



Н.А.Железнова

УЧЕНИЕ КУНДАКУНДЫ

в философско-религиозной
традиции джайнизма



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения

Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

Н.А.ЖЕЛЕЗНОВА

Учение Кундакунды

**в философско-религиозной
традиции джайнизма**

Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2005

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Ж51

Ответственный редактор

В.В. Вертоградова

Редактор издательства

О.В. Мажидова

На первой стороне переплета:

Джина. III–IV вв. Матхура. Государственный музей Матхуры;

на четвертой стороне переплета:

Сарасвати-пата. Около 1475–1500 гг. Гуджарат, ткань.

Нью-Дели, Национальный музей

Железнова Н.А.

Ж51 Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма / Н.А. Железнова ; Ин-т востоковедения. — М. : Вост. лит., 2005. — 343 с. — (История восточной философии). — ISBN 5-02-018454-3 (в пер.)

В книге впервые в отечественной индологии исследуется философско-религиозная доктрина одного из наиболее авторитетных представителей джайнизма — Кундакунды, или Кундакундачарьи (III–IV вв.). При изучении доктрины Кундакунды автор опирается на анализ четырех базовых трактатов: «Правачана-сара» («Суть изложения [учения]»), «Панчастикая-сара» («Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях»), «Нияма-сара» («Суть [учения о] воздержании») и «Самая-сара» («Суть наставления»). Тексты, авторство которых традиция приписывает Кундакунде, хотя они могли принадлежать разным авторам и составляться в разное время, рассматриваются как единое целое — *Coprus Cundacundae*. К исследованию прилагается комментированный перевод самих текстов, а также перевод избранных глав «Таттвартха-адхигама-сутры» Умасвати, словарь терминов, указатели имен и текстов, библиография.

ББК 87.3(0)

ТП-2005-1-11
ISBN 5-02-018454-3

© Железнова Н.А., 2005
© Институт востоковедения РАН, 2005
© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2005

ВВЕДЕНИЕ*

Одной из определяющих особенностей современной ситуации не только в России, но и во всем мире является общее стремление к диалогу между различными культурами. Однако подобный диалог возможен лишь в том случае, если его участники имеют адекватное представление друг о друге. Наиболее приемлемый путь знакомства с иными традициями и понимания мышления других народов — обращение к первоисточникам и памятникам письменной культуры.

За последние десятилетия опубликовано довольно много книг по истории индийской философии, что свидетельствует об определенном подъеме, который переживает отечественная индология. Часть из этих книг написана в жанре просветительской литературы и не носит сугубо научного характера. Безусловно, просвещение — дело важное и нужное, но зачастую оно осуществляется в ущерб самому предмету: то, как подается материал, зависит от разных факторов, в том числе и от того, *кто* это делает, с какой *целью* и в расчете на какую *аудиторию*. Многие книги такого рода написаны просто поклонниками и «сторонниками» восточной мудрости, едва знакомыми с самой этой мудростью или знающими о ней понаслышке. Другую, значительно меньшую по количеству часть издаваемой литературы составляют вполне солидные научные монографии, посвященные доктрине той или иной философской школы, либо издания переводов с санскрита основополагающих текстов различных традиций индийской философской мысли. К подобного рода изданиям относятся труды московских индологов В.К. Шохина, В.Г. Лысенко, Н.В. Исаевой, В.П. Андросова и работы их петербургских коллег В.И. Рудого и Е.П. Островской. Отдавая должное усилиям российских индологов, нельзя все же не отме-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ согласно проекту № 01-03-00312а.

тять, что они не в состоянии охватить весь спектр философских учений Индии. Некоторые направления и школы остаются «за кадром» основной картины научных индологических штудий. В первую очередь это касается одного из наиболее значительных неортодоксальных направлений индийской философской мысли, а именно джайнской философии, которая не часто попадала в поле зрения отечественных индологов в качестве предмета специального исследования. Предлагаемая вниманию читателей монография посвящена рассмотрению философской доктрины одного из первых учителей дигамбарской ветви джайнизма — Кундакунды, или, как сами джайны его называют, Кундакундачарьи.

* * *

Джайнизм возник в «осевую» эпоху индийской цивилизации, VI–V вв. до н.э., когда на историческую арену вышли религиозно-философские учения антибрахманистской ориентации. Это произошло благодаря появлению в самой брахманистской культуре альтернативных ей течений¹. В этот период наряду с джайнскими шраманами (скр. *śramaṇa* — «аскет, подвижник»; пал. *samaṇa*), или ниргрантхами (скр. *nirgrantha* — «свободный от уз»; пал. *niganṭho*), ведут проповедь последователи Будды, адживики² во главе со своим учителем Маккхали Госалой, локаятики³, представители брахманистской традиции типа Алара Каламы, чьи взгляды «можно интерпретировать как первую по времени версию протосанкхьи»⁴.

Джайнская агиография связывает возникновение и начало формирования современного корпуса джайнской канонической литературы с деятельностью Джины Махавиры Вардхаманы, родившегося, согласно традиции, в 599 г. до н.э. в царской семье недалеко от Вайшали, в Северном Бихаре. Как гласит жизнеописание основателя джайнизма, изложенное в шветамбарском каноне («Ачаранга-сутра»⁵, пкр. «Аяранга-сутта»), Махавиру родился в семье правителя государства Ваддхи. На

¹ Подробнее о шраманской эпохе см.: *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды, с. 67–122; *он же.* Первые философы Индии.

² Название происходит от *ajīva* — «образ жизни», поскольку последователи этого направления отличались эпатирующим общественные нравы образом жизни.

³ Локаятики — так в шраманскую эпоху называлась группа профессиональных спорщиков-диспутантов, а позднее этим термином обозначались представители материалистических взглядов в индийской философии. Подробнее см.: *Шохин В.К.* Школы индийской философии, с. 81–87.

⁴ *Шохин В.К.* Первые философы Индии, с. 99.

⁵ Жизнеописание Махавиры Вардхаманы см.: Ачаранга-сутра. Книга вторая. Часть третья. Лекция 15, называемая «Пункты». — *Железнова Н.А.* Введение в этическую проблематику «Ачаранга-сутры», с. 47–58.; *Sacred Books of the East*. Vol. 22, с. 189–210.

двенадцатый день после рождения он получил имя «Вардхамана» (букв. «растущий», «процветающий»), поскольку к моменту его появления на свет государство достигло своего расцвета. До тридцати лет Махавира Вардхамана вел жизнь семьянина, а затем стал аскетом и 12 лет скитался по Индии, подвергая себя различным лишениям и самоистязанию. В течение шести лет Махавира странствовал вместе с известным адживиком Маккхали Госалой. Затем их пути разошлись, и бывшие товарищи по странствиям расстались врагами: каждый из них утверждал, что другой был его учеником, проявившим неблагодарность. Согласно легенде, они встретились вновь после обретения Махавирой всеведения, и Маккхали Госала попытался с помощью оккультных способностей сжечь своего бывшего «учителя», но не смог. Джайнские источники указывают, что в 557 г. до н.э. на берегу р. Риджупалики Махавира достиг состояния всеведения (*kevala jñāna*) и стал известен как Джина («Победитель»), Вира («Герой»), Ативира («Особый герой»), Санмати («Благомыслящий»), Нигантха Натапутта⁶ («Порвавший узы из рода Натов»), Гьятапутра («Сын Гьяты»). Остальную часть жизни Махавира посвятил проповеди своего учения в Магадхе, Анге, Митхиле и Косале. Есть свидетельства, что он установил тесные личные связи с могущественными правителями Магадхи Бимбисарой и Аджаташатру.

Кончина Джинны последовала на 72-м году жизни в г. Паве, недалеко от Раджагрихи в 527 г. до н.э.⁷

Джайнская традиция утверждает, что Махавира Вардхамана стал 24-м тиртханкаром (скр. *tirthāṅkara* — букв. «создатель переправы», «создатель брода»), воспринявшим учение 23-го тиртханкара Паршвы, или Паршванатхи, последователями которого были родители Махавиры. По преданию, основание системы джайнизма приписывается Ришабхе, жившему за много столетий до того времени. Джайны полагают, что за время последнего мирового периода джайнизм семь раз исчезал в Индии и снова провозглашался очередным «спасителем» — тиртханкаром.

Непрерывная передача учения установилась лишь начиная с 16-го тиртханкара, Шантинатхи. С деятельностью последнего «пророка» —

⁶ *Nigaṇṭha Nātaputta* (скр. *Nirgrantha Jñātrputra*) встречается в палийском каноне, в «Саманьянпхала-сутте» («Наставление о плодах подвижничества») Дигханаика как имя одного из оппонентов Будды, что служит важным свидетельством деятельности последователей тиртханкаров. См.: Шохин В.К. Первые философы Индии, с. 38.

⁷ Некоторые индологи полагают, что даты рождения и смерти Махавиры можно передвинуть на 50–60, а то и более, лет позднее. См., например: Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма, с. 319.

Махавиры — связывается создание общины последователей и нынешнее собрание священных текстов.

Согласно преданию, еще при жизни Махавиры в общине возникли разногласия, приведшие после его смерти к расколу, который окончательно оформился к I–II вв. Джайны разделились на дигамбаров («одетых пространством»), или «одетых сторонами света») и шветамбаров («одетых в белое»). Эти названия фиксируют одно из разногласий между сектами: дигамбары считают, что монахи не должны надевать никакой одежды и обязаны ходить нагими, а шветамбары настаивают на ношении монахами белых одежд. Кроме того, дигамбары полагают, что женщина не может достичь освобождения от кармической зависимости, и расходятся со шветамбарами в ряде вопросов теории и практики религиозной жизни, не признают подлинность канонической литературы.

Нельзя сказать определенно, когда шветамбары приступили к письменной кодификации своего канона. Известный исследователь джайнской философии П.С. Джайни предположил, что этот процесс начался незадолго до второго собора, проходившего в Матхуре под руководством Скандилы, который стоял во главе джайнской общины в 300–343 гг. По мнению Джайни, окончательная редакция канона складывалась вплоть до конца V или начала VI в.⁸

Шветамбарская традиция утверждает, что окончательную форму канон принял лишь на соборе в Валабхи под председательством Девардхиганина Кшамашраманы. Это событие произошло спустя 980 лет или 993 года после нирваны Махавиры, т.е. в 453 или 466 г. соответственно⁹. Однако, как замечают исследователи, несмотря на то что собор проходил в середине V в. н.э., тексты, которые были собраны на нем, определенно содержат материал значительно более древний, возможно V–IV вв. до н.э.¹⁰

В канон вошли тексты, написанные на джайнском пракрите — среднеиндийском языке ардхамагадхи¹¹: 12 *aṅga* (скр. *aṅga* — «первичные члены [канона]»), посвященные различным теоретическим и практическим вопросам. Среди них наиболее известны «Аярангасутта» (*Āyāraṅgasutta*, скр. *Ācārāṅga-sūtra*, далее — Ас) — трактат по

⁸ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, с. 51–52.

⁹ Ibid.; см. также: Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jains, с. 63; Радхакришнан С. Индийская философия, с. 242.

¹⁰ Dundas P. The Jains, с. 20.

¹¹ Ардхамагадхи, или арша (*aṛṣam* — язык *ṛṣi*), возник в центральной части долины Ганги и «представлял собой в некоторой степени стилизованный язык, близкий к языку первоначальной джайнской (возможно, и буддийской) проповеди» (Вертоградова В.В. Праkritы, с. 17).

вопросам правил поведения и «Сугаданга-сутта» (*Sūyagaḍaṅga-sutta*, скр. *Sūtrakritāṅga-sūtra*, далее — Сс) — трактат о различении истинного и ложного учения. Затем 12 *uvāṅga* (скр. *upāṅga* — «вторичные члены»), в число которых входит наиболее важная «Овавайя-сутта» (*Ovavāiṃya-sutta*, скр. *Aupāpatika-sūtra*) — проповедь Махавиры и пояснения в связи с «обретением обителей» в 12 небесных мирах. Далее, в канон шветамбаров входят 10 *paṇṇa* (скр. *prakīrṇa* — «разрозненные пассажи»); 6 *cheyasutta* (скр. *cheda-sūtra* — «дисциплинарные тексты»), 4 *mūlasutta* (скр. *mūla-sūtra* — «основополагающие сутры»), из которых наиболее важны «Уттараджджхаяна-сутта» (*Uttarajjhāyana-sutta*, скр. «Уттарадхьяна-сутра» *Uttaradhyāyana-sūtra*, далее — Утт) — своего рода антология преданий и наставлений и два трактата: «Нанди-сутта» (*Nandi-sutta*, скр. *Nandi-sūtra*) и «Ануйогадара» (*Aṇuyogadāra*, скр. *Aṇuyogadvāra*) — своеобразные энциклопедии знаний для джайнских монахов¹².

Большинство исследователей джайнской канонической литературы сходятся в том, что наиболее раннюю по времени создания часть канона составляют Ас и Сс (эти выводы делаются на основе анализа языка и метрического размера гатх), причем первые книги обоих трактатов (*suyakkamḍho*, скр. *śrūtaskandha*) содержат наиболее ранний материал¹³.

Однако дигамбарская ветвь джайнизма не признает этот канон аутентичным учению самого основателя, полагая, что в шветамбарской версии канона нет подлинных текстов, с их точки зрения, безвозвратно утерянных. Поэтому наиболее авторитетное изложение своего учения они видят в группе более поздних трактатов, написанных как на пракрите, так и на санскрите и разделенных на «четыре веды». Первая «веда», *Prathama-anuyoga*, включает тексты, относящиеся к «мировой истории»; вторая, *Karaṇa-anuyoga*, — космологические тексты; третья, *Dravya-anuyoga*, — религиозно-философские трактаты и четвертая, *Caraṇa-anuyoga*, — тексты по этике и ритуалу. Именно благодаря текстам канона дигамбаров, в первую очередь третьей «веды», восстанавливается классический период джайнской философской мысли. Особую роль при этом играет изучение наследия Кундакунды, одного из первых джайнских философов.

Начало научному изучению джайнской философии было положено переводом Г. Якоби четырех сутр джайнского канона — «Ачаранга-сут-

¹² Подробный анализ литературы канона шветамбаров см.: *Schubring W.* The Doctrine of the Jainas, с. 73–125; *Glaserapp H., von.* Jainism, с. 111–121.

¹³ См.: *Schubring W.* The Doctrine of the Jainas, с. 81; *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification, с. 53; *Dixit K.K.* Early Jainism, с. 4; *Alsdorf L.* The Arya Stanzas of the Uttarajjhāyā, с. 85; *idem.* Jaina Exegetical Literature, с. 1–8.

ры», «Уттарадхьяна-сутры», «Сутракританга-сутры» и «Кальпа-сутры»¹⁴ — на английский язык в конце XIX в. Затем в начале XX в. сами джайны стали издавать, переводить и исследовать свои тексты, опубликовав серийные издания: *Sanatana-jainagranthamālā*, *Jñānapīṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā* и *Sacred Books of the Jains*. С того же времени начали издаваться и монографии по джайнской философии, среди которых следует отметить труды Г. Якоби, Г. фон Глазенаппа, Дж.Л. Джайни, Р. Сингха, М.Л. Мехты, Н. Татиа, С. Гопалана, Г. Уоррена, С. Дасгупты, Б. Баруа, А.К. Чаттерджи, С. Мукерджи, В. Шубринга, М. Мишры и других исследователей, которые в своих работах рассматривают как джайнскую доктрину в целом, так и отдельные проблемы философии джайнизма¹⁵. Исследованием философского наследия джайнов занимаются прежде всего индийские ученые, которые не только издают и переводят тексты на английский язык, но и предпринимают попытки основательного изучения различных аспектов джайнской доктрины. Несмотря на то что работы джайнских авторов написаны с жестких апологетических позиций, тем не менее в них содержится много научного материала. К числу наиболее серьезных исследований джайнизма можно отнести работы Т. Калгхатджи, П.С. Нахара и Н. Гхоша, С. Део¹⁶ и др.

В течение довольно длительного времени в трудах и западных и индийских ученых джайнизм рассматривался как течение индийской мысли в целом, и поэтому преобладали работы описательного характера, в которых отсутствовал анализ взглядов конкретных представителей джайнской философии. Однако в последние годы ситуация начинает меняться: появились труды С. Охиры, Р.Дж. Зюденбоса и В.Дж. Джонсона¹⁷, посвященные учениям отдельных представителей джайнской доктрины, в первую очередь Умасвати, и, возможно, под влиянием данных работ будет преобладать интерес не к джайнизму вообще, а к конкретным джайнским учителям и мыслителям. Недавно

¹⁴ *Sacred Books of the East*. Vol. 22, 45.

