine of Praśastapāda. — VIJ. 1968, vol. VI (p. 65–87).

Шанкаранараянан (Sankaranarayan S.)

1996. — *Sankaranarayan S.* Daśapadārthī of Candramati. A Study. — ALB. 1996, № 60 (p. 199–218).

Шастри Б. (Shastri, Biswanarayanan)

1993. — *Shastri B.* Samavāya Foundation of Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy. Delhi: Sharada Publishing House, 1993.

Шастри Д. (Shastri, Dharmedra Nath)

1964. — *Shastri D.N.* Critique of Indian Realism. The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and Its Conflict with the Buddhist Dignāga School. Agra: Agra University, 1964.

Шохин Владимир Кириллович

1994. — *Шохин В.К.* Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М.: Восточная литература, 1994.

1997. — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1997.

1995. — Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Пер. с санскрита и введение и комментарии. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.

2001. — Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита В.К.Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

Шрайнер (Schreiner, Peter)

1999. — *Schreiner P.* Fire — its Literary Perception in the Mahābhārata. — The Perception of the Elements in the Hindu Traditions/La perception des éléments dans les traditions hindoues. Studia Religiosa Helvetica 98/99. Ed. By Maya Burger and Peter Schreiner. Bern etc.: Peter Lang, 1999 (p. 113–144).

ПРИЛОЖЕНИЕ К БИБЛИОГРАФИИ

Работы, посвященные роли огня в индийской мифологии и ведийском ритуале

Agarwala V.S. Sparks from the Vedic Fire. Varanasi, 1962.

Caland W., Henry V. L'Agnishtoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. T. 1–2. P., 1906–1907.

Dumont L. L'Agnihotra. Baltimore, 1937.
Hertel J. Die Himmelstore im Veda und Awesta. Lpz., 1924.
Hertel J. Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas. Lpz., 1929.
Hertel J. Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda. Lpz., 1938.
Krickh. Das Ritual der Feuergründung. Wien, 1982.
Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Güttertranks. B., 1859.
Staal F. Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. Vol. 1–2. Berkley, 1983.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

Агни	Agni	54, 55, 59, 86
Аджита Кесакамбалин	Ajita Kesakāmbalin	17
Адити	Āditi	276
Адитьи	Ādityās	54, 276
Айшани	Aīśānī	312
Акшапада см. Гаутама	Akṣapāda	
Анаксимен		72, 73
Аннамбхатта	Annaṃbhaṭṭa	27, 30, 60, 99, 316
Анша	Aṃśa	276
Аппая Дикшита	Appaya Dīkṣita	202
Аристотель		21, 72, 116
Арьяман	Aryamān	236
Атрея	Ātreya	39
Атри	Atrī	290
Ашвины	Aśvinau	58
Брахма	Brahmā	33, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 107, 110, 111, 283, 290, 292–295, 312
Брахма(н)	Brahma(n)	39, 98, 99, 101, 104, 289, 296
Брахми	Brāhmī	312
Будда	Buddha	37
Бхага	Bhāga	276
Бхарадваджа	Bharadvāja	17, 23, 290
Бхартрихари, грамматист	Bhartṛhari	9, 116, 131, 139, 157, 185, 237, 240, 241
Бхасарваджня	Bhāsarvajña	171, 210, 212
Бхригу	Bhṛgu	17, 23, 290
Ваджапьяяна	Vājapyāyana	27, 28
Вадиндра Бхатта	Vādindra Bhaṭṭa	209
Вайшванара	Vaiśvānara	315
Вайшванары	Vaiśvānarī	312, 315
Вала	Vala	95
Валлабха	Vallabha	206
Вальмики	Vālmīki	290
Варуна	Varuṇa	48, 272, 274, 276
Варуни	Vāruṇī	312

* В Указатель не включены имена современных исследователей и историков философии.

Варшаганья	Vārṣagaṇya	20
Васиштха	Vasiṣṭha	290
Васубандху	Vasubandhu	9, 15, 31
Вата	Vata	72, 73
Ватсьяяна	Vātsyāyana	9
Ватсьяяна Пакшиласвамин	Vātsyāyana Pakṣilasvāmin	9, 15, 32, 36, 144, 157, 266
Вачаспати Мишра	Vācaspati Miśra	140, 192, 215, 227
Ваю	Vāyu	72, 86
Ваявья	Vāyavyā	312
Вишвакарман	Viśvakarman	96
Вишвамитра	Viśvamitra	290
Вишванатха	Viśvanātha	30, 316
Вишну	Viṣṇu	98, 101, 276, 312
Вритра	Vṛtra	95
Вьомашива	Vyomaśiva	14, 26, 28, 32, 35, 38, 55, 66, 81, 82, 180, 268, 275, 277–279, 320, 333
Вьяди	Vyāḍi	27, 28
Вьяса	Vyāsa	9, 290
Гаудапада (ведантист)	Gauḍapāda	9
Гаудапада (санкхьяик)	Gauḍapāda	91
Гаутама (найяик)	Gautama	32, 37, 55, 262, 266
Гаутама (упанишады)	Gautama	75
Гегель		182
Гиппократ		89
Говардхана	Govardhana	71
Готама (риши)	Gotama	290
Гупты, династия	Gupta	9, 250, 257
Дакша	Dākṣa	276
Декарт		182
Демокрит		21, 25, 29, 54, 66, 122
Джамадагни	Jamadagni	250
Джаянта Бхатта	Jayanta Bhaṭṭa	126, 140, 145
Джаярама	Jayarāma	99
Дигнага	Dignāga	9, 15
Индра	Indra	39, 72, 82, 95, 96, 271, 290, 312
Ишана	Iṣāṇa	312
Ишвара	Īśvara	20, 26, 98, 100, 101, 105, 109, 111–113, 144, 180, 182–184, 199, 200, 249–251, 289, 325, 346
Ишваракришна	Īśvarakṛṣṇa	9, 20, 21
Камалашила	Kamalaśila	112
Канада	Kaṇāda	8, 108, 112, 290, 365
Катьяяна	Kātyāyana	173, 212
Каубери	Kauberī	312

Каутилья	Kauṭilya	9
Кашьяпа	Kaśyapa	290
Конда Бхатта	Koṇḍa Bhaṭṭa	82
Кубера	Kubera	312
Кумара	Kumāra	290
Кумарила Бхатта	Kumārila Bhāṭṭa	120, 126, 128, 139, 140
Кундакунда	Kundakunda	126
Кшемараджа	Kṣemaraja	90
Лейбниц		179
Мадхва	Madhva	7
Майя	Māyā	37
Макиавелли		9
Маллишена	Malliśena	12
Ману	Manu	110, 111, 290, 296, 306
Маруты	Marutas	72, 76, 280, 282
Махаданда	Mahadaṇḍa	290
Махапуруша	Mahāpuruṣa	98
Махендри	Māhendrī	312, 315
Махешвара	Maheśvara	98–102, 105, 107, 110, 112, 280, 289, 290, 293–295
Милинда	Milinda	46
Митра	Mitra	276
Нага	Nāga	312
Нагарджуна	Nāgārjuna	157
Нагасена	Nāgasena	46
Наги	Nāgī	312
Найррити	Nairṛtī	312
Нарада	Nārada	301
Нараяна	Nārāyaṇa	88, 98
Ниррити	Nirṛti	312
Ньютон		157, 179, 183
Оккам		140
Пакудха Каччана	Pakudha Kaccana	17, 103
Панини	Pāṇini	27, 115, 131, 156, 173, 218, 251, 294
Парвати	Parvati	96
Парджанья	Parjanya	73
Патанджали	Patañjali	28, 124, 132, 133, 173, 174, 237, 143
Пашупата	Paśupata	122
Пифагор		173, 192
Платон		185, 253
Плутарх		73
Прабхакара	Prabhākara	140
Праджапати	Prajāpati	39, 95, 97, 104, 107, 110, 111, 270, 290, 296

Прашастамати	Praśastamati	112, 113
Пуруша	Puruṣa	73, 86, 96, 110
Равана	Rāvaṇa	108
Рагхунатха Широмани	Raghunātha Śiromaṇi	82, 144, 160
Рудра	Rudra	101
Санака	Sanaka	290
Сананда	Sananda	290
Санатана	Sanātana	290
Санаткумара	Sanatkumāra	290
Сваямбху	Svayaṃbhu	98
Синхасури	Siṃhasūri	290
Сурья	Sūrya	59, 275, 278
Сушрута	Suśruta	59
Удаяна	Udayana	14, 27, 37, 40, 43, 54, 65–67, 138–140, 147, 169, 180, 210, 215, 227, 244, 262, 279
Уддьотакара	Uddyotakara	32, 121, 137, 140, 191, 192, 213, 215, 225
Улука см. Канада	Ulūka	
Умасвати	Umāsvāti	126
Фихте		182
Хираньягарбха	Hiraṇyagarbha	110, 290
Чандрамати (Матичандра)	Candramati (Maticandra)	10, 225
Чандрананда	Candrānanda	14, 35, 125, 127–129, 130, 131, 159, 205–208, 249, 306, 414
Чарака	Caraka	34, 59, 90
Шабарасвамин (Шабара)	Śabarasvāmin	9, 116, 133
Шанкара	Śaṅkara	20, 32, 88, 108, 109, 143
Шанкарамишра	Śaṅkaramiśra	14, 33, 45, 66, 67, 125, 128–131, 180, 206, 207, 296, 306, 313, 404, 414
Шива	Śiva	96, 98, 112, 113, 312
Шивадитья	Śivāditya	46, 144, 171, 177, 316
Яджнявалкья	Yājñavalkya	75, 107
Яска	Yāska	156
Яшомитра	Yaśomitra	43

