ОГОНЬ: РАЗРУШЕНИЕ И СОЗИДАНИЕ
От ведийского мифа и ритуала к атомистической теории вайшешики*

В.Г. Лысенко

I. ОГОНЬ В ВЕДИЙСКОМ РИТУАЛЕ И МИФОЛОГИИ

> Огонь и тепло дают ключ к пониманию самых разных вещей, потому что с ними связаны неизгладимые воспоминания, простейший и решающий опыт каждого человека. Огонь, таким образом, представляет собой исключительное явление, способное объяснить все. Если все постепенные изменения можно объяснить самой жизнью, то все стремительные перемены имеют причиной огонь, обладающий избытком жизни. Огонь – это нечто глубоко личное и универсальное. Он живет в сердце. Он живет в небесах. Он вырывается из глубин, как дар любви. Он прячется в недрах материи, тлея под спудом, как затаенная ненависть и жажда мести. Из всех явлений он один столь очевидно наделен свойством принимать противоположные значения – добра и зла. Огонь – это сиянье Рая и пекло Преисподней, ласка и пытка. Это кухонный очаг и апокалипсис. Он доставляет радость ребенку, смирно лежащему у печи, но он же наказывает за непослушание того, кто затеет с ним слишком дерзкую игру. Он дает блаженство и требует почтительности. Это божество, охраняющее и устрашающее, щедрое и свирепое. Огонь противоречив, и поэтому это одно из универсальных начал объяснения мира.
>
> *Г. Башляр*

0.1. Природа огня действительно глубоко противоречива и интригующе парадоксальна, и в течение всей своей истории люди пытались понять, покорить и подчинить ее своим целям. Мы коснемся только небольшого фрагмента этой грандиозной эпопеи "Огонь и человек", – фрагмента, связанного с историей культуры и философии в Индии.

По словам М. Элиаде, "...Индия лучше, чем любая другая культура, иллюстрирует воспроизведение на разных уровнях и творческую реинтерпретацию широко распро-

* Работа выполнена при поддержке фонда "Культурная инициатива".

страненной архаической темы. Индийские данные помогают понять, что основополагающий символ, через который раскрываются глубинные измерения человеческого бытия, всегда в некотором роде "открыт". Иными словами, на примере Индии прекрасно видно, что такой символ может послужить началом цепи символических воплощений опыта, раскрывающих место человека во вселенной, и повлиять таким образом на досистематические формы рефлексии и оформление первых ее результатов"[1].

В отношение систем индийский философии первой половины I тысячелетия нашей эры это суждение Элиаде справедливо ничуть не в меньшей степени, хотя они представляют уже систематические формы рефлексии. Влияние древнеиндийского ритуала – прямое или косвенное – на формирование практически всех дисциплин знания более поздних эпох признается сегодня многими индологами. А после работ Ф. Сталя мысль о том, что именно древнеиндийская ритуалистика может рассматриваться как дисциплина, наиболее близкая принципам научности в самом современном их понимании[2], уже не кажется слишком фантастичной и парадоксальной.

0.2. Из отечественных исследователей связь ритуалистики и философии как способов теоретизирования на, соответственно, до-систематической и систематической стадиях развития мышления впервые выявил В.К. Шохин[3]. Убеждение в том, что некоторые парадигмы и модели мышления, сформировавшиеся в мифо-ритуалистическую эпоху, продолжали играть свою систематизирующую роль и в философии основных индийских школ, составляет фундамент и моей работы. Именно это я и попытаюсь показать на примере эволюции отношения индийских мыслителей к огню – от мифа и ритуала к атомистической философии одной из самых ярких метафизических систем индийской мысли – выйшешики.

1.0. Особенность мифологии в древней Индии состоит в том, что она формировалась в неразрывной связи с ритуалом и практически не имела самоценного, т.е. внекультового значения. Именно вокруг ритуала и для его нужд складывался обширный корпус литературы вед (*самхиты* – гимны, исполняемые во время ритуала – *Ригведа*, *Самаведа*, *Яджурведа* и *Атхрававеда*, *брахманы* – толкования ритуалов – и *упанишады* – эзотерические тексты, связанные с так называемым символическим ритуалом), *веданг*, сопроводительных дисциплин (фонетика, этимология, метрика, грамматика, ритуальные предписания и астрономия), а позднее *упавед* – дисциплин знания, подчиненных ведам (медицины, науки стрельбы из лука, науки музыки, науки оружия).

Сам ритуал выполнял в индийском обществе[4] важнейшие космо- и социоустроительные, организующие, защитные и утилитарные функции, а в период, который ученые называют *брахманистским*, из средства взаимодействия между богами и людьми превратился в некую самоцель, замкнутую вселенную, или, по выражению французского индолога Шарля Маламуда "автономную машину... операции которой суть некие наброски действий, радикально отличающиеся от действий в обычной жизни, с их перебоями, двусмысленностями, изменением цели даже в ходе их исполнения; благодаря чему первые также служат моделью последних"[5].

Практически все жертвоприношения в древней Индии были так или иначе связаны с огнем[6], поэтому в исследованиях ведийского ритуала его роль занимала особо важное место[7]. В последнее время появилось несколько исследований, посвященных специфическим "огненным" ритуалам. Например, объемный труд Херты Крик "Ритуал установления огня (Агньядхея)"[8], а также двухтомное исследование ритуала *агничаяна* Фрица Сталя[9]. В мою задачу, однако, не входит ни анализ этих ритуалов, ни исследование мифов с ними связанных, ни сколько-нибудь систематическое рассмотрение того, что по этому поводу говорили ученые. Главное, что следует извлечь из краткого обзора ритуалистических и мифологических представлений об огне в Индии, – это некие фундаментальные идеи, ассоциируемые с этим явлением в менталитете традиционных индийцев, – идеи, которые впоследствии нашли свое воплощение в философском дискурсе вайшешики.

1.1. По количеству гимнов, обращенных к нему, Агни, бог огня в древнеиндийской мифологии, занимает второе место после главного божества ведийских ариев – громовержца Индры. Как и другие гимны *Ригведы* (далее РВ) и *Самаведы*, гимны, обращенные к Агни – это просьбы о ниспослании потомства, жизненной силы, долголетия, здоровья, материальных благ, защиты от врагов и неблагоприятных явлений.

Вот, к примеру, один из гимнов, адресованных Агни:

1. Будь расположен к нам, о Агни, когда мы приближаемся,
Добрым, как друг – к другу, как родители (– к сыну):
Ведь поселения людей полны обмана!
[Двинувшись] навстречу, сожги недоброжелателей, [чтобы они]
показали спину!

2. Спали дотла, о Агни, ближних недругов!
Спали [злое] слово не приносящего [жертв] чужого!
Спали, о Васу, разумный, неразумных!
Пусть распространятся твои нестареющие, неутомимые [языки]
пламени!

3. О Агни, лелея желание, вместе с дровами [и] жиром,
Я возливаю жертву – для бодрости [и] силы.
Насколько я способен, прославляя [тебя] молитвой,
[Я приношу тебе] эту божественную поэтическую мысль,
чтобы добыть сотни.

4. Высоко [взметнувшись] пламенем, о сын силы,
Прославленный, надели жизненной силой тех, кто трудится на
жертвоприношениях!
Потомков Вишвамитры, о Агни, – богатством на счастье и благо!
Много раз мы начищали твое тело.

5. Создай [нам] сокровище, о прекрасный завоеватель наград, –
Ведь ты, действительно, таков, о Агни, когда тебя зажгли, –
Богатство в доме осчастливленного восхвалителя:
Ты обладаешь ползучими руками, красивыми обличиями!" (РВ III. 18)[10].

Интересно, что, стремясь польстить Агни и задобрить его, авторы гимнов почти никогда не говорят о разрушительной силе огня в чисто негативном смысле. Они неизменно восхищаются ею как воплощением силы, могущества этого бога, на все лады воспевая ее проявления:

"[Радостен] его вид, когда он кидается, стремясь сжигать" (РВ II4.4); "Ведь это он, вспыхивая во многих местах с искрящейся силой, пересекает зло" (РВ I 127.3); "Остер его ход, велик меняющийся облик. Он хватает пастью, словно взнуздываемый конь. Высовывая язык, словно [сверкающий] топор, он плавит все, как плавильщик, сжигая древесину" (РВ 6.3.4).

Они стремятся направить эту разрушительную силу против зловредных демонов, врагов, клеветников, злоумышленников, короче, против всего зла, которое мешает жить человеку, и в то же время отвратить могучего бога от принесения вреда жертвующим, сделать его своим всесильным защитником, союзником, гостем.

("Агни, гость самый любимый из любимых" (РВ 8.103.10); "первый гость" (РВ 5.8.2); "самый приятный гость" (РВ 8.84.1); "мудрый, удивительный гость" (РВ 8.74.7) и друг ("О Агни, дружа с тобой, да не потерпим мы вреда!" РВ I.94.6).

Чтобы возжечь ритуальный огонь, жрецы трут друга о друга специальные деревянные дощечки. Склонность древних поэтов к эротическим образам сказалась и в трактовке этого действия: верхняя дощечка уподобляется мужскому началу, нижняя – женскому, а сам процесс трения – акту зачатия. Поэтому деревянные дощечки часто называются родителями Агни. Однако в гимных есть и другие версии происхождения этого божества. Согласно одним, он рожден в водах, другим – зачат от Неба и Земли, третьим, возник на небе и т.д. (РВ III 1). Существует и миф о тройственном рождении и трех обителях Агни – в небе (Солнце), на земле (огонь) и в атмосфере (молния).

Родившись от трения дощечек, Агни становится божественным хотаром, т.е. жрецом, руководящим ходом жертвоприношения ("Лучше всех жертвующий среди рода человеческого" – РВ 5.14.2). Своим пламенем и дымом он уносит жертву на небо, где призывает других богов принять участие в жертвоприношении. Тем самым Агни выступает божественным вестником, посредником между богами и людьми, доставляющим жертвенные дары богам, но, кроме того, он и сам – адресат жертвоприношения, возглавляющий других богов, когда речь идет о принятии самой существенной доли жертвы, и раздающий награды жертвователям. Эта многофункциональность Агни отражает многообразную роль огня в жертвоприношении. Как известно, сам акт жертвоприношения заключается в разных церемониях, связанных с огнем: возжигание огня на жертвенном алтаре, вливание в огонь расправленного жира, масла, молока, приготовление на огне риса, специальных лепешек, мяса и других жертвенных субстанций и т.п.

1.2. Какие же свойства огня сделали его, если можно так выразиться, главным творцом жертвоприношения? Свою силу огонь проявляет прежде всего в виде пламени (śociṣa), поглощающего жертву. Языки пламени уподоблялись пасти, языку, устам, зубам, пожирающим субстанцию жертвенного предмета. Поэтому один из основных эпите-

тов Агни – "пожиратель жертвы" (hutabhuj). Кроме того, языки пламени, поднимающиеся вверх, к небу, символизировали унесение жертвы на небеса, – отсюда, другой эпитет Агни – "уноситель жертвы" (havyavāha). Это относится и к пламени погребального костра, которое, согласно ведийской традиции, доставляет умершего на небо.

Если обычный огонь жертвенного и домашнего очагов представляет собой пламя (śociṣa), то огонь солнца выступает прежде всего в форме лучей (arciṣā). Здесь мы сталкиваемся с другой ипостасью огня – светом. Световой луч освящает и согревает, но вместе с тем может и испепелять, поэтому свет и тепло, а иногда свет и жар, неразделимы. Если же свет не греет и не пылает жаром, это значит, что его тепло просто временно скрыто или *непроявлено*, как, например, скрыто тепло Агни, когда он погружен в космические воды (согласно одному из космогонических мифов, он дитя космических вод, временно гостящее среди людей).

1.3. Однако главное свойство огня в гимнах Ригведы и Атхарваведы – это прежде всего жар (tapas), способность жечь, палить (корень tap), сжигать дотла (корень daḥ): "Сожги, о жгущий лучше всех, жаром как повелитель жара" (РВ 6.9.5). Разрушительная сила жара может быть как отрицательной и нежелательной (в случае разрушения полезных вещей, а также губительной силы болезни, эмоций – гнева, зависти, ревности, любовной страсти, страха и голода, дурных снов и несчастий, которые в ведах уподоблялись огню[11]), так и положительной и в высшей степени желанной. Например, разрушение, символизирующее очищение, избавление от несчастий и истребление враждебных явлений:

> Они зажигают истребляющего [Агни] на счастье,
> Становясь ясными, сверкающими, чистыми.
> Он покидает несчастье, проходит через грех.
> Зажженный Агни очищает дочиста.
>
> *Атхарваведа* (Далее АВ)
> 12.2.11.
> В этот истребляющий огонь
> Мы стряхиваем несчастья.
> Мы стали годными для принесения жертв, чистыми.
> Да продлит он нам сроки жизни. Там же. 13.

Однако не реже, чем об очищающей силе разрушения, исходящей от огненной стихии, гимны говорят о доброте огня, который освещает, приносит тепло и согревает, выступая как "милостливая" стихия – "медовоокий Агни" (madhvakṣa)[12]. Эта его роль часто связывалась с деятельностью Солнца, мифологического бога Сурьи (другие воплощения Савитар, Вивасван, Адитья), несущего животворную силу всему живому, "Владыки лучей" (aṅśumān), "Творца дня" (divākara) и "Гонителя мрака" (tamonuda). Разный, так сказать, "температурный режим" в течение дня символизировался разными формами Агни: "Он, Агни, становится Варуной вечером; он становится Митрой поднимаясь утром; став Савитаром он проходит через атмосферу; став Индрой, он жарит небо из центра" (АВ XIII.3.13).

1.4. Характерно, что свет Солнца в зените ассоциируется с Индрой – воплощением силы и мощи. Как отмечает исследователь роли огня в ведийских гимнах Блэйр: "Полуденное солнце находится в самой высокой точке небосклона, в том месте, куда жертвователь стремится попасть после смерти; поэтому с помощью магии приготовленного на огне жертвоприношения он фактически сам поднимается к этой точке небес"[13]. Именно в этой точке солнце считается способным к такому воздействию на жертву, которое приводит к ее "варке", "приготовлению на огне" (pācana). Под лучами полуденного солнца жертвователь также "варит", и стало быть, готовит к отправке на небеса самого себя.

В упанишадах смерть рассматривается как своего рода квинтэссенция серии жертвоприношений, в которой все доселе символические компоненты ритуала становятся вполне реальными, тождественными своей природной сущности: "Когда же он умирает, то его несут к [погребальному] огню. Его огонь и есть огонь (до этого огонь, дым и т.п. отождествлялись с миром, годом, днем, странами света и т.п. – *В.Л.*). Топливо – топливо. Дым – дым. Пламя – пламя. Угли – угли. Искры – искры. На этом огне боги совершают подношение человека. Из этого подношения возникает человек, покрытый сиянием" (Брихадараньяка упанишада[14] VI.2. 13–14).

Из двух посмертных путей, описываемых в упанишадах, высший – "путь богов" (devayāna), связан с огнем и светом и т.п., в то время как более низкий "путь предков" (pitṛyāna) ассоциируется с дымом и ночью и т.п.[15] "Путь богов" требует от адепта не просто механического соблюдения обрядов и выполнения ритуальных действий, а определенного понимания смысла ритуала (формула "кто так знает", исследованная В.С. Семенцовым[16]).

1.5. Связь огня и знания, изменяющего статус человека, отсылает нас опять-таки к ведийским мифам. Как замечает Ф.Б.Я. Кейпер, "он (Агни. – *В.Л.*) приносит с собой как учитель par excellence знание космической правды, мудрость, прозрение и вдохновение. Он поистине держатель правды (dhārtā ṛtasya – I.67.7)[17]. Не случайно, Агни носит эпитет Джаташедас – "Знаток всего порожденного" (существуют и другие варианты перевода, например, "Знаток всех существ"). Чаще всего знание ассоциируется не просто с огнем, а именно со светом (jyotis).