¹⁵ *Jacobi H.* Studies in Jainism; *Jaini J.L.* Outlines of Jainism; *Singh R.J.* The Jaina Concept of Omniscience; *Mehta M.L.* Jaina Philosophy; *idem.* Jaina Psychology; *idem.* Outlines of Karma in Jainism; *Tatia N.* Studies in Jaina Philosophy; *Gopalan S.* Outlines of Jainism; *Warren H.* Jainism; *Dasgupta S.* Development of Moral Philosophy in India; *Barua B.M.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy; *Chatterjee A.K.* A Comprehensive History of Jainism; *Mookerjee S.* The Jaina Philosophy of Non-absolutism; *Glazenapp H., von.* The Doctrine of Karma in Jain Philosophy; *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy; *Schubring W.* The Doctrine of the Jains.

¹⁶ *Kalghatgi T.* Some Problems in Jaina Psychology; *Deo S.B.* History of Jaina Monachism; *Nahar P.C., Ghosh K.* An Epitome of Jainism.

¹⁷ *Ohira S.* A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya; *Zydenbos R.J.* Mokṣa in Jainism, According to Umāsvāti; *Johnson W.J.* Harmless Souls.

основанная серия Lala Sundarlal Jain Research Series публикует как уже ставшие классическими труды по джайнизму, так и новые исследования в данной области индологии.

Относительно отечественных работ по джайнизму необходимо отметить, что это направление индийской философской мысли долгое время находилось на периферии исследований востоковедов. Это связано в первую очередь с преобладанием интереса к ортодоксальным направлениям индийской философии и буддизму (изучение последнего, в частности, стимулировала мощная буддологическая школа Ф.И. Щербатского).

В начале XX в. в России вышла монография Н. Герасимова «Нирвана и спасение»¹⁸, где рассматривается понимание нирваны индийскими философскими школами, в том числе джайнской традицией. Отличаясь популярностью изложения, книга не содержит серьезного текстологического анализа джайнской доктрины, поскольку составлена на основе западных источников. Еще раньше (1878) в «Журнале Министерства народного просвещения» была опубликована статья И.П. Минаева «Сведения о жизни жайнов и буддистов»¹⁹. До середины XX в. о джайнизме ничего не выходило.

Небольшие разделы о джайнизме традиционно включались в учебники и пособия по истории индийской мысли²⁰. Среди трудов индийских авторов, переведенных на русский язык, следует отметить книгу С. Чаттерджи и Д. Датты, а также двухтомную монографию С. Радхакришнана²¹. Эти работы до недавнего времени являлись единственными серьезными историко-философскими исследованиями доктрины тиртханкаров. В разделе, посвященном джайнизму, Радхакришнан в целостном и взаимосвязанном виде излагает базовые принципы джайнской философии на основе канонических трактатов и сутр. Однако сам характер и задачи монографии исключают возможность подробного анализа взглядов того или иного представителя этой школы.

Вышедшая в конце 1960-х годов книга Н.Р. Гусевой «Джайнизм»²² была не в состоянии заполнить пробелы в отечественной индологии, так как рассматривала мировоззренческие установки джайнизма и была ориентирована скорее на массового читателя, чем на специалистов.

¹⁸ Герасимов Н. Нирвана и спасение, с. 91–101.

¹⁹ Минаев И.П. Сведения о жизни жайнов и буддистов, с. 241–276.

²⁰ Александров Г.В. История индийской социологической мысли, с. 252–264; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация, с. 63–77.

²¹ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 72–105; Радхакришнан С. Индийская философия, с. 240–289.

²² Гусева Н.Р. Джайнизм.

Кроме того, акцент был сделан на религиозных представлениях джайнов и совершенно не рассматривалось философское учение.

В опубликованной в 1970-е годы статье В.С. Костюченко затрагивались некоторые аспекты джайнской диалектики²³.

Мифологические представления последователей тиртханкаров освещались в статье «Джайнизм» О.В. Волковой в энциклопедии «Мифы народов мира»²⁴.

Единственное исследование джайнской философии на русском языке — диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук А.А. Терентьева «„Таттвартха-адхигама-сутра“ Умасвати как древнейший источник постканонического джайнизма»²⁵, в которой автор проанализировал основные категории доктрины и перевел трактат Умасвати, что внесло значимый вклад в изучение джайнизма.

На сегодняшний день существует всего пять переводов джайнских текстов. Это упоминавшаяся сутра Умасвати, отрывки из средневекового трактата Харибхадры «Шаддаршана-самуччая»²⁶ в переводе Н.П. Аникеева, перевод В.Е. Егорова трактата Хемачандры (XII в.) «Аньяйога-вьяваччхедика» («Опровержение других методов») и опубликованные нами переводы двух трактатов Кундакунды: «Правачана-сара» и «Панчастика-сара»²⁷.

За последние десятилетия наметились определенные сдвиги в области изучения джайнизма. Вышла в свет «Философия джайнизма» А.А. Терентьева и В.К. Шохина²⁸, в которой авторы излагают основные теоретические постулаты и понятия джайнской философии на примере трактата Умасвати «Таттвартха-адхигама-сутра». Относительно недавно (1996) был издан словарь «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм»²⁹, что также свидетельствует об оживлении интереса к учению тиртханкаров. Серьезная попытка реконструкции взглядов Джини Махавиры на основе палийских источников предпринята В.К. Шохиним в его монографии «Первые философы Индии»³⁰.

Однако эти спорадические усилия донести до российского читателя хоть какое-то знание об одной из древнейших традиций индийской

²³ Костюченко В.С. Диалектические идеи в философии джайнизма, с. 90–98.

²⁴ Волкова О.Ф. Джайнская мифология, с. 369–372.

²⁵ Терентьев А.А. «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати как древнейший источник постканонического джайнизма.

²⁶ Антология мировой философии, ч. 1, с. 138–153.

²⁷ «Правачана-сара» Кундакунды. Введ., пер. с санскр. и коммент. Н.А. Железновой, с. 127–150; Кундакунда. Панчастика-сара. Введ., пер. с санскр. и коммент. Н.А. Железновой, с. 175–200.

²⁸ Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма, с. 313–381.

²⁹ Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, с. 483–530.

³⁰ Шохин В.К. Первые философы Индии, с. 133–150.

мысли, понятно, были не в состоянии восполнить лакуны в отечественной индологии по отношению к джайнскому учению.

Всякое подлинное изучение иной традиции начинается с изучения и перевода текстов. Поэтому данная работа состоит из двух частей, первая из которых — исследование учения Кундакунды, как оно представлено в его четырех основных философских трактатах; вторая — переводы самих трактатов, сделанные с учетом двух версий сочинений: на пракрите и санскрите.

Собственно исследовательская часть включает в себя цитаты гатх из трактатов Кундакунды на пракрите: это нам представляется необходимым в серьезной научной работе, поскольку позволяет читателю-индологу (а именно на специалистов в данной области прежде всего и рассчитана наша работа) соотнести перевод с самим текстом. По ходу рассуждений в скобках приводятся пракритские и санскритские термины (первым всегда идет слово на пракрите, вторым — на санскрите, если же дается один вариант, то он всегда санскритский).

При переводе трактатов мы, вполне понимая, как непросто пройти между Сциллой «буквализма» и Харибдой «свободной интерпретации» инокультурного философского текста, стремились к возможно более точной передаче смысла оригинального текста, избегая модернизации, столь характерной для современных отечественных индологов, занимающихся переводом философских текстов. Базовые термины джайнской доктрины передаются соответствующими им понятиями европейской философии: *jīva*, скр. *jīva* переводится как «душа», *cedaṇā*, скр. *cetanā* — «сознание», *uvaoga*, скр. *upayoga* — «направленность сознания», *bhāva*, скр. *bhāva* — «состояния сознания», тогда как *sahāva*, скр. *svabhāva* переводится в зависимости от контекста, поскольку данное словосочетание может означать и «естественный», «природный», и «собственные состояния сознания». Два важнейших понятия джайнской метафизики: *ñāṇa*, скр. *jñāna* и *daṃsana/darisaṇa*, скр. *darśana*, передаются словами «знание» и «видение» соответственно. Тем самым подчеркивается их своеобразное противопоставление в традиции: *jñāna* как оформленное, определенное знание в деталях, а *darśana* как неформленное, неопределенное, интуитивное восприятие общей формы предмета, видение. Триаду философских категорий *davva-guṇa-pajjaya*, скр. *dravya-guṇa-paryāya* мы предпочли перевести как «субстанция–атрибут–модус», полагая, что эти термины европейской философии вполне адекватно отражают значение санскритских понятий в рамках джайнской онтологии. Без перевода оставлено небольшое число общеиндийских терминов, таких, как «атман», «сансара», «карма», «праны», «индрия» и т.д.

Переводы сочинений Кундакунды выполнены по изданиям: *Kundakunda. Niyamasāra*. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1931 (Sacred Books of the Jains. Vol. 9.); *Kundakunda. Pañcāstikāyasāra*. Ed. by A. Chakravarti. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 3); *Kundakunda. Samayasāra*. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1930 (Sacred Books of the Jains. Vol. 8); *Kundakunda. Pravacanasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comment. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935. Однако при работе с текстами по возможности учитывались и издания: *Kundakunda. Samayasāra*. Ed. by A. Chakravarti. Banaras, 1950 (Jñānapīṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā Es. Vol. 1); *Kundakunda. Pañcāstikāyasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comment. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935; *Kundakunda. Pravacanasāra*. English transl. by B. Faddegon, with Introduction by F.W. Thomas. Cambridge, 1935 (Jaina Literature Society Series. Vol. 1).

Мы сочли необходимым также заново перевести и поместить в своей работе отдельные главы из «Таттвартха-адхигама-сутры» Умасвати, что само по себе ни в коей мере не оспаривает первенства А.А. Терентьева, познакомившего русского читателя с сутрой Умасвати. Мы признаем определенные заслуги переводчика и в данной работе учитывали сделанное А.А. Терентьевым. Наш перевод на русский язык с учетом терминологии, употребляемой при переводе трактатов Кундакунды, будет способствовать более глубокому пониманию джайнской философской традиции, тем более что исследовательская часть работы содержит постоянные ссылки на текст Умасвати. Перевод публикуется без комментариев, поскольку в данном исследовании он играет вспомогательную роль. Полный комментированный перевод трактата Умасвати будет включен автором в монографию, посвященную дигамбарской философии (в работе). Перевод сделан по изданию: *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Ed. by J.L. Jaini. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 2).

Работа содержит словарь терминов, указатели имен и текстов. Все необходимые термины и понятия объясняются в исследовательской части по ходу изложения основного материала.

Автор данной работы выражает глубокую признательность и особую благодарность г-ну Джитендре Кумару Даду (Mr. Jitendra Kumar Dadoo), Советнику по координации посольства Республики Индия в России (2000–2004), за огромную бескорыстную помощь в обеспечении необходимой литературой.

Глава I

ДИГАМБАРСКИЙ УЧИТЕЛЬ КУНДАКУНДА

В дигамбарской ветви джайнизма имя Кундакунды стоит в одном ряду с именами основателя джайнизма Махавиры и его ближайшего ученика Индрабхути Гаутамы, о чем свидетельствует следующий стих, приводимый в литературе в тех случаях, когда речь заходит об этом знаменитом учителе:

*maṅgalaṃ bhagavān Virah
maṅgalaṃ Gautamo ganiḥ |
maṅgalaṃ Kundakundādyāḥ
jainadharmo'stu maṅgalaṃ ||*¹

Благословен почтенный Вира, благословен учитель общины Гаутама, благословен Кундакунда и другие [учителя], да пребудет джайнское Учение.

Для того чтобы оценить место Кундакунды в истории джайнизма, необходимо прежде всего постараться ответить на простой и в то же время весьма важный вопрос: какая философская и религиозная учительская традиция в джайнизме связывается с именем Кундакунды?

Ответ на поставленный вопрос предполагает обращение в первую очередь к источникам, которые содержат сведения об интересующем нас джайнском учителе. О существовании учительской традиции, связываемой с именем Кундакунды, мы узнаем из источников трех видов, к которым относятся, во-первых, джайнские паттавали (*paṭṭāvalī*)² —

¹ *Upadhye A.N. Introduction. — Kundakunda. Pravacanasāra, c. I.* Несколько иную версию привоит Ф.В. Томас в своем Введении к переводу «Правачана-сары» Фаддегона: *maṅgalaṃ bhagavān Vīro maṅgalaṃ Gautamo gani | maṅgalaṃ Kundakundāryō Jainadharmo'stu maṅgalaṃ*. Соответственно корректируется перевод этой строки: «Благословен почтенный Вира, благословен учитель общины Гаутама, благословен учитель Кундакунда, да пребудет джайнское Учение». См.: *Thomas F.W. Introduction. — Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by V. Faddegon, c. XII.*

² *Paṭṭāvalī* — букв. «почетная (или „царская“) родословная». В. Шубринг отмечает, что джайны называли списки учителей *paṭṭadharāvalī*: в этом контексте *paṭṭa* означает «место почета, трон» (*Schubring W. The Doctrine of the Jainas, c. 68*).

списки учителей, составлявшие почти каждой общиной и представляющие собой своеобразную духовную «родословную», как она воспринималась самой этой общиной; во-вторых, эпиграфические данные, найденные на юге Индии в знаменитом джайнском комплексе Шраванабелголы (*Śravaṇabelgoḷa*), надписи из некоторых джайнских храмов и сведения на медных пластинках Меркара, упоминающие учителей общины и иногда фиксирующие некоторые важные с точки зрения самой джайнской традиции черты того или иного учителя; в-третьих, джайнские традиционные сочинения агиографического жанра, повествующие о жизни и подвигах какого-либо прославленного джайна.

В задачи данной работы не входит подробный анализ особенностей формирования и жанрового своеобразия перечисленных источников; отметим лишь, что все эти источники принадлежат самой джайнской традиции и в силу этого нуждаются в определенной критической интерпретации. Данное замечание относится не только к джайнским «житиям» и легендам, представленным в эпиграфическом материале, но и к паттавали, которые фиксировали не исторически существовавшую «генеалогию» общины, а представление о ней более поздней джайнской традиции³.

1. К вопросу об именах

Согласно эпиграфическим данным, имя философа произносится «Кондакунда» (*Koṇḍakunda*)⁴, что, возможно, говорит о происхождении этого имени из языка каннада⁵ (во всяком случае о его дравидийском происхождении⁶), а «Кундакунда» (*Kundakunda*) — его санскритский вариант. В надписях, относящихся к XII в., говорится, что подлинным именем Кундакунды было Падманандин (*Padmanandin* — «Лotosовый бык», или «Бык-лотос»), но он стал называться Кондакунда, или, как теперь принято, Кундакунда⁷.

³ О паттавали см.: *Hoernle A.F.R. Three Further Paṭṭāvalis of the Digambaras*, с. 70–77.

⁴ ЕС II, SB 64, 66, 117, 140, 254 и др. (цит. по: *Kalghatgi T.G. Jainism in Karnatak*, с. 235; *Jaina Śilālekha Saṅgraha*, № 55, 59, 90, 105, 124 и др.).

⁵ *Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*, с. 153–155. Автор этой работы полагает, что свое имя Кундакунда получил по названию местности, в которой родился.

⁶ Ряд санскритологов относят слово *kuṇḍa* (горшок, сосуд) к очевидным «дравидизмам». См.: *Барроу Т. Санскрит*, с. 360.

⁷ ЕС II, 64, 66 (цит. по: *Upadhye A.N. Introduction*, с. I).

Надписи из Виджаянагара⁸ (ок. 1386 г.), принадлежавшие одной из самых старейших джайнских общин — Нанди-сангхе, — сообщают, что у Кундакунды было пять имен: Падманандин, Кундакунда, Вакрагрива (*Vakragriva* — «[Имеющий] кривую шею»), Элачарья (*Elācārya* — «Козлиный учитель», или «Учитель-козел») и Гридхрапичча (*Gṛdhrapiccha*), или Гридхрапинча (*Gṛdhrapiñcha* — «Стремящееся крыло», или «Стремящийся павлиний хвост»)⁹.

Те же пять имен упоминают и паттавали Нанди-сангхи.

Один из исследователей дигамбарской традиции, А.Ф.Р. Хёрнле, перечисляя учителей этой традиции, также приводит пять имен Кундакунды¹⁰. Автор XV в. Шрутасагара, в колофоне своего санскритского комментария на шесть небольших произведений, написанных в жанре «пахуда»¹¹ и приписываемых Кундакунде, тоже перечисляет эти пять имен¹². Первый комментатор работ Кундакунды — Амритачандра Сури (ок. X в.) даже не упоминает имени Кундакунды. И только второй известный комментатор XII в. — Джаясена — в начале своего комментария на трактат Кундакунды «Панчастикая-сара»¹³ («Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях», далее — ПС) говорит о том, что у Кундакунды было еще и другое имя — Падманандин. Возможно, Джаясена имеет в виду того же самого автора, когда возносит хвалу Пауманандину (*Paumaṇandin*) в двух пракритских стихах в своем комментарии на «Самая-сару» («Суть наставления», далее — СС) — еще один приписываемый Кундакунде трактат.