УКАЗАТЕЛЬ ТЕКСТОВ

Абхидхармакоша	Abhidharmakośa	9, 31, 43
Агни пурана	Agnipurāṇa	101, 102
Айтарея упанишада	Aitareyopaniṣad	17, 39, 86, 104, 107, 143
Артхашастра	Arthaśāstra	9
Атхарваведа	Atharvaveda	93
Брахма-сутра-бхашья	Brahmasūtrabhāṣya	90, 91, 108, 109
Брахма-сутры		90, 91, 108, 109
Брихадараньяка упанишада	Bṛhadāraṇyakopaniṣad	36, 58, 73, 75, 86–88, 104, 107, 143, 253
Бхагавадгита	Bhagavadgītā	90, 399
Вакьяпадия	Vākyapadīya	139, 185, 237
Веда (Веды)	Veda	94, 101, 102, 107, 112, 124, 128, 129, 132, 167, 255, 277, 290, 306, 333
Вишну-пурана	Viṣṇupurāṇa	75, 290
Вритти	Vṛtti	10
Вьомавати	Vyomavatī	14, 27, 35, 50, 268, 277, 279, 320
«Государь»		9
Даша-падартхи (Даша-падартха-шастра)	Daśapadārthī (Daśapadārthaśāstra)	10
Йога-бхашья	Yogabhāṣya	9, 100
Йога-Васиштха	Yogavāsiṣṭha	90
Йога-сутра	Yogasūtra	100, 256
Кама-сутра	Kāmasūtra	9
Катанди	Kaṭandī	108–109, 330
Катха упанишада	Kaṭhopaniṣad	75
Каушитаки упанишада	Kauṣītakyupaniṣad	86
Киранавали	Kiraṇāvalī	14, 27, 37, 40, 169, 227, 244, 262, 279
Ману-смрити («Законы Ману»)	Manusmṛti	9, 39, 93, 98, 109, 111–113
Махабхарата	Mahābhārata	17, 30, 54, 88, 90
Махабхашья	Mahābhāṣya	125, 173, 174
Милинда-паньха («Вопросы Милинды»)	Milindapañha	46
Миманса-сутра	Mīmāṃsāsūtra	128–130, 133, 291
Миманса-сутра-бхашья	Mīmāṃsāsūtrabhāṣya	9

Ньяя-бхашья	Nyāyabhāṣya	9, 32, 35, 49, 121, 144, 225
Ньяя-варттика	Nyāyavārttika	32, 137, 213, 225
Ньяя-варттика-татпарья-тика	Nyāyavārttikatātparyaṭīka	227
Ньяя-кандали	Nyāyakandalī	14, 15
Ньяя-коша	Nyāyakośa	99
Ньяя-лилавати	Nyāyalīlāvatī	206
Ньяя-манджари	Nyāyamañjarī	126, 127, 145
Ньяя-сиддханта-муктавали	Nyāyasiddhāntamuktāvalī	30
Ньяя-сутра	Nyāyasūtra	32, 35, 37, 49, 55, 121, 128–130, 137, 139, 144, 213
Панчикарана	Pañcikaraṇa	20
Паспаша	Paspaśa	125
Правачана-сара	Pravacanasāra	126
Равана-бхашья	Rāvaṇabhāṣya	10
Рамаяна	Rāmāyāṇa	90
Ригведа	Ṛgveda	36, 73, 82, 93, 97, 142, 290
Самаведа	Sāmaveda	73
Санхья-карики	Sāṃkhyakārikās	9, 20, 91
Сапта-падартхи	Saptapadārthī	27
Тайттирия араньяка	Taittirīyāraṇyaka	97
Тайттирия санхита	Taittirīyasaṃhitā	107
Тайттирия упанишада	Taittirīyopaniṣad	17, 87, 93, 143
Тарка-дипика	Tarkadīpika	99
Тарка-санграха	Tarkasaṃgraha	27
Татпарья-тика-паришуддхи	Tātparyaṭīkapariśuddhi	139
Таттва-артха-адхигама-сутра	Tattvārthādhigamasūtra	126
Таттва-санграха-панджика	Tattvasaṃgrahapañjikā	112
Тика	Ṭīka	15, 109, 112, 157
Тимей		183
Упаскара	Upaskāra	14, 45, 66, 67, 130
Чарака-санхита	Cārakasaṃhitā	34, 76–77, 85
Чхандогья упанишада	Chāndogyopaniṣad	17, 20, 39, 86, 87, 104, 110, 143
Шабара-бхашья	Śabarabhāṣya	133
Шатапатха брахмана	Śatapathabrāhmaṇa	36, 110, 142
Шива-сутра-вимаршини	Śivasūtravimarśini	90
Шильпа-сутра	Śīlpasūtra	309
Шлока-варттика	Ślokavārttika	126, 128, 138, 139
Юкти-дипика	Yuktidīpikā	20, 112

СЛОВАРЬ-УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И РЕАЛИЙ*

абиджа (abija)	лишенное семени (*биджа*) будущего рождения	215, 255
абхава (abhāva)	небытие, несуществование, отсутствие (одна из *праман*)	218
абхигхата (abhighāta)	упругий удар	65, 137, 221, 237, 415, 421, 422
абхидхана (abhidhana)	инструментальная причина значения слов	150
абхидхарма (abhidharma), абхидхармисты	направление в буддизме	144, 156, 157
авадхарана (avadhāraṇa)	ограничение	327
авадхи (avadhi)	точка отсчета, предел	206, 212
аватана (avatāna)	распространяющиеся растения	262
Авачи (avācī)	Юг	315
аваява (avayava)	часть, член аргументации	67
аваявин (avayavin)	составное целое	67, 83, 203
авидья (avidyā)	неведение	149
авишеша (aviśeṣa)	неспецифическое, общее	11, 30, 175
авишеша гуна (aviśeṣaguṇa)	неспецифическое, общее качество	277
агама (āgama)	священная традиция	274
агни (agni)	огонь	53, 60
агништома (agniṣṭoma)	восхваление огня (ведийский ритуал)	270
агунаваттвам (aguṇavattvam)	бескачественность	237, 405
адвайта (advaita)	недвойственность, монизм, школа веданты	11, 32, 37, 97, 126, 143, 182, 251, 253
аджа-санйога (ajasaṃyoga)	нерожденное, вечное соединение	225, 357
адживика (ajīvika)	аскетическая секта	105
адришта (adṛṣṭa)	«невидимое»	12, 13, 24, 26, 31, 32, 38, 52, 56, 57, 60, 63, 64, 66, 70, 101, 104, 105–108, 184, 200, 238, 242,

* Основная часть терминов и реалий в исследовании, переводе и указателе набрана курсивом; прямым шрифтом даны названия жанров, философских школ, социальных групп (например: бхашья, ньяя, кшатрии), а также термины, относящиеся к абстрактным персонажам, например участникам философской дискуссии (Сутракарин, пурвапакшин).

		251–254, 267–270, 278–280, 289, 293–295, 321, 324, 336, 346, 372, 395, 397, 426–428
адхара (ādhāra)	субстрат	155
адхара-бхава (ādhārabhāva)	отношение субстрата-носителя	327
адхарма (adharma)	неправедность, порок	29, 37–39, 106, 118, 120, 123, 221, 234, 252, 255, 256, 261, 269, 279, 289, 293, 298, 304, 305, 324, 427, 429
адхарья-адхара (ādhāryādhāra)	отношение содержащего и содержимого	214
айониджа (ayonija)	неутробнорожденные тела	268
акарадж (ākaraj)	минеральный огонь	60
акаша (ākāśa)	среда передачи звука (эфир), пространство-вместилище	11, 13, 17–21, 26, 34, 35, 80, 81, 92, 102–106, 114–123, 125, 126, 132–136, 138–143, 148, 150, 157, 158, 163, 164, 169, 171, 172, 190, 201, 205, 208, 220, 222–226, 228, 229, 235, 244, 266, 275, 285, 295, 296, 306, 309, 310, 327, 331, 341, 343, 345–347, 351, 356, 357, 359, 361, 363, 365, 366–369, 373, 378, 379, 388, 399–402, 404, 425, 426
акаша бхута (ākāśabhūta)	элемент *акаши*	114
акрити (ākṛti)	родовая форма	27, 218
акунчана (ākuñcana)	сгибание	241, 407
амбара (ambara)	небо (синоним *акаши*)	132, 141, 399, 400
амритью (āmṛtyu)	бессмертие	95
анапекша карана (anapekṣakāraṇa)	независимая причина; см. *нирапешка карана*	
анарамбхака (anarāṃbhaka)	непродуктивный	25
анашритатва (anāśritatvā)	нелокализованность в субстрате	122
анвая–вьятирека (anvayavyatireka)	соприсутствие–соотсутствие	27, 372
андаджа (aṇḍaja)	рожденное из яйца	38, 39, 270