Сурья и Агни вообще неотделимы от света, сияния, блеска, рассеивания тьмы (не только физической, но и метафизической – незнания). Космический свет (viśvajyoti) выступает в некоторых гимнах Ригведы как единый принцип, дающий начало вселенной, – "свет света" и "лучший из всех" (РВ I.113.1). Символом этого космического единства является Адити – бесконечность космического света, мать богов – адитьев, конкретных манифестаций этой бесконечности[18].

В упанишадах "светом светочей" (jyotiṣāṃ jyotis), вслед за которым светит все, светящимся, светом которого отсвечивает весь мир, назван Брахман – высший духовный принцип, к которому сводится все существующее (*Мундака упанишада* II. 2. 10, 11) и познание которого приносит освобождение (mokṣa): "Мудрые постигают его распознаванием – [это] образ блаженства, бессмертия, что сияет" (Там же. II. 2. 8).

Однако свет и жар в их символическом значении могли порой и резко расходиться. Если свет ассоциировался с высшими ценностями: мудростью, покоем, блаженством, что было, как правило, связано с прохладностью (ср. *гуна саттва* в упанишадах и санкхье), то жар выступал в связке с активностью, движением (ср. *гуна раджас*). В индуизме же любая активность, направленная на какие-то внешние цели, часто стояла в одном ценностном ряду с кармической закабаленностью, *сансарой* и неведением, одним словом – с неблагоприятными аспектами существования[19].

Таким образом, мы можем видеть мифологическое переосмысление и персонификацию двух свойств огня. С одной стороны, чисто деструктивного, разрушающего – жар (tapas), всесжигающее пламя (śociṣā), испепеляющие лучи (arciṣā). С другой – созидательного, конструктивного и преобразующего. Жар – *manac* часто являет собой космотворческую силу: "И космический порядок и истина рождены из раскаленного жара. Из этого [жара] рождена ночь. Из этого [жара] вздымающийся океан [рожден]" (PB X.167.1). Кроме того, *manac* – это первоначально "магический жар", которым обладали древние шаманы и маги, считавшиеся "властителями огня"[20], внутренний жар, который, по преданию, возжигали в себе риши, предки[21] и боги с помощью аскезы – интенсивных физических и духовых упражнений, самоограничения (посты, неудобные позы, контроль дыхания, умение сносить и жару и холод)[22], и который может порождаться правильными действиями участников ритуала[23]. Наконец, это и животворное тепло, способствующее зарождению жизни и вегетации.

2.0. Все эти три ипостаси огня – жар, тепло и свет, – так или иначе воплотились не только в космическом течении событий, воспроизводимом в каждом акте жертвоприношения, но и нашли физическое, а также чисто символическое выражение в одном из важнейших модусов огня – огне *внутри* человека. Этот огонь ассоциируется как с положительными – сила, мощь, самоконтроль – чертами личности, так и с отрицательными эмоциями – огонь страсти, гнева, ненависти, ревности и т.п., а также с жаром, вызываемым болезнью. Однако, чтобы понять природу этого "субъективного" огня, мы должны отдавать себе отчет в том, что он тоже во многом является сколком жертвоприношения.

2.1. Что же происходит в жертвоприношении? Что, собственно говоря, совершает огонь с жертвой и жертвователем (Yajamāna)? Здесь нам следует ввести важнейшую пару понятий, которая поможет объяснить суть процесса: "сырое"–"вареное", или "приготовленное на огне" (āma–pāka)[24]. Все, что еще не подвергнуто термической обработке, иными словами, соединению с огнем, прежде всего сама жертва, служит сырым сырьем – чем-то несовершенным и недоделанным, приготовление же на огне приводит к таким изменениям в жертвенном предмете, что он приобретает совершенно иную форму не только в физическом, но и в символическом смысле.

2.2. Огонь, доставляющий жертву богам, таким образом, не просто

курьер, а еще и повар. Под его воздействием жертвенные предметы приобретают "вареный", или "готовый", вид (pakva), но "готовый" для чего? Что подразумевает под собой "вареность"? Утилитарный смысл этого состояния не в чем ином, как в готовности к употреблению, прежде всего к употреблению в пищу богам.

Свидетельство европейского врача XVIII в., приведенное Башляром, хотя и относится и к другой культуре и, конечно же, к совершенно другой эпохе, помогает лучше понять, о чем идет речь: "Говоря об огне, я не подразумеваю сильный, палящий жар, возбуждающий и противоестественный, в коем жидкости и питательные вещества не варятся, а перегорают; я говорю о приятном, умеренном, целительном, как бальзам, тепле; вместе с некой влагой, имеющей сродство с влажностью крови, оно проникает в разнородные по составу жидкости, а также в пищеварительные соки, разлагает их на части, смягчает, сглаживает грубость и жесткость их компонентов и, наконец, доводит их до той степени нежности и утонченности, которая позволяет им соответствовать нашей природе"[25].

Перед нами прекрасное, на мой взгляд, описание процесса приготовления и вкушения жертвенной трапезы[26]. В самом деле, pakva есть не что иное, как материя, которая в результате термической обработке начинает *соответствовать природе богов*. Что же отличает природу богов? Это прежде всего бессмертие, поэтому и пища, *соответствующая природе богов*, должна тоже нести на себе отпечаток их бессмертной сущности. Это не только мифическая амброзия – напиток бессмертия – амрита, но и обычная пища, приготовленная на огне.

Сошлюсь на пассаж из *Шатапатха брахманы* (VI.2.1.9), приведенный современным французским ученым Шарлем Маламудом в качестве эпиграфа к его исследованию роли огня. "Праджапати размышлял: если я добавлю это как оно есть к моему существу, я буду смертной оболочкой, не освобожденной от зла. Нужно, чтобы я приготовил это на огне. Он приготовил это на огне. Он сделал это [пищей] бессмертия. *Поистине, жертва становится [пищей] бессмертия, когда ее готовят на огне.* Вот почему обжигают кирпичи. Так их делают бессмертными" (курсив мой. – *В.Л.*)[27].

В древней Индии считалось, что обычные люди во всех своих действиях должны подражать богам: "Мы должны делать то, что делали вначале боги" (*Шатапатха брахмана* VII.2.1.4), "Так делали боги, так делают люди" (*Тайттирия брахмана* I.5.9.4), поэтому потребление термически обработанной пищи является "богоугодным" делом, обеспечивающим связь людей с божественным миром. По индийскому обычаю, в ходе домашнего ритуала, отдав часть пищи, приготовленной на домашнем алтаре, богам, гостям и другим привилегированным персонам, домохозяин питается ее остатками, приобщаясь таким образом к субстанции, отмеченной божественными свойствами.

2.3. Однако приготовление на огне – дело очень деликатное, ведь мы знаем, что огонь стремится сжечь все, с чем соприкасается, поэтому для того, чтобы использовать его в качестве "повара" необходимо както обуздать его всеиспепеляющую энергию. Обращаясь к погребальному костру, авторы гимна просят милости Агни в отношении мертвого тела:

"Не сжигай его, Агни, дотла, не пожирай! Не испепеляй его кожу и тело![28] Когда *приготовишь* его, Джатаведас, То отправь его к отцам" (курсив мой. – *В.Л.*) (РВ 10.16.1; аналогичные мотивы см.: АВ 18.4.9, 11). В благодарность за милостивое отношение к

телу умершего Агни причитается жертва, которую он может жечь в свое удовольствие: "Козел – [твоя] доля. Жаром испепели его! Да испепелит его твое пламя! [Да испепелит] его твое сияние!" (РВ 10.16.4).

Значит, "готовить" и "жечь" – две разные роли Агни, тесно связанные друг с другом: чтобы Агни изъявил милость и что-то "приготовил", он должен одновременно "вкусить", т.е. сжечь, что-то другое. Так оно происходит и в обычной жизни: огонь "готовит" пищу, одновременно "пожирая" топливо.

Интересно, что в погребальном обряде роль очищающей силы и посредника, передающего жертву богам, выполняют два разных огня: первый – огонь погребального костра, на котором сжигают покойника и потом совершают жертвенные возлияния умершим предкам, второй – огонь домашнего очага, который зажигают заново, чтобы произвести очистительную жертву богам:

> Пожирающего мясо Агни я прогоню далеко.
> В царство Ямы пусть уйдет он, увозя нечистоты!
> Здесь же этот другой Джатаведас.
> Пусть отвезет он жертву богам, знающий путь!
>
> (РВ 10.16.9, ср.: АВ 12.2.7).

Таким образом, каждый огонь совершает свое действие: первый – очищение, сопровождаемое препровождением "готовенького" покойника (в просторечье иногда говорят об умершем: "готов") и нечистот в мир предков, или в мир бога смерти Ямы, второй – очистительная жертва, предохраняющая от возможных неблагоприятных последствий похоронного обряда[29] и возлияние в честь богов.

В жертвенной церемонии "приготовленность" в самом общем плане символизирует морально-космический порядок (ṛta), сырое же – хаос, неоформленность, беспорядок (anṛta)[30]. В уже процитированном "Гимне погребальному костру" о "приготовленном" к последнему пути покойнике говорится:

> С солнцем пусть сольется глаз, с ветром – дыхание!
> Слейся с небом и землей, как положено!
> Или слейся с водой, если там тебе любо,
> Костями укоренись в растениях (РВ 10.16.3).

Иными словами, после "приготовления" на огне погребального костра тело и жизненные силы покойника как бы возвращаются в соответствующие космические элементы, поддерживая тем самым равновесие в природе.

Сам Агни несет в себе как бы две природы. Его называют и бессмертным и в то же время юным или самым юным, поскольку считается, что в каждом акте жертвоприношения он рождается заново. Эта двойственность (смерть–бессмертие) Агни соответствует общей идее ведийского жертвоприношения как постоянно возобновляющегося действия по поддержанию космического порядка. Непрерывное функционирование вселенной должно поддерживаться дискретными ритуальными актами, в которых она каждый раз как бы символически воз-

рождается. Как одна из космических сил огонь бессмертен, но его бессмертие и непрерывность не являются чем-то данным и автономно существующим, они, как и вся работа вселенной, поддерживаются и постоянно воссоздаются в отдельных актах жертвоприношения: вечный огонь поддерживается постоянно восжигаемым пламенем жертвенных костров. Иными словами, непрерывность, или континуальность, основывается на дискретности – такова основная, если угодно, динамическая модель ведийского жертвоприношения[31].

2.4. Ко временам брахман (а может быть и к более ранним) восходит и представление о том, что приготовление на огне лежит в основе образования всех составляющих элементов организма человека. Кровь является продуктом варки питательных жидкостей на утробном (внутреннем) огне, в свою очередь, в результате варки крови образуется плоть, плоти – жир, жира – кости, костей – костный мозг, костного мозга – сперма (*Яджурведа* III.84). В дальнейшем эти представления разрабатываются в аюрведе, традиционной индийской медицине. Действие солнечного тепла в более широком биологическом аспекте представляется источником вегетативных процессов[32].

2.5. Ученые связывают pakva с состоянием зрелости, спелости, совершенства. Однако нельзя не принимать в расчет того, на что обратил внимание Шарль Маламуд, а именно чисто кухонного или, если угодно, кулинарного аспекта термической обработки[33], в которой брахман выступает как повар. Этим брахман как бы имитирует роль самого бога огня, который прекрасно знает, как обработать ту или иную жертвенную субстанцию.

Французский ученый назвал свою книгу "Cuir le monde", что в приблизительном переводе с французского означает "Приготовить [в пищу] мир"[34]. "Приготовление в пищу мира" (lokapati) воспевается в Шатапатха брахмане как один из результатов svādhyāya, или индивидуальной рецитации ведийских текстов. Именно жертвенный очаг, бывший одновременно очагом кухонным, служил, по Маламуду, прообразом, или парадигмой, собственно религиозных, чисто духовных преобразований, происходящих в жертвующем – участвует ли он в реальном ритуале или же осуществляет символическое жертвоприношение мыслью. В этом смысле вся жизнь человека и сама его смерть связаны с жертвоприношением и в конечном итоге просто соприродны ему по сути[35].

С точки зрения Маламуда, четвертый ашрам[36] бродячего отшельника, хотя формально и связан с прекращением всех ведийских ритуалов, в действительности, представляет собой их *интериоризацию*, перенесение в мысленный план, а значит, и интериоризацию жертвенного огня: «Тем не менее огни не уничтожаются: они интериоризируются, проглатываются, их заставляют вновь "подняться" в себя (samāgorana), и отныне именно сама личность отшельника есть одновременно местопребывание и первая материя горения, постоянного жертвенного возлияния на этот внутренний огонь, который есть Веда"[37].

Знаменателен и конечный вывод, к которому приходит французский индолог. Процитируем его полностью: «Приготовить мир. Этот мир, что "приготовлен" брахманом, есть "сделанный" мир, который он создает и организует вокруг себя в жертвоприношении. Но не будем противопоставлять мир, приготовленный жертвенным трудом, миру сырому и естественному, который ему предшествует. Ибо, в конечном итоге, все уже приго-

товлено, и речь идет только о том, чтобы еще раз приготовить. Жертвенный огонь, питаемый брахманом (жертвенной формулой. – *В.Л.*), делает не что иное, как дублирует действие солнца, видимого образа брахмана (высшего принципа вселенной. – *В.Л.*)[38].

2.6. Итак, "приготовленное" (pakva) выступает символом не только космического порядка, ṛta, но духовной зрелости и духовного совершенства. Иными словами духовная работа, которая в брахманистской Индии отождествлялась не столько с внешними ритуальными церемониями, сколько с *внутренним символическим жертвоприношением*, есть не что иное, как "самовыпекание" личности жертвующего, повторяющее в миниатюре глобальные космические процессы: "Поистине, человек, Гаутама, это огонь. Открытый рот – его топливо. Дыхание – дым. Речь – пламя. Глаз – угли. Ухо – искры. На этом огне боги совершают подношение пищи. Из этого подношения возникает семя" (*Брихадараньяка упанишада* VI.2.12).

Главный космический работник и повар в ритуале, роль которого сопоставима с ролью огня, – это брахман (духовный учитель, высший жрец). Ему предписано совершать жертвоприношения не только для себя (свадхьяя), но и для других. Сама его духовная сущность нередко сравнивается с огнем. Так, в *Законах Ману* брахман выступает своеобразным субститутом огня: "За неимением же [священного] огня можно положить [приношение] в руки брахмана, та как брахманами, знающими мантры, объявлено, что брахман – это огонь" (3.212).

3.0. Уже с ведийских времен различали три вида огня, соответствующие делению ведийской вселенной на три части: небо, воздушное пространство и землю. Небу соответствовал небесный огонь, воплощенный в Солнце, воздушному пространству – молнии, небесные воды, а земле – огонь жертвенного очага. Однако все эти виды огня считались формами единого Агни, жертвенного космического огня, который един во всех своих многочисленных проявлениях (кострах жертвенных очагов). Поэтому одним из эпитетов этого бога является Вайшванара (огонь во всех своих аспектах).

3.1. Исследователи отмечают, что индийцы, помещая огонь в воды[39] или же принося воды в жертву огню[40], не обращают внимание на природную противоположность и несовместимость этих стихий. По мнению С.Л. Невеловой, «древние индийцы высказывали мысль о природной связи этих элементов: из воды туч появляется огонь молний, по достижении земли огонь снова уходит в воду. Вода поэтому всегда содержит элемент огня. Огонь – "дитя вод"... он скрывается в водах, и боги ищут его... Воды – жилище Агни»[41].

Однако речь, как представляется, идет не столько о наблюдениях над природными качествами данных стихий, сколько о разделении функций между ними в объяснении разных явлений. Характерно, что индийцы в своих космогонических построениях часто имеют в виду не столько реальные воду, огонь и другие стихии, сколько некие мироустроительные принципы. Эти принципы – антропоморфизированные в большей или меньшей степени – предназначены не для объяснения природы самой по себе, а прежде всего для раскрытия мироустройства посредством ритуала.