Однако одна надпись на столбе для лампы (XIV в.) из Виджаянагара приводит несколько иной список:

*ācāryyaḥ kuṇḍa[kundā]khyo vakragrivo mahāmatih |
elācāryo gṛdhrapiñccha iti tannāma pañcadhā || 4 ||*¹⁴

⁸ EC II, SB 254, 351 (цит. по: *Kalghatgi T.G. Jainism in Karnatak*, с. 235); *Jaina Śilālekha Saṅgraha*, № 55, 59, 90, 105, 124 и др.

⁹ Эти приписываемые джайнской традицией Кундакунде имена, по-видимому, указывают на связь с шиваитской традицией.

¹⁰ *Hoernle A.F.R. Three Further Paṭṭāvalis of the Digambaras*, с. 74, примеч. 35.

¹¹ Пахуда (*pāhuḍa*, скр. *prābhṛta* — букв. «дар, подношение, предложение»). В дигамбарской традиции этим словом обозначался особый жанр небольших по объему произведений (от 20 до 160 гатх), посвященных какой-то одной теме. В шветамбарском каноне слово *pāhuḍa* использовалось для обозначения раздела сутры. Например, текст «Сурапаньятти» из класса *uvanga* состоит из 20 *pāhuḍa*, каждая из которых подразделяется на несколько *pāhuḍapāhuḍa*. См.: *Schubring W. The Doctrine of the Jainas*, с. 100.

¹² *ABORI*, vol. XII, с. 157.

¹³ Названия философских трактатов Кундакунды приводятся на санскрите, а не на пракрите, поскольку в джайнской традиции и в исследовательской литературе используются, как правило, только санскритские названия.

¹⁴ *South-Indian Inscription, Tamil and Sanskrit*, с. 157.

4. Ачарья, называемый Кундакунда; Вакрагрива, Махамати, Элачарья, Гриддхрапинчча — таковы его пять имен.

Но следует отметить, что имя Махамати нигде более в литературе (ни в джайнской, ни в исследовательской) не встречается.

Имя Вакрагрива впервые появляется в надписи 1125 г., однако данная надпись не дает никаких дополнительных сведений об этом джайне, кроме того, что он принадлежал к линии учителей Дравида-сангхи (*Drāviḍa-saṅgha* или *Drāviḷa-saṅgha*) и Арунгала-анвай (*Aruṅgaḷa-anvaya*)¹⁵. В пятой строке надписи 1129 г. из Шраванабелголы говорится, что Кондакунда (*Koṇḍakunda*) заслуживает почитания всеми, что его жасминоподобная слава украшает различные места, что он был «пчелой» в руках-лотосах чаран (т.е. монахов, способных передвигаться по воздуху) и что он был «твердо утверждён» в писаниях в Бхарате (*Bharata*). Затем (стихи 6–9) восхваляются Самантабhadра и Симханандин. А в десятой строке рассказывается уже о Вакрагриве, великом святом, наделенном большим красноречием, которое обращало в бегство сборища спорщиков, и его не мог восхвалить в полноте тысячеустый Нагендра. Из той же надписи мы узнаем, что Вакрагрива был почитаем божествами учения (*śāsana-devatā*), перед ним со стыдом склоняли головы демоны-диспутанты и он в сжатой форме объяснял значение слова *atha* в течение шести месяцев (*atha śabda vācyam avadan māsān samāsenā ṣaṭ*)¹⁶.

Помимо этой надписи Вакрагрива упоминается (без какой бы то ни было дополнительной информации) в надписях из Шраванабелголы 1137, 1158 и 1168 гг.¹⁷. Везде Вакрагрива фигурирует как самостоятельное лицо, не имеющее отношения к Кундакунде, и на этом основании А.Н. Упадхьи заключает, что, во-первых, Вакрагрива не может отождествляться с Кундакундой и, во-вторых, он жил значительно позднее Кундакунды¹⁸.

Элачарья из Деши-ганы (*Deśi-gaṇa*) и Пустака-гаччи (*Pustakagaccha*) упоминается в надписи с неопределенной датировкой из Чхичкаханасоге (*Chickahaṇasoge*)¹⁹.

Во второй строке первого стиха «наставления» (*praśāsti*) комментария на «Шаткхандагаму» («Шестичастное писание») под названием «Джавала» джайнского автора Вирасены (ок. VIII в.) говорится, что был некий Элачарья, от которого автор указанного сочинения получил

¹⁵ EC V, Channarayana-patha № 140 (цит. по: Upadhye A.N. Introduction, с. II).

¹⁶ EC II, 67 (цит. по: Upadhye A.N. Introduction, с. II).

¹⁷ EC V, Belur № 17, Arsikere № 141, № 1 (цит. по: Upadhye A.N. Introduction, с. II–III).

¹⁸ Upadhye A.N. Introduction, с. III–IV.

¹⁹ EC IV, Yedatore № 28 (цит. по: Upadhye A.N. Introduction, с. IV).

наставление в писаниях (*siddhānta*). Скорее всего, именно об этом Элачарье джайнский автор Индранидин в своем сочинении «Шрута-аватара»²⁰ рассказывает, что Элачарья, насельник Читракутапуры (*Citrakūṭapura*), был знатоком писания (*siddhānta*) и от него Вирасена, наставленный в писании, вернулся в Ватаграму (*Vāṭagrāma*) из Читракутапуры и составил комментарий «Дхавала». Выше же (стихи 160–161) Индранидин пишет о Падманандине из Кундакундапуры, написавшем исчерпывающий комментарий под названием «Парикарма» на первые три части «Шаткхандагамы».

Помимо этого, джайнская традиция упоминает некоего знатока тантры Хелачарью (*Helācārya*) из Дравиды-ганы и насельника Хемаграммы (*Hemagrāma*) на юге. Считается, что на основании более раннего сочинения Хелачарьи Индранидин Йогиндра, упоминающийся не ранее 861 г. эры Шака (т.е. 939 г.), написал тантрическое сочинение «Джвалинимата».

По мнению Упадхьи, годы жизни Элачарьи, учителя Вирасены, относятся ближе к VIII в. и поэтому Элачарья не может быть Кундакундой. Относительно Хелачарьи индийский исследователь допускает, что «Хелачарья» может быть диалектным произношением «Элачарья»²¹, но, поскольку из слов Индранидина Йогиндры следует, что Хелачарья жил значительно раньше, то у нас нет оснований идентифицировать его с учителем Вирасены.

Имя Гридхрапичча встречается в Шраванабелголе в надписях, датируемых периодом от 1115 до 1398 г. В них говорится, что Гридхрапичча было другим именем Умасвати, автора «Таттвартха-адхигама-сутры» (далее — ТС)²². Некоторые из этих надписей свидетельствуют, что в те времена имени Гридхрапичча было достаточно для упоминания Умасвати. Существуют надписи, в которых имена Умасвати и Гридхрапичча идут сразу же после имени Кундакунды. Однако надпись 1433 г. гласит, что великий святой Умасвати принадлежал к линии Кундакунды и, будучи знатоком вероучения, он сжато изложил всю джайнскую доктрину в сутрах и, как святой, соблюдающий особую осторожность по отношению к живым существам, передвигался на крыльях, поэтому стал известен среди мудрецов под именем Гридхрапичча («Стремящееся крыло»)²³. Надо отметить, что слово «крыло» (*piccha*) в джайнской традиции входило во многие имена, например *Balākapiccha*, *Mayūrapiccha*; первое из этих имен принадлежало непосредственному ученику Умасвати.

²⁰ Śrutāvātāra 177–182.

²¹ Upadhye A.N. Introduction, с. III–IV.

²² EC II, 197, 117, 140, 64, 66, 254 (цит. по: Upadhye A.N. Introduction, с. IV).

²³ EC VI, 258 (цит. по: Upadhye A.N. Introduction, с. V).

Источники, относящиеся к XII в., сообщают, что помимо имени Кундакунда у джайнского учителя было также имя Падманандин, и только начиная с XIV в. дигамбарская традиция приписывает Кундакунде еще четыре имени, причем некоторые авторы-дигамбары (а вслед за ними часть индологов и исследователей джайнизма) признавали пять или два, а то и вовсе одно имя у прославленного джайнского учителя.

Издатель одного из трактатов Кундакунды — «Правачана-сара» («Суть изложения [учения]»), далее — ПВС) — А.Н. Упадхьи²⁴ подробно рассмотрел вопрос о правомочности традиционного приписывания пяти имен джайнскому учителю и философу и сделал вывод о том, что, скорее всего, у Кундакунды было только два имени: собственно Кундакунда и Падманандин; причем подлинным именем было второе, а первое указывало на место рождения, как это утверждал Индранандин²⁵.

Вне всякого сомнения, сведения о Кундакунде и его возможных именах нуждаются в дополнительном изучении совместными усилиями как историков, так и филологов. На сегодняшний день мы не располагаем достаточной и критически оцененной информацией, чтобы сделать однозначные научно обоснованные выводы относительно имен Кундакунды. Для этого необходимо прежде всего более детально проанализировать джайнские паттавали и с точки зрения содержащихся в них имен учителей, и с точки зрения формальных принципов выстраивания «генеалогического древа» той или иной общины. Однако можно определенно сказать, что интересующий нас в данной работе учитель вошел в историю джайнизма, да и всей индийской культуры, прежде всего под именем Кундакунда.

2. Традиционные «жития» Кундакунды

Поскольку речь идет об одном из самых первых, если не самом первом джайнском философе, то вполне понятно, что данные о его жизни — плод творчества джайнских агиографов.

В дигамбарской традиции существуют две версии жизнеописания Кундакунды, написанные в значительно более позднее время и представляющие собой типичный образец джайнской агиографической литературы.

²⁴ *Upadhye A.N.* Introduction, с. I–V.

²⁵ *Śrutāvātāra* 160 и сл.

2.1. Версия «Пунья-асрава-катхи»

Первое жизнеописание, изложенное А. Чакраварти в «Предисловии» к изданию ПС²⁶, основывается на сочинении XIV в. под названием «Пунья-асрава-катха» («Рассказ о притоке добродетели»), в котором оно приводится для иллюстрации добродетели «дарения священных книг» (*śāstradāna*). Легенда гласит, что в городе Курумараи (*Kurumarai*) в области Пидатха-наду (*Pidatha-nāḍu*) в земле Дакшина (*Dakṣiṇa-deśa*) страны Бхарата (*Bharata-khaṇḍa*) проживал богатый купец Карамунда со своей женой Шримати. У них в услужении находился мальчик-пастух по имени Матхиваран. Однажды, прогоняя стадо коров через выгоревший от пожара лес, он увидел несколько зеленоющих деревьев, не тронутых пламенем. Подойдя к этому месту, мальчик нашел там жилище отшельника, в котором была коробка с агамами, священными книгами. Он отнес их домой и, будучи благочестивым, ежедневно поклонялся им как величайшим святыням. Спустя некоторое время дом купца посетил монах. В знак почтения хозяин предложил ему пищу, а Матхиваран преподнес найденные им священные книги. За это оба получили от монаха благословение.

Далее легенда рассказывает, что когда мальчик-пастух умер, его душа воплотилась в сыне купца, до того не имевшего детей. Став взрослым, купеческий сын прославился как великий философ и религиозный деятель по имени Кундакунда.

Затем А. Чакраварти обращается к другому эпизоду из жизни этого джайна, повествуя, что Кундакунду как прославленного мудреца в религиозном собрании в Самавасаране (*Samavasaraṇa*) посетили два монаха-чараны, дабы удостовериться в его мудрости, и что Кундакунда проявил к ним полное равнодушие, вызвавшее их ответное непонимание и даже отвращение. Жизнеописание упоминает посещение Кундакундой в Самавасаране известного в стране Пурравидехе (*Pūrvavideha*) джайнского наставника Шримандхарасвамины.

В «житии» отмечается, что благодаря заслуге «дарения священных книг» (*śāstradāna*) Кундакунда стал великим духовным наставником и руководителем общины. В конце концов он обрел место ачарьи (*ācārya*), т.е. главы сангхи, и проводил свою жизнь в спокойствии и славе.

²⁶ *Chakravarti A. Introduction. — Kundakunda. Pañcāstīkāyasāra*, с. VII и сл.

2.2. Версия «Джняна-прабодхи»

Второй вариант жизнеописания приводит Н. Преми²⁷, опираясь на сочинение под названием «Джняна-прабодха» («Пробуждение знания», XV в.?). Кундакунда был сыном купца Кундашрештхина и его жены Кундалаты из города Барапуры (*Bārāpura*) в Малаве (*Malava*), которой правил царь Кумудачандра со своей женой Кумудачандрикой. Однажды, играя со своими сверстниками в парке, мальчик увидел монаха, которому выражали почтение домохозяева. Слова и поведение монаха так потрясли мальчика, что он, будучи в возрасте 11 лет, достиг состояния религиозного пробуждения и сделался учеником этого монаха, которого звали Джиначандра. Легенда сообщает, что Кундакунда стал жить вместе с монахом, чем сильно опечалил своих родителей. В 33 года, благодаря своим блестящим способностям и выдающимся успехам в постижении джайнской доктрины, Кундакунда стал ачарьей, наставником учеников Джиначандры. Однажды у молодого наставника возникли сомнения по поводу некоторых вопросов учения, и он погрузился в глубокий транс, пытаясь посредством медитации выйти из затруднения. В религиозном экстазе он мысленно обратился с приветственным благословением к Шримандхарасваминому, тогдашнему тиртханкару из Видехакшетры (*Videhakṣetra*). Приветствие Кундакунды было исполнено такой необычайной силы и энергии, что тиртханкар в Самавасаране услышал его и произнес ответное благословение, находясь среди своих учеников: *saddharmavṛddhirastu* («Да процветает истинное Учение»). Ученики же были крайне удивлены словам учителя, так как никто из присутствовавших не произносил приветствия. Шримандхарасвамин объяснил, что его приветствовал Кундакунда из Бхаратакшетры (*Bharatakṣetra*). Два монаха-чараны, которые, как утверждает «житие», были друзьями Кундакунды в предыдущем рождении, пришли в Барапуру и на павлиньих перьях переправились по воздуху вместе с Кундакундой в Самавасарану, где Кундакунда оставался в течение недели и, достигнув просветления, разрешил все свои сомнения. Легенда упоминает такую деталь: на обратном пути Кундакунда уронил в соленое море взятую в Самавасаране книгу тантрического содержания. Завершается этот эпизод замечанием о том, что Кундакунда посетил множество святых мест и, возвратившись, стал учителем и проповедником, под влиянием его проповеди 700 мужчин и женщин вступили в джайнскую общину.

²⁷ См.: Kundakunda Ācārya yāñce caritra, by Pangal in Marathi. Sholapur, 1906; *Pre-mi N. Bhaṭṭāraka*. — Jaina Hitaishi. Vol. X, с. 369 и сл. (цит. по: *Upadhye A.N.* Introduction, с. VII).

Спустя некоторое время был устроен диспут Кундакунды с представителями шветамбарской ветви джайнизма на горе Гирнар, во время которого дигамбарский наставник призвал местную богиню Брахми, и она подтвердила, что вера ниргрантх-дигамбаров истинна.

В заключение говорится, что Кундакунда передал место ачарьи своему ученику Умасвати и умер во время религиозной медитации, предаваясь аскетическим подвигам.

Таковы два традиционных «жития» Кундакунды. Оба жизнеописания сходятся в том, что Кундакунда происходил из купеческого рода. Что же касается имен родителей, места рождения, то здесь нет и намека на единую традицию. Тем не менее можно отметить связь имен, приписываемых Кундакунде, с некоторыми «биографическими» подробностями: так, например, одно из имен, Гридхрапичча, включает в себя намек на павлинье перо или хвост (*piccha*), и версия «Джнянапрабодхи» говорит о том, что монахи-чараны вместе с Кундакундой переправились из Барапуры в Самавасарану на павлиньих перьях. Кстати, монахи-чараны фигурируют в обоих «житиях». Весьма любопытная деталь содержится во втором жизнеописании, где упоминается, что Кундакунда уронил в море книгу тантрического содержания. Возможно, здесь существует связь с Хелачарьей, мастером тантры. Некоторые подробности «житий», включая имена царя и царицы из второго жизнеописания, отсылают нас к «рассказу о прошлом» (*atita kathā*) джатак буддийского палийского канона: *Atite Bārāṇasīyaṃ Brahmadatte rajjaṃ karente...* («В прошлом, когда в Варанаси правил царством Брахмадатта...»), что свидетельствует об определенной жанровой схеме, по которой создавались подобные нарративы в индийской культуре.

