

В.Г. Лысенко

КАТЕГОРИИ ЯЗЫКА И КАТЕГОРИИ МЫШЛЕНИЯ В ИНДИЙСКОМ ФИЛОСОФСКОМ ТЕКСТЕ (Прашастапада «Собрание характеристик категорий»)

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий. Институт философии РАН. Российская федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

Фрагмент из трактата Прашастапады, мыслителя индийской философской школы вайшешика VI в., выбран для анализа в рамках данного проекта по той причине, что он наглядно демонстрирует два теоретических положения, важных для автора статьи. Во-первых, связь философских категорий с лингвистическими (например, существительное – субстанция, прилагательное – качество, действие – глагол); во-вторых, типологическое сходство индийской философской традиции с европейской, проистекающее из их общего индоевропейского корня. У Прашастапады сам термин падартха, толкуемый как «категория», означает буквально «значение слова». Лингвистическое происхождение многих терминов и понятий индийской философской традиции объясняется чрезвычайно ранним развитием лингвистики в Индии (возникновение которой датируется VI–V вв. до н. э.). В статье также рассматриваются некоторые общие принципы устройства и функционирования индийской философской традиции: культура философского диспута, виды диспутов, жанры философской литературы, разработка логической структуры философского текста.

Ключевые слова: лингвистические категории, философские категории, вайшешика, индийская философия, Прашастапада, диспут, лингвистика, логика

К какому бы тексту западной или русской философской традиции мы ни обратились, его культурный и шире – цивилизационный контекст будет более или менее знаком философской читательской аудитории. Например, даже если речь пойдет о никому не известном древнегреческом тексте, можно апеллировать к некоей общей платформе, общему горизонту смысла, разделяемому автором и его читателями как людьми западной цивилизации. Как же быть с текстами, созданными в рамках иной цивилизации, о которой западные и российские читатели философской литературы не имеют даже самых базовых, элементарных представлений? Есть ли какая-либо общая платформа – почва, в которую можно было бы посеять зерна инокультурной философской мысли, например такой, как индийская?

Предметом анализа в данной статье служит текст, позволяющий увидеть в индийской традиции философскую мысль, во многом родственную западной. Сочинение, из которого взят этот текст, принадлежит индийской религиозно-философской школе вайшешика (от слова «вишеша» – «особенное», «специфическое»), его полное название «Падартха-дхарма-санграха» («Собрание характеристик категорий»), но он также фигурирует в традиции под кратким заголовком «Прашастапада-бхашья» («Комментарий Прашастапада»). Его автор Прашастапада (хотя упоминаются и другие имена, например Прашастамати) жил в VI в. н. э., и никаких сведений о нем практически не сохранилось. Мы рассмотрим фрагменты вводной части, которая называется «Раздел цели трактата»¹. Однако, чтобы приступить к разбору этих фрагментов, необходимо сначала подготовить читателя к восприятию индийского философского текста, поэтому сначала я объясню, в чем индийская традиция схожа с европейской и каковы основания этого сходства, расскажу о культурных особенностях индийской философской традиции, затем остановлюсь на том, как устроен санскритский философский текст, как он «работает» и для чего предназначен.

Почему я выбрала именно этот текст? Прежде всего, по той причине, что он убедительно доказывает мой основной тезис, состоящий в том, что индийская философская традиция гораздо ближе нам, людям западной, европейской и российской культуры, чем это обычно принято считать, иными словами, потому, что этот текст позволит поставить под сомнение некоторые сложившиеся стереотипы восприятия индийской философии².

Основания типологической близости индийской и западной философий

Наше философское образование, которое построено на принципах европоцентризма, не предусматривает серьезного изучения философских традиций, сложившихся вне западной цивилизации. Оно помещает инокультурные философии в рубрику «восточная философия», и единственным критерием их объединения под этой рубрикой является их «незападность» (по принципу «в темноте все кошки серы»), тогда как в действительности, культурные различия между так называемыми «восточными философиями» носят подчас даже более принципиальный характер, чем разница между западной и незападной цивилизациями.

Из всех незападных цивилизаций на Востоке (в географическом смысле – это разные регионы Азии) самой отдаленной от Запада и в цивилизационном, и в культурном отношении является китайская. Одной из важнейших причин радикальной инаковости Китая выступает сам китайский язык, устроенный совершенно иначе, чем европейские, индийские языки и языки Ближнего Востока (идеографическое письмо и сложная фонетика). Исламская цивилизация пришла в некоторых регионах на смену европейской, христианской, и в некоторых аспектах выступила как ее наследница. В трудах великих ученых исламского мира она сохранила интеллектуальное наследие античности,

¹ Можно посмотреть мой перевод этого и других разделов в книге: *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары. М., 2005.

² См. мои публикации на эту тему: *Лысенко В.Г.* Как я понимаю индийскую философию? // *Филос. журн.* № 1(4). 2010. С. 5–17, а также: *Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // *История философии: вызовы XXI века*. М., 2014. С. 237–245.

и поэтому между нею и западной цивилизацией существует даже некоторая культурная преемственность, хотя в этом отношении внутри самой исламской мысли встречаются разные точки зрения³.

Если же мы поставим вопрос, какая из трех великих цивилизаций – китайской, индийской и исламской, подверстанных под европоцентристское и ориенталистское (в смысле «ориентализма» Эдварда Саида) понятие «Востока», ближе всего Западу в области теоретической мысли, то это, несомненно, будет индийская. Основание этой близости – языковая матрица, наш общий предок – индоевропейский праязык. Санскрит и европейские языки являются ветвями единого индоевропейского ствола, и это типологическое сходство, как мне представляется, служит необходимым и достаточным основанием для определенного сходства форм философской мысли. Возможность ряда философских категорий уже как бы заложена в индоевропейские языки в той степени, в которой они разделяют некие общие системно-структурные принципы, например, в них существуют грамматические категории существительных, прилагательных и глаголов, выделение времен глаголов, аналогичная морфология слова как состоящего из корня, основы, суффиксов и префиксов, возможность построения абстрактных существительных из имен, глаголов или прилагательных с помощью суффиксов и др. Всеми этими возможностями санскрит обладает в той же степени, как и любой другой европейский язык⁴.

Где же тут философские категории? Разумеется, это только наброски, прообразы и потенции; разовьются ли они в философские категории – зависит от многих других – не языковых – факторов. Тем не менее, исходя из сложившихся в обеих традициях категориальных аппаратов уже существующих философских терминологических систем, можно заметить следующую закономерность: если в философском языке наличествует категория субстанции, то ее обычно дополняет категория качества, а эта дистинкция соответствует выделенности в языке по меньшей мере двух грамматических категорий – существительного и прилагательного, а если в языке есть и глаголы, то следует ожидать еще и философскую категорию движения. Времена глагола позволяют развить философию времени, включающую представления о прошлом, настоящем и будущем⁵. Абстрактные существительные являются прообразами философского понятия универсалий.