анитья (anitya)	невечный	197
анитья махат (anitya mahat)	невечное великое	197, 198, 222
анията-дигдеша (aniyata digdeśa)	неопределенное местоположение в пространстве	161
анрита (anṛta)	хаос	94
антахкарана (antaḥkaraṇa)	внутренний орган	269
антья вишеша (antyaviśeṣa)	букв. «предельная особенность», конечные различители	12, 26, 205
ану (aṇu)	малый, тонкий, атом	84, 139, 179–181, 196, 197, 199, 202, 266, 267, 292, 343
анувритти (anuvṛtti)	включение	230, 242
анудбхава (anudbhāva)	непроявленное	55
анумана (anumāna)	логический вывод	78, 203
ануматра (aṇumātrā)	только атомарный	408
анупабхогья (anupabhogya)	букв. «не могущее быть вкушенным», бесполезное	368
анупалабдхи (anupalabdhi)	невосприятие, непостижение (одна из *праман*)	308
анутва (aṇutva)	малость, тонкость	179, 198, 343
анэка (aneka)	«не-один», более чем один (иногда синоним числа «два»)	176, 177, 179, 180, 184, 186, 267, 238
анэкавритти (anekavṛtti)	пребывание более чем в одной субстанции	175
апаварга (apavarga)	освобождение	99
апакшепана (apakṣepaṇa)	бросание вниз	241, 407, 410
апана (apāna)	дыхание, направленное вниз	86, 89, 288
апара (apara)	близкий, низший	150
апара джати (aparajāti)	низший класс, подкласс	31
апарасаманья (aparasāmānya)	низшая универсалия	412
апаратва (aparatva)	близость	384
апекшабуддхи (apekṣabuddhi)	букв. «зависимый от познания», соотносительное познание	150, 152, 155, 168, 175–177, 191, 199, 200, 211, 325, 329, 386, 387, 390–393
апоха-вада (apoha-vāda)	буддийская теория означения	210
апракета (apraketa)	неопределенное	94
апрапти (aprāpti)	способность к отдельному существованию	220
апратьяя (apratyaya)	непроизвольное, бессознательное (движение)	242
апсары (apsāras)	небесные девы, нимфы	291
арамбха (ārambha)	начало, возникновение	218, 306
арамбхака (ārambhaka)	продуктивный, порождающий	25, 224
арамбхакатва (ārambhakatva)	продуктивность	203
арани (araṇi)	деревянные палочки для разжигания огня	58

ардхамаса (ardhamāsa)	полмесяца	163, 305
артха (artha)	объект, цель, польза, выгода	11, 124, 254
артхакрия (arthakriya)	полезное	58
асамаваи карана (asāmavāyikāraṇa)	неприсущая причина	18, 30, 121, 175, 236
асат (asat)	несуществующее, нереальное, небытие	95, 218
асаткарья-вада (asatkāryavāda)	непредсуществование следствия в причине	22, 104, 218
асат-пратьяя (asatpratyaya)	непроизвольное (движение)	407
астикая (astikaya)	букв. «существующее тело»	103
асуры (asura)	демоны	290, 291
ати-индрия (atīndriya)	сверхчувственное	25, 42
атман (ātman), Атман	душа, самость, «Я»	11–13, 33, 52, 63, 64, 66, 70, 73, 87, 92, 93, 96, 97, 102–108, 115, 117, 119, 123, 134, 143, 145, 149, 163, 167, 172, 205, 219, 222, 225, 235, 237–239, 246, 248, 252, 254–256, 261, 270, 278, 289, 290, 293, 294, 296, 306, 321, 333, 343, 345, 359–361, 388, 395, 398, 400, 402, 412–416, 418–421, 425, 426, 428, 429
атьянта пралая (atyāntapralaya)	бесконечная космическая ночь	101
аудумбара (audumbara)	род деревьев	272
аушадхи (auṣadhi)	травы, используемые в медицине	262
аханкара (ahaṃkāra)	букв. «производитель Я», эгоизм; в учении санкхьи — стадия индивидуализации сознания *Пуруши*	19, 99, 102, 111, 116, 119, 297, 302
ахар (ahar)	день	95
ахника (āhnika)	букв. «дневной урок», название раздела научного трактата, предназначавшегося для изучения за один урок	125
ахоратра (ahorātrā)	сутки (букв. «день–ночь»)	163, 292, 305
ашанир (aṣanir)	драгоценный камень, алмаз	271
ашрама (āśrama)	стадия жизни	94, 251, 255
ашрая (āśraya)	субстрат, локус	30, 262

ашрая-асиддха (āśrayāsiddha)	ошибка неустановленного субстрата	365
Ашта (aṣṭa)	гора, за которую заходит солнце	311
аюрведа (āyurveda)	медицина	14, 20, 42, 49, 89, 90, 288, 318, 319
аюта-сиддхи (ayutasiddhi)	установленное как соединенное неискусственно	213
аяна (ayana)	полгода	163, 305
аятана (āyatana)	база	103
баньян	дерево семейства фикусовых	365
баху (bahu)	множество	328
бахувришхи (bahuvrihi)	тип сложного слова, являющегося определением к другому слову	158, 284, 362
бахутва (bahutva)	множество, множественность	25, 180, 181, 267
бильва (bilva)	дерево Aegle marmelos	198, 343, 346, 347
бодхи (bodhi)	сознание, осознавание	308
Брахмалока (brahmāloka)	мир Брахмана	104, 290
Брахман (brahman)	абсолютный дух	11, 73, 86, 87, 97, 114, 126, 131, 143–144, 149, 162, 167, 241, 248, 251, 306
брахман (brahman)	представитель наивысшей варны индуистского общества	94, 143, 255
брахманы (brāhmaṇas)	описания и истолкования ритуалов	73, 93, 111
брахма пралая (brahmapralaya)	разрушение мира в конце *кальпы*	101
брахмачари(н) (brahmacārin)	ученик, первая из четырех стадий жизни (ашрамов)	94
брахмена манена (brahmenamānena)	летосчисление Брахмы	105
брахми (brahmi)	алфавит	173
буддизм, буддисты, буддийский		9, 14, 32, 39, 55, 67, 68, 71, 144, 170, 171, 175, 176, 184, 187, 191, 210, 215, 225, 236, 237, 240, 248, 251, 253, 254, 317, 390, 400, 401
буддхи (buddhi)	мысль, интеллект, познавательный акт, идея, понятие, суждение	33, 118, 120, 146, 221, 332, 359, 360
бхава (bhāva)	бытие	218, 240
бхавана (bhāvanā)	ментальный (психический) отпечаток, впечатление	118, 221, 397

бхакти марга (bhakti marga)	путь любовного богопочитания	255, 318
бхактья (bhaktyā)	иносказательный, метафорический	148, 198, 208, 246
бхаутика (bhautika)	состоящий из материальных элементов	74
бхашья (bhāṣya)	комментарий (научный жанр)	10
бхеда (bheda)	различие, классификация	350
бхога (bhoga)	способность переживать удовольствия и страдания	33, 40, 48, 76, 107, 261, 272, 274–276, 280, 282, 324
бхогьятва (bhogyatva)	то, что подлежит вкушению	276
бхоктри (bhoktṛ)	вкушающий агент	276
Бхуварлока (bhuvarloka)	средний (воздушный) мир	290
Бхурлока (bhūrloka)	земной мир	290
бхута (bhūta)	элемент, существо	18, 19, 23
бхутатва (bhūtatva)	характер элемента, «элементность»	18, 19
ваджра (vajra)	алмаз; удар молнии; палица громовержца Индры	271
ваджраяна (vajrāyana)	направление буддизма	271
вадхья гхатака (vadhyaghataka)	разрушение того, что должно быть разрушено	188–191, 268, 330–332, 338, 341, 342
вайдхармья (vaidharmya)	различающиеся свойства	209, 210, 251, 264
вайрагья (vairāgya)	отрешенность	100
вайшьи (vaiṣya)	земледельцы, ростовщики, ремесленники (одна из варн)	94
ванапрастха (vanaprastha)	лесной отшельник, третья стадия жизни (ашрам)	94
ванаспати (vanaspati)	крупные лесные деревья с мелкими, едва различимыми цветами	262
варна	в грамматике — класс звуков речи	131, 133, 399, 401
варна-ашрама-дхарма (varṇāśramadharma)	закон жизненных стадий для представителей трех высших *варн*	94
варны (varṇa)	сословия	94, 97, 110, 111, 251, 255, 256, 291, 296
вата (vāta)	ветер	89
вахика шарира (vāhika śarīra)	букв. «переносящее», тонкое тело	427
вач (vāc)	речь	55
ваю (vayu)	ветер	71–74, 76, 86, 88, 139, 280
вега (vegā)	скорость	54, 65, 236, 264, 394, 397, 400