Обращает на себя внимание некоторое сходство обеих версий во второй части: это присутствующее в обоих «житиях» посещение Кундакундой Шримандхарасвами в Пурравидехе, религиозное собрание в Самавасаране, встреча с двумя монахами-чаранами и упоминание того обстоятельства, что Кундакунда был ачарьей, т.е. главой общины.

Самая ранняя ссылка традиции на визит Кундакунды в Видеху содержится в «Даршана-саре» («Суть видения») Девасены (XVI в.), где говорится, что великий мудрец Падманандин был просветлен благодаря всеведению Шримандхарасвами²⁸. Кроме того, уже упоминавшийся ранее Джаясена в своих вступительных строчках комментария к ПС говорит, опираясь на популярную традицию (*prasiddha kathā*

²⁸ Darśanasāra 43.

nyāyena), что Кундакунда лично был в Пурравидехе, выразил почтение Шривандхарасвами и обрел там всеведение.

Надписи из Шраванабелголы, большая часть которых относится к XII в., гласят, что Кундакунда, практикуя высшее религиозное поведение, был наделен чудесной способностью перемещаться по воздуху и подниматься над землей на четыре пяди²⁹. Объясняется это тем, что Кундакунда был свободен от «грязи» страстей как внешне, так и внутренне³⁰. Надпись, датируемая 1129 г., из Шраванабелголы сравнивает Кундакунду с пчелой в прекрасных лотосоподобных руках чаран.

Таким образом, доступные эпиграфические данные свидетельствуют только о сверхъестественных способностях Кундакунды, храня молчание относительно его визита в Видеху.

Следует заметить, что посещение Видехи традиция приписывает³¹ также и шветамбару Умасвати и дигамбару V в. (?) Пуджъяпаде, причем детали описания визитов этих джайнов в целом совпадают с рассказом о посещении Видехи Кундакундой, что позволяет предполагать существование единой традиционной схемы повествования о паломничествах по святым местам прославленных джайнских учителей.

Что же касается диспута со шветамбарами на горе Гирнар, то об этом событии в истории традиции также нигде более не упоминается, за исключением краткой ссылки в сочинении «Пандава-пурана» («Пурана Пандавов») джайнского автора XVI в. Шубхачандры³², которая была основана на «житии» Кундакунды, скорее всего известном автору трактата.

Таким образом, сравнение данных эпиграфики и житийной литературы, имеющих непосредственное отношение к знаменитому учителю Кундакунде, подводит нас к выводу о том, что автор (или же авторы) жизнеописаний наверняка знал о тех «фактах» «жития» Кундакунды, которые приводятся в надписях из Шраванабелголы, и использовал их при составлении традиционной биографии. Тем самым «жития» Кундакунды представляют собой своеобразный плод творчества джайнской традиции, отразивший в себе зафиксированные в эпиграфике представления об одном из самых ранних и прославленных учителей джайнизма; в то же время сами эти представления вписываются в определенную жанровую схему агиографической литературы, которая раз-

²⁹ EC II, SB 127, 117, 140, 64, 66, 351 (цит. по: *Deo S.B. History of Jaina Monachism*, с. 549).

³⁰ EC II, SB 354 (1308 г.) (цит. по: *Deo S.B. History of Jaina Monachism*, с. 549).

³¹ *Manoharalal, Ramacandra Nātha Raṅgaji*. Introduction. — *Vidyānandi. Tattvārthaśloka-vārtika*, с. 3.

³² *Jaina Hitaishi*. Vol. X, с. 382 (цит. по: *Upadhye A.N. Introduction*, с. VII).

рабатывалась безотносительно к данному конкретному учителю и носила в некоторой степени универсальный характер. Дальнейшее изучение джайнской житийной литературы (и не только, естественно, джайнской), возможно, прольет свет на особенности формирования агиографии в джайнской традиции и даст дополнительную информацию о том, как происходил процесс создания подобного рода нарративов. Без детального анализа жанра жизнеописаний всякие выводы относительно биографии того или иного мыслителя (тем более если речь идет о таком раннем авторе, как Кундакунда), безусловно, носят предварительный характер.

3. Учительская традиция Кундакунды

Неменьшую трудность представляет вопрос о непосредственных предшественниках и учителях Кундакунды. Списки учителей Нанди-сангхи утверждают, что Кундакунда был преемником Джиначандры, видимо того самого монаха-учителя из второго жизнеописания, который был, в свою очередь, преемником Магханандина, чьим именем начинаются списки Нанди-сангхи.

Джаясена в своем комментарии на ПС³³ говорит, что Кундакунда был учеником Кумаранандина Сиддхантадевы, о котором традиция ничего не сообщает.

Списки учителей многих джайнских общин с почтением упоминают в первых строчках имя Кундакунды. Очевидно, что этот джайн не мог быть основателем множества различных учительских традиций: наличие его имени в списках свидетельствует лишь о великом пиетете, с которым к нему относилась последующая традиция, и линия собственно учительской преемственности в большинстве общин установилась лишь некоторое время спустя после Кундакунды.

Сам философ умалчивает о своих наставниках в изучении джайнской мысли. Однако в конце трактата «Бодха-пахуда» («Трактат о пробуждении»), авторство которого приписывается Кундакунде, содержатся такие заключительные строчки (на пракрите):

*sadda viyāro hūo bhāsā suttesu jam jīṇe kaḥiyam |
so taha kaḥiyam ṇāyam siseṇa ya bhaddabāhussa || 61||
bārasa aṅga viyāṇam caudasa puvvaṅga viula viṭtharaṇam |
suya ṇāṇi bhaddabāhū gamaya gurū bhayavao jayau || 62 ||³⁴*

Это толкование, будучи пересказом слов Джини, изложенных в сутрах, изложено учеником Бхадрабаху, известным знанием

³³ *Upadhye A.N. Introduction, c. V.*

³⁴ *Ibid., c. XVI.*

12 анг и 14 пурванг со всеми их подробностями. Знаток сутр, учитель общины, благословенный Бхадрабаху — слава ему!

В традиционной истории джайнизма Бхадрабаху принадлежит к шестому поколению учителей после смерти Махавиры. Он был известен как автор «Нирьюкти» — комментария на тексты джайнского канона — и работы по астрономии «Бхадрабаху-самхита». С именем же Бхадрабаху связывается джайнский десятичленный силлогизм³⁵. Шветамбары также приписывают ему один канонический текст под названием «Кальпа-сутра». Шветамбарская традиция утверждает, что Бхадрабаху принял руководство джайнской сангхой после Самбхути-виджайи в 317 г. до н.э.³⁶. В царствование Чандрагупты Маурьи (322–298 гг. до н.э.), деда Ашоки, половина общины (как утверждает традиция, 12 тыс. человек) из-за свирепствовавшего в центральных областях страны голода³⁷ во главе с Бхадрабаху отправилась из Магадхи на юг страны, в Карнатак, а другая половина (старые, немощные и наиболее нестойкие) осталась под руководством монаха Стхулабхадры. В отсутствие Бхадрабаху Стхулабхадра, заинтересованный в сохранении священных книг, и его сторонники созвали собор (ок. 300 г.) в Паталипутре (*Pāṭaliputra*), на котором собрали воедино 11 анг (книг священного канона), восходящих к проповеди самого Махавиры, и ввели обычай носить белую одежду.

Когда по прошествии 12 лет (после окончания голода) Бхадрабаху с монахами вернулся, то он и его «партия» отказались признать каноничность собранных текстов, заявив, что подлинные анги и пурвы были утеряны; они также отказались признать законным и соответствующим учению Джини нововведение сторонников Стхулабхадры — ношение одежды. Раскол единой джайнской общины, как сообщают дигамбарские авторы, произошел в 136 г. эры Викрамы, т.е. в 79 г.³⁸.

Шветамбарская традиция предлагает несколько иную версию раскола. Бхадрабаху отправился не на юг Индии, как утверждают дигамбары, а в Непал. Когда был созван собор в Паталипутре, обнаружилось, что никто из присутствовавших не знал доподлинно последнюю часть писания, так называемую 12-ю ангу, включающую 14 пурв. Поскольку знавший ее Бхадрабаху отсутствовал, община направила к нему двух монахов, чтобы пригласить его. Бхадрабаху из-за приня-

³⁵ *Vidyābhūṣana S.Ch.* A History of Indian Logic, c. 166–167.

³⁶ *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy, c. 243.

³⁷ Хёрнле предполагал, что голод был в 310 г. до н.э. См.: *Hoernle A.F.R.* Annual Address, Asiatic Society of Bengal (A.S.B.). В. Смит утверждает, что в Магадхе голод был в 309 г. до н.э. См.: *Smith V.A.* The Early History of India, c. 458.

³⁸ *Schubring W.* The Doctrine of the Jains, c. 50–51.

тых 12 обетов не мог вернуться в Паталипутру, но согласился наставить в писании учеников. Поэтому Стхулабhadра вместе с 500 другими учениками получили наставление непосредственно от самого Бhadрабаху с помощью телепатии. Однако все ученики, за исключением Стхулабhadры, выказали неспособность к постижению писания. Поэтому только Стхулабhadра смог выучить недостающую часть писания. Кроме того, Бhadрабаху настоял на том, чтобы четыре последние пурвы Стхулабhadра не передавал никому. Поэтому канон все равно остался неполным.

«Великая схизма» произошла через 609 лет после нирваны Махавиры (т.е. в 82 г.), когда в Ратхавираपुरе неким Шивакоти или же Шивабхути был основан «орден» нагих (*boḍīya*) монахов, члены которого стали первыми представителями «одетых пространством»³⁹. Согласно джайнским источникам, окончательное размежевание двух направлений произошло в 142 г.⁴⁰

Джайны считают Бhadрабаху духовным учителем деда Ашоки, царя Чандрагупты Маурьи, который, согласно джайнской легенде, отказался от престола и закончил свою жизнь таким же образом и в том же самом месте, что и Бhadрабаху, т.е. голодной смертью в Шраванабелголе, где об этом событии имеется соответствующая надпись⁴¹.

Бhadрабаху умер в 297 г. до н.э.⁴². В соответствии с дигамбарской версией — спустя 162 года после смерти Махавиры, а в соответствии со шветамбарской — спустя 170 лет, и руководство сангхой перешло к Стхулабhadре, скончавшемуся в 252 г. до н.э. Джайнская традиция утверждает, что Бhadрабаху был последним, кто знал наизусть пурвы и анги и поэтому звался шрутакевалином (*śrutakevalin*), т.е. «знатоком писания». Этим «титолом» в истории джайнизма назывались только шесть учителей, начиная с Джамбусамины⁴³, ученика Судхармана, одного из ближайших учеников-ганадхар (*gaṇadhara*) Махавиры.

³⁹ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, с. 5–6.

⁴⁰ Smith V.A. The Early History of India, с. 244.

⁴¹ Smith V.A. Oxford History of India, с. 75; EC II, SB 2 (цит. по: Kalghatgi T.G. Jainism in Karnatak, с. 234). Под «голодной смертью» имеется в виду практика «саллекхана» (букв. «полное соскабливание, вычеркивание», т.е. «соскабливание» кармической материи с души) — так в джайнской традиции обозначается религиозное самубийство, которое, однако, не считается насилием. Саллекхана заключается в прогрессирующем посте, постепенно переходящем в полный отказ от пищи и воды, и заканчивается освобождением души от телесной оболочки.

⁴² Stevenson S. The Heart of Jainism, с. 70.

⁴³ Помимо Джамбусамины шрутакевалинами в дигамбарской традиции считаются Вишну, Нандимитра, Апараджита, Говардхана и Бhadрабаху. Шветамбарский список шрутакевалинов — Джамбусамина, Прабхава, Шайямбхава, Яшобhadра, Самбхути-виджая, Бhadрабаху. См.: Glasenapp H., von. Jainism, с. 332.

Дигамбарские паттавали упоминают двух Бхадрабаху: шрутакевалина Бхадрабаху, который умер в 365 г. до н.э., и Бхадрабаху II, или Младшего, бывшего главой общины через 492 года после нирваны Махавиры и умершего в 12 г. до н.э. Поэтому необходимо определить, о каком из них идет речь в цитированном выше тексте Кундакунды из «Бодха-пахуды». Джайнский автор М. Джугалкишор полагает, что это Бхадрабаху Младший (62–85 гг.). Историк индийской философии М. Мишра также пишет, что, «скорее всего, Кундакунда был учеником Бхадрабаху Младшего»⁴⁴.

Однако А.Н. Упадхьи настаивает на том, что в трактате «Бодха-пахуда» имеется в виду шрутакевалин Бхадрабаху. Свою позицию он обосновывает, во-первых, ссылкой на саму выше цитированную гатху, в которой Бхадрабаху именуется «знатоком сутр» (*suva nāṇi*) и подчеркивается, что Бхадрабаху знал 12 анг и 14 пурванг (*bārasa aṅga viyāṇaṁ caudasa purvaṅga*), тогда как Бхадрабаху Младшего (даже если он действительно существовал, о нем почти ничего не известно⁴⁵) джайнская традиция не «квалифицирует» в качестве знатока писания — шрутакевалина. Однако известный немецкий индолог Г. фон Глазенапп приводит имя Бхадрабаху II в числе тех джайнских учителей, которые, согласно традиции, знали, по одной версии, 8 анг, а по другой — только одну⁴⁶. Во-вторых, в джайнизме признавалось и признается по сей день, что ученик (*śiṣya*) и учитель (*guru*) могут быть разделены веками. Например, джайнский автор X–XI вв. Сиддхарши называет своим учителем Харибхадру, жившего на сто лет раньше его, и известно, что Харибхадра не был непосредственным учителем Сиддхарши. Точно так же Джаясена называет себя учеником Кундакунды, хотя их разделяет не меньше шести веков. Поэтому необязательно слова текста «ученик Бхадрабаху» означают непосредственную передачу знания традиции. И в-третьих, шрутакевалин Бхадрабаху руководил общиной джайнов на юге Индии, и, возможно, его ученики и последователи, которые считали Бхадрабаху великим учителем, свое знание джайнской доктрины получили исключительно от своего наставника. Поэтому вполне вероятно, что Кундакунда, также

⁴⁴ Mishra M.U. History of Indian Philosophy, c. 257.

⁴⁵ Поскольку в дигамбарских паттавали, датируемых приблизительно VIII в., утверждается, что этот Бхадрабаху (т.е. Бхадрабаху II) возглавил джайнскую общину через 492 года после нирваны Махавиры, поэтому вместо Чандрагупты Маурьи в качестве возможного ученика известного учителя мы должны принять фигуру Гуптигупты или Архадбали. Однако Леуманн подметил, что упоминание «этого второго Бхадрабаху есть не что иное, как летописный повтор, и кроме дигамбарской датировки не известно ничего, что было бы приписано этому Бхадрабаху II от Старшего» (цит. по: Schubring W. The Doctrine of the Jainas, c. 53).

⁴⁶ Glasenapp H., von. Jainism, c. 332–333.

возглавлявший сангху на отдаленном юге, с большим пиететом относился к Бхадрабаху и считал себя его учеником⁴⁷.

Преемником в руководстве сангхой и прямым учеником Кундакунды большинство представителей дигамбарской ветви джайнизма считают известного философа Умасвати⁴⁸, признаваемого в качестве авторитетного учителя и шветамбарами.

Согласно дигамбарским паттавали, Умасвати, или Умасвамин, как его называют в дигамбарской традиции, был шестым дигамбарским монахом в Сарасвати-гачхе (*Sarasvati-gaccha*)⁴⁹. По другой версии, в 44 г. он стал преемником Кундакунды в руководстве общиной⁵⁰. Однако, как справедливо замечает А.К. Чаттерджи, нет ни одного дигамбарского сочинения или надписи ранее 1000 г., которые бы называли Умасвати преемником Кундакунды. Самая ранняя надпись (№ 47) из Шраванабелголы, относящая Умасвати к Кундакунда-анвае (подразделение в рамках общины), датируется 1047 г.⁵¹. А.К. Чаттерджи полагает, что Умасвати вообще жил раньше Кундакунды и не был знаком с его сочинениями.

Шветамбарская версия жизни Умасвати отрицает его связь с дигамбаром Кундакундой, утверждая, что учителями Умасвати были Шри Гхошанандин и Шри Мула⁵².

На наш взгляд, Кундакунда и Умасвати представляют две, возможно параллельные, но не связанные друг с другом линии джайнской философской традиции (о чем ниже будет сказано в связи с анализом философских взглядов Кундакунды). В трудах Кундакунды и Умасвати нет никаких свидетельств о том, что кто-то из них был знаком с сочинениями другого. Скорее всего, имя Умасвати в XI в. было «вписано» в историю дигамбаров ими же самими для придания ей полноты и широты охвата всего джайнского учения, поскольку Умасвати к тому времени уже являлся одним из самых авторитетных джайнских авторов.

4. Датировка времени жизнедеятельности Кундакунды

Пожалуй, самую большую трудность вызывает не проблема имен, предшественников и преемников Кундакунды, а вопрос о приблизи-

⁴⁷ *Upadhye A.N.* Introduction, с. XVI–XVII.