Семейное родство санскрита и европейских языков выражается не только в сходных категориях, но и в ряде сходных проблематизаций и концептуализаций, например, проблем соотношения субстанции и качеств, сущности и явления, части и целого, причины и следствия и т. п. Это доказывает, что индийская философия располагала не меньшим арсеналом языковых инструментов своей артикуляции, чем европейская. Однако это не означает, что содержание индийской философской мысли исчерпывается

³ См.: История арабо-мусульманской философии. М., 2013.

⁴ Более подробно вопросы о соотношении лингвистических и философских понятий, терминов и категорий в индийской мысли разобраны в следующих моих публикациях: *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: Дис... д-ра филос. наук. М., 1998; *Она же.* Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 260–286; *Она же.* Принцип корреспонденции: версия Прашастапады // Scripta Grigogiana. Сб. в честь 70-летия акад. Г.М. Бонгарда-Левина. М., 2003. С. 99–106; *Она же.* Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика // Историко-философский ежегодник '2005. М., С. 358–386.

⁵ Зависимость философских представлений о времени от языка, на котором они выражаются, убедительно показал французский философ и синолог Франсуа Жюльен, см.: *Жюльен Ф.* О «времени». Элементы философии «жить». М., 2005.

обозначенным выше сходством. В рамках типологически сходных структур могут разворачиваться совершенно разные интеллектуальные сценарии, обусловленные культурным, историческим и цивилизационным контекстом, поэтому на выходе мы можем иметь как похожие, так и совершенно разные философские идеи и проблематизации. Мой выбор пал на типологически сходные, чтобы противостоять господствующим европоцентристским стереотипам «экзотизма» индийской мысли, частому отождествлению ее с йогой, медитацией и мистикой.

Основные культурные параметры «философского делания» в Индии

I.

Огромную роль в становлении и развитии индийской философии сыграла полемика, диспуты между представителями разных философских школ. Можно даже говорить об институализации философских диспутов в публичном пространстве – при дворах раджей. Они происходили в специальных залах для собраний (*парিশад*) и привлекали аристократию и ученую публику. Мы находим ссылки на такие диспуты в ранних упанишадах (VIII–VII вв. до н. е.). К V–IV вв. до н. е. философские диспуты уже стали характерной чертой индийского интеллектуального ландшафта. Надо сказать, что диспуты велись не только в философии, но и в разных других областях знания, которые к этому времени были кодифицированы и систематизированы в форме наук, или дисциплин (*шастра*): агрикультуре, архитектуре, ритуалистике, фонетике, этимологии, грамматике, праве, логике, арифметике, медицине, политике.

Изначально эти «науки» составляли часть устной традиции – традиции передачи знания непосредственно от учителя к ученику (*парампара*)⁶. Прежде всего надо назвать фонетические учебники, такие как *шикши*, *пратишакхьи*, трактаты по этимологии – *нирукта*, знаменитый грамматический трактат Панини «Аштадхьяи» («Восемь уроков»)⁷. Беспрецедентно раннее развитие лингвистики в древней Индии связано именно с попыткой анализа звучащей речи, прежде всего слова Вед. Письменная же фиксация дискуссий по многим областям знания относится к началу новой эры. Появляются такие трактаты, как «Крши-шастра» («Наука земледелия»), Шильпа-шастра» («Наука ремесла»), «Джьотиша-шастра» («Наука астрономии»), «Дхарма-шастра» («Наука обычного права»), «Читра-сутра» («Основы живописи»), «Чарака-санхита» («Собрание Чараки» – самый древний трактат по медицине), «Артха-шастра» («Наука политики»).

Философские дискуссии ведут свое начало от ритуальных словесных состязаний, называемых *брахмодья* («говорение о брахмане», или «говорение вокруг брахмана»), *брахман* здесь – это священная сакральная формула ритуала, знание которой, как считалось, давало жрецам-брахманам прямой доступ к тайнам вселенной⁸. Участники ритуала задавали друг другу космо-

⁶ Подробнее о роли устной традиции и фоноцентризма в Индии см.: Лысенко В.Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // *Вопр. философии*. 2014. № 6. С. 9–28.

⁷ Об индийских фонетике, этимологии и грамматике см.: Лысенко В.Г. Уроки устной традиции. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // *Историко-философский ежегодник* 2001. М., 2003. С. 156–158.

⁸ См. статьи В.К. Шохина «Брахмодья» и В.Г. Лысенко «Брахманизм» (*Индийская философия: Энцикл.* М., 2009. С. 150–152, 160–162).

логические загадки о причинах космических явлений, о богах и т. п. «Брихадараньяка-упанишада» содержит рассказ о брахмодье (Раздел III), в которой можно увидеть прецедент предфилософского спора. Царь Видехи Джанака объявляет конкурс на самого мудрого брахмана. Победителю обещано стадо коров, к рогам которых прикреплен слиток золота. Знаменитый *риши* (мудрец-визионер) Яджнявалкья, узнав об этом, приказывает своему слуге привести стадо в свою вотчину. Возмущенные такой самоуверенностью брахманы (жрецы, ученые мужи) по очереди задают ему загадки. Среди них есть и такие: «Сколько существует орудий восприятия и сколько предметов восприятия?» (III.3); «...объясни мне, [что такое] Брахман, который воспринимается и не скрыт, который – Атман внутри всего?» (III.4.1, пер. А.Я. Сыркина).

II.

Полемический дискурс в Индии тоже был предметом теоретической рефлексии и систематизации, что выразилось в разработке специальной терминологии. Раздел по теории диспута мы находим в медицинском трактате «Чарака-санхита» (запись текста датируется I–II вв. н. э.). Термин *катха* обозначает полемическое рассуждение в самом общем виде, спор. Различается три вида спора: *вада* – это спор между двумя равными по статусу противниками ради установления истины (этим он отличается от *самвады* – диалога между учителем и его учеником). Предполагается, что оба – профессионалы (*шастрины*) в своей области, а не люди с улицы. Участник *вады* вступает в спор с искренним желанием познакомиться с аргументами оппонента, его ум открыт к возможному признанию его правоты, в случае, если тому удастся ее доказать. В этом споре, как и в других, участвует судья-эксперт. Поражение означает, что проигравший диспутант принимает точку зрения своего оппонента и становится его учеником. Пример: знаменитый спор адвайтиста Шанкары и ритуалиста-мимансака Мандана Мишры (оба жили, предположительно, в VIII в.), который длился 18 дней и закончился тем, что Манадана Мишра стал учеником Шанкары. *Джалпа* (буквально «болтовня») – это спор ради победы в споре, участники которого уже знают истину и теперь защищают ее от оппонентов всеми возможными средствами, включая софистику, к которой принято относить такие приемы, как *чхала* – искажение смысла слов оппонента, *джати* – софистические аргументы (сравнение явлений, основанное на чисто внешнем сходстве). *Витанда* – спор ради опровержения оппонента любыми средствами, без предъявления своего собственного тезиса, то есть беспринципный спор ради самоутверждения, чистая эристика. Разработкой методологии дискуссии специально занималась такая индийская философская школа, как *ньяя*.