веданта (vedānta), ведантисты	религиозно-философская школа	7, 14, 20, 32, 88, 90, 119, 149, 171, 248
вену (venu)	индийская флейта	301
ветаса (vetasa)	дерево Calamus rotang	286
вибхават (vibhavat)	вездесущий	121
вибхага (vibhāga)	разъединение, классификация	65, 148, 367
вибху (vibhu)	вездесущий, всепроникающий	11, 148, 235
вибхутва (vibhutva)	вездесущесть	115, 144
вивека джняна (vivekajñāna)	различающее знание	251
виддхи (viddhi)	вид	235, 241
вина (vīṇa)	индийская лютня	301
винаша (vināśa)	разрушение	65, 218, 226
вирана (vīraṇa)	щетка для распутывания нитей	223, 224, 356, 371, 384
висарга (visarga)	в санскрите — придыхательный звук ḥ в конце слова	133
витаси (vitasi)	мера длины, расстояние между большим пальцем и мизинцем или между запястьем и кончиками пальцев (в среднем 22, 86 см)	204, 353
вишая (viṣaya)	предмет, объект	78
вишеша (viśeṣa)	специфическое, специфицирующая характеристика	10, 11, 125, 175, 205, 209, 241, 243
вишеша гуна (viśeṣaguṇa)	специфическое, специфицирующее качество	22, 29, 46, 74, 115
вишешана (viśeṣaṇa)	спецификация	185, 187, 332
вишешья (viśeṣya)	специфицируемое	185
вишишта (viśiṣṭa)	специфицированное	332
вриддхи (vṛddhi)	букв. «возрастание», в санскритской фонетике — т.н. долгая ступень гласного	322
врикша (vṛkṣa)	плодоносящие и цветущие деревья	262
вриттилабха (vṛttilabha)	активизация	108
вьюха (vyūha)	конфигурация	24
вьявахара (vyavahāra)	практика употребления, узус	176, 195, 209, 332
вьявритти (vyavṛtti)	исключение	230, 242, 373
вьякарана (vyākaraṇa)	грамматическая школа	124, 174, 218
вьякти (vyakti)	индивид, индивидуальная вещь	170, 218, 390
вьяна (vyāna)	«расширяющееся» дыхание	89, 288
вьянджака (vyañjaka)	«проявитель», проявляющий фактор	126, 136
вьяпака (vyāpaka)	«пронизывающее», неизменно сопутствующий фактор	165, 325
вьяпти (vyāpti)	«проникновение», неизменное сопутствие	79, 284, 325

вьятикара (vyatikāra)	противоположный	159, 160
гамана (gamana).	перемещение	242, 246, 407
гандха (gandha)	запах, аромат	29, 319
гандхарвы (gandharva)	класс полубогов, небесные певцы и музыканты	254, 291, 311
гауна лакшана (gauṇa lakṣaṇa)	см. *бхактья*	
грихастха (gṛhastha)	домохозяин, вторая стадия (ашрама) жизни	94
гуна (guṇa)	качество; в санкхье — свойство *пракрити*	10, 111, 172, 276
гуна-вачана (guṇavacana)	прилагательное	174
гунатва (guṇatva)	качественность	122
гурутва (gurutva)	тяжесть	78, 237
гхрана (ghrāṇa)	букв. «хвататель», орган чувств	270
дакшинаяна (dakṣiṇāyana)	полугодовое движение солнца до зимнего солнцестояния	292
данта (danta)	зубы (место артикуляции)	400
даршана (darśana)	прозрение, непосредственное постижение, видение; система воззрений, философская школа	124, 143
дасы (dāsa)	демоны	291
дахана (dahana)	сгорание	58
двандва (dvandva)	тип сложного слова, члены которого связаны простой конъюнкцией	262, 273, 354
двитва (dvitva)	двоичность	175
джайнизм, джайны (jaina)	религиозно-философское направление	12, 14, 15, 17, 39, 43, 103, 126, 134, 136, 139, 144, 193, 254
Джамбудвипа (jambudvīpa)	один из семи мифологических континентов, месторасположение Индии	311
Джаналока (janaloka)	мир людей	290
джараю (jarāyu)	плацента	38, 269
джараюджа (jarāyuja).	рожденное из плаценты	38, 39, 270
джати (jāti)	род, класс	13, 235, 241
джати-санкара (jātisaṃkara)	смешение классов	243, 408
джвалана (jvalana)	пламя, горение	53, 57
джива (jīva)	индивидуальная душа	33, 91, 261
дживаджа (jīvaja)	живорожденный	39
дживана (jīvana)	жизнедеятельность	12, 40, 49, 92, 105, 425, 426
дживан-мукти (jīvanmukti)	освобожденный при жизни	255, 335
джняна (jñāna)	сознание, знание	33, 139, 146
джняна лакшана (jñānalakṣaṇa)	разновидность необычного познания	308

джняна марга (jñānamārga)	путь знания	255
джьоти (jyoti)	свет	53
дивья (dīvya)	небесный (огонь)	59
дигкрита (digkṛta)	производный от направления	150
дик (dik)	см. *диш*	
диргха (dīrgha)	длинный	343
диргхатва (dīrghatva)	«длинность», длина	202, 343
диш (diś)	направление, страна света	13, 115, 136, 141–152, 171
доша (doṣa)	1) изъян, абсурд, ошибка;	34, 231
	2) гумор	59
драватва (dravatva)	текучесть	46, 237, 394
дравья (dravya)	субстанция, вещь, индивид	10, 172, 218
дхарма (dharma)	свойство, добродетель, обязанность, закон, порядок	29, 37, 38, 56, 94, 100, 101, 106, 118, 120, 123, 170, 191, 221, 240, 250, 252–256, 261, 268, 269, 279, 289, 293, 298, 304, 305, 309, 324, 372, 426–428
дхарма-дхармин-абхеда (dharma-dharmin-abheda)	концепция тождества свойства и его носителя	317
дхарма-шастра (dharmaśāstra)	жанр правовой литературы	39, 93, 98
дхармин (dharmin)	носитель свойства, субстрат, локус	309
дхармы (dharmas)	в буддизме — элементы потока существования	68, 71, 170, 191, 236, 240, 400
дхату (dhātu)	элементы тела	34, 89, 103, 288
дхату-вьюхана (dhātu-vyūhana)	расположение составляющих элементов тела	77
дхвани (dhvani)	неартикулированный звук, шум	124, 125, 131, 135, 140, 399, 401
дхванса-абхава (dhvāṃsa-abhāva)	отсутствие вещи после ее разрушения	372
дэва (deva), *дэвы*	божество, боги	13, 110, 111, 290, 291, 296
индрии (indriya)	органы чувств, чувственные способности	11, 19, 40, 41, 73, 80, 87, 261, 262, 265, 293, 296, 304, 402
индрия-артха-санникарша (indriyārthasannikarṣa)	познавательный контакт органа чувств и объекта	42, 86, 119
итаретара-абхава (itaretarābhāva)	взаимоотрицание	210
иччха (icchā)	желание	238, 239
йог(ин) (yogin)	практикующий йогу	13, 26, 46, 203, 257, 427, 429

йога (yoga)	1) философская система, одна из шести классических даршан	46, 96, 100, 102, 143, 248, 288
	2) духовная и физическая практика	46, 89, 100, 249, 256
йога нидра (yoganīdra)	йогический сон	105
йоги пратьякша (yogipratyakṣa)	йогическое (сверхчувственное) восприятие, провидческие способности	11
йони (yoni)	утроба, матка	38, 268
йониджа (yonija)	утробнорожденные тела	38, 268
кала (kalā)	мера времени (30 *каштх*)	162, 232
кала (kāla)	время	115, 162
кала-вада (kālavāda)	учение о времени как причине мира	162
калала (kalala)	эмбрион после зачатия	269
кала прадеша (kālapradeśa)	точки времени	161
кали юга (kaliyuga)	четвертый мировой период, «железный век» длиной в 423 тыс. земных лет	101
кальпа (kalpa)	космическая эпоха, или «день Брахмы» (1000 *махаюг*, или 4320 млн. земных лет)	163, 306
кальпана (kalpanā)	в буддизме — ментальное конструирование	240
кама (kāma)	чувственная любовь	254, 255
кантха (kaṇṭha)	гортань	400
капха (kapha)	флегма (гумор)	89
карака (kāraka)	фактор реализации действия	188, 336
карана (kāraṇa)	причина	163
каркати (karkati)	разновидность овощей	45
карма(н) (karman)	движение, действие, деяние, закон морального воздаяния	10, 12, 13, 39, 52, 56, 93, 96, 100, 104–107, 110, 123, 233, 252, 253, 255, 256, 269, 290, 295, 296, 404, 428
карма марга (karmamarga)	путь действия	255
карматва (karmatva)	«двигательность»	235, 404
кармендрии (karmendriyāni)	органы движения	87
картри (kartṛ)	действующий субъект, агент	252, 268
карунья (kāruṇya)	сострадание	100
карша (karṣa)	мера веса (ок. 176 гран)	344
карья (kārya)	следствие	166
карья-карана-шакти (kāryakāraṇāśakti)	каузальная эффективность	420
каштха (kāṣṭhā)	мера времени (пять *нимеш*)	162, 292, 305
кевала-вьятирекин	«только исключающий» (ло-	27