⁴⁸ В.К. Шохин также поддерживает дигамбарскую версию о том, что Умасвати был учеником Кундакунды. См.: Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 1, с. 635.

⁴⁹ *Hoernle A.F.R.* *Jaina Paṭṭāvali*, с. 391.

⁵⁰ *Jain J.P.* *The Jaina Sources of the History of Ancient India*, с. 136.

⁵¹ *Chatterjee A.K.* *A Comprehensive History of Jainism*, с. 322.

⁵² См.: Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, с. 521.

тельном времени жизнедеятельности этого учителя. Как иронически заметил исследователь джайнизма Р. Уильямс, «написано по поводу датировки Кундакунды много, но результат невелик»⁵³.

В индологической литературе стало уже общим местом сетовать на трудности определения времени жизни тех или иных индийских авторов, и практически любая книга, посвященная какому-либо философскому направлению (понятно, за исключением современных), начинается с констатации того факта, что предлагаемые даты весьма условны. В случае же с Кундакундой ситуация осложняется тем, что временной диапазон предлагаемых датировок, зачастую не подкрепленных никакими обоснованиями, — почти семь веков: от I в. до н.э. до VI в. н.э. Попробуем кратко охарактеризовать мнения историков джайнизма и материал, на котором исследователи основывают свои предположения.

Большинство и джайнов, и исследователей относят деятельность Кундакунды к I–II вв. Все они, как правило, опираются на джайнские источники: паттавали и предание.

По традиционной хронологии дигамбарской ветви джайнизма принято считать, что Кундакунда занял место ачарьи, т.е. руководителя общины, в 8 г. до н.э. в возрасте 33 лет, оставался учителем 52 года и покинул свой «пост» в 85 лет, т.е. в 44 г. Согласно другой версии, расцвет его деятельности приходится на 243 г.⁵⁴

Свои варианты датировки жизни и деятельности этого джайнского мыслителя предлагают и ученые-индологи. Так, по мнению Н. Преми, Кундакунда жил не ранее 156 г. А. Чакраварти полагает, что ачарья родился в 52 г. до н.э.⁵⁵, а М. Джугалкишор выдвигает гипотезу, согласно которой расцвет жизнедеятельности Кундакунды приходится на 81–165 гг.⁵⁶. Известный индийский историк философии С. Радхакришнан соотносит с временем жизни Кундакунды 50 год до н.э.

Гипотезу о том, что Кундакунда жил в I–II вв., поддерживает большинство ученых, среди них такой авторитетный специалист по истории индийской литературы, как М. Винтерниц, и отечественные

⁵³ *Williams R. Jaina Yoga*, с. 17.

⁵⁴ Датировки приводятся по европейскому летоисчислению несмотря на то, что в самой джайнской традиции, конечно же, не фигурировали такие понятия, как «до нашей эры» или «до Рождества Христова». Пересчет на принятое в Европе летоисчисление осуществлялся либо европейскими исследователями, либо же современными джайнами, знакомыми с этой системой. В нашей работе мы приводим как европейскую, так и традиционную систему летоисчисления со ссылкой на источник, откуда почерпнута данная информация. В данном случае см.: *Chakravarti A. Introduction*, с. V и сл.

⁵⁵ *Chakravarti A. Introduction*, с. VII и сл.

⁵⁶ Подробный разбор различных точек зрения, включая и версии традиционных жизнеописаний Кундакунды, см.: *Upadhye A.N. Introduction*, с. X–XIV.

индологи А.А. Терентьев и В.К. Шохин⁵⁷. Самая поздняя датировка предложена фон Глазенаппом — до VI в. н.э.⁵⁸. Совершенно очевидно, что точки зрения индологов (и уж тем более джайнских авторов) определяются не столько анализом доступного исторического материала (т.е. эпиграфических данных и джайнских сочинений), сколько традиционным решением данной проблемы.

Анализ собственно исследовательской литературы по истории джайнизма позволяет условно выделить две «стратегии», в рамках которых можно попытаться определить вероятное время жизни Кундакунды.

Первая основывается на анализе исторического, в том числе эпиграфического материала: самые ранние упоминания о Кундакунде, списки учителей, комментаторская традиция и т.д. Этой «стратегии» придерживается подавляющее большинство историков джайнизма, которые как-то пытаются обосновать свои предположения. Если руководствоваться данным, общеисторическим, подходом, то анализ известного на сегодняшний день и доступного исследователю фактического материала может быть выстроен следующим образом.

Самая ранняя эпиграфическая ссылка на существование общины Кундакунды датируется IX в. А.К. Чаттерджи отмечает, что «анвая (т.е. община. — Н.Ж.) Кундакунды упоминается только в надписях

⁵⁷ Новая философская энциклопедия в 4-х т. Отметим, однако, что в первом томе энциклопедии В.К. Шохин относит деятельность Кундакунды к I–III вв. (т. 1, с. 635), а во втором томе российский индолог «омолаживает» дигамбарского мыслителя, датируя время его жизни между II и IV вв. (т. 2, с. 355).

⁵⁸ I веком н.э. датирует деятельность Кундакунды и известная французская исследовательница К. Кайя. Ко II в. относит время деятельности Кундакунды издатель текста «Правачана-сары» А.Н. Упадхьи, а ему следует в этом вопросе другой видный индолог, Р. Уильямс. Немецкий индолог В. Шубринг и индийский исследователь джайнизма П.С. Джайни предлагают в качестве предпочтительной датировки II–III вв.; А.К. Чаттерджи полагает, что Кундакунда не мог жить ранее III в. Ф.В. Томас относит этого дигамбарского учителя к III–IV вв. Известный австрийский историк философии Э. Фраувальнер считает, что Кундакунда жил в IV в., а японский индолог Х. Накамура относит деятельность Кундакунды к IV–V вв. Автор одной из самых последних работ, посвященных джайнской философии, В.Дж. Джонсон отмечает, что анализ текстов, приписываемых Кундакунде, определяет относительно позднюю их датировку — начало V в. или позднее. См.: *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма, с. 331; *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. 2, с. 457; *Caillat C.* Jainism, с. 507–514; *Williams R.* Jaina Yoga, с. 17; *Schubring W.* The Religion of the Jainas, с. 36; *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification, с. 79; *Chatterjee A.K.* A Comprehensive History of Jainism, с. 322; *Thomas F.W.* Introduction. — *Kundakunda.* Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, с. XIX; *Frauwallner E.* History of Indian Philosophy, с. 183; *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography*, с. 38; *Johnson W.J.* Harmless Souls, с. 95; *Glassenapp H., von.* Jainism, с. 129.

Южной Индии, которые появились после 900 г. н.э.»⁵⁹. О самом Кундакунде данные эпиграфики упоминают начиная только с XI в. Надпись № 2 на языке «старый каннада», найденная в храме в Хунаси Хадагали (XI в.), гласит:

*śricāritra samṛiddhi mikka vijaya śri karmma vicchitti
pūrvvācāryoktame rājanītiy enisutt irdd itapo rājyadiṁ bhūcakram
besakeyye saṁda munibṛiṁd ādhiśvarar kkoṇḍakuṁdācāryyar dhṛita
dhairyyar āryateyin en ācāryyaroḷ varyyaro [7]⁶⁰*

Ачарья Кундакунда, [имеющий] твердый ум, — лучший среди благородных учителей, владыка среди мудрецов, воздвигнул распространившееся на [весь] «круг земли» «царство» аскезы благодаря [своему] управлению, основанному на провозвещенной прежними учителями высшей победе — отсечении кармы, [достигнутой] благочестивым поведением совместно с успешным продвижением [по Пути Освобождения].

И далее (стк. 22–29) перечисляются «учителя, которые следовали за ним как его духовные ученики в такой последовательности: *Gḍhrapiñcchācārya, Balākapiñcchācārya, Guṇanandi-Paṇḍitadeva, Devendra-Siddhāntadeva, Vasunandi-Bhaṭṭāraka*».

Надпись № 6 из пришедшего в упадок храма в Седаме (XII в.) утверждает, что:

śrīmūla saṁghodita koṁḍakuṁdanunnānvay... [2]⁶¹

В благословенной Мула-сангхе возникла Кундакунда-анвая...

Кундакунда-анвая — подразделение большой сангхи (в данном случае Мула-сангхи). В паттавали этой общины Кундакунда упоминается в качестве третьего главы (*paṭṭadhūrin*), годы жизни которого 8 г. до н.э. — 44 г. н.э.⁶²

Эпиграфические данные из Шраванабелголы свидетельствуют, что Кундакунда был первым *gaṇin*, т.е. «руководителем» общины в Мула-сангхе⁶³. Одна из самых ранних санскритских надписей № 55 (69), датируемая 1100 г., гласит:

*śrīmato vardhamānasya vardhamānasya śāsane |
śrī kuṇḍakunda nāmābhūnmūlasaṁghāgraṇi || 3 ||*

⁵⁹ Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism, c. 325.

⁶⁰ Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs, c. 253.

⁶¹ Ibid., c. 284.

⁶² Peterson P. A Second Report of Operations in Search of Sanskrit MSS, etc. 1883–1884, c. 163–166; Hoernle A.F.R. Jaina Paṭṭāvali, c. 341–361; *idem*. Three Further Paṭṭāvalis of the Digambaras, c. 57–84.

⁶³ Jaina Śilālekha Saṅgraha, c. 115.

Кундакунда же, благословенный в учении благословенного процветающего Вардхаманы, был первым [руководителем] Мула-сангхи.

Впрочем, все, кто ссылается на эту надпись, оговариваются, что, скорее всего, она была сделана позже XII в.⁶⁴. А паттавали этой общины утверждает, что Мула-сангха была основана ачарьей Магханандином⁶⁵. Г. фон Глазенапп, приводя списки дигамбарских сект, пишет, что «Мула-сангхой» называлось все дигамбарское ответвление джайнизма в целом (причем наиболее «ортодоксальная» его часть), включавшее в себя четыре основные школы: Нанди-сангху (основатель — Магханандин), Сена-сангху (основатель — Джинасена), Симха-сангху (основатель — Симха) и Дева-сангху (основатель — Дева). В его списках имя Кундакунды не фигурирует вообще⁶⁶.

Еще одна джайнская надпись, относящаяся ко времени правления царя западных Чалукьев Викрамадитьи IV (1076–1126), была найдена на плите перед храмом Ади Чхеннакешавы в современной деревне Конакондла (*Konakoṇḍla*) в районе Анантапура. Первые десять строчек этой сильно испорченной и стертой надписи рассказывают о том, что данное место было переименовано в честь родившегося здесь замечательного учителя Падманандина Бхаттараки, покорившего эти места своим учением о «неодносторонности» (*anekānta*), истинным «кораблем», с помощью которого можно пересечь океан мирского существования. Имя Падманандин дважды фигурирует в надписи, где также содержится ссылка на чаран. И далее упоминается *Koṇḍakunda-anvaḥa*.

Надписи 1398 г. из Шраванабелголы говорят, что одно из «подразделений» Мула-сангхи — Кундакунда-анва была основана главой аскетов Кундакундой⁶⁷.

Кроме того, имеется надпись № 1 (не ранее XV в.) из Билиги Ратнатрая Басади (*Biḷigi Ratnatraya Basadi*), в которой рассказываются две легенды, имеющие отношение к великому Кондакундачарье⁶⁸. Первая повествует о некоем непочтительном к святым человеке, который спрятал сосуд с вином в келье Кондакунды (*Koṇḍakunda*) и донес на Кундакунду царю. Учитель был призван ко двору вместе с кувшином. И вот, силою святых песнопений кувшин с вином превратился в сосуд, полный цветов жасмина. С тех пор учитель прославился как «сосуд жасмина» (*Kuṇḍakunda*). Вторая легенда гласит, что этот на-

⁶⁴ *Jain M.U.K. Jain Sects and Schools*, c. 126.

⁶⁵ *Hoernle A.F.R. Jaina Paṭṭāvali*, c. 341.

⁶⁶ *Glazenapp H., von. Jainism*, c. 392.

⁶⁷ ЕС II, SB 127, 117, 140, 64, 66, 351, 354 (цит. по: *Upadhye A.N. Introduction*, c. VIII).

⁶⁸ *Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*, c. 130–131.

ставник, подобно чаране, будучи воплощением воздержания (*kṣamā*), поднимался над землей на четыре пяди, чтобы продемонстрировать свою свободу от всего земного.

Эпитафия джайнскому автору XIII в. Маллишене из Шраванабелголы упоминает некоего Каундакунду (*Kauṇḍakunda*)⁶⁹.

Помимо храмовых надписей и надписей из Шраванабелголы имеются надписи на медных пластинках Меркара, которые датируются 388 г. эры Шака (т.е. 466 г.). Одна из надписей свидетельствует, что Кундакунда-анвая — старейшая и наиболее значительная джайнская община упоминает шесть учителей (*ācārya*) этой общины⁷⁰. Однако впоследствии эта надпись стала оспариваться как подложная⁷¹. В.Дж. Джонсон отмечает, что надписи на медных пластинках Меркара сейчас считаются подделкой VIII–IX вв.⁷². По мнению А.К. Чаттерджи, даже если рассматривать эти пластинки в качестве точной копии более ранних, то самый первый учитель из шести упоминаемых, Гуначандра, не мог жить ранее 325 г. (из расчета 25 лет на каждого учителя)⁷³.

Две медные пластинки, одна 719 г. эры Шака (797 г.), другая 724 г. эры Шака (802 г.), принадлежащие ко времени царствования Говиндараджи III династии Раштракутов (*Rāṣṭrakūṭa*), говорят о жившем в тот период учителе Прабхачандре, ученике Пушпанандина, который, в свою очередь, был учеником Тораначарьи из Кундакунда-анвай.

Опираясь на данные медных пластинок, индийский исследователь К.Б. Патхак высчитывает возможное время деятельности Кундакунды. Прабхачандра жил приблизительно в 719 г. эры Шака, его учитель Тораначарья, возможно, в 600 г. эры Шака. На этом основании К.Б. Патхак полагает, что годы жизни Кундакунды, к общине (анвая) которого принадлежал Тораначарья, могут быть отнесены на 150 лет раньше, к 450 г. эры Шака (528 г.), т.е., согласно выкладкам Патхака, Кундакунда не мог жить ранее 528 г.

Свой вывод он подкрепляет еще одним аргументом, суть которого заключается в следующем: повелитель Чалукьев Киртиварман Махараджа, правивший около 500 г. эры Шака, поработил Бадами (*Bādāmi*) и сверг династию Кадамбов (*Kadamba*). Следовательно, Шивамригешвара из династии Кадамбов правил за 50 лет до этого, т.е. в 450 г. эры Шака. Джаясена в комментарии на ПС Кундакунды говорит, что Кун-

⁶⁹ Epigraphica Indica. Vol. II, c. 190, стк. 13 (цит. по: *Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*, c. 156).

⁷⁰ *Jain M.U.K. Jain Sects and Schools*, c. 127.

⁷¹ См.: Introduction. — *Epigraphia Carnatika* (1972), vol. 1, c. X и сл.

⁷² *Johnson W.J. Harmless Souls*, c. 93.

⁷³ *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism*, c. 325.

дакунда составил свою работу с целью просвещения Шивакумары Махараджи, который, по мнению Патхака, был тем самым Шивамригешварой из династии Кадамбов⁷⁴. На основании этих рассуждений Патхак заключает, что деятельность Кундакунды приходится на середину VI в.

Н. Преми предлагает иную дату «акмэ» прославленного учителя — вторая четверть III в.; во всяком случае, как полагает исследователь, Кундакунда не мог жить ранее середины II в. В своих расчетах он опирается на сочинение «Шрута-аватара» Индранандина, в котором приводятся следующие подробности относительно передачи традиции: после смерти Махавиры три кевалина жили в течение 62 лет, пять шрутакевалинов жили сто лет, одиннадцать знатоков 10 пурв — 183 года, пять знатоков 11 анг — 220 лет и четыре знатока одной анги — 118 лет. Затем, согласно «Шрута-аватаре», следовали четыре достойных (*āratiya* — букв. «останавливающих [приток кармы]») монаха, частично знавшие некоторые разделы анг и пурв. Наследниками этих монахов были Архадбалин, Магханандин и Дхарасена⁷⁵, причем последний знал трактат «Махакарма-прабхрита» из пурвы «Аграяния». Дхарасена, чувствуя приближение смерти и опасаясь, что тексты могут быть утрачены, пригласил из Венакататипуры (*Veṅākataṭipura*) двух способных монахов — Пушпаданту и Бхутабалина, которым и передал свое знание. Монахи сократили «Махакарма-прабхриту» и на ее основе составили «Шаткхандагаму» («Шестичастное писание»).