3.2. Как показал Ф.Б.Я. Кейпер, Агни в образе солнца не только рождается в космических водах, но по завершении своей миссии среди людей регулярно скрывается в них. Воды эти находятся в подземной части мира, где властвует Варуна[42]. Согласно видийской модели, земля покоится на водах, поэтому, когда солнце заходит за горизонт, оно погружается в воды, где и скрывается до начала следующего дня.

4.0. В эпосе (*Махабхарата*, *Рамаяна*, *пураны* – исторические предания) Агни – помимо огня жертвоприношения – становится также всепоглощающим пламенем конца света по окончанию четырех *юг*, мировых периодов, испепеляющим всю вселенную вместе с богами и демонами, а затем, в начале нового цикла вновь воссоздающим ее. Деструктивный аспект огня в эпосе особенно подчеркнут в отождествлении его с Шивой–Рудрой, свирепым разрушителем, символом мощи и неистовства, гневным богом, испепеляющим своих врагов. Однако Шива выступает и как исцелитель и усмиритель (śaṅkara). По мнению С.Л. Невелевой, "этой своей чертой Шива обязан ассоциации его именно с огнем, применявшимся как исцеляющее, успокаивающее средство... Милостливый огонь, который зовется Шива, всегда приносит облегчение всем, страдающим от боли"[43]. Кроме того, огонь выступает в роли одной из четырех-пяти *махабхут* – космических первоэлементов, космогонического строительного материала.

В итоге нашего экскурса мы можем выделить два основных противоположных и подчас взаимоисключающих аспекта огня, которые сыграют роль во всей дальнейшей истории индийской мысли. Первый – *разрушающий, деконструктивный.* Речь может идти о разрушении свойства, состояния, вещи, действия и т.п. Однако в процессах, которые мы будем рассматривать вслед за вайшешиком Прашастападой, эта функция имеет не столько отрицательную, сколько положительную смысловую нагрузку – огонь не просто разрушает без остатка, чтобы оставить пустое место, а *разрушает* старое, дабы создать новое. Отсюда вытекает и противоположная функция огня – *созидательная, конструктивная.* Огонь – творец новой жизни (под воздействием тепла рождается и развивается эмбрион[44]), созидатель новых свойств, состояний, сущностей и движений. В духовном аспекте огонь, ассоциируемый с тапасом, йогической и аскетической практикой, разрушает "ветхого", или, как бы скорее выразились индийцы, "сырого" человека, для того, чтобы создать, "выпечь" "пурушу, окруженного сиянием", мудреца, в котором все аффекты и несовершенства "отсечены" пламенем.

II. ОГОНЬ В ВАЙШЕШИКЕ

(историко-философский комментарий
к Разделу характеристик огня Прашастапады)

0.0. Среди систем индийской философии вайшешика выделяется своим особым интересом к устройству мира[45]. С ее точки зрения, в основании всего сущего лежат девять субстанций: земля, вода, огонь, ветер,

акаша (пространство, вместилище всех вещей), направление, время, *атман* (душа) и *манас* (внутренний орган, отвечающий за передачу данных, полученных от внешних органов чувств, душе). Все эти субстанции обладают определенными качествами, а некоторые из них – движениями. Субстанции делятся на вечные и невечные. Невечные – это все те субстанции, которые состоят из частей и, соответственно, могут распадаться на эти части. Вечные субстанции не состоят из частей. К ним относятся атомы четырех элементов (земли, воды, огня, ветра) и *манас*, имеющий форму атома. Кроме того, вечными являются и бесконечно большие и всепроникающие субстанции, такие как *акаша*, направление, время и атман. Все остальные субстанции, т.е. те, что состоят из атомных соединений, невечны[46].

Одним из важнейших учений вайшешиков, оказавших влияние на все остальные аспекты этой школы, является, бесспорно, учение об атомах. Это влияние было настолько велико, что я считаю возможным говорить об особом атомистическом стиле мышления, свойственном представителям этой школы. Этот стиль выражался прежде всего в том, что для вайшешиков понимание многих явлений часто сводилось к анализу его частей вплоть до конечных составляющих единиц ("атомов"), а затем к воссозданию целостного объекта путем установления отношений между этими единицами (это могло быть следование друг за другом, соединение, разъединение, присущность и т.п.). Мы увидим, как атомистический стиль мышления вайшешики проявился применительно к огню.

0.1. Хотя "базовым" текстом вайшешики являются *Вайшешика-сутры*, приписываемые легендарному мудрецу Канаде (I–II вв. н.э.), тем не менее самым авторитетным сочинением этой школы считается *Собрание характеристик категорий* (*Падартха-дхарма-санграха*), принадлежащее перу мыслителя VI в. Прашастапады и содержащее систематизацию и развитие идей учения, изложенного в Сутрах. На это сочинение, называемое иногда *Прашастапада Бхашья* (далее: ПБ – "Комментарий Прашастапады"), создали свои комментарии крупнейшие средневековые мыслители Индии Вьомашива (900–960 гг., комментарий *Вьомавати*[47]), Шридхара (950–1000 гг., комментарий *Ньяякандали*) и Удаяна (1050–1100 гг., комментарий *Киранавали*[48]). Именно сочинение Прашастапады будет в центре моего внимания. (Прежде чем приступить к чтению и исследованию раздела ПБ об огне, рекомендую читателю ознакомиться с переводом данного раздела в Приложении.)

1.1. Прашастапада употребляет несколько терминов для обозначения огня. Когда речь идет о махабхуте, или великом элементе, он использует термин tejas (*теджас*), который переводится в словарях и как "жар", и как "свет"[49]. Иногда в списках махабхут его заменяют синонимы jvalana, буквально "пламенение", "горение" и jyotis, или "свет". Слово agni применяется для обозначения главным образом физического огня, особенно в описаниях физических процессов, например, в *Разделе качеств, рожденных подогреванием* (см. далее). Свето-тепловая при-

рода огня, отраженная в многозначности самого слова tejas, объясняется Прашастападой через два чувственных качества, присущих этой субстанции: блестяще белый цвет, воспринимаемый зрением, и горячее температурное осязание, воспринимаемое, разумеется, осязанием. Другие качества огня, типа числа, размера, соединения, разъединения и т.п. только называются. Что же касается текучести, то вайшешики считали, что в огне она является искусственной (naimittika)[50], т.е. вызванной примесью атомов других стихий, в частности воды.

2.0. Древние индийцы представляли себе огонь в тех формах, которые они могли наблюдать в реальной жизни – пламя, свет, лучи, искры. Мы видели, что все эти формы связывались ими с разными функциями божества огня в ритуале. В упанишадах и эпосе огонь начал приобретать черты демифологизированного и деперсонализированного первоэлемента, *махабхуты*, понимаемого как особая целостная сущность, вопрос об устройстве которой попросту не возникал.

2.1. Для вайшешиков огонь – одна из субстанций (dravya), входящая в число махабхут – великих первоэлементов, и первое, что их интересовало – это ее структура, внутреннее устройство. *Именно в обращении к устройству огня и отождествлении его со свого рода материей и состоял*, на мой взгляд, *радикальный переход в индийской традиции от мифопоэтического и ритуалистического к теоретическому осмыслению огня*. Тот факт, что он воплотился в учении школы, которая не была столь непосредственным образом связана с Ведами, как, скажем, веданта или миманса, или с упанишадами, как йога и санкхья, нисколько не ставит под сомнение непрерывность индийской традиции, поскольку, как мы увидим, вайшешика не в меньшей степени, чем другие школы, признававшие авторитет Вед, испытала влияние ведийского наследия.

Подобно другим субстанциям, обладающим материальной формой (mūrti), огонь, по вайшешике, выступает в двух видах – в виде вечных атомов и в виде невечных составных следствий – продуктов соединения атомов. То, каковы атомы огня, обладают ли они какой-то особой формой, как, например, атомы огня в концепции Демокрита, каков характер соединения атомов в огненных субстанциях – наши авторы (Канада и Прашастапада) не разъясняют.

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

2.2. Взгляды вайшешиков на структуру огня, бывшие по своей сути дисконтинуалистскими (отстаивавшими приоритет прерывности) и механистическими, отличались от взглядов континуалистской (опиравв-

шейся на непрерывность) и эволюционистской санкхьи и других школ, например вишнуитов, главным образом в том, что последние отрицали атомистическое строение этой *махабхуты*, считая ее тонким веществом, претерпевающим различные модификации.

Однако, если взглянуть на некоторые ведийские представления об огне, то можно легко заметить определенную дисконтинуалистскую тенденцию. Это касается прежде всего ритуального огня. Разумеется, вопрос о его структуре и устройстве в то время просто не ставился, вместе с тем считалось, что он рождается от соединения деревянных палочек и поэтому в каждом акте жертвоприношения является новым, или, как поэтически выражались авторы гимнов, "молодым" или "юным".

Напомним, что непрерывное фукнционирование ведийской вселенной должно было поддерживаться дискретными актами, в которых она каждый раз как бы порождалась заново. Необходимость сочетания дискретности и континуальности понималась и в вайшешике, где наряду с дискретными принципами, такими как составленность материальных вещей из атомов, распределение всех явлений по шести категориям (субстанция, качество, движение, общее, особенное, присущность), деление всех процессов на дискретные не связанные друг с другом этапы, существовали принципы, которые как бы предотвращали распадение вселенной на отдельные осколки. К ним относится принцип субстанциальности: субстанция является непрерывной во времени и пространстве опорой качеств и действий, принцип присущности: присущность связывает части более сущностно и глубоко, чем простое механическое соединение, превращая их в нечто целостное и непрерывное. Иными словами, дискретные фрагменты бытия объединяются в нечто целое благодаря некоторым континуальным "связкам". Однако если в ведийском жертвоприношении именно дискретность служит опорой континуальности, то в вайшешике, вселенная которой, в отличие от динамического мира ведийских ариев, достаточно статична, именно континуальные принципы выступают своеобразным "противоядием" против тотальной дискретности в буддийском духе[51].

3.1. Деление субстанций-продуктов огня на тело, орган и объект следует схеме, выработанной Канадой и Прашастападой для земли[52]. Согласно этой схеме, у всех стихий есть свои тела, причем, в отличие от земляных тел, как утроборожденных (от смеси семени и крови), так и неутроборожденных (от атомов соответствующих стихий при содействии добродетелей и пороков, совершенных существами в прошлых рождениях), тела остальных стихий являются только неутроборожденными.

Представление о каких-то особых огненных телах, обитающих в мире Адитьи, явно содержит мифологические реминисценции, однако их форма отмечена сильным влиянием принципов вайшешики. Во-первых, эти тела представляют собой в основном огненные атомы с небольшой примесью земляных атомов, позволяющей испытывать простейшие сенсорные реакции. Во-вторых, огненные тела являются видом существ, которые занимают определенное место в системе

кармического воздаяния, поскольку они создаются под влиянием адришт – невидимых кармических потенций душ, которые определяют их воплощение в том или ином теле. Однако из ПБ и комментария Шридхары непонятно, какое место в иерархии космических существ занимают огненные тела, являются ли они для воплощенных душ наградой или, напротив, наказанием.

Похоже, что идея особых тел для каждой из стихий, может объясняться двумя причинами: во-первых, принципом одинакового типового устройства материальных стихий, который требовал, чтобы каждая стихия в своей невечной форме имела три разновидности: тела, органы и объект, причем каждая из них должна была состоять из атомов *своей* стихии. Во-вторых, постулатом вайшешики, согласно которому тела человека и животных состоят только из земляных атомов. Из этого вытекало, что атомы других стихий должны образовывать особые тела, которые не наблюдались в природе. Чтобы придать эти телам, как сказать, легитимный статус, вайшешики постарались поселить их в ведийской вселенной.

3.2. Однако самой трудной для понимания является природа органа, состоящего из огня, – зрения. В микро-макрокосмических ритуалистических отождествлениях огонь наиболее часто ассоциируется со зрением, и только иногда – с речью (vāc)[53]. Прашастапада подчеркивает, что глаз образован частичками огня без *примеси* других элементов. Возражение оппонентов подобной точки зрения закономерно подвергало сомнению действенность органа, который, состоя из огня, своим жаром мог просто сжечь все, на что направлялся, и к тому же сгорел бы сам. Кроме того, утверждали оппоненты, если бы орган зрения состоял из огня, наши глаза светились бы подобно фонарикам. В пику таким сомнениям Ватсьяяна, комментатор *Ньяясутр*[54] (школы индийской философии, близкой вайшешике), вводит различие между *проявленными* (anudbhūta), следовательно, наблюдаемыми, и *непроявленными* (anudbhūta), ненаблюдаемыми, качествами огня, прежде всего качествами цвета и осязаемости.

Согласно Канаде, 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, исходящие от светильника, – 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 (*Ньяя сутры* III. 2. 38)[55].

Другим важнейшим положением теории зрительного восприятия вайшешики и ньяи является идея световых лучей, испускаемых органом зрения. Именно с их помощью, утверждают найяйики и вайшешики, и происходит контакт органа и объекта восприятия[56]. Прашастапада не упоминает глазных лучей, Шридхара же, судя по некоторым его рассуждениям, хорошо знаком с этой концепцией (*Ньяякандали*, с. 23, 24, 62).

3.3. Таким образом, мы видим, что в вайшешике свет, тепло и горючесть рассматриваются как разные аспекты одного и того же явления. Это не так уж банально, как может показаться на первый взгляд. Из истории науки в Европе известно, что европейские мыслители в разные эпохи придумали для них три разные гипотетические субстанции-носители – соответственно, эфир, теплород и флогистон. Историки науки объясняют это обстоятельство долгим господством в европейской мысли восходящих к Аристотелю квалитативистских схем мышления, в которых качеству придавалось решающее значение по сравнению с субстанцией, хотя у самого Аристотеля все не так просто. Несмотря на наличие у него онтологической теории взаимоотношения субстанции и качества, сохраняющей за субстанцией приоритет по отношению к качеству, получила распространение другая схема, субстантивирующая качество, благодаря чему оно обрело самостоятельный онтологический статус[57]. Начало же научной революции связывается с преодолением квалитативизма и утверждением корпускулярно-механистического взгляда на мир[58].

Хотя философия вайшешики в некоторых своих аспектах 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 делали европейские философы и ученые, приверженные данной парадигме. Не вдаваясь в тонкости этого вопроса, требующего как минимум специального исследования, замечу только, что вайшешиков интересовала не только природа *сама по себе*, но и *морально-космическая* связь природы и человека в свете таких важнейших традиционных идеологем индуизма 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.

3.4. Это касается и огня. В Разделе качеств, рожденных подогреванием (см. Приложение), речь идет об *адрište* – невидимой силе, которая складывается из кармических благоприятных и неблагоприятных последствий поступков людей. Эта сила оказывает влияние и на то, что мы склонны приписывать физическим явлениям. Например, чтобы объяснить, почему, несмотря на то что жар и свет свойственны его природе, огонь не всегда жжет или светит, вводится, как уже было замечено, категория проявленных и непроявленных качеств, 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*.

В Разделе восприятия Прашастапада пишет: "Теперь [в случае] субстанций трех видов (земли, воды и огня[59]), [обладающих] воспринимаемым размером (mahat) возникает только постижение [их] собственной формы[60], [обусловленное следующими причинами:] множеством составляющих субстанций [-частей][61], проявленным цветом[62], доступным восприятию и познавательным контактом – *санникарша*[63] – четырех [факторов][64], при участии *дхармы* и т.п.[65] (ПБ с. 186).

Тенденция вайшешики рассматривать любое явление как результат, вызываемый целой совокупностью (sāmāgri) причин, одни из которых более, а другие менее важны в производстве следствия, сказались и в анализе восприятия. К их числу относится *дхарма* и *адхарма*, т.е. добродетель и порок, которые выступают синонимом *адришты*. Как поясняет Шридхара, то, что чувственное познание появляется в определенное время и в определенном месте и приносит нам либо удовольствие, либо страдание, обусловлено, если можно так выразиться, моральным установками личности, сформированным праведным и неправедным поведением.