III.

Необходимо также иметь представление о жанрах санскритской философской литературы. Философия в традиционных классификациях *шастр* обозначалась по-разному, как *даршана*⁹, *анвикшики*¹⁰, *видья*, *тарка* и т. п. Жанры текстов для разных *шастр* примерно совпадали. В основе дисципли-

⁹ См.: Лысенко В.Г. Даршана // Индийская философия: Энцикл. С. 322–323.

¹⁰ См.: Шохин В.К. Анвикшики // Там же. С. 80.

ны знания лежал свод правил – *сутр* (буквально «нить»)¹¹. Создание сутр приписывается, как правило, авторитетным или легендарным личностям; в буддизме сутры – высказывания, приписываемые Будде.

Моделью для создания большинства сутр, в том числе и философских, послужили сутры грамматиста Панини (IV в. до н. э.) – «Аштадхьяи» («Восемь уроков»). Это отражает такое важное положение дел, как влияние грамматической парадигмы и формы грамматического знания (*вьякарана*) на всю индийскую философскую мысль, включая буддизм и джайнизм. Философский дискурс развивался в основном в комментариях к авторитетным текстам, прежде всего к сутрам, но также и другим текстам, ставшим авторитетными. Можно сказать, что комментарий – это основная форма бытования индийского философского текста.

Примерная схема жанров философской литературы такова:

0. Базовые тексты – *сутры* или *карики*. Например, «Ньяя-сутры», «Вайшешика-сутры». В традиции школы санкхья – «Санкхья-карики» Ишваракришны.

1. *Бхашья* (буквально «долженствующее быть сказанным» – то, что должен «сказать» комментируемый текст) – истолкование и парафраз каждой отдельной сутры и восстановление логической связи между ними, цель которого – расшифровать (распаковать сутры) и воссоздать из них целостную систему. Образцовым комментарием считалась «Махабхашья» («Великий комментарий») грамматиста Патанджали (II в. до н. э.). В традиции философской школы ньая – это «Ньяя-бхашья» Ватсьяны (IV в. н. э.).

2. *Варттика* – критическое исследование сутр или бхашьи. Это может быть субкомментарий к бхашье, в котором защищается определенная интерпретация сутр этой бхашьи против соперничающих интерпретаций. Например, в традиции ньая – это «Ньяяварттика» Уддьотакары (VI–VII в.) к «Ньяя-бхашье» Ватсьяны.

3. Комментарии, объясняющие трудные места базового текста или комментария на простом языке – *тика*, *типана/типани*. Сюда же добавляются комментаторские «прояснения», отсылающие к метафоре света – *дипа*, *дипака*, *прадипа* (разного типа светильники) и т. п.

4. Трактаты, компендиумы, собрания, доксографии – *санграха*, *саммучая*, *нибандха*, *тантра*, «Сарва-даршана-санграха» («Обзор всех точек зрения») Мадхавы (XIV в.).

5. Энциклопедии – *коша*, например «Абхидхармакоша» Васубандху (V в. н. э.) или «Ньяякоша».

Комментарий выполнял в индийской философии самые разные роли: от учебной до экзегетической, теоретической и полемической. В целом комментарий, хотя и предназначался для сохранения традиции понимания прежде всего «базового текста», как правило, превосходил его в систематичности, а подчас и в авторитетности (как, например, комментарий Прашастапады к «Вайшешика-сутрам», или комментарий Шанкары к «Брахма-сутрам»). К некоторым «базовым текстам» писались альтернативные комментарии, например, комментарии Шанкары и Рамануджы к «Брахма-сутрам», к ряду авторитетных комментариев – разные субкомментарии например, к комментарию вайшешика Прашастапады – субкомментарии Вьомашивы, Шридхары и Удаяны.

¹¹ См.: Лысенко В.Г. Сутры // Там же. С. 767–769.

IV.

Комментирование – *вьякьяна* как таковое было также чрезвычайно систематизированной и нормированной областью деятельности и знания. В энциклопедии «Ньяя-коша» («Энциклопедия правил») выделяется пять характеристик экзегетических комментариев типа *вритти*, *виварана* и др.

1. Деление на слова (*пада-чхеда*). 2. Установление значения каждого слова (*пада-артха-укти*). 3. Анализ компандов, или сложных слов (*виграха*). 4. Анализ предложений (*вакья-йоджана*). 5. Прояснение проблем (*акшепешу-самадхана*).

Структурная единица философского текста – глава, секция (*пракарана*), должна была следовать определенному плану.

1. Цель текста (*прайоджана*). В этой секции, например, цель – доказать, что звук – качество. 2. Обозначение предмета дискуссии (*вишья*). Например, вайшешики предлагают обсудить природу звука. 3. Формулировка сомнения, или вопроса для обсуждения (*самшья*). По нашей теме вопрос формулировался так: является ли звук субстанцией, качеством или движением? 4. Точка зрения оппонента с аргументацией (*пурвапакша*). Оппонент вайшешики, мимансака, выдвигает свой тезис: звук – субстанция и приводит аргументы в его пользу. 5. Пропонент (вайшешик) опровергает эти аргументы с точки зрения самой мимансы (таким образом, знание текстов оппонентов и владение их логикой было важнейшей составляющей победы над ними) и обосновывает свою собственную доктрину (*сиддханта*), согласно которой звук есть качество.

Внимание к цели – важная характеристика индийской культуры. Для любого знания определяется цель – социальная или индивидуально-психологическая, и адресат, который должен воспринять это знание, и все это знание с самого начала строится с ориентацией только на эту цель и только на этого адресата. Причем знание должно быть соразмерно, гомогенно адресату. Вопрос «как это на самом деле?» вне адресата не имеет смысла. С точки зрения индийской традиции знание является самым действенным инструментом изменения человеческой личности, поэтому оно всегда адресно и инструментально.