Другая сюжетная нить этой истории связана с деятельностью прославленного мудреца Гунадхары⁷⁶, объяснившего «Мула-сутры» («Основные сутры») и гатхи *vivaraṇa* из «Кашая-прабхриты» («Трактат о страстях») Нагахастина и Арьяманкшу, которые передали свое знание Ятивришабхе, написавшему на этой основе «Чурни-сутру», состоящую из 6 тыс. книг. На эти книги затем написал грандиозный комментарий учитель Уччарана. Таким образом, «Кашая-прабхрита» является коллективным трудом Гунадхары, Ятивришабхи и Уччараны. Как далее утверждает «Шрута-аватара», знание священных писаний, т.е. «Кашая-прабхриты» и «Махакарма-прабхриты», было унаследовано Падманандином из Кундакундапуры (*Kundakundapura*), написавшим, в свою очередь, комментарий из 12 тыс. шлок на первые три раздела «Шаткхандагамы».

⁷⁴ *Upadhye A.N.* Introduction, с. XII.

⁷⁵ П.С. Джайни, основываясь, видимо, на джайнской традиции, относит время жизни Дхарасены приблизительно к 156 г. См.: *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification, с. 50.

⁷⁶ П.С. Джайни дает иное чтение — Гунабхадра (*Guṇabhadra*). См.: *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification, с. 50.

Основываясь на этой истории и обращая особое внимание на краткость периода до Дхарасены и Уччараны, Н. Преми приходит к заключению, что знание анга передавалось на протяжении 683 лет после нирваны Махавиры и, следовательно, Кундакунда жил спустя 683 года после этого события, которое произошло, согласно джайнской шветамбарской традиции, в 527 г. до н.э. Далее Преми делает вывод, что расцвет деятельности Кундакунды приходится на последнюю четверть III в. эры Викамы, т.е. 156 г.

Издатель текста ПС А. Чакраварти⁷⁷ за исходную точку берет 8 г. до н.э., когда Кундакунда, согласно традиции, принял место ачарьи. Эту дату А. Чакраварти подтверждает, исходя из расчетов Хёрнле на основании паттавали, а годом рождения Кундакунды считает 52 г. до н.э. Опираясь на изложенное им в предисловии к ПС «житие» Кундакунды, А. Чакраварти подчеркивает факт происхождения этого учителя из южных земель и его принадлежность Дравидо-сангхе.

А. Чакраварти оспаривает предположение Патхака, что Шивакумара Махараджа, которому якобы посвящены сочинения Кундакунды, и Шивамригешвара Махараджа из династии Кадамбов (V в.) — одно и то же лицо, на том основании, что время правления династии Кадамбов — IV–VI вв., т.е. значительно позднее Кундакунды. Кроме того, полагает А. Чакраварти, нет никаких свидетельств, позволяющих утверждать, что представители династии Кадамбов были знакомы с тем пракритом, на котором написаны сочинения Кундакунды. По мнению Чакраварти, Шивакумара Махараджа — это Шиваскандхаварман из династии Паллавов (*Pallava*), поскольку имя Шивакумара может быть вариацией имени Шиваскандха. На принадлежавшей династии территории со столицей в г. Канчипураме (*Kāñcipuram*) с начала эры по VIII в. шла активная пропаганда джайнского учения. Вполне возможно, считает Чакраварти, что и правители в какой-то степени сочувствовали джайнизму. Индийский ученый ссылается на пракритскую надпись из Майидаволу (*Mayidavolu*), сообщающую о даре мошей. Упоминание о сиддхах в первых словах надписи и ее сходство с аналогичными надписями в Матхуре позволяют говорить о джайнских симпатиях Паллавов. Кроме того, из эпиграфических данных известно, что при Паллавах пракрит был «дворцовым» языком, поэтому сочинения Кундакунды могли быть посвящены правителю, знающему пракрит, т.е. Шиваскандхаварману из династии Паллавов.

Исходя из всего изложенного выше А. Чакраварти относит деятельность Кундакунды к периоду с I в. до н.э. по I в. н.э. Рассуждения ин-

⁷⁷ *Chakravarti A. Introduction, c. XX–XXI.*

дийского исследователя относительно тождества Шивакумары и Шиваскандхавармана исторически вполне корректны и могут быть учтены при дальнейшем анализе, однако его датировка времени правления Паллавов рубежом тысячелетий представляется весьма сомнительной. В настоящее время в исторической науке принято датировать время этой династии от IV до IX в.

Индийский автор М. Джугалкишор считает, что сведения паттавали не могут считаться достоверными, так как сами списки учителей различаются между собой и зачастую опираются на какие-то иные источники. Поэтому он, подобно Н. Преми, основывается на свидетельстве «Шрута-аватары» Индранандина о том, что Кундакунда написал комментарий на первые три раздела «Шестичастного писания», и принимает точку зрения, согласно которой Кундакунда не мог жить ранее, чем через 683 года после смерти Махавиры, т.е. в 156 г. М. Джугалкишор обращает внимание на то, что медная пластинка, датируемая 388 г. эры Шака (466 г.), упоминает Кундакунда-анвау. Индийский историк считает, что Кундакунда был учеником Бхадрабаху Младшего, жившего, согласно паттавали, с 589 по 612 год после нирваны Махавиры. Соответственно поэтому Кундакунда, вероятно, жил с 608 по 692 год после нирваны Махавиры, т.е. в 81–165 гг.

Большинство авторов, пытающихся определить время жизнедеятельности Кундакунды, опираются на джайнские паттавали, принимая их за подлинные и соответствующие реальной генеалогии и хронологии. Детальное научное изучение списков учителей — дело будущего, но уже сейчас исследователями отмечается, что списки составлялись значительно позднее, чем принято считать в джайнской традиции, и упоминание имени Кундакунды вовсе не свидетельствует о том, что этот учитель действительно был основателем той или иной общины; тем более необходимо учитывать тот факт, что его имя фигурирует (а иногда и открывает паттавали) среди имен учителей разных общин. Как уже неоднократно отмечалось, паттавали могли быть составлены вовсе не на основе подлинной истории сангхи и тем самым отражать не фактическое руководство общиной, а только духовную генеалогию, т.е. включать в свою «родословную» тех, кого община рассматривает в качестве своих духовных наставников. На основании паттавали мы с уверенностью можем утверждать только то, что существовала весьма значимая и почитаемая в истории джайнизма учительская традиция, связываемая с именем Кундакунды.

Кроме того, все исследователи в своих расчетах исходят из традиционной шветамбарской датировки смерти Махавиры, т.е. 527 г. до н.э. Причем никто не пытается оспорить дату нирваны основателя джайнизма, принимая ее в качестве твердо установленного факта.

Однако необходимо учитывать два весьма важных обстоятельства, первое из которых заключается в том, что в последние десятилетия традиционная датировка смерти Махавиры подверглась существенной корректировке в работах известного английского индолога К. Нормана, а второе — в определении времени жизни младшего современника Джины — Будды. К. Норман на основе анализа джайнских и буддийских источников пришел к выводу, что Махавира умер в 395 г. до н.э. Он также предложил считать, что шестой патриарх, шрутакевалин Бхадрабаху жил спустя 15 лет после коронации Чандрагупты Маурьи (320 г. до н.э.), т.е. в 305 г. до н.э.⁷⁸ Поскольку, как выше уже отмечалось, «ученичество» Кундакунды не было прямым, то датировка жизни Бхадрабаху мало может помочь в решении подобной проблемы относительно самого Кундакунды. Поэтому можно попытаться ответить на вопрос о вероятном времени жизнедеятельности джайнского мыслителя, исходя из предложенной К. Норманом даты смерти Махавиры, т.е. взять за точку отсчета 395 г. до н.э.

Итак, если принять расчеты Преми, согласно которым Кундакунда жил спустя 683 года после нирваны Махавиры, мы получим 288 г. как возможную дату «акмэ» Кундакунды. Соответственно, претерпят изменения расчеты Джугалкишора. Принимая его гипотезу, в соответствии с которой Кундакунда жил в период с 608 по 692 год после смерти Махавиры, получим время жизни дигамбарского учителя — 213–297 гг.

Таким образом, все возможные расчеты, которые могут быть произведены на основании джайнских традиционных источников, «упоздняют» даты почти на два столетия, и можно говорить о том, что Кундакунда жил не ранее III в.

Позиция К. Нормана, однако, не нашла поддержки среди большинства индологов и в особенности буддологов. Поскольку очевидно, что Махавира был старшим современником Будды, следовательно, даты нирваны основателей двух не-брахманских философско-религиозных учений должны соотноситься друг с другом. В буддологии на сегодняшний день наиболее популярна датировка жизни Будды 480–400 гг. до н.э. Во всяком случае, пока буддологи остановились на V–IV вв. до н.э. Соответственно, допуская, что Будда начал свою проповедь тогда, когда Махавира заканчивал свою, можно считать, что Махавира «ушел в нирвану» приблизительно на полвека раньше, т.е. в первой половине V в. до н.э. В таком случае расчеты Н. Преми приведут к первой половине III в. как возможному времени деятельности Кундакунды.

⁷⁸ См.: *Norman K.R. Collected Papers*, с. 198–201.

Таким образом, в рамках данной «стратегии», основанной на изучении внешних по отношению к Кундакунде источников, можно осторожно предположить, что время формирования учительской традиции, которая впоследствии будет соотнесена с его именем, приходится приблизительно на III–IV вв.

Вторая «стратегия» опирается на анализ текстов, атрибутируемых самому Кундакунде. Она частично отражена в работах В. Шубринга, А.Н. Упадхьи и В.Дж. Джонсона. Однако необходимо отметить, что ни один исследователь джайнизма не предпринимал полноценного текстологического анализа всех сочинений, приписываемых Кундакунде. Поэтому возможные в рамках этой «стратегии» выводы весьма приблизительны, ибо основываются на изучении лишь некоторых сочинений дигамбарского автора.

Немецкий индолог В. Шубринг попытался сравнить форму и стиль восьми небольших сочинений под общим названием «Аттха-пахуда» с некоторыми другими работами Кундакунды, в частности с «Самаясарой», и сделал вывод, что входящие в состав «Аттха-пахуды» произведения являются значительно более ранними текстами и, следовательно, не могут быть отнесены к классическому периоду дигамбарской литературы и квалифицироваться как сочинения Кундакунды⁷⁹. На основании того, что сочинения «Самая-сара», «Правачана-сара» и «Панчастикая-сара» относительно свободны от форм языка апабхрамша, В. Шубринг приходит к заключению, что эти три произведения принадлежат Кундакунде, время жизни которого он датирует II–III вв.⁸⁰

Издатель ПВС А.Н. Упадхьи также попытался определить время деятельности Кундакунды на основе анализа языка этого трактата. Он полагает, что праkrit ПВС более ранний, чем язык проанализированных в свое время немецким индологом Г. Якоби праkritских частей «Натья-шастры» Бхараты. По мнению Упадхьи, «Натья-шастра» относится приблизительно к началу II в.; следовательно, время жизни Кундакунды может приходиться на начало нашей эры. Упадхьи, так же как и В. Шубринг, обращает внимание на отсутствие форм языка апабхрамша в ПВС. Этот факт служит для него свидетельством в пользу того, что Кундакунда жил в начале эры⁸¹. Любопытно, что на основании анализа исторического материала, предпринятого А.Н. Упадхьи в его Введении к ПВС, рецензент этого издания А.Б. Кейт делает вывод, что Кундакунда мог жить не позднее IV в.⁸²

⁷⁹ *Schubring W.* The Religion of the Jainas, c. 36.

⁸⁰ *Schubring W.* Kundakunda echt und unecht, c. 537–574.

⁸¹ *Upadhye A.N.* Introduction, c. XXIII.

⁸² *Keith A.B.* Review of A.N. Upadhye's Edition of the Pravacanasāra. — The Journal of the Royal Asiatic Society, c. 528–529 (цит. по: *Johnson W.J.* Harmless Souls, c. 93).

Еще одна попытка датировать сочинения Кундакунды исходя из самих текстов представлена в работе В.Дж. Джонсона, который акцентирует внимание на замечании исследователя философии санкхья Э. Джонстона, отметившего, что «употребление Кундакундой терминов *pariṇāma* и *paramāṇu* больше соответствует III или IV в. н.э. Кроме того, в „Самая-саре“ (124, 127 и 356–361) он (Кундакунда. — Н.Ж.) ссылается на учение санкхья о соединении (connection) между душой и *prakṛti* на языке, который вряд ли мог быть использован в значительно более раннее время»⁸³.

Сам же В.Дж. Джонсон полагает, что употребление понятия *samaya* в СС определяет относительно позднюю дату создания этого текста — начало V в. или позднее. С его точки зрения, *samaya*, традиционно переводимое как «правило» или «образ жизни», у Кундакунды используется скорее в том же значении, что и у автора первой половины V в. (по Э. Фраувальнеру) Ватсьяяны в сочинении «Ньяя-бхашья», а именно «правильное, или истинное, определение». На этом основании Джонсон заключает, что СС и ПС Кундакунды появились позднее «Ньяя-бхашьи».

Помимо этого, В.Дж. Джонсон отмечает, что «способ, каким Кундакунда использует доктрину двух истин (*vyavahāranaya* и *nīścayanaya*), кажется более близким к делению Шанкары, чем буддистов»⁸⁴.

И последнее. В связи с проблемой датировки пракрита, на котором написаны трактаты Кундакунды, нам представляется необходимым обратить внимание на то обстоятельство, что этот язык сформировался не ранее IV в.⁸⁵ (о чем будет сказано ниже) и, следовательно, время жизни самого автора этих сочинений может относиться приблизительно к IV в.

Совершенно очевидно, что на основании анализа доступных на сегодняшний день исторических данных мы можем сделать вывод только о существовании учительской традиции Кундакунды, которому впоследствии в дигамбарской ветви джайнизма стали приписывать авторство нескольких пракритских текстов религиозно-философского содержания. Ответить на вопрос, принадлежали ли эти сочинения «перу» известного учителя Кундакунды или же они — плод творчества более позднего автора (либо даже авторов), можно только после тща-

⁸³ Johnston E.H. Early Samkhya, с. 14 (цит. по: Johnson W.J. Harmless Souls, с. 95).

⁸⁴ Johnson W.J. Harmless Souls, с. 95–96, 233–239.

⁸⁵ Хотя издатель текста ПВС А.Н. Упадхья полагает, что особенности пракрита этого текста вполне позволяют его отнести к I–II вв., мы придерживаемся точки зрения В.В. Вертоградовой, согласно которой джайн-шаурацени, на котором написаны сочинения Кундакунды, сформировался в IV в. Более подробно см.: Вертоградова В.В. Праkritы.

тельного филологического анализа всей группы текстов и сопоставления их с другими сочинениями как самой джайнской традиции, так и полемизирующих с ней направлений индийской философской мысли. На данном этапе изучения наследия Кундакунды мы дадим лишь общее, во многом носящее предварительный характер описание этих сочинений.

5. Сочинения Кундакунды

Наследие Кундакунды довольно велико. Сочинения, атрибутируемые этому дигамбарскому учителю, условно можно разделить на три части, первую из которых составят десять бхакти⁸⁶ — небольшие по объему молитвы-восхваления учителей, священного писания, правильного поведения и т.д. Вторую группу текстов образуют пять философских трактатов, включающих в свое название слово *sāra* «суть». Это «Правачана-сара» (*Pavayaṇa-sāra*, скр. *Pravacana-sāra*) — «Суть изложения [учения]», «Панчастикая-сара» (*Pañcatthiya-saṃgaha*, скр. *Pañcāstikāya-sāra*) — «Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях», «Нияма-сара» (*Niyama-sāra*, скр. *Niyama-sāra*) — «Суть [учения о] воздержании», «Самая-сара» (*Samaya-pāhuda*, скр. *Samaya-sāra*) — «Суть наставления», «Ратна-сара» (*Rayāṇa-sāra*, скр. *Ratna-sāra*) — «Суть [„трех] жемчужин“»⁸⁷. Третью часть составляют восемь коротких текстов под названием «пахуда» (*pāhuda*, скр. *prābhṛta*)⁸⁸. Сюда же можно отнести и ряд других работ.

На сегодняшний день среди индологов уже не вызывает сомнений, что остальные приписываемые Кундакунде сочинения — «Шаткхандагама-тика» («Комментарий на „Шестичастное писание“»), «Мулачара» («Основное поведение»), поэтическое произведение «Тиррукурал» не принадлежат этому дигамбарскому учителю.

⁸⁶ Бхакти (*bhatti*, скр. *bhakti*) — букв. «почитание, поклонение». Бхакти входят в стандартные литургические тексты, используемые дигамбарами в их ежедневных ритуалах и молениях. Десять *bhatti* таковы: *Tiṭhayaṛa-bhatti*, *Siddha-bhatti*, *Suda-bhatti*, *Cārīta-bhatti*, *Aṇaḡāra-bhatti*, *Āyariya-bhatti*, *Nivvāṇa-bhatti*, *Pañcaparametṭhi-bhatti*, *Naṃdī-sara-bhatti*, *Samīti-bhatti*. Общую характеристику данных текстов см.: *Upadhye A.N. Introduction*, с. XXVI–XXVIII.