4.1. Наибольшее внимание в данной главе Прашастапада уделяет объектам огня. В отличие от ведийского трехчленного деления огня на небесный, водный и земной, Прашастапада объединяет водный и небесный в категорию небесного огня, земной оставляет на месте, добавляя 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.

4.2. Земной огонь имеет форму пламени (jvalana). Вайшешики задумывались над тем, почему языки пламени, если на них не действует никакая внешняя сила, например ветер, самопроизвольно поднимаются именно вверх. Они приписывают это движение действию *адришты* (ВС V. ii. 13). Считается, что первоначально, во времена Канады, *адришта* понималась скорее как ненаблюдаемая физическая причина определенных явлений, чем морально-космическая сила[66], 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[67].

Однако в свете сказанного о ритуалистической функции огня, мне представляется, что адришта как причина движения вверх пламени огня, несмотря на то что, как замечает Хальбфасс, этому движению не приписываются ни этические, ни кармические, ни психологические импликации[68], все же могла подспудно содержать и те, и другие, и третьи.

Как уже отмечалось, жертвенный огонь уносит свою жертву на небо. Поэтому можно предположить, что движение вверх огня естественно не как природное явление,

а как следствие морально-космического порядка – того, что небеса кармически выше земли, а огонь, как мы знаем из ведийской мифологии и ритуалистики, служит своеобразным посредником между небом и землей, богами и людьми[69]. Я признаю, что текст Прашастапады вряд ли может послужить доказательством в пользу моего толкования. Однако если обратиться к Шридхаре, то мы обнаружим, что для объяснения самопроизвольного движения пламени огня вверх он употребляет выражение taddharmakaṃ – "по дхарме того, [кто пользуется огнем]". Таким образом, тенденция придать огню помимо чисто физического еще и морально-космическое значение, которую мы наблюдали в ритуалистике и мифологии, выразилась и в вайшешике, где она совпала с эволюцией понятия адриштa от воплощения невидимой физической силы до индивидуализированной, т.е. присущей каждой душе, способности влиять на морально-космический порядок во вселенной через ее собственные добродетели и пороки[70].

4.3. Образ огня в мифе и ритуале тесно связан с образом поглощения, поедания, даже, если угодно, пожирания некой пищи – одна из метафор топлива. В многочисленных ритуалистических процедурах, например при описании загадочного ритуала "пяти огней" (pañcāgni), 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 поясняет, что имеется в виду все, что способно служить пищей огня, т.е. сухие травы и т.п. Прашастапада и вслед за ним Шридхара, придерживаются традиционной ведийской схемы, согласно которой земной огонь производится от трения двух деревянных дощечек (araṇī).

4.4. Действие земного огня сводится к трем основным видам – нагревание (pacana), о чем речь пойдет далее, горение, или сгорание (dahana), и размягчение–потение–испарина (svedana). В случае svedana вайшешик мог иметь в виду чисто физическое или физиологическое явление. Однако механизм этого явления никак не объясняется[71].

Не совсем ясно, говорит ли Прашастапада о потении и испарине или же, как уточняет Шридхара, речь идет о смягчении твердых субстанций. В последнем случае подразумевается определенный эффект нагревания земляных субстанций, например воска и масла и т.п., которые под воздействием огня приобретают жидкообразное состояние. Интересно, что выражение "и другие" 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" (arthakriyā), а самого горения (dahana) как "обладающего свойством порождения" (jananalakṣaṇa dahana). По всей видимости, под "горением" Шридхара имеет в виду уничтожение ради созидания, суть которого прояснится из Раздела качеств, рожденных подогреванием.

5.1. Если топливо земного огня – древесина, то топливо небесного (dīvya) – 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 эмпирическую воду. Под "водой" они подразумевали главным образом просто жидкое состояние (естественную текучесть), а вот, какова эта

жидкость, и что могло навести их на мысль о том, что такая жидкость рождает огонь, – это вопрос, который нам необходимо затронуть.

Согласно одному из мифологических сюжетов об Агни-Сурье, этот бог часто скрывается в водах и другие 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 воздушную атмосферу, где их рождение приписывалось небесным водам (видимо, наблюдение над связью молнии и грозовых туч, извергающих потоки дождя).

Сама идея небесного огня взята Прашастападой из вед. Однако вайшешик не разделяет ведийской схемы трехчленной вселенной (небо, промежуточное воздушное пространство, земля) и помещает на небе не только Солнце, но также молнии и метеоры.

6.1. Желудочный, кишечный, утробный, или пищеварительный, огонь (udarya) тоже известен с ведийских времен. Он нередко ассоциируется с желчью (piṭṭa) как одним из гуморов (doṣa). Действие же утробного огня изучалось в медицинских собраниях Чараки и Сушруты. Очень вероятно, что Прашастапада и тем более Шридхара были знакомы с разработками индийских медиков. Во всяком случае, то, *что* Прашастапада говорит об изменении вкуса и других свойств пищи под воздействием огня, свидетельствует о его осведомленности в круге представлений о функционировании человеческого организма, которые были характерны для медицинских трактатов его времени[72].

7.1. Последняя разновидность огненных объектов – минеральный огонь, буквально "рожденный из недр" (ākaraja), что указывает на связь огня и земли. Иногда слово agni используется как синоним золота. Представления о золоте и других металлах (олове, свинце, железе, серебре) как огне тоже восходят к ведийской эпохе.

Что же наводит на мысль о сходстве золота и огненной стихии? Может показаться, что это прежде всего их яркий блестящий цвет, но думаю все не так просто. Прашастапада ничего не говорит на сей счет. Аннамбхата считает, что цвет золота – желтый – обязан примеси атомов земли, что же касается сияющего цвета, свойственного огню, то он, по мнению Аннамбхаты, в золоте отсутствует ввиду присутствия желтого цвета, вызванного земными примесями (*Тарка Дипика*, с. 73). Шридхара уточняет, что сияющий цвет в золоте – непроявлен.

7.2. Если не цвет, то что же имели в виду вайшешики, причисляя золото к огненной стихии? Как выясняется, это способность золота не сгорать под воздействием огня, что отличает его от субстанций, состоящих из земли[73]. Возникает вопрос – как же быть с высокой температурой огня, ведь золото на ощупь прохладно и даже имеет вкус (что нельзя сказать об огне). Прашастапада отмечает, что вкус и т.п. качества золота ощущаются ввиду примеси других субстанций.

В ответ на подобные вопросы оппонентов Шридхара опять ссылается на так называемые "непроявленные" качества, утверждая, что высокая температура огня в золоте просто непроявлена, а проявлена лишь прохладность примешанных в него частичек земли, поэтому

золото обладает весом, вкусом, запахом и лишено самоосвещающего цвета. Симптоматично, что непроявленной, по мнению Шридхары, ее делают *адришты* людей, использующих золото. Здесь мы опять встречаемся с понятием *адришты* в роли морального-ретрибутивного (кармического) фактора тех природных явлений, с которыми имеет дело человек.

7.3. Интересно, что 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 она считала золото и другие металлы имеющими природу огня. До сих пор не было предпринято попытки опровергнуть тот аргумент, который они выдвинули в поддержку этого взгляда. Расплавленное золото продолжает находиться в расплавленном состоянии даже при воздействии очень высоких температур; оно полностью не разлагается, подобно другим вещам, подтверженным действию огня. Даже в наше время (Джха писал свой комментарий в начале века. – *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 коль скоро признать этот факт, нельзя избежать вывода, что золото обладает природой огня"[74].

Однако попытку Джха оправдать вайшешиков с точки зрения даже современной ему науки никак нельзя признать успешной. Уже в его время было 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 золота), само по себе оно не связанно с химическими реакциями, изменяя только агрегатное состояние металла, – твердый металл – в том числе и золото – плавится, а затем может перейти в газообразное состояние. С точки зрения современной науки учение вайшешиков о золоте едва ли имеет какое-то химическое обоснование.

8.1. Закончив обзор содержания Раздела характеристик огня, я хочу кратко затронуть вопросы, которые не ставились Канадой и Прашастападой, но тем не менее должны были неизбежно возникнуть и действительно возникли в истории школ вайшешики и ньяи. Первый вопрос можно сформулировать так: объекты огня и орган зрения соприродны, т.е. состоят из одной и той же материи tejas (свето–жара), почему же их действия столь различны – глазные лучи и лучи солнца проникают сквозь прозрачные субстанции, но не проникают сквозь стенки непрозрачных субстанций, например горшка, сковороды, как это делают языки пламени? Вряд ли мы найдем у вайшешиков удовлетворительный ответ на этот вопрос, хотя они и предприняли некоторые попытки, помогающие его немного прояснить. Мы уже упоминали концепцию проявленных и непроявленных качеств. К ней нужно добавить рассуждения некоторых поздних авторов об особых свойствах света, которые отличают его от пламени. Например, Вачаспати Мишра говорит о немыслимо высокой скорости света, благодаря которой солнечные лучи, едва только солнце выйдет из-за гор, входят во все дома (*Татпарьятика*, с. 78)[75]. Однако дальнейшие разъяснения по этому и другим вопросам теории огня у вайшешики мы продолжим в связи с исследованием вайшешиковского учения о качествах, рожденных подогреванием.

III. ТЕОРИЯ ПОДОГРЕВАНИЯ АТОМОВ
(историко-философский комментарий к Разделу качеств, рожденных подогреванием)

0.0. Известно, что огонь дотла сжигает древесину и многие другие материалы, но почему же он не сжигает глину, например, при обжиге горшка? Эта загадка была одной из тех причин, которые подвигли наших философов создать целую теорию процесса обжига, получившую название *пилупакавада* (pīlupākavāda), что в буквальном переводе означает "учение о подогревании зерен/атомов"[76]. Вайшешики утверждали, что при обжиге горшка, происходящие в нем изменения цвета, вкуса, запаха и температуры, имеют место *не в самом горшке* как целом, а *в составляющих его атомах*. Это был один из редких случаев, когда с ними спорили их ближайшие единомышленники – сторонники ньяи. Последние настаивали на том, что изменения происходят не в атомах, а в *самом горшке*, поэтому их учение получило название *питхарапакавада* (piṭharapākavāda), или "учение о подогревании горшка".

Можно предположить, что критиков у этого вайшешиковского учения, помимо найяйиков, было предостаточно. Это и не удивительно. Идея распада горшка на атомы во время обжига противоречит как эмпирическим наблюдениям, так и здравому смыслу. Зачем горшку вообще распадаться? Не логичнее ли, как найяйики, предположить, что огонь, проникая в поры глины, вызывает в ней соответствующие изменения без всякого разрушения первоначальной структуры горшка?

1.0. 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 *пилупакавада* такое расхожее мнение о вайшешике? Поттер считает, что дело обстоит именно так, ибо и в этом своем учении вайшешики, по его мнению, тоже опирались на то, что считали "хорошо подтвержденным эмпирическим обобщением". Во-первых, на закон, согласно которому качества целого произведены из качеств частей, во-вторых, на убеждение, что если огонь проникает во все части субстанции, то она полностью сгорает и не подлежит восстановлению[77].

Действительно, авторы вайшешики ссылались на следующее наблюдение: при воздействии огня с одной стороны вещь может полностью сгореть, например, если подогревать миску с рисом, молоком и другими продуктами; в то же время горшок в печи, подвергаясь воздействию огня со всех сторон, при этом не сгорает (комментарий Шанкарамишры к ВС, с. 216). Однако, даже если мы согласимся с Поттером в его оценке "эмпиричности" приведенных им мотивов, объясняющих создание *пилупакавады*, едва ли из этого следует, что сама эта теория основана исключительно на эмпирических данных. Напротив, она представляется нам в некоторых своих аспектах достаточно метафизичной и определенно спекулятивной.

1.2. Можно, сославшись вслед за Фаддегоном на механистический характер натурфилософии вайшешики, сделать вывод, что пилупакавада являет собой "попытку объяснить физический мир в терминах чисто механических процессов"[78], но и это не отменяет ее метафизичности. 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 по разрушению их старого субстрата и возникновением нового (вайшешики любят ссылаться на пример нити и ткани – разрушение цвета ткани является следствием разрушения составляющих ее нитей). Не случайно, Шридхара в своем комментарии подчеркивает: "... во всех произведенных следствиях не бывает иного разрушения их свойств цвета и т.п., чем разрушение субстанций, которым оно присуще. Подобным образом не может быть иного возникновения этих свойств, чем возникновение из свойств присущих причин этих следствий" (см. Приложение).

Коль скоро качества следствия, по Канаде, порождаются качествами причин, то 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 субстанций служат атомы. Отсюда вывод вайшешиков о том, что новые качества горшка и других земляных субстанций появляются именно в атомах, а не в самом горшке – продукте атомных соединений.

1.3. 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, с одной стороны, в чисто механической роли дробителя, действие которого приводит к делению субстанции на мельчайшие части – атомы, подобного молотку, который разбивает камень на мелкие кусочки. Как и молоток, огонь движется (атомы огня обладают скоростью), но в отличие от молотка огонь не имеет веса, а разрушает благодаря своему жару.

2.0. С другой стороны, 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* тех людей, которые создали и используют данный предмет. Чисто механического и "эмпирически подтвержденного" объяснения оказывается, таким образом, далеко недостаточно, и именно здесь мы вступаем на зыбкую почву метафизических спекуляций. Обнаруживается, что воссоздание физического целого из физических же частей – это не просто механическое соеди-

нение, сборка и укладка, а сложный процесс, в котором задействованы морально-космические факторы – *адришты*, кармические последствия прошлых действий душ. 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"[79]. Здесь можно также вспомнить, что вайшешики разделяли эпическое представление о циклическом разрушении и воссоздании вселенной, правда, не признавали за огнем роли космического разрушителя. Но мы видим, что обычный огонь гончарной печи вполне справлялся с этой ролью.

2.1. Где еще действие огня связано с созданием? Конечно же, в ритуале и в описаниях ритуальных функций огня (см. I часть). Важнейшая функция ритуального огня, как уже говорилось, – это преобразование "сырых" хаотических факторов – жертвенной субстанции, жрецов и самого жертвователя – в зрелые, совершенные, микро- и макрокосмически упорядоченные и взаимосоотнесенные. Вспомним, что в погребальном обряде, чтобы огонь не сжег покойника дотла, жрецы обращаются к нему с особой молитвой и приносят искупительную жертву. Сила слова и жертвы, т.е. сила ритуала, способствует тому, что огонь не сжигает, а *приготавливает* покойника. Представление ведийских ритуалистов о том, что *приготовление* состоит из разрушения сырого состояния и созидания новых качеств вещи, причем это два этапа процесса, не следующие друг за другом чисто автоматически (ср. идею двух огней в погребальном обряде), своеобразно отразилось и вайшешике. Мы видели, что первая фаза действия огня – разрушение целостности вещи вплоть до конечных атомов – является вполне спонтанной и естественной, однако вторая фаза – создание нового горшка – требует вмешательства внешней силы, создающей новый огонь, "знающий", в какой именно форме следует воссоздать обожженный горшок (ср. огонь Джатаведас в погребальном обряде). Если в ритуале этой внешней силой выступает космоустроительная молитва, то в обжиге горшка – *адришты* душ, использующих горшок для своих нужд.

В этом смысле обжиг горшка – тоже своего рода ритуальное действо, в котором создается не просто предмет обихода, а *культурный объект*, как бы несущий в себе, благодаря *адриштам*, материальный и духовный опыт использовавших его людей. Симптоматично, что в своем комментарии к Разделу характеристик земли ПБ Шридхара специально уточняет, что создание полезных предметов, используемых людьми, всегда происходит при участии *адришт*. Это значит, что именно *адришты* душ людей, которые производят те или иные предметы, накладывают отпечаток на функциональную пригодность этих предметов в человеческом сообществе. Если прибегнуть к формуле, которую мы уже употребляли в отношении ритуальной роли огня (он делает вещи *соответствующими природе богов*), можно сказать, что благодаря *адриштам* огонь при обжиге горшка делает его *соответствующим* природе людей, их запросам, потребностям и моральному состоянию.