Философский текст часто выполняет коммуникативную функцию, и поэтому имеет форму диалога. Иногда это *самвада* – диалог между учителем и учениками, которые задают вопросы «по пониманию» (например, в «Махабхашье» Патанджали три участника диалога – это ученик, задающий вопросы, начинающий учитель, который предлагает разные решения, и мэтр, выносящий окончательный вердикт). Иногда это полемический диалог, дискуссия между оппонентами (часто воображаемыми) и пропонентом. При ближайшем рассмотрении даже неполемическая часть текста оказывается предвосхищающим ответом на возможный вопрос оппонента (так его трактуют пандиты). В брахманистской комментаторской традиции широко используется принцип «двух истин»: например, когда адвайтист Шанкара комментировал высказывания упанишад, не соответствующие абсолютному монизму адвайты, он относил их к уровню относительной истины (*вьявахарика*), предлагая понимать их лишь как метафоры, иносказания по отношению к иначе невыразимой абсолютной истине (*парамартхика*). Буддисты тоже прибегали к этому приему. Можно сказать, что такое «вчитывание» в текст нужного смысла широко использовалось в индийской экзегезе.

Фрагмент из главы «О цели трактата»

После краткого обзора основных принципов, необходимых для понимания формы и функций индийского философского текста, обратимся, наконец, к самому нашему тексту. Базовым сочинением вайшешики считаются «Вайшешика-сутры» (созданы в начале н. э., после этого дополнялись и редактировались в течение нескольких веков). В кратком названии сочинения Прашастапады – «Прашастапады Бхашья» («Комментарий Прашастапады» [к «Вайшешика-сутрам»] – далее ПБ) слово «бхашья» вводит в заблуждение. Это, скорее, независимый трактат, в котором Прашастапада выступает как систематизатор учения школы вайшешики. Он не следует порядку сутр, как этого требует жанр бхашьи, а напротив, систематизирует содержание сутр по определенным рубрикам. Этими рубриками как раз и выступают *падартхи*-категории школы вайшешики. Считается, что текст ПБ приводит к общему знаменателю разные традиции толкования «Вайшешика-сутр»¹². Это, прежде всего, относится к числу категорий. В древнейшей версии сутр содержалось всего три падартхи, в одной из версий, датированных допрашастападовской эпохой, – десять¹³. Прашастапада предложил шесть падартх, а к этим шести была позднее добавлена седьмая – «небытие» (*асат*).

Именно эти падартхи-категории и важны для демонстрации моего тезиса о лингвистической подоплеке, лингвистической основе философских терминов в индийской мысли (разумеется, это не единственная их основа, но она, тем не менее, очень симптоматична для развития философского дискурса в Индии). Обратимся к введению ПБ с комментарием Шридхары (автора X в.) «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали», далее НК).

[Раздел цели трактата.] ПБ: **Почтительно поклонившись Ишваре, причине [всего сущего], затем аскету Канаде, [автор] возгласит собрание характеристик категорий, приносящее великое благо.**

НК: *В начале трактата автор обращается с поклоном к своему любимому божеству и к учителю, основавшему систему¹⁴, преподнеся им первую половину стиха: Почтительно поклонившись. В этом он следует обычаю ученых мужей, которые перед началом любого действия совершают поклонение божеству и своим учителям. Результат такого поклонения – устранение препятствий к достижению желанной цели. Оно не может быть бесполезным, в противном случае, ни один разумный человек не стал бы к нему прибегать. Оно не может иметь другого результата, кроме должного завершения задуманного труда, иначе его бы не использовали в начале работы.*

Трактат начинается с некоего ритуального жеста – со стиха-благословения (*мангала-шлоки*), вызывающего к помощи учителя и бога, призванного обеспечить достижение цели, задуманной автором. Мы узнаем, что автор шиваит (это следует из обращения к богу как к Ишваре – властителю). Все дальнейшее изложение носит в основном строго рационалистический, философский характер. «Великим благом» (*маходая*) обычно называют освобождение от невзгод бесконечных перерождений (*мокша*, *нирвана*). Именно это и составляет главную цель всех философских систем Индии, и, в

¹² Об истории текстов вайшешики см. «Введение. Текст и его автор» в книге: *Прашастапада. «Собрание характеристик категорий»*. С. 12–26.

¹³ Речь идет о тексте «Даша-падартха-шастра» («Наука десяти категорий») Чандрамати (приблизительные хронологические рамки создания этого текста IV–V вв.).

¹⁴ Создание базового текста вайшешики традиция приписывает ведийскому риши («прovidцу») Канаде (буквально, «поедающему атомы»). См.: *Лысенко В.Г.* Вайшешика // *Индийская философия: Энцикл.* С. 214–221.

общем-то, все они – с большим или меньшим пафосом – утверждают, что философия (*даршана*) – это не самоцель, не чистое знание, теория (знание ради знания), а знание, способное радикально изменить сознание человека и его жизнь. Об этой черте индийской мысли – не столь уж специфической, как ее иногда представляют – мне уже не раз приходилось писать¹⁵. Все упирается в вопрос – каково содержание того знания, которое индийцы считают «освобождающим»? В вайшешике, как мы увидим, оно носит вполне рационалистический характер.

ПБ: 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.

НК: *Субстанция и т. п. – это перечисление предметов познания сходных и различительных характеристик, ведущее к высшему совершенству <...> Субстанция упомянута первой, поскольку, будучи субстратом всех остальных категорий, является самой важной из них. Качество упомянуто следующим после субстанции, поскольку качества имеют больше разновидностей, чем движение. Движение же упомянуто после качества, ибо оно всегда следует за ним. Раз присущность относится ко всем пяти категориям, вполне естественно, что она названа последней. По той же причине, особенное упомянуто перед присущностью. Небытие не упомянуто самостоятельно, поскольку зависит от бытия, а не потому, что не существует. И это (высшее совершенство) проистекает из дхармы, выраженной в предписаниях Ишвары.*

Обратим внимание на то, что «освобождающим» считается не просто знание шести категорий, а знание их сходных и различающихся характеристик, которое предполагает определенное аналитическое исследование. Что это за категории? Начнем с термина, который я условно перевела как «категорию» – *падартха* (*пада-артха*, сложное слово, буквально – «значение слова»). В лингвистической традиции *падартха* обозначает референт слова (*артха*) – реальную вещь ли, идею ли – термин был один. В философии *падартха* приобретает более универсальное значение «философского предмета», «топика», «принципа системы», «категории». Таким образом основные принципы, или базисные понятия, вайшешики сохраняют следы своего лингвистического происхождения. Обратившись к ним, мы находим не просто случайный набор, а хорошо продуманную, логически выстроенную систему, тоже имеющую явно лингвистическое происхождение. Субстанция (*дравья*), качество (*гуна*), движение (*карман*) – это, как уже упоминалось, философские ипостаси грамматических категорий – имени существительного (*дравья-шабда*), имени прилагательного (*гуна-шабда*) и глагола (*крिया-шабда*). Далее следуют две «спаренные» категории: общее (*саманья*) – универсалии, особенное (*вишеша*) – партикулярии, которые рассматриваются как основание двух базовых познавательных актов – 1) понимания явления как подчиняющегося общему правилу, включение (*анувритти*) вещей в один класс, или усмотрение общего между ними, и 2) исключения из общего правила (*вьявритти*), или усмотрение предельной специфичности вещи. Саманья предполагает иерархию универсалий, начиная от универсалии бытия (*сатта*), и кончая такими универсалиями, как «коровность», «горшечность» и т. п., в которых общее сочетается с особенным (*саманья-вишеша*).