⁸⁷ К сожалению, данный текст был нам недоступен. Общую характеристику «Ратна-сары» см.: *Upadhye A.N. Introduction*, с. XXXIX–XL.

⁸⁸ Восемь текстов, написанные в жанре *pāhuda*, таковы: *Dāmsaṇa-pāhuda*, *Cārīta-pāhuda*, *Sutta-pāhuda*, *Bodha-pāhuda*, *Bhāva-pāhuda*, *Mokkha-pāhuda*, *Liṅga-pāhuda*, *Sīla-pāhuda*. Общую характеристику данных текстов см.: *Upadhye A.N. Introduction*, с. XXIX–XXXVII.

То, что Кундакунда — автор философских работ, признается большинством ученых, однако, по мнению Б. Бхатта, принадлежащими «перу» Кундакунды могут считаться только «Самая-сара», «Нияма-сара» и «Бараса-анувеккха», а К. Поттер признает Кундакунду автором лишь «Правачана-сары», «Панчастикая-сары» и «Самая-сары»⁸⁹. Отечественный индолог В.К. Шохин признает аутентичными шесть произведений Кундакунды (не уточняя, какие именно) из приписываемых дигамбарскому автору 84 текстов⁹⁰.

В поддержку традиции можно привести тот факт, что в философских работах этого мыслителя встречаются одни и те же гатхи, хотя, конечно, они могли быть инкорпорированы в более позднее время. Последнее замечание, в частности, касается гатхи, которая содержится в двух сочинениях Кундакунды: НС 100, а в СС даже дважды — 18 и 295 (с небольшим изменением):

*ādā khu majjha ṇāṇe ādā me daṁsaṇe caritte ya |
ādā pacakkhaṇe ādā me saṁvare joge || 100 ||*

Но атман — в моем знании, атман — в моем видении, поведении, атман — в отречении, атман — в моей остановке [притока кармы], в йоге.

То же самое относится еще к одному важному с философской точки зрения стиху:

*arasamarūvamagaṁdham avvattam cedaṇṅaṅuṇamasaddam |
jāṇamaṁṅaggahaṇam jivamaṁiddiṭṭhasaṁṭhāṇam || 46 ||*

Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, не воспринимается с помощью [внешних] признаков, имеет атрибут сознания, неопределенную форму.

Эта гатха есть во всех четырех трактатах: НС 46, ПС 134, СС 54 и ПВС 2.80.

Однако авторство текстов носит в известной мере условный характер. При знакомстве с сочинениями Кундакунды даже не искушенному в индологии читателю бросается в глаза отличие стиля и манеры изложения, например, СС от других трактатов. Текст СС по объему значительно превышает все другие сочинения джайнского мыслителя. Излагая свои философские взгляды, автор часто приводит множество сравнений, хотя подобный прием практически не применяется им в других работах. Кроме того, в СС содержится скрытая и явная полемика с учениями ряда других школ, в частности с санкхьей, тогда как в остальных философских трактатах Кундакунды полемический задор

⁸⁹ The Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. 1, с. 38–39.

⁹⁰ Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. I, с. 635.

отсутствует. Далее, СС содержит некоторые идеи (относительно «теории точек зрения»), которые противоречат положениям, развиваемым в других сочинениях (о чем будет сказано в главе II). Таким образом, СС как содержательно, так и формально отличается от остальных «сар». Все эти замечания и дают нам основание говорить о весьма условном авторстве сочинений Кундакунды.

Тот факт, что в джайнской литературе эти тексты объединены под именем известного дигамбарского учителя, свидетельствует о наличии особой традиции, философской и религиозной, которую связывают с именем Кундакунды. Поэтому можно говорить не столько о сочинениях собственно Кундакунды, сколько о *Corpus Cundacundae* — «корпусе Кундакунды», т.е. совокупности трактатов, объединенных именем прославленного джайнского учителя, но, возможно, не принадлежавших ему. В данной работе мы рассматриваем тексты *Corpus Cundacundae* как единое целое, вполне отдавая себе отчет в том, что над ними трудился, вероятно, не один автор в течение, может быть, не одного века.

Поскольку в последующих главах будет изложена философская доктрина Кундакунды, то нам представляется необходимым дать краткую характеристику четырех основных произведений⁹¹, входящих в дигамбарский канон.

«Нияма-сара» (НС) — «Суть [учения о] воздержании», содержащая 186 гатх⁹², посвящена дисциплинарным вопросам и практике монашеской аскезы. Автор трактата описывает «три жемчужины» джайнизма, составляющие Путь Освобождения.

Первая «жемчужина» — правильная вера, или праведность, заключается в приобретенной из священных писаний вере в основные «реальности» джайнизма, каждую из которых Кундакунда рассматривает в своем трактате, уделяя особое внимание душе, ее свойствам и проявлениям.

Вторая «жемчужина» — правильное знание — это свободное от сомнений, колебаний и иллюзий понимание того, что следует принимать, а от чего необходимо отказаться.

⁹¹ Мы анализируем философские взгляды Кундакунды на основании четырех трактатов из всего множества приписываемых Кундакунде сочинений по ряду причин: во-первых, в силу общезвестных трудностей с литературой в России остальные тексты просто недоступны; во-вторых, учение Кундакунды в четырех трактатах представлено достаточно подробно и основательно; в-третьих, именно эти сочинения Кундакунды входят в так называемую «третью веду» дигамбарского канона и в истории джайнской философии именно они сыграли решающую роль, что признается как самими джайнами, так и исследователями-индологами.

⁹² А.Н.Упадхьи говорит о 187 гатхах (*Upadhye A.N. Introduction, c. XL*).

Третья «жемчужина» — правильное поведение, которому, собственно, и посвящен данный трактат, рассматривается с двух точек зрения: обыденной и подлинной. В рамках обыденного подхода подробно анализируются различные виды внешней джайнской аскезы: обеты, осторожность и т.д. Автор описывает в общих чертах и структуру джайнской общины. Подлинная точка зрения относительно правильного поведения заключается в особых религиозных обрядах, таких, как «раскаяние», «исповедание», «отречение» и т.д. Прошедший все ступени Пути достигает освобождения и становится всезнающим и всевидящим атманом, пребывающим в нирване и реализующим в мире сиддх свои четыре природных свойства: знание, видение, поведение и силу.

Другие философские сочинения Кундакунды дошли до нашего времени в двух редакциях: первая версия каждого из трактатов содержится в комментариях на соответствующую работу Кундакунды дигамбарского автора Амритачандры Сури (ок. X в.), второй вариант включается в комментарий также дигамбарского мыслителя, но более позднего времени, XII в., Джаясены. Причем версия второго комментатора всегда больше по объему (иногда даже значительно) редакции более раннего автора.

Так, ранний вариант «Панчастикая-сары» (ПС) — «Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях» — включает в себя 173 гатхи, тогда как вторая версия содержит 180 гатх⁹³. Этот трактат, по справедливому замечанию Джонсона, является самым ортодоксальным сочинением из *Corpus Sundacondae* и посвящен проблемам онтологии, в первую очередь понятию протяженной субстанции и ее пяти видам: душе, материи, пространству, условиям движения и покоя. Пять протяженных субстанций и время есть виды субстанции, которые, взаимодействуя между собой, продуцируют объекты внешнего мира. Однако, претерпевая различные изменения, субстанции не теряют своей природы, которая остается неизменной. Кундакунда определяет субстанцию как сущее, наделенное признаками возникновения, пребывания и исчезновения, и как субстрат атрибутов и модусов. Автор поясняет взаимосвязь между субстанцией, атрибутами и модусами, иллюстрируя ее на примере духовной сущности. Завершается эта часть рассмотрением категории времени, которое является субстанцией, но не протяженной.

Далее Кундакунда излагает основные свойства души в сансарном и освобожденном состоянии. В гатхах, посвященных не-душе, автор объясняет различные виды материи вплоть до первичных атомов,

⁹³ По Упадхьи — 181 гатху (там же, с. XLIV).

а также дает определения условиям движения и покоя, времени и пространству.

После разъяснения учения о пяти протяженных субстанциях Кундакунда обращается к рассмотрению основных категорий, в которых описывается Путь Освобождения, состоящий в правильном знании, правильном видении и правильном поведении. Добродетель и порок — это благое и не-благое состояния души, поэтому зло ведет к притоку не-благой кармы, а добро — к притоку благой кармы. Однако у того, кто подавил в себе страсти и чувства, нет кармического притока. Кармическая зависимость, по мнению Кундакунды, может быть уничтожена с помощью аскетической практики и созерцания. В освобожденном состоянии, которое является природным, естественным для духовной субстанции, душа становится самотождественной, демонстрируя свои атрибуты в их изначальном, не загрязненном кармой виде. В заключение Кундакунда резюмирует основное содержание трактата.

Наиболее обширный труд из *Corpus Cundacundae*, «Самая-сара» (СС) — «Суть наставления», содержит 415 гатх в первой редакции и 437⁹⁴ — во второй.

Прежде чем дать общую характеристику основного содержания СС, необходимо остановиться на проблеме перевода названия самого трактата. Существительное *samaya* образовано от *vi* + *sam* и буквально означает «нечто, идущее вместе», т.е. «соединение, связь, слияние», затем «общение» и т.д. Среди множества значений данного слова наиболее часто используются «правило, способ жизни; наставление, учение». Так, например, известная французская исследовательница К. Кайя переводит *Samaya-sāra* как «Суть учения»⁹⁵. Однако джайнские комментаторы Амритачандра и Джаясена (а вслед за ними и современный джайнский автор А. Чакраварти) переводят *samaya* как «душа, самость». По всей видимости, полагает В.В. Вертоградова, данная трактовка термина *samaya* как «самости» возникла в джайнской традиции на основе ложной этимологии *samaya* («согласие» или даже «консенсус») от *svamyā* («свой, собственный»), которое в среднеиндийских языках могло преобразоваться в *svamiya* или *samiya*⁹⁶. На первый взгляд один перевод противоречит другому, и на это обстоятельство обратил внимание В.Дж. Джонсон, который попытался найти разрешение данной проблемы. Джонсон в своих штудиях опирается на «Ньяя-бхашью» Ватсьяяны, определившего *samaya* как «применение

⁹⁴ Упадхьи указывает, что 439 гатх (там же, с. XLII).

⁹⁵ *Caillat C. Jainism*, с. 508.

⁹⁶ Частное сообщение В.В. Вертоградовой.

правила, которое связывает обозначающее и обозначаемое»⁹⁷, иначе говоря, правильное, корректное определение. Затем исследователь анализирует те гатхи из трактатов Кундакунды, где употребляется слово *samaya*, и делает вывод, что у дигамбарского учителя оно используется для обозначения «истинного состояния души или как определение либо „взгляд“ за пределами противоречий (*beyond alternatives*), что в конце концов подразумевает самореализацию и тем самым освобождение»⁹⁸.

В своей работе мы все же предпочитаем переводить *samaya* как «наставление» и, соответственно, название трактата — «Суть наставления», учитывая, конечно, то обстоятельство, что «наставление» — это наставление души на Пути Освобождения. Свой выбор мы основываем на гатхе 27 из НС (тогда как в других сочинениях Кундакунды контекст употребления *samaya* позволяет переводить его и как «наставление», и как «самость, душа»):

eyarasarūvagaṃdhaṃ dophāsaṃ taṃ have sahāvagaṇaṃ |
vihāvagaṇamidi bhāṇidaṃ jīṇasamaye savvapaṭattāṃ || 27||

Естественные атрибуты: один вкус, цвет, запах, два [вида] осязания. Открытость всем [чувствам] в наставлении Джисны (подчеркнуто мною. — Н.Ж.) описана как неестественный атрибут.

Трактат начинается с разъяснения взглядов автора относительно того, кто может рассматриваться в качестве приверженца истинного учения, а кто — чуждого, ложного учения. Первыми считаются те, кто утвердился в правильном знании, видении и поведении, а вторыми — те, чья душа наполнена кармической материей.

Затем автор дает общую характеристику духовной субстанции, обращая внимание при этом на единственность души. Именно осознание этой единственности служит причиной разрушения кармической связанности, что является высшей, конечной целью всякого аскета.

При описании природы души Кундакунда использует теорию двух точек зрения: по его мнению, обыденная точка зрения помогает простым людям понять высший смысл, т.е. носит вспомогательный характер. Подлинная же точка зрения — это истина сама по себе, и приме-

⁹⁷ Пассаж из «Нья-бхашьи», на который ссылается Джонсон, в русском переводе В.К. Шохина имеет несколько иной смысл: «Из наблюдения фиксированного порядка познания объекта через слово можно заключить, что есть [та] связь между словом и предметом, которая является причиной этого порядка. Если бы этой связи не было, то при [произнесении] любого слова было бы неизбежным познание любого объекта. Отсюда — невозможно отрицание [„природной“] связи слова и предмета (55)». См.: Нья-сутры. Нья-бхашья, с. 223.

⁹⁸ Johnson W.J. Harmless Souls, с. 233–239.

нительно к природе духовной субстанции она заключается в описании души как знающей, не связанной кармой, не затронутой ничем и самоидентифицирующейся. Атман изначально обладает «тремя жемчужинами» и отличен от своей телесной оболочки. Только в рамках обыденного подхода говорится о единстве души и тела и утверждается, что душа является создателем кармической материи. Подлинная точка зрения отрицает какое бы то ни было единство того и другого и объясняет, что в действительности духовная субстанция создает свои собственные состояния сознания и ничего более. Тот, кто, подчинив себе органы чувств, индрии, и преодолев заблуждение, осознает свой атман как чистое знание, называется «победителем индрий», «уничтожившим заблуждение» и т.п.

Затем Кундакунда переходит к рассмотрению того, что собой представляет не-душа и каково ее отличие от духовной субстанции. Под «не-душой» в трактате понимаются восемь видов кармической материи. Душа же, будучи только сознанием, как таковая лишена каких бы то ни было материальных атрибутов: вкуса, запаха, формы, массы и т.д. Нельзя говорить о наличии у души уровней связанности, ступеней совершенствования, поскольку они определяются материальной субстанцией, чуждой душе по своей природе.

Душа должна осознать различие между атманом и притоком кармической материи и отказаться от состояний гнева и прочих, связывающих ее. Когда понята опасность нечистоты, духовная субстанция освобождается от причин, вызывающих приток кармы. Постигая подлинную природу атмана, знающий воспринимает все остальное как внешнее, чуждое душе.

Далее автор сочинения анализирует проблему взаимосвязи состояний сознания души и кармического влияния (иначе говоря, соотношение деятеля и результата деяния), вновь используя теорию двух точек зрения. Поскольку с подлинной точки зрения душа является создателем своих собственных состояний сознания, а материальная субстанция трансформируется в тонкое вещество кармы, то активность кармы приписывается душе только в рамках обыденного подхода. Когда же душа осознает себя в качестве знающей, не остается места заблуждениям и ложным взглядам. Свою позицию по поводу того, как соотносятся деятель и результат деяния, а также материя и духовная субстанция, Кундакунда проясняет, демонстрируя нелогичность учения санкхьи.

От анализа взаимосвязи кармы и души Кундакунда переходит к рассмотрению добродетели и порока, отстаивая общеджайнское положение о необходимости уничтожения того и другого, поскольку они оба являются всего лишь формами проявления кармической зависимо-

сти. Для освобождения души от кармы нужно отказаться от всякой привязанности, в противном случае, как полагает автор, любые обеты и аскезы оказываются бесполезными. Вера в душу и другие субстанции, их постижение и отказ от привязанности (иначе говоря, «три жемчужины») и составляют Путь Освобождения.

Далее Кундакунда проясняет процесс притока кармической материи в душу, причинами которого являются ложные взгляды, страсти, отказ от обетов и различные виды активности души. Поскольку главная задача всякой души — это освобождение от кармы, то автор уделяет особое внимание остановке притока кармы, которая состоит в искоренении причин притока и приводит затем к полному уничтожению накопленного кармического вещества. Последнее становится возможным благодаря культивированию не-привязанности к чему бы то ни было и реализации основного свойства духовной субстанции — знания. По мере того как происходит разрушение уз кармы, душа проявляет себя как бесстрастная, безразличная, неложно видящая и т.д., что служит признаком ее успешного продвижения по Пути Освобождения.