(kevalavyatirekin)	гический вывод)	
кетаки (ketakī)	дерево Pandanus odoratissimus	43, 272
ковидара (kovidara)	дерево Bauhinia variegata	271
крама (krama)	последовательность	241
крита (kṛta)	произведенное	163, 165
крия (kriyā)	движение, действие	166, 240
кханда (khanda)	разделение, разрушение	99
кхарошти (kharoṣṭi)	система алфавита	173
кшана (kṣaṇa)	мгновение, момент	162, 170, 191, 305, 308
кшаника (kṣaṇika)	мгновенный	229, 399
кшаника-вада (kṣaṇikavāda)	учение о мгновенности *дхарм*	68, 156, 157, 170, 187
кшаникатва (kṣanikatva)	мгновенность	132, 170, 235, 236, 241, 405
кшатрии (kṣatriya)	вторая высшая варна, правители и воины	94
кшудра джанту (kṣudrajantu)	крошечные, ничтожные создания	39, 40, 269, 296
лава (lava)	мера времени	162, 305
лагхатва (lāghatva)	легкость	54
лакшана (lakṣaṇa)	1) определение, определитель, индикатор;	26, 273, 261, 265
	2) природа (синоним *свабхавы*)	265, 361
лата (lata)	ползучая и вьющаяся лиана	262
линга (liṅga)	выводной знак	29, 80, 128, 146, 284
локапалы (lokapāla)	«хранители мира», восемь богов, охраняющих четыре основные и четыре промежуточные страны света	147, 312, 315
мадхъямика (mādhyamika)	буддийская школа	252
майя (māyā)	вселенская сила иллюзии	98
мана (māṇa)	измерение	343
манаватара (manavatara)	«Век Ману», 71 *махаюга*	306
манас (manas)	внутренний орган, координатор чувств, синоним: *антахкарана*	11, 13, 33, 70, 73, 80, 85, 87, 92, 103, 106, 116, 119, 120, 123, 132, 134, 172, 190, 191, 196, 205, 219, 238, 244, 252, 269, 285, 297, 302, 337, 343, 351, 359, 360, 388, 400, 402, 426–429
манвантара (mānavantara)	время жизни человека	163
маса (māsa)	месяц	163, 292, 305

махабхута (mahābhūta)	«великий элемент», первичный космологический элемент	13, 17–19, 21, 23, 46, 53, 54, 73, 85, 103, 115, 123, 126, 260, 291
махабхутатва (mahābhūtatva)	способность быть *махабхутой*	244
махапралая (mahāpralaya)	великая космическая ночь	99, 163, 289, 306, 429
Махарлока (maharloka)	обитель духовных сыновей Брахмы	290
махат (mahat)	1) большой размер;	18, 194, 195, 198, 204, 266, 292, 343
	2) в санкхье — «великое», один из первых психокосмических продуктов *пракрити*	99, 102, 111
махат-таттва (mahattattva)	суть *махат*	102
махаттва (mahattva)	величина, великость	179, 180, 194, 195, 197, 202, 343
махаюга (mahāyuga)	космический цикл, состоящий из четырех *юг*	289, 292, 306
Меру (meru)	священная гора	147, 161, 311, 315
миманса (mīmāṃsa), мимансаки	религиозно-философская школа	7, 9, 14, 27, 106, 116, 120, 124, 126, 127, 129, 130, 132–140, 145, 249, 401, 402
мокша (mokṣa)	конечное освобождение	98, 249, 254, 335
мрига (mṛga)	олень, а также общее обозначение диких животных	270
мритью (mṛtyu)	смерть	95
мурдха (murdha)	верхняя часть нёба	400
мурта (mūrta), *мурти* (mūrti)	материальное, телесное, имеющее материальную форму, ограниченное в размерах	18, 53, 222
мурта дравья (mūrtadravya)	материальная субстанция	405
муртатва (mūrtatva)	способность обладать материальной формой	244, 425, 426
мухурта (muhūrta)	мера времени (30 *кал*)	163, 292, 305
навья-ньяя (navyanyāya)	новая ньяя	82, 160, 173
надика (nāḍika)	мера времени (половина *мухурты*, или 15 *кал*)	22
наймиттика (naimittika)	искусственное, причинно обусловленное	29, 53, 116, 298
наймиттика пралая (naimittikapralaya)	см. *брахма пралая*	
нанатва (nānatva)	множественность	166
наса (nasa)	нос (место артикуляции)	400

неоплатонизм, неоплатоники		182, 252
нивритти (nivṛtti)	нефункционирование	98, 100, 256
нимеша (nimeṣa)	время моргания глаза, мгновение	162, 292, 305, 308
нимитта (карана) (nimittakāraṇa)	инструментальная причина	18, 109, 160, 162, 236, 292
нирапекша карана (nirapekṣakāraṇa)	независимая причина в образовании субстанции (синоним — *анапекша карана*)	220, 236
нирвана (nirvāṇa)	в буддизме — «угасание», окончательное освобождение	98, 254
Ниргуна Брахман (nirguṇabrahman)	Брахман, не имеющий качеств	98
нитья (nitya)	вечный	175
нитья ану (nityāṇu)	вечный малый размер	25, 222
нитья махат (nityamahat)	вечный большой размер	222
нитья пралая (nityapralaya)	постоянное разрушение	101
нитьятва (nityatva)	вечность	122
нишкрияни (niṣkriyani)	лишенный движения	164
нияти (niyati)	необходимость	105
нодана (nodana)	неупругий удар, толчок	65, 221, 237, 417, 420
Нус	греч. Ум	183
ньяя (nyāya)	правило	52
ньяя (nyāya), найяики	религиозно-философская школа	8–10, 32, 34, 36, 55, 62, 68, 79, 99, 115, 124, 126, 127, 129, 131, 133, 137–139, 144, 145, 148, 157, 171, 175, 186, 191, 192, 224, 225, 228, 244, 308, 318, 325, 365, 366, 400
ньяя-вайшешика (nyāyavaiśeṣika), ньяя-вайшешики		8, 10, 30, 82, 99, 133, 139, 158, 187, 212, 400
ом (om)	священный слог	73
оштха (oṣṭha)	губы как место артикуляции	400
падартха (padārtha)	значение слова, категория	7, 10, 11, 124
пака (pāka)	подогревание	46, 71, 89
пакаджа (pākaja)	рожденное подогреванием	65, 66, 70, 71, 261, 321
пакша (pakṣa)	первая половина лунного месяца	292
пала (pala)	мера веса, равная 4 *карша*	344, 351
пани (pāṇī)	букв. «воды», разновидность демонических существ, враги Индры	291

панча (pañca)	число «пять»	19
панча-агни	«пять огней» (ритуал)	58
панчабхаутика-вада (pañcabhautikavāda)	учение о происхождении всего сущего из пяти элементов	34–36
панчикарана (pañcikāraṇa)	букв. «пятисоставная», эволюционная схема по веданте	20
пара (para)	дальний, высший, другой	150
парама-атман (paramātman)	высшая душа, Ишвара	12
параману (paramāṇu)	сверхмалое, атом	17, 22, 196, 197, 266
параману-двьянука (paramaṇudvyaṇuka)	атомная диада	348
парамахат (paramahat)	сверхбольшой, великий, огромный	18, 121, 148, 196, 197, 345
парардха (parārdha)	число в 100 000 миллиардов	177, 196, 211, 329, 333, 353
паратах праманья (parataḥ pramāṇya)	достоверность познания, зависимая от другого познания	42
паратва (paratva)	дальность	384
парибхашики (paribhāṣikī)	конвенциональное имя	115, 116, 144, 296, 298
паримана (parimāṇa)	размер	148, 179, 194–196, 222, 343
паримандала (parimaṇḍala)	см. *паримандалья*	
паримандалья (parimaṇḍalya)	сферический размер	25, 179, 180, 196, 225, 343, 346, 347
паришеша (pariśeṣa)	метод исключения	116, 297, 299, 363
пачана (pacana)	разогревание	38, 58, 70
пашу (paśu)	рогатый скот, домашние животные и животные, приносимые в жертву в ходе разных ритуалов	38, 270, 284
пашупаты	шиваитская секта	112, 113
пилупака-вада (pīlupakāvāda)	учение о подогревании атомов	38, 51, 52, 61, 62, 65, 68, 70, 322
пинда (piṇḍa)	тело, массовидный объект	152, 384
пинди-бхава (piṇḍibhāva)	комкообразное состояние	397
питары (pitaras)	букв. «отцы», предки	291
питта (pitta)	желчь (гумор)	59, 89
питхарапака-вада (pītharapākavāda)	учение о подогревании горшка	61, 68, 318, 322, 325
пифагореизм		181
пишачи (piśaca)	кровожадные демоны	291
правритти (pravṛtti)	функционирование, деятельность	98, 100, 256
праг-абхава (prāgābhāva)	предшествующее небытие	128
прадеша (pradeśa)	часть пространства, место, точка	154, 241