¹⁵ «Практическая философия», или философия как образ жизни, существовала и в западной традиции. Достаточно вспомнить древнегреческих киников и стоиков.

Категория вишеша – это только партикулярии (*антья-вишеша*). Присущность (*самавая*) – особая категория, которая объясняет отношения между вещами, не имеющими существования, отдельного друг от друга в рамках единого целого. Например, если мы возьмем отношение между тканью и составляющими ее нитями, горшком и его содержимым, то речь идет о том, что ткань перестанет быть тканью, если не будет связи между нитями, горшок перестанет быть горшком, если не сможет выполнять роль контейнера, например, если в нем появиться трещина или дыра.

Продолжим читать наш отрывок:

Возражение: если бы знание истинной природы было основанием высшего совершенства, то дхарма не была бы причиной, что привело бы к противоречию с сутрой, в которой провозглашено, что именно дхарма приводит к достижению высшего совершенства.

*Ответ: ответом на это возражение и является данный текст: **И это (высшее совершенство) проистекает из дхармы, выраженной в предписаниях Ишвары.***

Обратим внимание на то, как комментатор объясняет текст, конструируя его как ответ на возражение оппонента – к этому приему комментаторы прибегали, чтобы «вчитать» в текст полемику, которой могло в нем и не быть.

Высшее совершенство является результатом только дхармы, познание же истинной природы субстанции и т. п. является его причиной только в той мере, в какой оно служит средством реализации дхармы. <...> Частичка “и” (са) добавлена с целью указать на то, что дхарма приводит к высшему совершенству наряду со знанием сходных и различающихся характеристик категорий.

В этом разъяснении комментатор вписывает текст в рамки традиции, в которой дхарма – добродетель, порядок, закон общества и космоса – играет роль основополагающей ценности.

У того, кто убедился в том, что знание шести категорий служит средством реализации цели человеческой жизни, возникает желание познать различие между самими категориями, с этой целью он и ставит следующий вопрос.

Мы видим, как реализуется телеологическая установка индийской мысли. Цели человеческой жизни (*пуруша-артха*) систематизированы в иерархической системе: *кама* (страсть, любовное желание), *артха* (польза), *дхарма* (долг, порядок, добродетель) и *мокша* (освобождение от бесконечных перерождений), венчающая эту иерархию. Говоря о знании шести категорий как высшей пуруша-артхе – мокше, Прашастапада утверждает статус вайшешики как сотериологической системы. Для индийского философа начинать свой труд подобным заявлением было совершенно естественно, поскольку философское знание в Индии обретало общезначимый статус только в той мере, в которой открывало практическую перспективу достижения высшей религиозной цели. (Это можно сравнить с рубрикой «практическая значимость диссертации/статьи/книги и т. д.», которая содержится во всех бюрократических документах нашего времени). Именно в этом смысле знание категорий представляет собой дхарму или добродетель. Однако важно понять, что для индийских философов дхарма-добродетель не исчерпывается лишь чисто этическими коннотациями. Это, бесспорно, моральная заслуга, но не в смысле абстрактной или общечеловеческой морали, а скорее в реализации социо-космической роли индивида как члена определенной социальной группы (*варны, ашрама*).

Прашастапада ссылается на предписания Ишвары. В отличие от «Вайшешика-сутр», где имя бога ни разу не упомянуто, автор ПБ – теист. Но его бог не является творцом в собственном смысле слова. Он, скорее, напоминает демиурга Платона, который вмешивается в ход вещей только в конце и в начале космического цикла.

Обратим внимание на то, что желание узнать об общих и специфических характеристиках категорий возникает лишь у того, кто уверен в сотериологической потенции самих падартх. Таким образом, простого их знания и веры в их эффективность было явно недостаточно – требовалась полная интеллектуальная ясность, подтвержденная аналитическими методами. Отметим также, что сами термины, общие и индивидуальные характеристики (*садхармья* и *вайдхармья*) составляют специальный метаязык, статус которого в вайшешике напоминает статус метаправил в системе грамматиста Панини. Панини проводил различие между правилами, управляющими непосредственно образованием языковых форм, и метаправилами (*парибхаша*), предписывающими определенное употребление этих правил. Метаязык вайшешики тоже является своеобразной логической «надстройкой» над «несущей конструкцией» онтологических категорий.

Во времена Прашастапады уже существовала определенная система экспозиции доктрины. Она состояла из двух основных процедур: перечисление, экспозиция (*уддеша*) основополагающих принципов школы, их определение (*лакшана*), или обоснование их существования по определенным признакам. В случае конфликта разных определений одного и того же термина, предполагалась и третья процедура – исследование (*парикша*). Следуя этой системе, Прашастапада сначала просто перечисляет категории, начиная с субстанции, затем рассматривает их общие и дифференцирующие характеристики и после этого исследует каждую категорию по отдельности по той же самой схеме – от общего к частному: общие характеристики шести, пяти (пятерки категорий, начиная с субстанции, и затем пятерки, начиная с качества), трех – первой и второй тройки категорий. Однако при этом характеристики отдельных групп категорий, кроме самых общих, свойственных всем и каждой без исключения, являются общими – в одном отношении и специфицирующими – в другом. Например, если о качестве и действии сказано, что они лишены качества и действия, это будет одновременно и их общим свойством с тремя последними категориями, и тем, что отличает качества и действия от субстанции. Антирефлексивность, или запрет для большинства категорий включать себя самое, выступает важнейшим системным принципом в их экспозиции: качества не могут включать в себя другие качества (это приводит к противоречивому, с нашей точки зрения, представлению о том, что понятие числа, которое считается качеством, неприменимо к размеру – тоже качеству), движения – другие движения, универсалии – другие универсалии (универсалии не вкладываются друг в друга как матрешки, например, универсалия бытия, *самта*, включает в качестве своих субстратов не универсалии более низкого порядка, такие, как субстанциональность, качественность и т. п. или «коровность» и т. п., а лишь индивидуальные объекты (артха – т. е. первые три категории объектов, в которых она пребывает), присущность – другие присущности. Этот принцип позволяет, прежде всего, избежать регресса в бесконечность. За исключением категории особенного (вишеша), которая относится только к партикуляриям – предельным особенностям (их бесчисленное множество, но они не образуют никаких подклассов) и присущности – самавая

(присущность одна, хотя и представлена во множестве индивидов), все категории представляют собой классы: субстанция состоит из девяти подклассов (земля, вода, огонь, ветер, местоположение, время, манас и атман), качество из 24, движение – из пяти. В доказательство существования некоторых падартх, как и некоторых субстанций, Прашастапада приводит так называемый лингвистический аргумент, основанный на принципе корреспонденции, или соответствия слов и вещей: слову соответствует реальный объект, и реальному объекту – слово¹⁶. Реальное существование категории присущности (самавая) Прашастапада доказывает ссылкой на выражение «это – в том», а существование субстанций времени и пространства – на наречия «раньше», «позже», «дальше», «ближе».