Мы видим, что и в ритуалистике и в *пилупакаваде* вайшешики вещи претерпевают как бы две фазы существования: первая связана с понятием "сырости", которое символизирует несовершенство, непригодность, недоделанность, вторая возникает в результате воздействия огня и знаменует собой достижение вещью ее зрелости, совершенства и пригодности для выполнения определенной роли. Однако если в ритуалистике огонь преобразовывал вещи до нужной кондиции благодаря молитвам и жертвам в правильно организованном ритуале, то в вайшешике, лишившей огонь божественного начала, ему помогают *адришты*, выполняющие роль своего рода одухотворенных телеологических ингредиентов процесса обжига.

Разумеется, сами вайшешики вряд ли осознавали свою *пилупакаваду* наследницей ритуалистических представлений, и ни о какой прямой преемственности не может быть и речи. Однако – вольно или скорее невольно – их мышление испытало влияние устойчивых парадигмальных моделей, сложившихся в ритуалистике, и мы здесь явно имеем дело с одной из них (огонь как средство преобразования несовершенного материала в совершенные предметы).

Таков, на мой взгляд, тот новый ракурс, в котором можно рассмотреть это странное вайшешиковское учение. А теперь обратимся к аргументам в его защиту, которые развернули в данном разделе Прашастапада и Шридхара.

3.0. Первое, что утверждает Прашастапада – это то, что качества pākajā возникают только в земле, точнее, в атомах земли. Но можно задаться вопросом – почему же именно в земле, а не, скажем, в воде, ведь и вода под воздействием подогрева также может менять и цвет, и вкус, и запах, и температуру? Для вайшешики все эти изменения в воде действительно имеют место, но они обязаны не самой воде, а примеси частичек земли.

3.1. Мы уже знаем, почему качества pākajā должны возникать в самих атомах, а не в продукте, состоящем из их соединений. Рассмотрим сам процесс возникновения подобных качеств в описании Прашастапады. Он может быть разбит на несколько этапов:

1. Неупругий и упругий удар огня о сырую глину вызывает движение в атомах. *Нодана* и *абхигхата* представляют собой две формы соединения (saṃyoga). Первая, как уточняет Шанкарамишра в комментарии к V.2.1. ВС, 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. Текст не раскрывает механизма действия неупругого и неупругого удара, но можно предположить, что первый просто давит на атомы или толкает их, поэтому некоторые исследователи переводят *нодана* как соответственно "давление", или "толчок", а второй приводит их в движение. Более поздние авторы, например Удаяна, отмечают, что огонь может разбивать субстанцию благодаря не только жару, но и своей скорости (vega см.: *Киранавали* с. 39–40)[80].

2. Разъединение (vibhāga) атомов, приводящее к разрушению (vināśa) 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 самым сырой горшок разрушается, и атомы пребывают 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. Тем самым подчеркивается дискретность действия огня (ср. идею двух огней в погребальном ритуале).

6. Соединение атомов и душ, определяемое *адриштой*, вызывающее движение в атомах. Шридхара уточняет, что 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. Значит, после того, как в атомах произведены новые качества, они могут вступать в дальнейшие соединения. Однако, чтобы разрозненные атомы смогли бы вновь "собраться" в горшок, необходим их контакт с *атманами* (душами), выступающими, благодаря *адриштам*, своеобразными носителями, как бы сказал Демокрит, *эйдоса* горшка.

Как же понимать этот контакт *атмана* и атомов? Из наших текстов это неясно. Мы можем предложить две интерпретации. Известно, что отдельный *атман* обладает бесконечно большим размером, поэтому в любой части пространства может находиться бесконечное число *атманов* с их *адриштами*, это касается и места, занимаемого атомами горшка. Стало быть, отдельный атом может вступать в 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 последних цвета и других качеств, рожденных подогреванием. Таким образом, качества следствия возникают уже после возникновения субстанции-следствия. Еще существенно заметить, что качества "регенерированного" горшка образуются по обычной схеме "качества причины–качества следствия", т.е. из себе по-

добных без побочных воздействий, в то время как качества пакаджа могут возникнуть только в атомах при вмешательстве огня.

У Прашастапады нет четкого разбиения этого процесса на этапы (выше приведена наша реконструкция). Вьомашива также говорит о девяти этапах, хотя упоминает и десятиэтапное описание других авторов (*Вьомавати*, с. 452–453). У Удаяны тоже девять этапов: (1) разрушение диады, (2) уничтожение темного цвета и других качеств, (3) производство красного цвета и других качеств, (4) прекращение движения, обязанное последующему соединению, (5) разъединение с предыдущим действием, вызванным адриштой, (6) уничтожение предыдущего соединения, (7) соединение с другими атомами, (8) производство диад, (9) производство качеств следствия[81]. Подробное обсуждение 9, 10 и 11 этапных классификаций можно найти и у Шанкарамишры[82].

3.2. Возражение вайшешиков против точки зрения ньяи, реконструированное 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. Прашастапада возражает, что в случае одновременного воздействия огня на внешнюю и на внутреннюю поверхность горшка, последний просто сгорел бы. Шридхара, развивая полемику, спорит с предположением найяйиков о наличии в сырой глине пор, куда огонь проникает, не разрушая структуры горшка. Он отмечает, что не только отдельные атомы, но и их соединения не содержат пор, поэтому пока не произойдет полного разрушения всех соединений атомов земли, огонь не может проникнуть внутрь горшка и произвести новые качества.

В этой полемике найяйики и вайшешики затрагивают сразу несколько проблем, важнейшая из которых – проблема части и целого (avayava–avayavin). И те и другие согласны о том, что качества частей производит качества целого, но 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 в том случае, если эти атомы находятся в несвязанном состоянии, то для ньяи это необязательно, и она не видит никаких препятствий тому, чтобы считать, что даже в соединенном состоянии атомы могут менять свои качества.

3.3. Имеется еще один момент, который придавал этому спору особую остроту. Это полемика с буддистами, которую обе школы вели на протяжении столетий. Буддийские школы адбхидхармы утверждали, что воспринимаемое нами как процесс изменения вещи на самом деле состоит из последовательности моментов возникновения, пребывания и исчезновения фактически разных вещей. Отвергая идею субстанции-носителя качеств, буддисты отвергают и самое идею зависимости качеств от субстанции. Буддийские *дхармы*, элементы потока существования, смена которых лежит в основе всех процессов и состояний, – это и качество и субстанция вместе, нерасчлененные в своих функциях. Таким образом, отрицается идентичность субстанции в процессе изменения – каждый момент приносит с собою новую субстанцию.

В противоположность буддистам найяйики 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, в сущности, не так, поскольку под влиянием огня сырой горшок теряет свою целостность и на его месте через некоторое время фактически появляется 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"[83]. Несмотря на то что вайшешики при всяком удобном случае бросали камень в огород буддистов, нельзя не признать, что их взгляды все же испытали влияние последних, и *пилупакавада* достаточно веское тому свидетельство. Кое-что в этой концепции перекликается с буддийским подходом, например, разделение всех процессов на этапы, в которых выделяются моменты возникновения, пребывания и разрушения (ср. буддийская *кшаникавада*). Сама идея потери горшком своей идентичности в процессе обжига звучит почти по буддийски, чего не скажешь о *питхарапакаваде* ньяи, выдерживающей антибуддийский тон.

4.0. Таким образом, самым неудобным и компрометирующим моментом в концепции вайшешики была потеря целостности горшка при его распаде на атомы. Интересно, что Шридхара, честно откомментировав текст Прашастапады, начинает собственное рассуждение, в котором пытается представить дело так, что никакого разрушения целостности горшка вовсе и не происходит.

4.1. В интерпретации Шридхары мы вычленили 6 временных этапов, разбитых на 36 эпизодов. Это описание, как читатель мог заметить, чрезвычайно детально, изобилует повторами одних и тех же действий. И вообще мало понятно, каким принципом выделения временных этапов (они маркируются выражением – "это в одно время") руководствовался его автор. Фаддегон не без досады отметил, что данный фрагмент текста по причине своей абсурдности просто не поддается переводу[84].

Я все же попыталась сделать перевод, но не для того, чтобы опровергнуть слова авторитетнейшего голландского ученого, патриарха изучения вайшешики. Учитывая, что какие-то ошибки могли быть допущены при переписке 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.

4.2. Что это за модель? Обратимся к следующему описанию: "...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. Таким образом, диады и триады – это не отдельные молекулы, вступающие в соединение с другими молекулами, а как бы произвольно взятые фрагменты сложных сцеплений непосредственно самих атомов. Стало быть, один атом является составной частью многих атомных соединений, поэтому, когда разрушается диада, это приводит к своего рода цепной реакции: вступлению в стадию разрушения триады, в состав которой входит данная диада, к началу разрушения качеств, присущих этим соединениям и зарождению разъединения, рожденного разъединением, и других процессов, которые вступят в действие уже на следующем этапе, на котором в свою очередь зародятся и вступят в первоначальную стадию другие процессы, касающиеся уже триады, затем, на следующих стадиях одновременно с разрушением продуктов триады, возникают 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 на стадию разрушения" (vinaśyattā – абстрактное существительное, образованное от основы причастия настоящего времени плюс суффикс состояния tā) в отношении "разрушения" (vināśa), а также "зарождение" (utpadyamānatā основа медиального причастия с тем же суффиксом) в отношении возникновения, или производства (utpāda); 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 объекта входят в стадию разрушения, появляются его новые составные части, которые по разрушении предыдущего составного объекта порождают новый составной объект". Тот факт, что горшок в течение всего времени его обжига воспринимается как единое целое, обязан именно такому постепенному его разрушению.

4.3. Отметим, что, по Шридхаре, постепенность объясняется еще и тем, что горшок является не простым агрегатом атомов, который разрушается в единочасье по разрушении соединения самих атомов, а особой организацией атомов в диады, триады и т.д. Поэтому он разрушается только после того, как разрушаются все эти многочисленные структуры, а пока это происходит, его можно воспринимать как целое. Такое "цепное" разрушение–созидание не требует внешнего вмешательства. Этим, на мой взгляд, объясняется отсутствие в интерпретации Шридхары ссылок на контакт атомов и *атманов* и действия *адришты*.

Тем самым Шридхара убивает "двух зайцев": во-первых, сохраняет постулат вайшешики о том, что изменение качеств, вызванные подогреванием, происходят в атомах; во-вторых, избавляется от непопулярного положения о распадании горшка на составляющие части – горшок не распадается, просто постепенно одна его структура (образованная соединениями между атомами) под влиянием огня заменяется другой. Это можно сравнить с реставрацией старого полотна или фрески, когда без нарушения их целостности старые фрагменты заменяются новыми. Бросается в глаза, что объяснение Шридхары, несмотря на всю его заумность и искусственность, является более механическим и физическим, чем схема Прашастапады, призывающая на помощь *адришты*.

5.0. *Пилупакавада* служит общей моделью для объяснения всех качеств pakaja. Как известно из Раздела характеристик огня, сам процесс pācana (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 кишечного 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 кишечного огня, распадение эмбриона на атомы, появление в них новых качеств и создание тела новорожденного. Как и в случае горшка, при каждом расщепляющем воздействии огня разрушается идентичность субстанции и появляется новая субстанция, наделенная новыми качествами. Получается, что тело эмбриона и тело новорожденного, как горшок до и после обжига, – это, по сути, разные тела. Еще один яркий пример дисконтинуалистского атомистического подхода вайшешики.

6.0. Дальнейшее развитие концепции pākaja в физическом ключе можно обнаружить в попытке поставить конкретное качество в зависимость от интенсивности и характера

подогревания (pāka). Наиболее ярким результатом этого развития является концепция автора XVII в. Говардханы, изложенная Дасгуптой[85]. Согласно Говардхане, цвет, вкус, запах и осязание производятся разными видами подогревания, или тепла. Он приводит в пример некоторые виды плода манго, которые, если их положить под охапку сухой травы, меняют цвет (с зеленого на желтый), но не меняют своего кислого вкуса, другие виды 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.

7.0. Однако на самые неожиданные ассоциации с качествами pākajā наводят рассуждения вайшешиков и найяйиков на темы оптики, чему посвятила солидное энциклопедическое исследование немецкий индолог К. Прайзенданц[86]. Если найяйики связывали способность глазного и солнечного луча проникать сквозь прозрачные субстанций с тем, что прозрачность (svacchatva) этих субстанций связана с наличием у них пор, или отверстий (ср. объяснение Лукреция о прохождении идолов сквозь поры стекла), то первые начисто отрицают такую возможность, ссылась опять на отсутствие промежутков между атомами, с одной стороны, и другими, более сложными фрагментами субстанции, с другой. Как и в случае обжига горшка, найяйики утверждают, что поры не влияют на целостность субстанции[87]. Что же касается позиции вайшешиков, то отстаивать ее было крайне нелегко. К. Прайзенданц приводит рассуждения джайнского автора Вадидевы как бы от лица вайшешика. Следуя пилупакаваде, необходимо признать, что глазные лучи, проходя сквозь сплошную не содержащую пор субстанцию, разрушают ее, и на ее месте возникает новая субстанция, очень похожая на прежнюю, отчего они на глаз неразличимы[88].

Рассматривая такую возможность, другой джайнский автор отмечает, что в случае, если глазные лучи расщепляют поверхность стекла, мы, воспринимая предмет, расположенный за ним, не видели бы его самого, а предметы, находящиеся на поверхности стекла, падали бы. Если же взять стеклянный сосуд, содержащий воду, то вода бы стала просачиваться сквозь него в том месте, где прошли наши глазные лучи[89]. Все эти соображения крайне ослабляли позицию вайшешики, и неудивительно, что последняя, видимо, ввиду полной безнадежности, не стала предпринимать никаких усилий, чтобы как-то исправить положение. "Хотелось бы знать, – пишет Прайзенданц, – как вайшешика в результате продолжительных дискуссий могла бы уклониться от неизбежности прибегнуть к отвергнутой таким же образом буддийской теории постоянного, но незаметного для глаза, возникновения и уничтожения субстанций, подобного тому, что следует из изложения Вадидевы и Прабхачандры"[90].

В самом деле, если считать, что возникновение качеств, рожденных подогреванием, влечет за собой ту или иную степень разрушения субстанции, то мы придем к квазибуддийской картине мира, в которой разрушение и созидание наполняют каждое мгновение бытия. Почему? Достаточно вспомнить, что помимо действия физического, утробного и минерального огня, все в мире постоянно подвергается воздействию тепловых лучей солнца, а значит, претерпевает "варку" (pāka), а стало быть, и процессы разрушения и возникновения.

Из всего этого можно было бы сделать вывод, что принятие атомистической доктрины и атомистического стиля мышления отдалило вайшешику от ортодоксальных школ, таких как веданта, йога и санкхья, основывающих свои учения на континуальности форм бытия[91], и сблизило ее с отвергаемым ею буддизмом с его теорией дхарм, символизировавшей крайнюю дискретность и сиюминутность бытия[92].

Однако несмотря на это, я не думаю, что вайшешика черпала импульсы дискретности, приведшие к созданию атомистической доктри-

ны, именно из буддизма. Более вероятным мне представляется вполне ведийское происхождение этих импульсов. В брахманистской ритуалистике каждый ритуал, символизировавший космогонический акт, был в своем роде атомарен и все, что он включал, т.е. символическое воссоздание вселенной, начиналось каждый раз с нуля, с возжигания нового огня и с выполнения всех прочих процедур так, будто это происходит первый и единственный раз и от этого зависит весь космический порядок. Однако если в ритуалистике как дискретные атомарные акты, входящие в состав жертвенного ритуала, так и сама система этих дискретных ритуалов считались единственной опорой непрерывного функционирования вселенной, которая – ввиду раздирающих ее противодействующих сил – сама по себе просто пришла бы в состояние хаоса, то в вайшешике, рассматривавшей вселенную не в динамическом, а скорее в статическом ключе, роли континуальности и дискретности как бы поменялись местами: континуальные субстанции становятся своеобразным контейнером, вместилищем, т.е. в определенном смысле опорой дискретных атомов и атомарных действий.