прадеша-вритти (pradeśavṛtti)	пребывающий в части субстрата	225, 399
пракрити (prakṛti), Пракрити	динамическая первосубстанция (санкхья)	19, 20, 22, 96, 101–103, 111, 156, 182, 248, 251
пракрити (prakṛti)	первичное, синоним — *мукхья*	246
пракрити пралая (prakṛtipralaya)	корневое разрушение	101, 102, 104
пракрити сарга (prakṛtisarga)	корневое, изначальное творение	99–102, 111
пралая (pralaya)	разрушение мира, космическая ночь	101–107, 115, 163, 213, 219, 289, 306
прамана (pramāṇa)	средство или источник достоверного познания	42, 75, 124, 183, 299, 308, 376
прана (prāṇa)	жизненное дыхание	73, 74, 76, 84, 86–92, 280–282, 288, 292, 425
пранаяма (prāṇayama)	контроль дыхания	89
пранин (prāṇin)	живое существо	87
прапти (prāpti)	схождение вместе	220
прасанга (prasaṅga)	нежелательные логические последствия, логическая ошибка, абсурд	189, 338
прасарана (prasāraṇa)	выпрямление, разгибание	241, 407
прати сарга (pratisarga)	второстепенное творение	99, 111
Пратичи (pratīcī)	Запад	315
пратья-асатти (pratyāsatti)	непосредственная близость	363
пратьякша (pratyakṣa)	чувственное восприятие	75, 78, 79, 86
пратьяя (pratyaya)	понятие, идея (синонимы — *буддхи, джняна*)	33, 146, 148, 150, 176, 244, 332
прачая (pracaya)	свободное соединение	181, 199, 201, 344
Прачи (prācī)	Восток	315
праятна (prayatna)	усилие	92, 237, 239, 415
притхак (pṛthak)	отдельно	209
притхактва (pṛthaktva)	отдельность	148, 205, 209, 353
пудгала	индивид	139, 248
пураны (purāṇa)	жанр литературы	93, 94, 96, 98, 104, 105, 111, 113, 290, 291
пурвапакшин (pūrvapakṣin)	оппонент в философской дискуссии	106, 137, 149, 153, 202, 204, 220, 227, 230, 231, 233, 292
пуруша (puruṣa), Пуруша	человек, душа, абсолют	19, 86, 96–98, 101, 102, 107, 110, 167, 182, 246, 248, 251, 306, 412, 413

пуруша-артха (puruṣārtha)	индуистская иерархическая система жизненных целей индивида	254
ракшасы (rākṣasa)	демоны	291
раса (rasa)	вкус, живительная жидкость	38, 45, 49, 89, 269, 281, 288, 318
расана (rasana)	орган вкуса, язык	49, 273, 318
ратри (rātri)	ночь	95
рибху (ṛbhu)	класс полубогов	291
рита (ṛta)	порядок, космос	95
риту (ṛtu)	сезон (2 месяца)	163, 292, 305
риши (ṛṣi)	ведийский поэт-визионер	37, 110, 111, 147, 148, 261, 268, 290, 296, 311, 315, 365
рупа (rūpa)	цвет, форма	75, 284, 316
са-аваявин (sāvayavin)	составленное из составных частей	83
Сагуна Брахман (saguṇabrahman)	Брахман, наделенный качествами	98
садхана (sādhana)	средство, инструмент	268
садхармья (sadharmya)	общее, сходство	251
садхья-сама (sādhyasama)	опора на положение, само требующее доказательства	380
салила (salila)	воды	95
самаваи карана (samavāyikāraṇa)	присущая причина	18, 30, 236
самавая (samavāya)	присущность	10, 23, 123, 169, 213, 217
самагри (sāmagrī)	совокупность, группа причинных (казуальных) факторов	18, 196, 307
самадхи (samādhi)	глубокое йогическое сосредоточение, энстаз (погружение в себя)	104
самана (samāna)	«уравновешивающее» дыхание	89, 288
саманья (sāmānya)	общее, универсалия	10, 242, 243
саманья вишеша (sāmānya-viśeṣa)	специфическая универсалия, общее и особенное	12, 243
самартха (samartha)	способность	82
самбандха (saṃbandha)	связь, отношение	217
самватсара (saṃvatsara)	год	163, 305
самуха-джняна (samūhajñāna)	составное познание	190
сангхата (saṃghāta)	твердая масса	50
сандхи (sandhi)	эвфония	129
санйога (saṃyoga)	механическая связь, соединение, контакт	23, 65, 115, 118, 169, 213, 215, 217, 220, 224, 225, 237

санйога–вибхага (saṃyogavibhāga)	соединение–разъединение	148, 216
санкхья (sāṃkhya), санкхьяики	религиозно-философская школа	7, 9, 14, 19–21, 91, 93, 96, 102, 111, 112, 119, 136, 139, 156, 182, 248, 300, 404, 427
санкхья (saṃkhyā)	число	148, 328
санкхья-йога (sāṃkhyayoga)		90, 100, 102, 103, 139, 143, 251
санмурччха (saṃmūrccha)	воздушные завихрения	83
санникарша (sannikarṣa)	познавательный контакт	123, 184, 196, 329
санньяси (sannyāsin)	бродячий отшельник, четвертая стадия жизни	94, 255
сансара (saṃsāra)	закон вечного перевоплощения душ в зависимости от *кармы*	33, 56, 101, 248, 256, 269, 292
сансиддхика (saṃsiddhika)	естественное	47, 56
санскара (saṃskāra)	инерция, скорость, эластичность, текучесть	23, 28, 29, 53, 74–76, 104, 190, 240, 260, 280, 282, 393, 394, 397–399, 415–420, 422–425
сантана (santāna)	серия, поток	135, 390, 400
санхара (saṃhāra)	разрушение	289
саншая (saṃśaya)	сомнение	125
санъюкта (saṃyukta)	соединенное	219
санъюкта-самавая (saṃyuktasamavāya)	присущность соединенному (тип связи)	275, 320
санъюкта-санйога (saṃyuktasaṃyoga)	соединение с соединенным	221
сапекша карана (sapekṣakāraṇa)	зависимая причина	220, 236
сарвастивада (sarvāstivāda), сарвастивадины	буддийская школа	67, 139, 184
сат (sat)	существующее, сущее	20, 95, 218
саткарья-вада (satkāryavāda)	учение о предсуществовании следствия в причине	21, 104, 218
сат-пратьяя (satpratyaya)	произвольное (движение)	239, 242, 407
сатта (sattā)	универсалия «существование»	12, 240
сатта-самбандха (sattāsaṃbandha)	связь с бытием	215
сатья (satya)	истина	95
саха-анавастхана (sahānavasthāna)	букв. «совместное непребывание», несовместимость	330, 338
саха-анавастхана-лакшана (sahānavasthānalakṣaṇa)	то, что характеризуется «совместным непребыванием»	189
сахакари (sahakāri)	сопутствующий фактор	309

саха-прайога (sahaprayoga)	тавтология (ошибка аргументации)	303
сва-атма-сатта (svātmasattā)	бытие, характеризуемое собственной самостью	215
свабхава (svabhāva)	собственная природа	82, 265
Сварлока (svarloka)	небесный мир	290
сварупа (svarūpa)	собственная форма	361
сведаджа (svedaja)	рожденный из пота	39
сведана (svedana)	потение, смягчение, испарина	58, 277
сиддха (siddha)	установленное	243
сиддхантин (siddhāntin)	протагонист в воображаемой дискуссии; тот, кто выносит окончательное решение	230, 246
скамбха (skambha)	космический столп	95
скандха (skandha)	«молекула», «группа»	103, 126
Смрити (smṛti)	букв. «запомненное», свод индуистских текстов, «предание»	98, 147, 311, 315
снеха (sneha)	вязкость	46, 397
спарша (sparśa)	температурное осязание, осязание	84, 85, 320
спаршана (sparśaṇa)	пальпация	76
спхота (sphoṭa)	«вспышка», носитель смысла	131
сришти (sṛṣṭi)	созидание, творение	101, 103, 108, 183, 200, 219, 283
стхавара (sthāvara)	букв. «стоящий на месте», растение	272
стхана (sthāna)	место артикуляции	400
стхити (sthiti)	пребывание на месте	306, 373
стхити-стхапака (sthitisthāpaka)	эластичность	397
стхула (sthūla)	грубый	19
сукшма (sūkṣma)	тонкий	19
сурьяканта (sūryakānta)	солнечный камень	271
Сутракара (sūtrakāra)	автор сутр	127, 128, 130, 131, 263, 331, 340, 357, 359
тад (tad)	«это» (абсолют)	97
талу (talu)	нёбо (как место артикуляции)	400
тамас (tamas)	темнота	95
танматра (tanmātra)	тонкий элемент	19–21, 24, 55, 139
тантризм		96
Тапарлока (taparloka)	обитель отшельников	290
тапас (tāpas)	аскеза	111
тарка (tarka)	гипотетический аргумент	337
таркика (tarkika)	мастер спекулятивных рассуждений	403