Все шесть категорий обладают тремя общими свойствами: существованием (*аститва*), познаваемостью (*джнеятва*) и именуемостью (*абхидхейт-ва*). Далее различаются группы категорий. Если первые три категории (*дравья*-субстанция, *гуна*-свойство и *карман*-действие) существуют объективно в виде реальных вещей и событий, познаем мы их или нет, то вторая тройка категорий открывается нам только через нашу деятельность или практику, когда мы имеем дело с данными объектами в роли субъектов познавательного, эмоционального, нравственного, а значит, и кармического опыта, о котором мы можем говорить в терминах дхармы и *адхармы* (добродетельного и предосудительного). Онтологический статус этих категорий является предметом сложных спекуляций вайшешиков – Прашастапады и его комментаторов. Прашастапада прибегает к дополнительным дистинкциям в метаязыке вайшешики: первые три категории отличаются «связью с бытием» (*самта-самбандха*), т. е. конкретные предметы, обладающие качествами и действиями, могут существовать какое-то время (на языке вайшешики – вступать в связь с бытием), а потом разрушаться (на языке вайшешики – прекратить связь с бытием). Следующая тройка (общее, особенное и присущность) характеризуется «самосушим бытием» (*сва-атма-самта*), т. е. эти категории существуют независимо от того, есть ли для них субстраты или нет. Универсалия бытия (*самта*) относится только к первым трем категориям. В противном случае нарушается правило «антирефлексивности», играющее в вайшешике роль своеобразной «бритвы Оккама», отсекающей лишние сущности. Иными словами, существование общего, особенного и присущности не зависит от характера связи с бытием их субстратов, т. е. первых трех категорий. Общее, особенное и присущность существуют вечно, и их существование совершенно независимо от существования или несуществования конкретных субстратов-носителей этих категорий. И хотя данные три категории описываются как зависимые от интеллекта (*анекшабуддхи*), они не становятся от этого субъективными, зависимыми от сознания.

В отношении проблемы универсалий вайшешика придерживалась умеренного реализма: категории общего, особенного и присущности существуют, но узнать об этом можно только благодаря познавательному акту. Зрение схватывает одновременно и индивидуальную корову и присущую ей универсалию «коровности» в неопределенной форме, оно не отличает одно от

¹⁶ Подобный принцип разделял и Аристотель. Вероятно, по этой причине некоторые категории Аристотеля можно вполне сопоставить с вайшешиковскими, например, *усию* – с *дравьей* (и то и другое можно считать субстанцией, т. е. основным субстратом, носителем других категорий). Однако система десяти категорий Аристотеля – это предикация реальных референтов, но никак не категории в смысле типов/видов/модусов реальности, как у Прашастапады.

другого. Лишь на уровне вербальной перцепции, когда мы осознанно идентифицируем корову как «это корова», слово «корова» связывается в нашем сознании и с конкретным индивидом и с универсалией «коровности».

Классификационные принципы системы категорий вайшешики и лингвистика

Система категорий вайшешики основана на фундаментальной несводимости категорий друг к другу, иными словами, каждая категория является предельным основанием в определенном аспекте. В этом отношении категории вайшешики ближе всего к тому, что в европейской традиции определяется как «модус», с той разницей, однако, что здесь, в отличие от Спинозы, субстанция тоже является модусом, а не основой разных модусов, поскольку ни одна из категорий не является разновидностью другой и все они онтологически равны. Какое бы явление или вещь мы ни взяли, оно исчерпывающе описывается с помощью всей системы категорий.

Поздние комментаторы приписывают Канаде, легендарному отцу-основателю вайшешики, амбициозное намерение перечислить все, что есть во вселенной. Даже если в «Вайшешика-сутрах» подобное намерение открыто не выражено, это не мешает нам признать его полное соответствие общей тенденции школы дать исчерпывающий отчет обо всех онтологических реалиях – «обо всем, что есть». В этом смысле цель вайшешики представляется мне чрезвычайно близкой задаче, которую ранее сформулировали индийские грамматисты: охватить в своем учении все многообразие лингвистических форм и явлений.

В «Махабхашье» Патанджали рассматриваются два метода обучения грамматике, которые можно назвать экстенсивным и интенсивным. Экстенсивный заключается в простом перечислении всех правильных слов. Согласно Патанджали, бог Брихаспати обучал этим методом Индру в течении сотни тысяч божественных лет, но так и не добился успеха. Из этого наш грамматист заключает, что обучение словам требует такого длительного времени, что на его завершение не хватит не только человеческой, но и божественной жизни. И это служит обоснованием предпочтительности обучения правилам грамматики, сформулированным Панини. Они не столь многочисленны, как слова, поэтому легко запоминаются, зато усвоив их, можно вывести бесконечное количество правильных слов.

Очевидно, что вайшешики понимают «перечисление» (*уддеша*) не как номенклатуру вещей, а как экспозицию наиболее фундаментальных и несводимых друг к другу принципов. Отсюда и система категорий, которая, подобно правилам грамматики Панини, представляет собой оптимально минимальный набор принципов, позволяющий объяснить бесконечное количество разнообразных фактов. Однако для вайшешиков точкой отсчета является реальность как таковая, мир вещей, язык же выступает лишь инструментом выражения этой реальности, тогда как для грамматистов вещи важны лишь как референты слов. Таким образом размышления авторов наших двух индийских традиционных наук (*шастр*) при всех фундаментальных различиях между ними, все же помещены в единое пространство, структурированное языком – санскритом.