[1] *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 239.

[2] *Staal F.* Ritual, Grammar and the Origins of Science in India // Journal of Indian Philosophy. 1982. Vol. 10, N 1. C. 3–35.

[3] *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994. Гл. 2.

[4] О роли ритуала в жизни древних обществ, в том числе и индийского, и о его изучении в современной литературе см.: Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

[5] *Malamoud Ch.* Cuire le monde // Purushārtha. Recherches de sciences sociales sur l'Asie du Sud. Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud. P., 1975. P. 115. Под аналогичным заголовком Шарль Маламуд в 1990 г. опубликовал книгу, представляющую собой сборник его эссе, в который включена и данная статья, однако я цитирую Маламуда именно по первому изданию этой статьи.

[6] Это касается двух важнейших категорий жертвоприношений, таких как *шраута* (торжественная церемония общественной значимости) и *грихья* (домашние ритуалы). Самые известные из них – *ашвамедха* (жертвоприношение коня), *агнихотра* (ритуал вливания в жертвенный очаг молока или очищенного масла), *агничаяна*, *пакаджаяна* (ритуальное подогревание на огне домашнего жертвенного очага различных жертвенных субстанций).

[7] Среди них: *Kuhn A.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. B., 1859; *Caland W., Henry V.* L'Agnishtoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. 2 Tomes. P., 1906–1907; *Dumont L.* L'Agnihotra. Baltimore, 1939; *Agrawala V.S.* Sparks from the Vedic Fire. Varanasi, 1962, а также труды по ритуалу вообще 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 (*Hertel J.* Die Himmelstore im Veda und Awesta, Leipzig, 1923; *Idem.* Beitrage zur Erklärung des Awesta und des Vedas, Leipzig, 1929; *Idem.* Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda. Leipzig, 1938). Однако его попытка не получила поддержки среди ученых.

[8] См.: *Krick H.* Das Ritual der Feuergründung. Wien, 1982.

[9] *Staal F.* Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar: 2 Vol. Berkley, 1983.

[10] Практически все цитаты из *Ригведы* даны в переводе Т.Я. Елизаренковой (см.: Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1989; Там же. Мандалы V–VIII / Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1995).

[11] Огонь болезни – жар, лихорадка обозначался терминами śoka takmán, rūrás (см. заговоры против болезней Атхарваведа 19.39.10; 1.25.3; 1.25.4 и др.). Об эмоциях, уподобляемых огню, см.: *Blair Ch.J.* Heat in the Rig Veda and Atharva Veda. A General Survey With Particular Attention to Some Aspects and Problems. New Haven Connecticut, 1961. P. 97–107.

[12] См.: Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1, 35–36, статья "Агни"; *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975. С. 108.

[13] Цитаты из *Атхарваведы*, которые не приведены в антологии Т.Я. Елизаренковой (Атхарваведа. Избранное / Пер. коммент. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1976) я даю в переводе Ч. Блэйра, автора антологии гимнов, посвященных огню: *Blair Ch.J.* Op. cit. P. 135.

[14] Здесь и далее упанишады цитируются в переводе А.Я. Сыркина, см.: Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964. Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967.

[15] "15. Те, которые знают это, и те, которые в лесу чтут веру и истину, идут в пламя, из пламени – в день, из дня – в светлую половину месяца, из светлой половины месяца – в шесть месяцев, когда солнце движется к северу, из этих месяцев – в мир богов, из мира богов – в солнце, из солнца – в молнию. И придя к молнии, [состоящей] из разума, пуруша ведет их в миры Брахмана. В этих мирах Брахмана они живут вдали возвеличенные. Для них больше нет возврата" (см. далее).

[16] "Те же, которые приобретают миры жертвоприношением, подаянием, подвижничеством, идут в дым, из дыма – в ночь, из ночи – в темную половину месяца, из темной половины месяца – в шесть месяцев, когда Солнце движется к югу, из этих месяцев – в мир предков, из мира предков – в Луну. Достигнув Луны, они становятся пищей. Там боги вкушают их, подобно тому, как [они вкушают] царя Сому, [говоря:] "Возрастай, уменьшайся". Когда это проходит у них, то [люди] попадают сюда в пространство, из пространства – в ветер, из ветра – в дождь, из дождя – в землю. Достигнув земли, они становятся пищей. Снова совершают подношение их на огне человека, и затем они рождаются на огне женщины. Так совершают они круговорот, снова, поднимаясь в миры. Те же, которые не знают этих двух путей, становятся насекомыми, птицами и кусающимися тварями" (*Брихадараньяка упанишада* VI.2).

[16] *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. Гл. 2.

[17] Далее Кейпер отмечает, что подобно Индре, Агни наделяет почитателей как сыновьями и материальными богатствами, так и вдохновением, которое представляется ведийскому поэту "открыванием дверей ума" (*Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 75).

[18] См.: Мифы народов мира. Т. 1. Статьи "Агни", "Адити".

[19] Как свидетельствует М. Элиаде, в представлениях некоторых народов слова, обозначающие жар, выражают идею зла, в то время, как понятия блаженства и т.п. выражаются словами, обозначающими прохладу (*Элиаде М.* Указ. соч. С. 180). Вместе с тем и в европейской алхимии жар ассоциируется с темнотой, югом и злыми началами, в то время как свет с святостью, прохладой и севером. Подобные коннотации характерны и для христианства с его идеей ада и рая, воплощающими – помимо всего прочего – жар и свет.

[20] *Элиаде М.* Указ. соч. С. 180–182.

[21] О тапасе риши и предков см. *Blair Ch.J.* Op. cit. C. 115.

[22] В *Ригведе* с помощью тапаса святые риши и богоподобные предки достигают небес. В *Яджурведе*, *Атхарваведе* и брахманах тапас становится одним из главных средств достижения могущества и власти над миром. Тапас, подобно огню жертвоприношения, обладает способностью сжигать старые и создавать новые качества. Если в процессе жертвоприношения создается новая трансцендентная личность жертвующего, то в аскетической практике, которая является символическим аналогом жертвоприношения, также происходит "выпекание" новой личности аскета–тапасвина. В свою очередь он распространяет свой тапас на три мира – земной, небесный и подземный. В эпосе и пуранах мир все время под угрозой сожжения, так как то один, то другой персонаж, бог, демон или просто "продвинутый йог", слишком усердно практикует тапас.

В индуизме тапас чаще всего ассоциируется с йогой как способом очищения тела и

ума с целью подготовки к более серьезной духовной практике, ведущей к освобождению (*мокше*). В джайнизме суровая аскеза рассматривается как важнейшее средство предотвращения "притекания" новой кармы. В раннем буддизме самоограничение и уединение играют существенную роль в достижении *нирваны*, однако Будда отказывается от практики самоумерщвления, считая ее "крайностью", препятствующей настоящей духовной работе.

[23] Важнейшим материальным проявлением этого внутреннего жара является пот, который выступает у участников жертвоприношения, особенно у жрецов. Подробнее о роли пота в самхитах см.: *Blair Ch.J.* Op. cit. P. 67, 108–113.

[24] Об универсальном значении оппозиции "сыро–вареное" см. у Леви-Строса: *Levi-Strauss C.* Mythologiques. I. Le crue et le cuit. P., 1964.

[25] Цит по: *Башляр Г.* Психоанализ огня. М., 1993. С. 20.

[26] С этой цитатой отдаленно перекликается строфа из ведийского гимна: "[Агни] – словно приятное надоенное [парное молоко]. Любовное [объятие], неподобающее для брата и сестры (трение двух дощечек, сравниваемое с соитием. – *В.Л.*), [Он] – словно котелок с молоком, таящий в животе жертвенную пищу, Невредимый, вредящий любому другому" (РВ 5.19.4).

[27] *Malamoud Ch.* Op. cit. P. 91.

[28] Чтобы защитить тело покойного от полного сжигания, его обкладывали частями туши коровы или козла.

[29] Древние индийцы считали, что предки (питары) могут оказывать неблагоприятное воздействие на живых, чтобы этого избежать необходимо было принести им соответствующее жертвоприношение.

[30] Различаются предметы, которые еще только предстоит подвергнуть контакту с огнем, или термической обработке, и те, которые предлагаются в жертву уже в готовом виде. Большую проблему для древних индийцев представляло толкование такой важной жертвенной материи как молоко, которое по ходу ритуала вливается в огонь. Парадокс заключался в том, что корова, считавшаяся сама по себе сырой субстанцией, дает молоко, теплота которого считается признаком его "готовности" (pakva). Согласно одной из версий, молоко "приготовлено" в силу того, что является семенем Агни, совокупляющегося с сотворенной им коровой: "Вот почему, хотя сама корова – сыра, молоко в ней – приготовлено, ибо это семя Агни. Поэтому оно всегда белое, хотя сама корова может быть черной или красной, и оно блестит, как огонь, ибо это семя Агни. Вот почему оно тепловатое, когда его доят, ибо это семя Агни" (*Шатапатха брахмана* II.2, 4, 15).

[31] Как замечательно показала в своей книге "Мгновение и причина. Дискретность в философской мысли Индии" Лилиан Сильбюрн (*Silburn L.* Instant et cause. Le discontenu dans la pensée philosophique de l'Inde. P.: De Boccard, 1989 – второе издание) ведийская вселенная радикальным образом дискретна. Она состоит из действий, сил, а не субстанций. В этом супердинамическом мире, где спонтанные действия постоянно ведут к разрушительным последствиям, главной космической задачей было создание стабильной структуры, которая бы обеспечивала регулярность и непрерывность работы космоса. Этим главным космоустроительным актом было жертвоприношение, которое сравнивается в брахманах с деятельностью ткача, ткущего непрерывную ткань с помощью утка.

[32] Индийцы представляли себе строение растений по аналогии с организмом человека, поэтому процессы, протекавшие в обоих, считались аналогичными.

[33] Связь ритуала и кухни характерна не только для древней Индии, об аналогичной связи в древнегреческой традиции см.: *Detienne M.* Pratiques culinaires et esprit de sacrifice // *Detienne M., Vernant J.P.* La cuisine en pays grec. P., 1979.

[34] *Malamoud Ch.* Cuir le monde. P., 1990.

[35] В.С. Семенцов, рассмотрев разные аспекты агнихотры, заключает: "Таким образом, человек представляет собой в конечном счете совокупность совершенных им ритуальных деяний – как ритуально "чистых", так и ритуально "нечистых" (*Семенцов В.С.* Указ. соч. С. 89). К аналогичному выводу приходит и Шарль Маламуд в исследовании ритуала инициации (dikṣā) на материале главным образом *Шатапатха брахманы*: "Двойное преобразование, которое для жертвующего заключается в том, что он избавляется от своего прежнего тела и создает себе новое тело, – невозможно без воздействия жара

(chaleur): фактически, дикша постоянно связана с тапасом, если не тождественна ему, – этому многозначному термину, который обозначает как болезненное самосжигание в неистовстве аскезы (либо в неистовстве желания), так и теплоту, благоприятную для роста эмбриона" (*Malamoud Ch.* Op. cit. С. 110).

[36] Ашрам – это стадия жизни. В Индии считалось, что члены высших сословий (духовные учителя и жрецы, воины и торговцы) должны пройти четыре стадии жизни: ученика в доме учителя, домохозяина, лесного отшельника (на всех этих стадиях предполагается исполнение определенных ритуалов) и бродячего отшельника (ритуалы сведены к минимуму).

[37] *Malamoud Ch.* Op. cit. С. 113.

[38] Цитата, которой заканчивается статья, тоже заслуживает нашего внимания: "Это [солнце] готовит (подогревает) все здесь в этом мире, посредством дней и ночей, недель, месяцев, времен года, лет. А этот [Агни] готовит то, что уже приготовлено тем: он приготовитель (повар) того, что уже приготовлено", молвит Бхарадваджа об Агни, поскольку он готовит то, что уже было готово" (*Шатапатха брахмана* X.4.2.19).

[39] *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975. С. 85.

[40] *Семенцов В.С.* Указ. соч. С. 79.

[41] *Невелева С.Л.* Указ. соч. С. 85.

[42] Кейпер связывает с этим еще один мотив гимнов к Агни – открывания отверстий в земле, дабы сквозь них прошло вдохновение, исходящее из изначальных вод в сердце человека. Он показывает, что в индоиранской мифологии подземные воды служили символом неподвижности, которая в свою очередь ассоциировалась с некой вечной истиной (*Кейпер Ф.Б.Я.* Указ. соч. С. 75–76).

[43] *Невелева Н.С.* Указ. соч. С. 46.

[44] См.: A Concise History of Sciemce in Indian. New Delhi, 1971. P. 458.

[45] Вайшешика также знаменита своей попыткой создания системы категорий (субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность), однако этот аспект ее творчества в данном труде нас интересовать не будет (о системе категория вайшешики см.: *Лысенко В.Г.* "Философия природы" в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986. Гл. 1).

[46] Подробнее о "философии природы" вайшешики см.: Там же. Гл. 2.

[47] Ссылки на *Вьомавати* даются далее по изданию: Praśastapādabhāsya with Vyomavatī, Sūkti and Setu commentaries. Chowkhamba Sanskrit Series / Ed. by Gopinath Kaviraj, Dhundhiraj Shāstri. Benares, 1930.

[48] Ссылки на *Киранавали* даны по изданию: Praśastapādabhāṣya with Kiraṇāvalī of Udayana. Gaekward Oriental Series, N 154. Baroda, 1971.

[49] В словаре Мониер-Вильямса (*Monier-Williams.* Sanskrit-English Dictionary) среди значений слова tejas мы встречаем "огненную энергию", "пыл", "жизненную силу", "дух", "семя", "мозг", "золото" и т.п.

[50] Под текучестью огня вайшешики понимают жидкое состояние расправленного золота (см. далее).

[51] См.: *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 176–177.

[52] В Разделе характеристик земли ПБ земляные тела делятся на утробнорожденные и неутробнорожденные, органом чувств объявляется нос, а объектами – все, что существует на поверхности земли в виде глины, камней и растений.

[53] Ср. связь Агни и поэтического вдохновения Агни, и красноречия, и такой его эпитет как "открыватель сверкающей речи" (*Кейпер Ф.Б.Я.* Указ. соч. С. 75).

[54] Здесь и далее использовано издание: Nyâyadarśana Vâtsyâyanabhaṣyasaṃvalitam / Ed. Svâmi Dvârikâdâsaśâstri. Varanasi, 1966.

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

[56] В связи с этим буддисты ставили коварный вопрос: как может глазной луч вступать в контакт с объектом в случае его восприятия сквозь прозрачную субстанцию, например стекло, кристалл и т.п. (см. дискуссию в *Ньяя сутрах* III.i.39–40). Гаутама, который привел этот аргумент, отвечает на него в том смысле, что субстанции, подобные стеклу, не оказывают сопротивления глазным лучам, точно так же, как зажигательное стекло не оказывает сопротивления солнечным лучам (Там же. Сутра 42).

[57] Подробнее о квалитативизме Аристотеля см.: *Визгин Викт.П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982.

[58] Последние интересные публикации, предлагающие новые подходы к научной революции в химии: *Визгин Викт.П.* Научная революция в химии: факторы запаздывания // Вопр. истории естествознания и техники, 1993, № 1, с. 3–15; *Дмитриев И.С.* Научная революция в химии XVIII века: концептуальная структура и смысл // Там же. 1993. № 3. С. 24–53.

[59] Воздух не воспринимается, поскольку не обладает цветом (BC IV.i.7), остальные субстанции, – поскольку обладают сверхбольшим размером и не состоят из частей.

[60] В тексте svarūpālocanamātram, где ālocana переводится как "непосредственное восприятие", "видение", "постижение", а svarūpa как "собственная форма", "чистая форма" (перевод Джха). Важно заметить, что Прашастапада описывает здесь разновидность восприятия, которую последующие комментаторы вслед за буддистами назвали nirvikalpa pratyakṣa, т.е. неопределенное, непропозициональное или довербальное восприятие.