маттва (tattva)	суть, сущность, истина	165
твач (tvac)	кожа	77, 320
теджас (tejas)	жар, огонь	53, 95
трасареню (trasareṇu)	пылинка в луче солнца	24
три-виддхи (trividdhi)	три вида	13
тривриткарана (trivṛtkāraṇa)	букв. «трехсоставная» — одна из эволюционных схем санкхьи	20
три-доша (tridoṣa)	три гумора	90
три-дхату (tridhātu)	три элемента	90
Тримурти (trimūrti)	триада богов в индуизме (Брахма, Вишну, Шива)	182
Троица		182
тула (tūla)	размер аморфного объекта; масса, совокупность однородных предметов	221
тури (turī)	челнок	356
удана (udāna)	дыхание, направленное вверх	288
ударья (udarya)	пищеварительный (огонь)	59
Удая (udaya)	гора, из-за которой восходит солнце	311
удбхава (udbhāva).	проявленное	55, 278
удбхиджа (udbhija)	рожденный из ростка	39, 40
удбхута-упапракаша (udbhūta-upaprakāṣa)	«проявленный» цвет	200
удгита (udgīta)	поэтический размер	73
Удичи (udīcī)	Север	315
улапа (ulapa)	разновидность травы	271
упадана (карана) (upādanakāraṇa)	материальная причина (санкхья)	18
упадхи (upādhi)	привходящие ограничения; «навязанное» родовое свойство	149, 166, 167, 244, 306
упалабдхи (upalabdhi)	восприятие, постижение (синоним *буддхи*)	33
упанишады (upaniṣad)	тайные наставления	36, 40, 51, 73, 75, 92, 93, 97, 104, 111, 143, 144, 253
упачара (upacāra)	см. *бхактья*	
уткшепана (utkṣepaṇa)	бросание вверх	241, 407, 410
утпатти (utpatti)	возникновение	218
уттараяна (uttarāyaṇa)	время движения солнца до летнего солнцестояния	292
хету (hetu)	причинное основание	162, 220
хира (hira)	драгоценный камень, алмаз	271
храсва (hrasva)	короткий	343
храсватва (hrasvatva)	короткость	343
чайтанья (caitanya)	сознание	12, 33

читра (citra)	пестрый (разновидность цвета)	260, 264
шабда (śabda)	звук, слово	124–140, 399
шакти (śakti)	способность, потенциал, сила	96, 241, 361
шарира (śarīra)	тело	33, 40, 261
шарира-сантана (śarīrasantāna)	букв. «телесная серия»	169, 170, 390
шиваизм, шиваиты		112, 113
шикша (śikṣa)	фонетика	139
шила (śīlā)	булыжники, скалы, утесы	271
шони (śoṇi)	кровь	268
Шрути (śruti)	букв. «услышанное», свод священных текстов индуизма (в первую очередь Веды)	147, 148, 288, 311, 315
шудры (śudra)	четвертая, низшая *варна* недваждырожденных, обслуживающая три высшие *варны*	94
шукла (śukla)	белый цвет	43, 44
шукра (śukra)	семя	268
эка (eka)	число «один»	148, 175, 179, 180
эка-притхактва (ekapṛthaktva)	единичная отдельность	115, 178
экатва (ekatva)	единичность, единство	115, 148, 165, 175, 205, 206, 208, 211
юга (yuga)	мировой период; см. также *кали юга*	101, 163, 289, 292, 306
юта-сиддхи (yutasiddhi)	установленное как искусственно соединенное	216, 220, 226, 356
яма (yāma)	мера времени (восьмая часть дня)	305

SUMMARY

Universe of Vaiśeṣika

Though the philosophy of nature is sometimes considered to be the main contribution of the Vaiśeṣika school to the general philosophical heritage of India, this fact, paradoxically, does not reflect the true significance of the speculations pertaining to this subject inside the Vaiśeṣika tradition itself. In it, the philosophy of nature or physics is neither the main, nor an independent trend of studies, but the exemplification of some metaphysical principles formulated in the Vaiśeṣika's theory of padārthas (categories). Nevertheless, there are some serious reasons for singling out these problematics into a separate subject of study. First of all, the Vaiśeṣika's physics have played in the history of Indian thought the role of a background knowledge (in the sense of K. Popper), which, in different degrees and with different reservations, was accepted by other systems of Indian philosophical thought, starting with Nyāya, the closest Vaiśeṣika's "partner", up to Mīmāṃsā and Vedānta (Madhva's school). In any case, it is namely the Vaiśeṣika material which helps us to thematise and to investigate the main points of tension between the "physical" doctrines of other schools. It concerns the very intricate relations between Vaiśeṣika and Sāṃkhya and their opposite models of the universe — static and dynamic (or evolutionary) respectively.

The second reason for this study may seem a paradoxical one. In spite of a high and even an exalted esteem of the scientific character of the Vaiśeṣika's "physics", no separate study has been dedicated to it. The fundamental work of Umesh Mishra "Concept of Matter in Nyāya-Vaiśeṣika" (Allahabad, 1936) covers a much larger territory than promised by its title. We can find in it a doctrine of the soul along with other psychological subjects of the Nyāya-Vaiśeṣika syncretic school. In Umesh Mishra's book, as well as in the majority of other studies, the Vaiśeṣika is regarded not as a separate system but as a part of the tandem: Nyāya-Vaiśeṣika. But, in my opinion, the period of the independent existence of both traditions is interesting in itself, and not only as a prehistory of the syncretic school. Besides, in this kind of studies, the doctrine of Vaiśeṣika is considered as a sort of "timeless" whole, without distinguishing in it any stages of historical devel-

opment. The historical perspective seems to have disappeared from the context.

Finally, I think that the method mostly predominant in Indian studies, according to which a text could only be read with the help of the traditional commentaries to it, may prove somewhat dangerous. We know very well that there are many commentaries and sub-commentaries to all the authoritative texts. Many indologists think that the answers to all the questions he or she may ask about the text would have to be found in the commentaries. If something is absent in them, it means that there is nothing to say about it. A historian of Indian philosophy is a kind of doxographer, his or her main task is to inform the reader about what Indian commentaries have to say on this or that subject. This approach results in studies containing series of quotations from and references to texts and their commentaries without any independent analysis of the philosophical content of the text. One may get the impression that the constant appeal to the commentators' tradition "paralyzes" the researcher's creative inquiry into the text. The dramatic tension of its problems is dissolved in the flow of references to the commentators' "opinions".

This book is dedicated to a definite text, a definite historical period and it follows a definite research strategy. The historical period in question covers the time around the Guptas' rule (4th to 6th century A.D.). In the religio-philosophical literature it was the epoch of the "classical texts" which became a subject to commentators' activity in the later generation of Indian thinkers. The Sāṃkhya doctrine received its classical exposition in the "Sāṃkhyakārikās" of Iśvarakṛṣṇa, Yoga in "Yogabhāṣya" of Vyāsa, Nyāya in the "Nyāyabhāṣya" of Vātsyāyana, Mīmāṃsā in the "Mīmāṃsasūtrabhāṣya" of Śabara, "Vaiśeṣika" in the "Padārthadharmasaṃgraha" of Praśastapāda. In Buddhism appears the encyclopedia "Abhidharmakoṣa"of Vasubandhu. Other classical texts are also widely known "Kāmasūtra" of Vātsyāyana, "Manusmṛti", "Arthaśāstra" of Kauṭilya and others.

While the majority of modern scholars writing on Nyāya have in mind Vaiśeṣika, I am writing about a time when both existed as separate traditions. In the center of my study is "Collection of Characteristics of Categories" (Padārthadharmasaṃgraha) or "Praśastapādabhāṣya" (Praśastapāda's commentary). The text is dated to the 6th century A.D. Judging from the commentators' tradition, the work of Praśastapāda had more authority (was more commented on by well-known philosophers) than the "basic text" of the Vaiśeṣika school — the "Vaiśeṣikasūtras". Nevertheless, the independent treatise of Praśastapāda is considered as a *bhāṣya* (commentary) to the "Vaiśeṣikasūtras". It is highly probable that its popularity forced out from the historical scene all the preceding commentaries to the Sūtras like the

"Rāvaṇabhāṣya", the anonymous "Vṛtti" and may be some other texts that we know only by names and a few quotations (J. Bronkhorst). The only "apocryphal" Vaiśeṣika text preserved till our time, Candramati's "Daśapadārtha" was "saved" because it was opportunely taken out to China and translated into the Chinese language.