Некие наброски классификаций с использованием многих из терминов, ставших в вайшешике «философскими категориями», мы встречаем в грамматической традиции, особенно в спорах о значении слова (тот же термин

падартха)¹⁷. Например, в знаменитой беседе из «Паспаши»¹⁸ (введения к «Махабхашье») о том, что является словом/смыслом (*шабда*) в слове (*пада*) «корова», Патанджали один за другим опровергает четыре возможных ответа: *дравья* (конкретный индивид, обладающий рогами и т. п.), гуна (цвет), *крия* (действие) и *акрити* (неизменная физическая форма, присущая всем индивидам класса). Первые три элемента дословно совпадают с тремя первыми категориями вайшешики, акрити же соотносится с вайшешиковской саманьей (общее). Однако из названных элементов падартхами в грамматическом смысле являются только *дравья* и *акрити*. Зато все они, за исключением *дравья*, определяются как «основания применения» слова (*п्रावритти-нимитта*), согласно которым, слово *X* применяется к объекту *У* в том случае, если в данном объекте реально присутствует то родовое свойство, то качество, то действие и то акцидентальное свойство, которые обозначаются, соответственно, общими именами, прилагательными, глаголами и именами собственными. В «Махабхашье» (ком. к Панини 1.1.2) условием для употребления «общего имени» (*джати-шабда*) объявляется присутствие в объекте родового свойства (*акрити*), условием употребления прилагательных – присутствие в нем качества, глаголов – присутствие движения, собственных имен – индивидуальности. Понятие «оснований применения» имплицитно основывалось на некоем параллельном языке структурировании реальности, и эта структура, как можно заметить, отдаленно напоминает вайшешиковскую систему категорий¹⁹.

Однако ни Патанджали, ни последующие грамматисты не ставят вопроса о том, определяется ли такая классификация реальными членениями вещей или она создается нами в нашем языке, чтобы упорядочить наше познание мира. Именно в этом заключается радикальное различие между классификациями грамматистов, с одной стороны, и вайшешиков – с другой, которые как раз и ставят вопрос о реальном существовании выделенных лингвистами универсалий наряду с существованием вещей²⁰.

Вайшешика не является ни самой «типичной» системой индийской философии, поскольку эта философская традиция предельно разнообразна в целом и в каждый отдельный период ее существования, ни самой влиятельной, каковой были в отдельные периоды санкхья, миманса или веданта, тем не менее, ее категории-падартхи пользовались популярностью и были полностью (как система) либо частично заимствованы другими индийскими школами. Система категорий вайшешики была признана ньяей и аюрведой. Отдельные падартхи вайшешики входят в перечень категорий мимансаков школы Кумарилы Бхатты (положительные категории: субстанция, качество, движение, общее плюс четыре разновидности *абхавы* – небытия) и школы Прабхакары Мишры (те же четыре положительные категории плюс «зависимость», «потенция», «сходство» и «число»), а также ведантиста Мадхвы (пять первых падартх вайшешики плюс «специфицируемое», «целое,

¹⁷ Подробнее об этом споре в грамматической традиции см.: *Лысенко В.Г.* Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалам «Махабхашьи» Патанджали) // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология. М., 2008. С. 170–186.

¹⁸ Этот текст был переведен с санскрита на русский язык российским лингвистом Б.А. Захарьиным, см.: *Захарьин Б.А.* Патанджали «Паспаши», или Введение в науку о языке и лингвофилософию древней Индии. М., 2003.

¹⁹ Исследованию этого сходства посвящена моя докторская диссертация «Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика» (М., 1998).

²⁰ Вопрос о возникновении концепции универсалий исследуется в: *Лысенко В.Г.* Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии (Приглашение к медленному чтению текстов) // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 77–121.

состоящее из частей», «потенция» и «сходство»). Некоторые индийские мыслители вписали вайшешиковские падартхи в рамки своих монистических учений, хотя вайшешика исповедовала онтологический плюрализм. Например, грамматист и адвайтист Бхартрихари рассматривал падартхи вайшешики как потенции-силы (*шакти*) единого Брахмана-Слова (Шабда-Брахман). Последовательный монист, адвайтист Шанкара, не признававший никаких потенций, а лишь вневременную «актуальность» Абсолюта-Брахмана, считал систему падартх несостоятельной с логической точки зрения²¹ и особенно критиковал присущность (*самавая*), доказывая, что ее признание ведет к регрессу в бесконечность. Буддисты понимали падартхи вайшешики в строго номиналистическом ключе – как условные членения реальности, которые могут быть по договоренности использованы для анализа, но на самом деле не существуют.

Все это доказывает, что тема лингвистических и так или иначе связанных с ними философских категоризаций и классификаций реальности – не случайна в индийской мысли, а напротив, весьма для нее характерна, поэтому обращение к общей индоевропейской категориальной матрице индийской и западноевропейской философии может существенно обогатить наше понимание интеллектуального инструментария обеих традиций.

Список литературы

Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / Пер. с фр. В.Г. Лысенко. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 280 с.

Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию древней Индии. М.: Orientalist, 2003. 232 с.

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. 950 с.

История арабо-мусульманской философии / И.Р. Насыров, А.В. Смирнов, Е.А. Фролова, Я. Эшотс. М.: Акад. проект, 2013. 255 с.

Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: Дис... д-ра филос. наук. М., 1998. 422 с.

Лысенко В.Г. Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 260–286.

Лысенко В.Г. Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии (Приглашение к медленному чтению текстов) // Универсалии восточных культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2001. С. 77–121.

Лысенко В.Г. Принцип корреспонденции: версия Прашастапады // Scripta Grigoriāna. Сб. в честь 70-летия акад. Г.М. Бонгарда-Левина / Отв. ред. С.Л. Тихвинский. М., 2003. С. 99–106.

Лысенко В.Г. Уроки устной традиции. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник '2001. М., 2003. С. 156–158.

Лысенко В.Г. Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика // Историко-философский ежегодник '2005. М., 2005. С. 358–386.

Лысенко В.Г. Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалам «Махабхашы» Патанджали) // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология Левина / Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2008. С. 170–186.

Лысенко В.Г. Как я понимаю индийскую философию? // Филос. журн. 2010. № 1 (4). С. 5–17.

²¹ О критике Шанкарой категорий вайшешики см.: *Lyssenko V. Śaṅkara, critique du Vaiśeṣika. Une lecture de Brahmasūtrabhāṣya* (II, 2, 11–17) // *Asiatische Studien / Études Asiatique*. 2005. Vol. LIX. No. 2. P. 533–580.

Лысенко В.Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопр. философии. 2014. № 6. С. 9–28.

Лысенко В.Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 2014. С. 237–245.

Прашастапата. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары / Пер. с санскрита, вступ., коммент. и примеч. В.Г. Лысенко. М.: Вост. лит., 2005. 638 с.

Lyssenko V. Śāṅkara, critique du Vaiśeṣika. Une lecture de Brahmasūtrabhāṣya (II, 2, 11–17) // Asiatische Studien / Études Asiatique. 2005. Vol. LIX. No. 2. P. 533–580.

Paspaśāhnikā / Ed. and trans. by S.D. Joshi and J.A.F. Roodbergen. Pune: University of Poona, 1986.

Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nageśa's Uddyoṭa. Vol. I / Ed. by Bhargavaśāstī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirṇaya-Sagar Press, 1951.

Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara / Ed. by V.P. Dvivedin. Delhi: Śrī Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).

Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda / Ed. by Muṇi Śrī Jambuvijaya. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Categories of language and categories of thought in Indian philosophical text (Prashastapada's *Collection of Characteristics of Categories*)

Victoria Lysenko

DSc in Philosophy, Head of the Department of Oriental Philosophies. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

A fragment from Prashastapada's (VI century A.D.) treatise (a classical text of the Vaisheshika school of Indian philosophy) has been selected for the analysis on the grounds that it demonstrates two theoretical positions both of which are of importance to the author of the present paper: 1) the correspondence between linguistic and philosophical categories (for example, noun – substance, adjective – quality, action – verb); 2) the typological similarity between Indian and European philosophical traditions which could be traced back to their common Indo-European origins. With Prashastapada, the term *pada-artha*, interpreted as 'category', comes to literally mean 'the object of word', or its referent. The linguistic origins of many terms and concepts in Indian philosophical tradition can be explained by the extremely early development of linguistics in India (the emergence of grammatical tradition dates back to VI–V centuries BC.). The author further discusses some general principles of structure and functioning of Indian philosophy: the culture of philosophical debates, different forms of debates, genres of philosophical literature, elaboration of the logical structure of philosophical texts.

Keywords: linguistic categories, philosophical categories, Vaisheshika, Indian philosophy, Prashastapada, debate, linguistics, logic

References

Bhargavaśāstī Joshi Śāstrācārya (ed.) *Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nageśa's Uddyoṭa*, Vol. 1. Bombay: Nirṇaya-Sagar Press, 1951.

Dvivedin, V.P. (ed.) *Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*. Delhi: Śrī Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).

Jambuvijaya, Muṇi Śrī (ed.) *Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Joshi, S.D. & Roodbergen, J.A.F. (eds.) *Paspaśāhnika*. Pune: University of Poona, 1986.

Julien, F. *O 'vremeni'. Elementy Filosofii zhit'* [On 'Time'. Elements of Philosophy 'to live'], trans. by V. Lysenko. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. 260 pp. (In Russian)

Lysenko, V. *Diskretnoe i kontinualnoe v istorii indiiskoi mysli: lingvisticheskaya traditsiya i vaisheshika* [Discontinuity and continuity in the history of Indian thought: linguistic tradition and Vaisheshika], Diss. Moscow, 1998. 422 pp. (In Russian)

Lysenko, V. "Kategorii vaisheshiki i lingvisticheskaya traditsiya Indii" [The Vaisheshika categories and linguistic tradition of India], *Istorico-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]'98. Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 260–286. (In Russian)

Lysenko, V. "Problema universalii v vaisheshike I v lingvisticheskoi filosofii Indii (Priglaseniye k medlennomu chteniyu tekstov)" [The Problem of universals in the Vaisheshika and in linguistic Indian philosophy (Invitation to the slow text-reading)], *Universalii vostochnoi kultury* [Universals of Eastern Culture], ed. by M. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2001, pp. 77–121. (In Russian)

Lysenko, V. "Printsip korrespondentsii: versia Prashastapady" [Correspondence principle: Prashastapada's version], *Scripta Grigorianana. Sbornik v chest' 70-letia akademika G.M. Bongarda-Levina* [Collective essays in honor of the 70th anniversary of Academician G.M. Bongard-Levin], ed. by L. Tikhvinskii. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2003, pp. 99–106. (In Russian)

Lysenko, V. "Uroki ustnoi traditsii. Postvedieskie nauki fonetika i etimologia v svete kategorii diskretnogo i kontinualnogo" [Lessons of the oral tradition. Postvedic sciences of phonetics and etymology in the light of the categories of continuity and discontinuity], *Istorico-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]'2003. Moscow: Nauka Publ., 2003, pp. 156–158. (In Russian)

Lysenko, V. (ed.) *Prashastapada, 'Sobranije kharakteristik kategorii' c kommentariem 'Nyayakandali' Shridhary* ['Collection of characteristics of categories' with the commentary 'Nyayakandali' of Sridhara]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2005. 638 pp. (In Russian)

Lysenko, V. "Dvijenie ili deistvie: grammaticeskaya traditsiya i vaisheshika" [Motion and action: grammatical tradition and vaisheshika], *Istorico-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]'2005. Moscow: Nauka Publ., 2005, pp. 358–386. (In Russian)

Lyssenko, V. "Śāṅkara, critique du Vaiśeṣika. Une lecture de Brahmasūtrabhāṣya (II, 2, 11-17)", *Asiatische Studien / Études Asiatique*, 2005, Vol. 59, No. 2, pp. 533–580.

Lysenko, V. "Individ I rodovoe svoistvo: spory o znachenii slov (po materialam 'Mahabhashyi Patanjali')" [Individual and generic form: discussions on word's meanings in Patanjali's Mahabhashya], *Vsevolod Sergeevich Sementzov i rossiiskaya indologia* [Vsevolod Sergeevich Sementzov and Russian Indology], ed. by V. Shokhin. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2008, pp. 170–186. (In Russian)

Lysenko, V. "Kak ja ponimayu indiiskuju filosofiu" [How I understand Indian Philosophy], *Filosofskii journal*, 2010, Vol. 1, No. 4, pp. 5–17. (In Russian)

Lysenko, V. "Evrocentrism kak tormoz sovremennykh istorico-filosofskikh issledovaniy" [Eurocentrism as a Hindrance to the Modern Historico-Philosophical Research], *Istoriya filosofii: vysovy XXI veka* [History of Philosophy: Challenges of the XXI century], ed. by N. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitaziya Publ., 2014, pp. 237–245. (In Russian)

Lysenko, V. "Genesis uchenia ob atomakh kak problema jazyka i myshlenia" [The genesis of the atoms' teaching as a problem of language and thinking], *Voprosy filosofii*, 2014, No. 6, pp. 9–28. (In Russian)

Nasyrov, I., Smirnov, A., Frolova, E. & Eshots, Ya. *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii* [A History of Arabic Muslim Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 255 pp. (In Russian)

Stepanyants, M. (ed.) *Indiiskaya Filosofiya: Encyclopedia* [Indian Philosophy: Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2009. 950 pp. (In Russian)

Zakharyin, B. *Patanjali 'Paspaśa', ili Vvedeniye v nauku o jazyke i lingvofilosofiju drevnei Indii* [Patanjali's 'Paspaśa' or Introduction into the Science of Language and Philosophy of language in Ancient India]. Moscow: Orientalist Publ., 2003. 232 pp. (In Russian)