[61] В тексте anekadravyattvāt, буквально, в силу обладания более чем одной субстанцией.

[62] Ср. у Канады: "Восприятие [возникает] в отношении объекта, обладающего воспринимаемым размером, состоящего более чем из одной субстанции в силу наличия у него цвета (mahatyenekadravyattvāt rūpāccopalabdhiḥ – BC IV.i.6); "Невосприятие воздуха, несмотря на [его] субстанциональность и величину, [обязано] отсутствию эволюции цвета" (satyapi dravyattve mahattve rūpasaṃskārābhāvādvāyoranupalabdhiḥ – IV.i.7). Слово upalabdhi является синонимом pratyakṣa, т.е. восприятия; эволюции цвета (rūpasaṃskāra) соответствует "проявленный" (т.е. воспринимаемый) цвет (rūparaprakaṣa).

[63] Слово sannikarṣa означает в вайшешике тип познавательного отношения, возникающего в результате контакта познающих органов и познаваемых объектов.

[64] В контакте санникарша при познании субстанций участвуют четыре элемента: атман, манас, индрии и объекты.

[65] Адхармы, а также обстоятельств места и времени (см. коммент. Шридхары).

[66] Хальбфасс справедливо замечает, что "Вайшешика-сутра" не утверждает, что невидимая физическая сила, стоящая за такими явлениями как движение вверх огня и ретрибутивная сила прошлых деяний, хранимых в душе, тождественны друг другу, не утверждает она также, что они различаются (*Halbfass W.* Tradition and Reflection. N.Y., 1991. P. 312–313).

[67] 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" (*Halbfass W.* Op. cit. P. 291–345).

[68] Ibid. P. 312.

[69] Сошлюсь опять на Кейпера, который настойчиво подчеркивал связь прямостояния (ūrdhva-sthā) с победой жизни над смертью (*Кейпер Ф.Б.Я.* Указ. соч. С. 60).

[70] Уже у Прашастапады синонимом адришты выступает пара дхарма-адхарма, т.е. добродетель и порок.

[71] В ритуалистике жертвователь своими действиями во время ритуальной процедуры вызывает в себе жар, одно из проявлений которого – 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 Блэйр (*Blair Ch.J.* Op. cit. P. 5).

[72] A Concise History of Science in India. P. 241–254.

[73] 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, как, например, помещение топленого масла в воду" (*Таркасангграха. Тарка Дипика* / Пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989. С. 73).

[74] Padārthadharmasaṃgraha of Praśastapāda With Nyāyakandalī of Śrīdhara / Translated into English by Gangānātha Jhā. Chaukhambha Orientalia, Delhi etc., 1982. P. 100.

[75] Цит. по: *Dasgupta S.A.* History of Indian Philosophy. Delhi, 1987. Vol. 1. P. 14.

[76] Слово pīlu – один из синонимов aṇu, paramāṇu – атома.

[77] Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K.H. Potter. New Jersey: Princeton Unversity Press, 1975. P. 84–85.

[78] *Faddegon B.* The Vaiśeṣika System. Wiesbaden, 1969. P. 167.

[79] Ibid. P. 167.

[80] Эту скорость, согласно Удаяне, атомы огня обретают ввиду своей чрезвычайной легкости (lāghavātiśaya). См. также: *Dasgupta S.* Natural Science of the Ancient Hindus. Indian Council of Philosophical Research. New Delhi, 1987. P. 14; *Mishra U.* Conception of Matter according to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1936. P. 388.

[81] *Киранавали.* С. 112. Эти этапы суммированы в обзоре Пииру Канну (*Peeru Kannu S.* The Critical Study of Praśastapādabhāṣya. Kanishka Publishing House. Delhi, 1992. P. 112).

[82] Отличие между ними он видит в признании или непризнании одновременности некоторых действий: если считать, что прекращение одного действия происходит одновременно с возникновением другого, – это дает 9 этапов, если разнести возникновение и прекращение по разным этапам, то последних будет 10 и 11 (Шанкарамишра к ВС. С. 218–219).

[83] Indian Metaphysics and Epistemology. С. 85.

[84] *Faddegon B.* Op. cit. P. 412.

[85] *Dasgupta S.* Op. cit. P. 12–13.

[86] Статья называется "О концепции ātmendriyamanorthasannikarṣa (познавательный контакт атмана органа чувств и объектов. – *ВЛ.*) и теории зрения ньяи-вайшешики" см.: *Preisendanz K.* On ātmedriyamanorthasannikarṣa and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision // Berliner Indologische Studien Band 4/5, Herausegeben vom Institut fur Indologische Philologie und Kunstgeschichte der Freien Universität. B., 1989. S. 141–213.

[87] Говоря о несовершенствах концепции прозрачности в ньяе, К. Прайзенданц предлагает оригинальное решение. Она считает, что эта концепция могла бы почерпнуть импульс у Демокрита, который объяснял цвет, а также и прозрачность формами атомов: «Не думаю, что это могло бы как-то противоречить положениям ньяи, если предположить ровные отверстия в одних "целых" субстанциях, крючкообразные и зигзагообразные в других. Не отождествляя цвета с этими конфигурациями, было бы возможно определить прозрачность как такое свойство белого цвета, которое заключается в факте, что он (т.е. индивид белого цвета) присущ субстанции, у которой имеются узкие, но прямые и пропорционально расположенные промежутки между ее частями. Тонкие глазные и световые лучи могли бы проходить сквозь них с огромной скоростью. Необожженный горшок, скоровода и т.п. в свою очередь имели бы более широкие, но крючкообразные и беспорядочно расположенные промежутки; таким образом, частицы воды, которые больше частиц теджаса, могут двигаться сквозь них на медленной скорости, в то время как меньшие, но быстрые лучи, двигаясь по прямой линии, отскакивают назад. Для объяснения проблематичного поведения обычного огня, который проходит сквозь оба вида субстанций (прозрачные и непрозрачные. – *ВЛ.*), можно предположить, что он состоит не из лучей, а из частиц, которые движутся на нормальной скорости и поэтому могут проникать также и сковороду. Их тонкость, однако, позволяет им проникать сквозь стекло и т.п.» (*Preisendanz K.* Op. cit. S. 196–197).

[88] Ibid. S. 197.

[89] Ibid. S. 198.

[90] Ibid.

[91] Эта континуальность лежала в основе разделяемой ими теории причинности – *саткарьявада*, согласно которой, следствие уже содержится в своей причине, поэтому является ее простой модификацией.

[92] Буддизм, как и вайшешика, придерживались *асаткарьявады*, учения о том, что следствие не содержится в причине, а является чем-то новым.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В данной публикации предлагается перевод двух разделов Падартхадхармасанграхи, посвященных огню, с комментариями к ним Шридхары из Ньяякандали (Далее: НК)[1]. Перевод этого текста на русский язык осуществляется впервые[2].

РАЗДЕЛ ХАРАКТЕРИСТИК ОГНЯ[3]

Огонь – [это то, что] связано с огненностью. [Его качества]: цвет, температура, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, текучесть, скорость. Это ранее установлено [в сутрах][4]. Так, цвет [огня] – блестяще-белый[5]. На ощупь же [он] горячий[6]. Он также бывает двух видов: [в виде] атомов и [в виде] продукта [атомов]. И следствия опять-таки трех видов, начиная с тела[7].

Тела, [состоящие из огня,] – только неутробнорожденные, [пребывают] в мире Адитьи[8], благодаря поддержке частичек земли, [они] вкушают соответствующий опыт. Орган, который делает цвет воспринимаемым для всех живых существ, – это глаз, образованный частичками огня без примеси других элементов.

[Огонь] в форме объекта истинного познания [бывает] четырех видов: земной, небесный, утробный и минеральный. Из них земной [огонь] представляет собой самопроизвольно [устремленные] вверх [языки] пламени, питаемые древесным топливом, способствует нагреванию[9], горению, смягчению (или испарине)[10] и т.п. Небесный [огонь] имеет в качестве топлива воду, [существует в виде] солнца, молний и т.п. Утробный [огонь] служит преобразованию вкуса и т.п. [качеств] съеденной пищи. А минеральный [огонь] существует в форме золота[11] и т.п. Восприятие в нем вкуса и т.п. [чувственных качеств] происходит по причине присущности [вкуса и этих качеств другим субстанциям], соединенным [с огнем].

НК: Подобно универсалии огня ("огненности"), его качества также составляют отличительные характеристики этой субстанции. Эти характеристики, как и в случае земли и воды, могут быть найдены в сутрах. Например, в сутре: "Огонь обладает цветом и способностью быть осязаемым" (Вайшешика-сутры, (Далее: ВС) II.i.3). Что касается таких качеств как число и т.п., те же Сутры указывают на их принадлежность огню, земле и т.п.[12]

Цвет [огня] – белый и блестящий. Белый цвет свойствен также земле и воде, но у них он не блестящий. Цвет, достаточно блестящий, чтобы освещать не только другие предметы, но и самого себя, принадлежит только огню, поэтому он служит отличительной чертой огня. Красный и желтый цвета, иногда наблюдаемые у огня, следует считать порождением каких-то внешних случайных причин[13], поскольку во всех своих проявлениях огонь всегда имеет белый оттенок, будь то свет светильника, блеск Солнца или Луны.

На ощупь же [он] горячий. Земля на ощупь не горяча и не холодна, вода – холодна; воздух – и не горяч и не холоден. Огонь же только горяч, поэтому горячая температура служит отличительной его чертой.

Подобно земле и воде, огонь также имеет две разновидности – в форме атомов и в форме их продуктов, или следствий. Продукты его трех видов – в форме тела, органа и объекта. Огненные тела бывают только неутроборожденными и, как известно, существуют в обители Солнца.

Возражение: Поскольку огонь постоянно горит, то тела, сделанные из него, были бы только скопищами пламени, неспособным ни на какой опыт.

Ответ: благодаря примеси атомов земли, эти тела не являются чистым пламенем и могут переживать некий опыт.

Орган чувств, который делает цвет воспринимаемым всеми живыми существами, состоит из частичек огня. В поддержку того, что цвет делается видимым только благодаря особому продукту огня, который называется органом, и не какому другому, свидетельствуют следующие соображения. Этот орган сделан из чистых частичек огня без примеси других элементов, т.е. его сила не ослабляется данными примесями. Имея такое самосущее происхождение, только этот орган способен проявлять цвет. А то, что никакой другой предмет не производится таким образом следует приписать адриште[14]. Доказательство этого заключается в природе самих продуктов. Затем факт, что орган зрения имеет природу огня может быть выведен из того, что он, подобно светильнику, делает видимым только именно цвет, а не другие качества. У самого этого органа зрения нет проявленного цвета или температуры[15], именно по этой причине он не сжигает свой материальный субстрат и сам остается невидимым[16].

[*Огонь*] *в форме объекта истинного познания [бывает] четырех видов: земной, и т.п.* Земной огонь производится из таких вещей как древесное топливо – огонь не существует без этого субстрата. "Древесное" включает травы и т.п. предметы, в той степени, в какой они способны служить пищей огня. Земной огонь имеет природу стремящегося вверх пламени, *определяемого* дхармой того, кто его разжигает; он может осуществлять нагревание, потение и т.п. Нагревание заключается в производстве качеств, которых еще не было у вещи, и потение, или смягчение, заключается в разрушении твердости вещей. "Т.п." включает такие явления как трескание. Это указывает на то, какие полезные действия выполняет огонь.

Небесный огонь – это то, что произведено водным топливом. Он существует в форме солнца, молнии, метеоров и т.п. Утробный огонь служит перевариванию съеденной пищи, т.е. изменяет пищу, приводя ее в состояние определенных соков, экскрементов и других веществ. Минеральный огонь существует в форме золота и других металлов. Тот факт, что золото имеет природу огня, доказан священными текстами.

Возражение: Золото обладает запахом и вкусом и на ощупь не является ни горячим, ни холодным.

Ответ: Золото твердое, прохладное и наделенное вкусом, а не горячее и безвкусное, как огонь, в силу действия адриштры тех людей, которые его используют. Адриштра делает непроявленной горячесть огня, и люди ощущают только качества частичек земли, смешанных с огнем.

РАЗДЕЛ [КАЧЕСТВ], РОЖДЕННЫХ ПОДОГРЕВАНИЕМ (PĀKAJA)

Порядок возникновения [качеств], рожденных подогреванием, – цвета и др.[17] – в атомах земли [следующий].

Когда сырая субстанция, например горшок и т.п., соприкасается с огнем, то в результате неупругого и упругого удара огня [о субстанцию земли][18] в атомах, составляющих его (горшок), возникают [различные] движения. [Происходит] их (атомов) разъединение[19], в результате разъедине-

ния – разрушение соединения, а в результате разрушения соединения – прекращение [существования] субстанции–следствия[20].

По разрушению этого, в независимых атомах разрушается темный цвет[21] и другие [качества сырой глины], [это происходит] благодаря соединению с огнем, [чье действие] зависит от жара; затем другое соединение того (атомов) с огнем с помощью жара производит [качества], рожденные нагреванием[22]. Вслед за этим, в результате соединения атомов и атманов, зависящего от адришты[23] тех, кто вкушает [результаты использования горшка и т.п.], 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.

Неверно, что возникновение цвета и других [качеств] имеет место в субстанциях–следствиях[24], равно как и [их] разрушение, в силу того, что огонь не проникает все части [целого] изнутри и снаружи [одновременно]. Не имеет места и проникновение внутрь и т.д. атомов, поскольку [это означало бы] уничтожение субстанции–следствия.

НК: Автор объясняет порядок возникновения и разрушения цвета и других качеств в атомах земли.

Цвета и др. в атомах земли. Хотя земля есть не что иное, как атомы, последние называются принадлежащими земле (pārthiva) в отличие от продукта, составленного из них – земли (pṛthivī); таким образом, выражение "атом земли" следует понимать так: атом, являющийся причиной земли. Автор собирается рассказать о порядке образования цвета и других качеств, порожденных в этих атомах путем подогревания.

Возражение: если его намерение таково, оно не включает намерения объяснить процесс разрушения некоторых цветов, например темного цвета необожженного горшка.

Ответ: Это не так, слово "порядок", или "способ" (prakāra) подразумевает как способ возникновения ряда качеств, рожденных подогреванием, так и способ разрушения предыдущих качеств.

И других вещей – слово "и других" включает земляные чашки, соусники и т.п. Сырая субстанция и т.п. упоминается с намерением подчеркнуть отличие от обожженной субстанции (pakvadravya). Соединение с огнем производит определенные движения в атомах, составляющих его [горшок], т.е. в сырой субстанции горшка и т.п. вещей, а не в том, что находится во временном соединении с ней, например, с водой, содержащейся в глине. Поскольку составными частями горшка выступают атомы земли, именно они и являются субстратами движения, произведенного соединением с огнем.

То в результате неупругого и упругого удара атомы земли приводятся в движение, из чего следует разрушение их соединения, как будет объяснено в Разделе движения.

[Происходит] их (атомов) разъединение, в результате разъединения – разрушение соединения и 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 т.п. После разрушения этих соединений, когда атомы благодаря контакту с огнем и такому свойству огня как жар начинают существовать независимо друг от друга, разрушается предыдущий цвет, вкус, запах и цвет, а в результате следующего контакта с огнем возникают

качества, рожденные подогреванием. То, что это так, доказывается наблюдением, согласно которому, цвет и другие качества, рожденные подогреванием, производятся в свободных атомах только тогда, когда этому не препятствуют субстанции в форме следствия этих атомов, т.е. когда они существуют как отдельные атомы. Это можно сформулировать так: качества цвета и т.п. атомов производятся тогда, когда они пребывают в своей несоставной форме, поскольку они представляют собой качества, которые являются производными – подобно цвету нитей.