What do I call the Universe of Vaiśeṣika? I investigate here all the doctrines that explain the construction of the world in its material and spatio-temporal aspects. These are the doctrine of the "great elements" (*mahābhūta*): earth, water, fire, wind, their atomistic structure, the ideas of *ākāśa* as a kind of ether (milieu for the transmission of sound) and space-receptacle, of sound and its transmission, as well as of *diś* — space (a system of loci), of time and the temporal. Besides, the construction of the Vaiśeṣika universe is determined by some "organizational" principles — the conditions of interaction (conjunction-disjunction, or *saṃyoga-vibhāga*) and the separate existence of things (*pṛthaktva*) depending on such relational qualities as measure (*parimāṇa*), number (*saṃkhyā*), priority, posteriority (*para-apara*) and the category of motion (*karman*).

The genre of this book may be defined as the "gradual reading of text" (this expression belongs to Vladimir Toporov). It is an attempt not only to elucidate the text line after line, but also to bring to light a certain "problem-making philosophical field" in which this text exists. This "field" covers practically the whole territory of what we call the classical Indian "philosophy of nature". This tradition is of interest to me not so much because of its positive (scientific) perspective, but mostly for its metaphysical meaning. I believe that such doctrines as the doctrine of atoms are not a part of the outdated prescientific suppositions to be cited in the histories of Indian science (as J. Mohanti asserts — Mohanti 1982), but a direct result of certain metaphysical principles. From here follows the main strategy of this work — subsumption of the Vaiśeṣika's physics into its metaphysical context — its theory of categories, and the constant study of the text from different positions — that of the modern Western scholar facing the phenomena of another culture; that of the Vaiśeṣika who is reasoning from inside its own tradition, and also that of non-Vaiśeṣika thinkers — Vedanta follower, Samkhyaika, Mimansaka, Buddhist, Jaina, Grammarian or Ayurvedist. Both the first and the last position force me to do some comparative and contrastive rapprochements. But in the second case, it is a kind of internal or inner comparative method, a system of cross-radiography of Vaiśeṣika inside the Indian tradition itself (Praśastapāda as a key figure in a group portrait, or Praśastapāda against the background of Indian philosophy). For the decoding of Praśastapādabhāṣya I shall have recourse not only to its commentaries "Vyomavatī" of Vyomaśiva (900–960), "Nyāyakandalī" of

Śrīdhara (950–960) and "Kiraṇāvalī" of Udayana (1050–1100), but also to Candrānanda's (around 11 century) and Śaṃkaramiśra's (15 century) commentaries to the "Vaiśeṣika-sūtras".

In the Supplement, I give a full translation of the analyzed texts (fragments from "Praśastapādabhāṣya" and "Nyāyakandalī"), Indices of Names, Texts, Terms and Notions, Index of quotations from the "Vaiśeṣika-sūtra" and Bibliography.

CONTENTS

Preface 5

Introduction 7

Chapter I. The World of Material Substances 17
§ 1. Great elements (*mahābhūta*) and Atoms (*paramāṇu*) 17
§ 2. Earth 26
§ 3. Water 43
§ 4. Fire 53
§ 5. Baking 61
§ 6. Wind 71
§ 7. Cosmogony and Eschatology 92

Chapter II. World of nonmaterial substances 114
§ 1. *Ākāśa* and Sound 114
§ 2. *Śabda* — Sound and Word 124
§ 3. Space 141
§ 4. Time 157

Chapter III. Order and Dynamics 172
§ 1. Number 172
§ 2. Measure 193
§ 3. Separateness 205
§ 4. Relations 212
§ 5. Motion 233

Conclusion 248

Praśastapādabhāṣya
with *Nyāyakandalī* by Śridhara
(fragments)

Investigation into the Category of Substance (*dravya*) 260
I.1. Chapter on Characteristics of Earth (*pṛthivī*) [27–33] 260
I.2. Chapter on Characteristics of Water (*jala*) [34–40] 272
I.3. Chapter on Characteristics of Fire (*tejas*) [41–47] 276
I.4.1. Chapter on Characteristics of Wind (*vāyu*) [48–56] 280
I.4.2. Chapter on Creation and Dissolution of Universe (*sṛṣṭisaṃhāra*) [57–59] 289
I.5. Chapter on *Ākāśa* [60–66] 296
I.6. Chapter on Time (*kāla*) [67–72] 305
I.7. Chapter on Direction (*diś*) [73–74] 311

Investigation into the Category of Quality (*guṇa*) 316
II.1. Chapter on Colour (*rūpa*) [117–118] 316
II.2. Chapter on Taste (*rasa*) [119–120] 318
II.3. Chapter on Odour (*gandha*) [121] 319
II.4.1. Chapter on Temperature and Touch (*sparśa*) [122–123] 320
II.4.2. Chapter on Qualities Produced by Baking (*pākaja*) [124–128] 321
II.5. Chapter on Number (*saṃkhyā*) [129–147] 328
II.6. Chapter on Measure (*parimāṇa*) [148–160] 343
II.7. Chapter on Separateness (*pṛthaktva*) [161–164] 353
II.8. Chapter on Conjunction (*saṃyoga*) [165–181] 355
II.9. Chapter on Disjunction (*vibhāga*) [182–199] 367
II.10–11. Chapter on Remoteness and Nearness (*paratva-aparatva*) [200–210] 384
II.18. Chapter on Gravity (*gurutva*) [297] 393
II.19. Chapter on Fluidity (*dravatva*) [298–300] 394
II.20. Chapter on Viscidity (*sneha*) [301] 397
II.21. Chapter on *Saṃskāra* [302–303, 307] 397
II.24.Chapter on Sound (*śabda*) [320–323] 399

Investigation into the Category of Motion (*karman*) 404
III.1. Chapter on Throwing up (*utkṣepana*) [324, 325–329] 404
III.2. Chapter on Displacement (*gamana*) [330–337] 407
III.3. Chapter on Voluntary Motion (*satpratyaya*) [338–346] 414
III.4. Chapter on Involuntary Motion (*asatpratyaya*) [347–360] 420

List of quotations from the Vaiśeṣikasūtra 430
Abbrevations 439
Bibliography 441
Index of Names 453
Index of Titles 457
Index of Terms 459
Summary 479

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Введение 7

Глава I. Мир материальных субстанций 17
§ 1. «Великие элементы» (*махабхуты*) и атомы (*параману*) 17
§ 2. Земля 26
§ 3. Вода 43
§ 4. Огонь 53
§ 5. Подогревание 61
§ 6. Ветер 71
§ 7. Эсхатология и космогония 92

Глава II. Мир нематериальных субстанций 114
§ 1. *Акаша* и звук 114
§ 2. *Шабда* — звук и слово 124
§ 3. Пространство 141
§ 4. Время 157

Глава III. Упорядоченность и динамика 172
§ 1. Число 172
§ 2. Размер 193
§ 3. Отдельность 205
§ 4. Отношения 212
§ 5. Движение 233

Заключение 248

Прашастапада
«Собрание характеристик категорий» (Прашастапада-бхашья) с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары (фрагменты)

Исследование категории «субстанция» 260
I.1. Раздел характеристик земли [27–33] 260
I.2. Раздел характеристик воды [34–40] 272
I.3. Раздел характеристик огня [41–47] 276
I.4.1. Раздел характеристик ветра [48–56] 280
I.4.2. Раздел созидания и разрушения Вселенной [57–59] 289
I.5. Раздел *акаши* [60–66] 296
I.6. Раздел времени [67–72] 305

I.7. Раздел направления [73–74] 311

Исследование категории «качество» 316
II.1. Раздел цвета [117–118] 316
II.2. Раздел вкуса [119–120] 318
II.3. Раздел запаха [121] 319
II.4.1. Раздел температурного осязания [122–123] 320
II.4.2. Раздел качеств, рожденных подогреванием [124–128] 321
II.5. Раздел числа [129–147] 328
II.6. Раздел размера [148–160] 343
II.7. Раздел отдельности [161–164] 353
II.8. Раздел соединения [165–181] 355
II.9. Раздел разъединения [182–199] 367
II.10–11. Раздел дальности и близости [200–210] 384
II.18. Раздел тяжести [297] 393
II.19. Раздел текучести [298–300] 394
II.20. Раздел вязкости [301] 397
II.21. Раздел *санскары* [302–303, 307] 397
II.24. Раздел звука [320–323] 399

Исследование категории «движение» 404
III.1. Раздел бросания вверх [324–329] 404
III.2. Раздел перемещения [330–337] 407
III.3. Раздел произвольного движения [338–346] 414
III.4. Раздел непроизвольного движения [347–360] 420

Список использованных сутр из ВС 430
Список сокращений 439
Библиография 441
Указатель имен 453
Указатель текстов 457
Словарь-указатель терминов и реалий 459
Summary 479

Научное издание

Лысенко Виктория Георгиевна

Универсум вайшешики

(по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады)

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редактор *Т.А.Дубянская*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректоры *И.Г.Ким*, *Е.И.Крошкина*
Компьютерная верстка *Е.А.Пронина*

Подписано к печати 21.05.03
Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Печать офсетная. Усл. п. л. 30,5
Усл. кр.-отт. 31,3. Уч.-изд. л. 31,5
Тираж 1000 экз. Изд. № 7980
Зак. № 8130

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018252-4