То, что предшествующий цвет разрушен, доказывается фактом возникновения другого цвета. Известно, что цвет и т.п. качества, не могут произвести в себе другой цвет и т.п. Это можно сформулировать так: красный и т.п. цвет не может произвести другой цвет, поскольку это цвет, подобный цвету нити. Совершив таким образом разрушение старого цвета и т.п. в атомах, соединение с огнем, послужившее причиной различных разрушений, продолжает существовать, поскольку только его присутствием можно объяснить дальнейшее разрушение. Но из этого не следует делать вывод, что то, что было причиной разрушения одного цвета и т.п., будет причиной возникновения другого цвета и т.п. Подобно тому, как в случае цвета нитей можно видеть, что то, что производит новый цвет, совершенно отличается от того, что разрушает старый цвет. Из этого можно заключить, что разрушение цвета и т.п. качества атома в результате соединения с огнем совершенно отлично от того соединения с огнем, которое производит другой цвет. Это можно сформулировать так: разрушение и возникновение цвета в атоме не может быть обязано одной и той же причине, поскольку они такие же, как разрушение и возникновение цвета в нитях.

По разрушению этого и т.д. Те, кто вкушает (bhoginaḥ) – это те, которые переживают вкушение (bhoga), заключающееся в опыте радости и страдания, обязанном своим возникновением появлению горшка; их адришта зависит от характера их заслуг и провинностей (дхармы и адхармы), способствующих соединению атомов с душами этих индивидов и появлению определенных движений в атомах, в которых посредством нагревания были произведены новые качества: цвет, вкус, запах и осязаемость. Эти движения вызывают соединения атомов в агрегаты, из этих агрегатов атомов формируются диады, из соединения трех диад – триады и другие следствия вплоть до появления горшка и т.п. вещей. Цвет и другие качества в этом горшке возникают в соответствии с цветом и другими качествами атомов, составляющими его. Цвет и т.п. двух атомов производит цвет и т.п. диады, цвет и т.п. трех диад – цвет и т.п. триады и т.д. до тех пор, пока не возникнут цвет, вкус, запах и осязаемость целого горшка.

Число и подобные качества не производятся подогреванием, поскольку они не имеют внутренних различий.

Возражение: Не наблюдается внутренних различий и у температуры.

Ответ: Верно, но о существовании температуры, произведенной подогреванием, мы узнаем на основании вывода, как это показано в разделе земли[25].

Движение в атомах начинается уже после возникновения качеств, произведенных подогреванием, а не во время разрушения предыдущих качеств, поскольку только в субстанции, наделенной цветом, можно наблюдать движение, способное произвести другую наделенную цветом субстанцию. Поэтому движение атомов может появиться только в атомах, имеющих окраску, ибо это движение, способное произвести субстанцию, имею-

щую окраску, подобно движению нитей, способному произвести соединения, которые приводят к образованию ткани.

Вопрос: Почему нельзя предположить, что соединение с огнем приводит к разрушению старого и возникновению нового цвета в самих следствиях (а не составляющих частях)? Ведь мы ясно видим, когда наблюдаем сквозь окошко в печи обжига, что горшок и т.п. остаются теми же, и после обжига мы узнаем в них те же самые предметы, которые положили в печь[26].

Ответ: Неверно, что и т.д. Это доказывается словами: Все части и т.д. В силу отсутствия отношения *вьяпти* (проникновения) и *вьяпака* (проникаемого) у огня, который пребывает вне вещи, с качеством соединения, которое пребывает в целом горшке, самотождественным в каждой своей части, снаружи и внутри, не было бы и возможности возникновения и разрушения цвета и т.п. качеств продуктов и, как следствие, не было бы подогревания внутренних частей. Чтобы исключить подобный 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[27].

Ответ: *внутрь и т.п. атомов и т.д.* Атомы не имеют пор, поскольку у них нет частей. Если бы у диады были поры, то она вообще не возникла, поскольку отсутствует соединение между первичными атомами[28]. Даже если два атома соединились бы, между ними не было бы промежутков. Промежутки же возникают только при соединении двух составных субстанций благодаря тому, что они соединяются только частями, т.е. в одной части есть соединение, а в другой оно отсутствует[29]. В случае двух несоставных субстанций, подобных двум атомам, это правило не действует. В грубых материальных субстанциях (sthūladravyeṣu), не наблюдается никаких промежутков. Предположение, что они могут быть присущи только триаде, хотя в ней также ненаблюдаемы, слишком усложняет дело.

Таким образом, горшок и т.п. не содержат пор. Атомы огня не могут проникать в него до того, как произойдет разрушение соединения частичек земли, его составляющих.

В случае удара одной осязаемой субстанции о другую осязаемую субстанцию, составляющие частички последней разъединяются. В соответствие с порядком разъединения и т.п. появляется разрушение того соединения, которое держит объект в составленном состоянии. После этого неизбежно следует разрушение объекта. Как же может проявляться действие атомов огня? Во всех произведенных следствиях не бывает иного разрушения их свойств цвета и т.п. чем разрушение субстанций, которым они присущи. Подобным образом, не может быть иного возникновения этих свойств чем возникновение из свойств, присущих причинам этих следствий. По этой же причине, мы не считаем возникновение и разрушение цвета и т.п. качеств следствием соединения горшка с огнем. Ибо цвет и другие качества горшка разрушаются с разрушением своего субстрата горшка – они представляют собой такие цвет и другие качества, которые принадлежат продуктам, как цвет горшка, разрушенного ударом палки, и подобным образом, цвет и другие качества горшка возникают из подобных качеств присущей причины горшка, ибо они суть опять-таки качества, которые принадлежат продуктам, подобно цвету и другим качествам ткани.

В случае горшка, мы наблюдаем, что перед обжигом его составные части являются мягкими и рыхлыми, после же обжига они становятся твердыми. Невозможно, чтобы в одном и том же субстрате существовали рыхлость и твердость, подобно тому, как не существуют одновременно

упругий и неупругий удар, являющиеся взаимоисключающими противоположностями. Поэтому когда старый составной объект разрушается, то на его месте возникает новый. Если так, то разрушение прежней субстанции имеет место по разрушении ее причин, а возникновение новой субстанции тоже обязано существованию ее причин.

Таким образом, имеется их постоянное пребывание, узнавание же в горшке после обжига бывшего сырого горшка обязано существованию общего понятия для этого объекта, так же, как и в случае пламени. Что же до факта сохранения формы горшка, выражающегося в том, что он в течение всего времени его обжига воспринимается как единое целое, оно обязано тому, что горшок разрушается постепенно, ибо горшок является не простым агрегатом атомов, который разрушается в единочасье по разрушению соединения атомов. Фактически, он сделан из атомов через диады, триады и т.д. Поэтому он разрушается только после того, как разрушаются все многочисленные диады и триады, а пока он так разрушится, его можно воспринимать как целое. 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. В то время, когда составляющие части старого составного объекта входят в стадию разрушения, появляются его новые составные части, которые по разрушению предыдущего составного объекта порождают новый составной объект. Поэтому между старым и новым объектом имеется отношение субстрата–носителя (ādhārabhāva) и ограничение (avadhāraṇa) субстрата нового объекта. Это значит, что сколько было составляющих частей старого объекта, столько же частей выступает в составе нового объекта. Величина и число частиц последнего таковы же, как и у первого.

Порядок этого процесса следующий: [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 соединения с огнем, способного произвести красный цвет и другие качества – все это одновременно; затем [II этап] (6) разрушение триады; (7) вступление в стадию разрушения продукта триады; (8) разрушение темного цвета и т.п. (9) возникновение разъединения, произведенного разъединением, (10) вступление в стадию разрушения соединения; (11) зарождение соединения с огнем, способного произвести красный цвет и другие качества; (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 стадия] (14) разрушение продукта того (триады), (15) вступление в стадию разрушения продукта этого продукта, (16) зарождение последующих соединений, (17) возникновение красного цвета и т.п., (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 (продукта 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 продукта того продукта, (32) вступление в стадию разрушения продукта того продукта, (33) возникновение диады, состоящей из этих атомов, (34) зарождение цвета и т.п. качеств диады, (35) разрушение разъединительного движения, в следующий момент (36) возникновение в диаде качеств в соответствие с качествами составляющих ее причин[30].

Тот же самый процесс рассматривается в отношении всех диад. В возникновении триад и последующих соединений атомов нет нужды принимать во внимание какие-либо движения или действия, поскольку эти соединения обязаны своим возникновением исключительно сцеплениям, рожденным из соединений в следующем порядке: много атомов одновременно соединяется друг с другом и таким образом атомы, составляющие одну диаду, входят в состав атомов, образующих другую диаду, и тем самым одна диада вступает в соединение с атомами другой диады. Так появляются соединения двух и более диад. Все это было объяснено нами в соответствие с тем, как нас учили, и с нашей способностью понять описанный выше процесс[31].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Если перевод текста Прашастапады является буквальным, то комментарии к нему Шридхары переведены литературным языком.

[2] Перевод сделан с издания: Sri Darib Dass Oriental Series – 13, The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary of Śrīdhara / Ed. by V.P. Dvivedin. Delhi: Sri Satguru Publications, 1984. P. 35–43.

[3] В оригинале tejas, синоним agni.

[4] Ср. сутры IV. i. 11 ("Число, размеры, соединение–разъединение, близость, дальность и движение – становятся объектами зрительного восприятия через их соединение с субстанциями, обладающими цветом"); V. ii. 8 ("Конденсация и разжижение воды обязаны соединению с огнем"); II. i. 7 ("Текучесть олова, свинца, железа, серебра и золота благодаря соединению с огнем, [составляет их] сходство с водой"). Нумерация сутр дана по Шанкарамишре (см. The Vaiśeṣika-sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Śankara Miśra / Translated by Nandalal Sinha. Delhi: S.N. Publications, 1986).

[5] Белый цвет воды и земли, по вайшешике, является тусклым. Присутствие в огне других цветов, например красного, комментаторы Прашастапады Шридхара и Удаяна объясняют составом его субстрата, т.е. присутствием в топливе специфических земляных примесей (*Ньяякандали*. С. 98, *Киранавали*. С. 49).

[6] Именно горячая температура выступает отличительным признаком огня в определении более поздних авторов, которые ссылаются на рассуждение Канады: "Запах установлен в земле", т.е. запах является viśeṣa guṇa земли (BC II. ii. 2) и далее: "Так же и горячая температура", "горячая температура в огне" (BC II. ii. 3–4), иными словами, горячая температура является отличительным качеством огня.

[7] Три вида субстанции–следствия – это тело, орган и объект" (BC IV. ii. 1).

[8] В ведийской мифологии Адитьей (ед. число) обычно именуется бог солнца или само солнце. Кроме того, там есть еще и Адитьи (мн. число) – группа небесных богов, сыновей Адити – богини, не имеющей строго определенных функций, но связанной со светом и воздушным пространством. Адитьи, которых обычно шесть (хотя иногда перечисляется восемь и двенадцать) – Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша, Анша, – ассоциируются с солярными божествами. Иногда в их число включается бог солица Сурья, а позднее бог Вишну. Адитьи живут в воздушном пространстве.

[9] Pācana, см. Раздел качеств, рожденных подогреванием (pākajā).

[10] Существительное svedana имеет значения потения, испарины, а также смягчения и использования припарок.

[11] Вьомашива считает, что Прашастапада цитирует отрывок из Вед относительно природы огня: "... главный продукт огня есть золото" (agner apatyam prathamam suvarnam). Однако в издании текста, с которого сделал 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 может быть опровергнут логическими выкладками (*Вьомавати*, с. 257–258).

[12] Шридхара имеет в виду сутру Канады IV. i. 11, в которой сказано: "Числа, размеры, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость и движение становятся видимыми благодаря их присущности субстанциям, обладающим цветом". Поскольку огонь, по вайшешике, обладает цветом, из этого можно косвенно заключить, что он обладает и названными выше качествами. Более прямых свидетельств принадлежности огню числа и других неспецифических качеств (aviśeṣa guṇa) в Сутрах нет, так что можно заключить, что Прашастапада был первым, кто приписал их ему наряду со специфическими качествами (viśeṣa guṇa).

[13] Примесей частичек земли.

[14] Шридхара тем самым хочет сказать, что органы чувств, как и тело, зависят от кармы человека, поэтому их эффективность определяется добродетелями и пороками, свойственными его атману (душе).

[15] Вьомашива утверждает, что орган зрения обладает непроявленным цветом так же, как 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, то 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" (udbhava). В отсутствие такого цвета даже 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. Однако его присутствие в огне позволяет ему 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. Но удовольствия ограничены, так как они регулируются дхармой и адхармой. Если бы вещи могли восприниматься даже ночью, в этом не было бы никакого удовольствия. Поэтому Творец создал орган зрения таким, что он не обладает проявленным светом. Подобным образом непроявлена 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 (*Вьомавати*. С. 256–257).

[16] Ни Канада, ни Прашастапада, ни Шридхара не предпринимают никаких попыток объяснить 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, он воспринимает и близлежащую ветку дерева и дальнюю 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 близлежащей ветки и отдаленной 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 (*Киранавали*. С. 281–298).

[17] Не только цвет, но и вкус, запах и осязаемость земли могут, согласно вайше-

шикам, изменяться под воздействием огня. Что же касается качеств других великих элементов, то они не являются pākaja.

[18] См. сутру Канады о движении в земле: "Движение в земле [происходит благодаря] толчку (nodana) и удару (abhighāta), а также в результате соединения с соединенным" (ВС V.i.1).

[19] О порядке разъединения см. Раздел разъединения (переведен и исследован в: *Лысенко В.Г.* Философия природы в Индии. М., 1986. С. 66–68).

[20] Ср. у Канады: "Существующее [становится] несуществующим" (ВС IX. i. 2).

[21] 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 темную окраску.

[22] Ср. два способа образования качеств следствия у Канады: "В земле [качества цвета, вкуса, запаха и осязаемости возникают] из подобных качеств предшествующих в причине, а также благодаря подогреванию" (ВС VII. i. 6).

[23] Под адриштой подразумеваются невидимые карамические последствия прошлых действий людей, которые определяют их поведение и психический облик в теперешней жизни.

[24] Опровержение точки зрения ньяи, которая получила название pīṭharapākavāda – учение о нагревании горшка, а не в составляющих его атомах, как утверждают вайшешики, учение которых получило соответственное название pīlupakāvāda – "учение о нагревании атомов".

[25] Шридхара ссылается на собственный комментарий к пракаране земли, где он говорит, что характер pākajā, свойственный таким земляным предметам как столб и т.п., определяется не непосредственно, а лишь косвенно, с помощью следующего вывода: температура столба обязана своим существованием нагреванию, поскольку это температура, свойственная земле, подобно температуре горшка. В свою очередь, то, что температура горшка есть pākajā, следует вывести из того, что температура является таким свойством горшка, которое воспринимается одним-единственным органом чувств – подобно цвету горшка (НК. С. 31).

[26] Шридхара излагает аргументы сторонников концепции "подогревания горшка" ньяи.

[27] Дальнейшие объяснения найяйиков в изложении Шридхары.

[28] Возникновение диады из двух первичных атомов обязано апекшабуддхи – соотносительному познанию Ишвары, который привносит нумерические схемы в первичный хаос атомов (См.: *Lysenko V.* The Atomistic Mode of Thinking as Exemplified in the Vaiśeṣika Philosophy of Number // Asiatische Studien, Etudes Asiatiques 1994. XLVIII. 2. P. 781–806).

[29] Согласно вайшешике, соединение является качеством, обладающим только частичной проникаемостью, т.е. оно существует в той части субстанции, в которой она соединяется с другой субстанцией и отсутствует во всех остальных частях.

[30] Я насчитала у Шридхары 6 временных этапов и 36 эпизодов.

[31] Тем самым Шридхара скромно признает, что его интерпретация *пилупаканады* не носит абсолютного характера, а представляет собой его собственную попытку осмыслить и объяснить эту, как мы теперь понимаем, довольно искусственную и усложненную концепцию.