Состояние связанности и причины возникновения этого состояния автор проясняет на примере аналогии с рубящим лес человеком, чье тело намазано маслом. И подобно тому как именно масло, покрывающее тело, служит причиной налипания пыли и грязи, точно так же вовлеченная в многообразную деятельность душа, сознание которой направлено на вожделение, покрывается кармической «пылью». Поэтому с подлинной точки зрения, рассуждает Кундакунда, именно ложная активность сознания является причиной связанности, освободиться от которой может только тот, кто сбросит оковы кармы, освободит душу от кармического вещества. Только осознавший с помощью высшей мудрости свой атман может достичь освобождения.

Последняя часть трактата посвящена проблеме знания: что такое знание и кто может считаться знающим. Для автора совершенно очевидно, что знанием не может выступать ничто из внешнего мира: ни шастры, ни звук, ни цвет, ни карма, ни что-либо подобное этому. Кундакунда настаивает на принципиальном тождестве знания и знающего.

Завершается сочинение призывом автора к читателю утвердить свой атман на Пути Освобождения, постоянно пребывая в познании и созерцании собственной души.

Один из самых важных дигамбарских трактатов, «Правачана-сара» (ПВС) — «Суть изложения [учения]», в первом варианте имеет 275 гатх, а во втором — 311. Текст разделен на три вполне самостоятельные части, каждая из которых может быть соотнесена с одной из «трех жемчужин» джайнизма: правильным видением, правильным знанием и правильным поведением.

Первая часть трактата посвящена объяснению основ правильного видения. Автор излагает основные постулаты джайнской доктрины о существовании духовной субстанции, ее атрибутах — знании и видении, о возможности совершенствования души и достижения безграничного блаженства в нирване.

В этой части ПВС доказывается основополагающий тезис Кундакунды о тождестве души и знания, рассматриваются вопросы о том, что является заблуждением, ошибочным видением, в чем состоит суть подлинного знания. Автор подчеркивает: лишь тот, кто преодолел ошибочное видение и приобрел первую «жемчужину», т.е. правильное видение, становится истинным монахом-шраманом.

Вторая часть сочинения посвящена тому, что составляет предмет правильного знания. Кундакунда излагает онтологическую доктрину и дает четкие дефиниции понятиям «субстанция», «атрибут» и «модус».

Джайнский философ выделяет шесть субстанций (материя, душа, пространство, условия движения и покоя, время) и характеризует каждую с точки зрения их качеств, или атрибутов. Особое внимание в трактате уделяется соотношению духовной и материальной субстанций, поскольку именно эта оппозиция и составляет стержень всей философской и религиозной доктрины джайнизма.

В третьей части Кундакунда в сжатом виде излагает этическое учение, которое представляет последнюю, третью, «жемчужину» джайнизма — правильное поведение. Автор начинает с рассмотрения процедуры вступления на монашеский Путь Освобождения и кратко перечисляет основные категории джайнской этики: обеты, контроль над чувствами, осторожность в деяниях и т.д.

Все изложенное выше позволяет предположить, что, во-первых, трактат Кундакунды был предназначен для использования внутри джайнской общины. В пользу этого предположения свидетельствует и отсутствие полемических выпадов — как скрытых, так и явных — против других философских школ, и тот факт, что ПВС была написана на собственном джайнском пракрите и поэтому, возможно, не была адресована «внешнему», т.е. не-джайнскому, читателю.

Во-вторых, даже в рамках самой сангхи джайнов трактат предназначался, по всей видимости, новоначальным послушникам и монахам. Данное положение подтверждается тем обстоятельством, что в ПВС, которая сочетает в себе черты академического философского трактата и практического руководства для неофита, в «свернутом» виде представлена вся джайнская догматика. Таким образом, мы можем сделать предположение, что сочинение Кундакунды служило своеобразной «памяткой» для монаха и «конспектом» основных теоретических установок джайнизма.

Однако ПВС — это не только философский компендиум всей джайнской доктрины, но отчасти и «конспект» трех других сочинений самого Кундакунды: СС, рассматривающей представления о правильном видении, ПС, посвященной правильному знанию, и НС, излагающей основы правильного поведения. В связи с этим вспоминаются три знаменитых кантовских вопроса: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? На первый вопрос дает ответ «Панчастикая-сара», на второй — «Нияма-сара» и на третий — «Самая-сара» Кундакунды.

Стремясь вписать свои теоретические построения в канонические рамки, Кундакунда в действительности творчески углубил и разработал некоторые новые аспекты идей тиртханкаров. Более того, именно им были поставлены основные философские проблемы джайнской доктрины и четко сформулированы фундаментальные теоретические позиции джайнизма, и последующие мыслители либо оспаривали, либо поддерживали выдвинутые им тезисы.

О значимости сделанного Кундакундой свидетельствует тот факт, что его философские трактаты относятся к той части джайнского дигамбарского канона, который носит название «дравья-ануйога» (букв. «исследование субстанции»), поскольку именно они в большей или меньшей степени определили направление и уровень философского дискурса мыслителей джайнизма.

Широта и всеохватность проблематики в наследии Кундакунды позволили последующим джайнским философам использовать его взгляды в качестве фундамента при построении своих собственных теоретических конструкций в спорах с представителями оппозиционных школ и традиций. На труды Кундакунды опирались Амритачандра, Бхатта Акаланка, Видьянандин. А три его трактата (ПВС, ПС, СС) являются первым известным исследователям компендиумом по джайнской философии.

Тематика философских штудий Кундакунды весьма обширна: от проблем субстанции, ее свойств и способов существования до теории всеведения. Анализ философской доктрины Кундакунды также дает возможность представить целостную систему основных понятий джайнской онтологии и сотериологии и показать наиболее характерные черты общеджайнского учения о духовной субстанции, о способах и целях ее самореализации.

6. Праkrit Кундакунды

Все тексты Кундакунды написаны на праките. На сегодняшний день нет научного критического издания его трактатов и нет исследований,

посвященных анализу того языка, на котором написаны произведения Кундакунды. Только издатель «Правачана-сары», А.Н. Упадхьи, попытался дать общую характеристику языка этого текста в своем Введении.

Перечисляя специфику сочетания фонем, правил сандхи, форм склонений существительных, он отмечает, что диалект «Правачана-сары» содержит ряд черт, присущих пракриту в целом, значительное число особенностей, отличающих язык ардхамагадхи канона шветамбаров, имеющих сходство с джайн-махараштри шветамбарской постканонической литературы и шаурасени⁹⁹. Кроме того, обнаруживается сильное влияние санскрита.

По мнению А.Н. Упадхьи, пракрит ПВС — более ранний по сравнению с проанализированными Г. Якоби пракритскими частями «Натья-шастры», которые относятся, как полагает Упадхьи, ко II в.

Однако, как нам представляется, проведенное Упадхьи сопоставление языка «Натья-шастры» с пракритом «Правачана-сары» не совсем корректно, поскольку сама «Натья-шастра» еще не изучена в полной мере и вопрос о ее датировке (как отдельных частей, так и всего трактата в целом) не так прост. Но даже на нынешнем этапе исследований индологам совершенно понятно, что в текст этого трактата инкорпорированы части, написанные в разные века. Поэтому для выводов о датировке текстов, атрибутируемых дигамбарскому автору, на основе сопоставления с «Натья-шастрой» необходимо сначала датировать более точно пракритские части самой «Натья-шастры». Кроме того, по мнению Упадхьи и Шубринга, некоторые тексты *Corpus Sundacondae* (во всяком случае, ПВС и восемь пахуд) не содержат форм языка апабхрамша, тогда как более внимательное чтение ПВС свидетельствует об их наличии. Данное обстоятельство также нуждается в детальном филологическом анализе.

К замечаниям Упадхьи можно добавить, что язык трактатов Кундакунды заслуживает изучения в связи с языковой традицией, которая складывалась в начале нашей эры в центральных областях Мадхьядешии (пракрит махасангхиков).

В свое время некоторые индологи, затрудняясь дать адекватное наименование языку дигамбарских трактатов, которое отражало бы все его отличительные признаки, предложили название «язык дигамбари». Г. Якоби использовал названия «джайн-махараштри» и «джайнский пракрит». По аналогии с этим Р. Пишель предложил название «джайн-

⁹⁹ «Пракрит шаурасени получил наименование по названию области Шурасена, расположенной на северо-западе Индии, вокруг г. Матхуры» (*Вертоградова В.В. Пракриты*, с. 15–16).

шаурасени»¹⁰⁰. Эти «джайнские» пракриты не являются формами махараштри¹⁰¹ и шаурасени, а только имеют некоторые черты сходства с ними. Согласившись с предложенными Г. Якоби и Р. Пишелем терминами, Упадхьи полагает, что язык «Правачана-сары» можно определить как джайн-шаурасени¹⁰².

Язык остальных произведений Кундакунды не исследовался совсем. Представляется, что они написаны на том же самом диалекте, что и «Правачана-сара». Поскольку нет специальных исследований, посвященных анализу языка текстов джайнского философа, можно принять предложение Упадхьи и условно обозначить данный язык как джайн-шаурасени.

То обстоятельство, что трактаты Кундакунды написаны на джайн-шаурасени, свидетельствует об их сравнительно поздней фиксации — около IV в., так как именно к этому времени относится его формирование, что, впрочем, не исключает возможности их устного «хождение» в монашеской среде в более ранние века.

Но наряду с пракритским существует и санскритский вариант текстов Кундакунды, который «не является в полном смысле переводом с пракрита на санскрит, а представляет собой гибридизированную санскритскую версию первоначального текста, где наряду с правильными санскритскими формами используется транспозиция, т.е. простая фонетическая реконструкция санскритского слова, без оглядки на грамматику и синтаксис. При этом часто не соблюдаются правила сандхи и складываются определенные приемы передачи группы согласных и пр.»¹⁰³. Когда и кем была осуществлена подобная реконструкция — определить затруднительно. Скорее всего, около IX в., поскольку комментатор текстов Кундакунды, живший приблизительно в X в., Амритачандра (возможно, именно он и является этим «переводчиком»), приводит в своих трактатах санскритскую версию наряду с пракритской.

7. Кундакунда — дигамбарский автор

Тот факт, что Кундакунда является учителем, принадлежащим к дигамбарской ветви джайнизма, в данное время ни у кого из иссле-

¹⁰⁰ *Pischel R. A Grammar of the Prakrit Languages*, с. 24.

¹⁰¹ «Праkrit махараштри получил наименование по названию Махараштры, области, расположенной на Декане между горами Виндхья на севере и р. Китской на юге» (*Вертоградова В.В. Праkritы*, с. 15).

¹⁰² *Upadhye A.N. Introduction*, с. CXXII.

¹⁰³ Частное сообщение В.В. Вертоградовой автору данной работы.

дователей не вызывает сомнения, и, даже более того, А.Н. Упадхьи отмечает, что по этому вопросу двух мнений быть не может¹⁰⁴. Сам Упадхьи аргументирует свое утверждение следующим образом. Во-первых, в сочинениях Кундакунды содержатся гатхи, которые говорят о невозможности для женщин спасения от круговорота рождений и смертей и о необходимости наготы, — два положения, являющиеся для всей последующей традиции характерным отличием дигамбарской трактовки учения Махавиры. Во-вторых, голод в Магадхе и уход части джайнской монашеской общины зафиксированы как в шветамбарской, так и в дигамбарской традиции. Сравнение списков учителей после Махавиры свидетельствует о том, что последний учитель, упоминаемый в обеих традициях, — это Бхадрабаху, после которого традиция распадается на две ветви. Поэтому, делает вывод Упадхьи, разделение джайнизма на шветамбаров и дигамбаров приходится на время Бхадрабаху (III в. до н.э.), современника Чандрагупты Маурьи. Дигамбары утверждают, что шветамбарская ветвь джайнизма выделилась в 136 г. эры Викрамы; в свою очередь, шветамбары говорят, что дигамбары появились в 139 г. эры Викрамы¹⁰⁵. Таким образом, по утверждению джайнской традиции, доктринальные различия возникли приблизительно в I в. н.э. Поэтому в литературе по истории джайнизма принято считать, что разделение целостной до этого времени джайнской общины на два направления (дигамбаров и шветамбаров) произошло в I–II вв.

В связи с этим нам представляется необходимым сделать несколько замечаний, которые позволят взглянуть на эту проблему с другой стороны.

Первое замечание касается того обстоятельства, что гатхи из ПВС, недвусмысленно говорящие о невозможности для женщин достичь спасения¹⁰⁶, содержатся только в более поздней редакции текста в комментариях Джаясены, тогда как в версии Амритаचандры они отсутствуют. Из этого можно сделать вывод, что данные гатхи были инкорпорированы в текст весьма почитаемого джайнского автора тогда, когда назрела необходимость обосновать древность и, следовательно, авторитетность своей, дигамбарской, платформы. Правда, в первой редакции ПВС содержатся слова, «маркирующие» позицию автора ПВС как представителя дигамбарской ветви. Например:

¹⁰⁴ *Upadhye A.N. Introduction*, с. XV.

¹⁰⁵ Г. фон Глазенапп приводит другие данные: шветамбары считают, что дигамбары появились в 83 г., тогда как дигамбары относят возникновение шветамбарской традиции к 80 г. См.: *Glazenapp H., von. Jainism*, с. 47.

¹⁰⁶ ПВС 3.3*–5*, 6*–14* (звездочками обозначены гатхи, которые содержатся только в версии Джаясены).

***jadhājādarūvajādaṃ uppāḍḍidakesamamsugaṃ suddhaṃ |
rahidaṃ himsāḍḍido appaḍḍikammaṃ havadi liṅgaṃ || 3.5 ||***

Имеющий вид, в котором был рожден, вырвавший волосы и бороду, свободный от насилия и прочего, не заботящийся о теле — таков «знак» [джайна] (ПВС 3.5).

Или:

***uvayaraṇaṃ jīṇamaḅge liṅgaṃ jahajādarūvamidi bhaṇidaṃ |
gurūvayaṇaṃ pi ya viṇaau suttajjhayaṇaṃ ca ṇiddiṭṭhaṃ || 25 ||***

«Знак» [джайна] — оружие на Пути Джинны — описан так: тот вид, в котором был рожден, речь учителя, дисциплина и предписанное изучение сутр (ПВС 3.25).

Обе эти гатхи говорят о «виде, в котором был рожден» (*jadhājādarūvajādam* или *jahajādarūvam*) джайн, т.е. речь идет о предписанной нагоде, что подтверждается также гатхами:

***vadasamidimḍiyarodho loyāvassakamacelamasṇāṇaṃ |
kkhidisayaṇamadattadhāvaṇaṃ tthidibhoyaṇameyabhattaṃ ya || 8 ||
ete khu mūlaguṇāḅ samūṇāṃ jīṇavarehiṃ paṇāṭṭāḅ |
tesu pāmattaḅ samaṇaḅ chedopattḅāpako havadi || 9 ||***

Обеты, осторожность, контроль над индриями, предписанный вид, нагота, спанье на земле, запрет на то, чтобы мыться и чистить зубы, [принятие] пищи раз [в день] стоя — действительно, таковы основные атрибуты шраманов, предписанные избранными джинами. Шраман, пренебрегающий ими, становится разрушителем учения (ПВС 3.8–9).

Кроме того, исследователи джайнизма обращают внимание на различие языков, которыми пользовались представители джайнских направлений: шветамбарский канон написан на ардхамагадхи, близком к махараштри, а дигамбары писали на джайн-шаурасени, близком к шаурасени¹⁰⁷.

Таким образом, тексты Кундакунды (во всяком случае, ПВС) дают некоторое основание исследователям и самим джайнам считать этого автора дигамбарским писателем, если принять общераспространенную точку зрения, утверждающую, что ко времени формирования *Corpus Cundacundae* действительно произошло разделение джайнской сангхи на шветамбаров и дигамбаров. Однако в трактатах самого Кундакунды и сочинениях этого периода нет никаких свидетельств и упоминаний о дигамбарах и шветамбарах. Совершенно очевидно, что эти наимено-

¹⁰⁷ Jaini P.S. *The Jaina Path of Purification*, с. 47; Joshi L.M. *Jaina Literature and Art*, с. 107.

вания возникли значительно позже, возможно в средние века. Мы можем лишь утверждать, что ко времени жизнедеятельности Кундакунды сложились две традиции — южная и северная, которые впоследствии будут обозначены как дигамбарская и шветамбарская ветви джайнизма соответственно.

Второе наше замечание касается того факта, что Кундакунда ссылается на шветамбарский канон: пурвы и анги, в частности на знаменитую «Ачаранга-сутру»:

*āyārādīnāṇaṃ jīvādidaṃsaṇaṃ ca viṇṇeyaṃ |
chajjivāṇaṃ rakkha bhaṇādi carittaṃ tu bavahāro || 294 ||*

Следует знать, что обыденной [точкой зрения] называется знание «Ачары» и других [анг], видение [природы] души и прочего и [осторожное] поведение относительно шести классов душ (СС 294).

Знание пурв и анг также упоминается в СС в гатхах 224 и 426. В другом трактате Кундакунды снова говорится, что правильное знание — это знание священных текстов:

*dhammādisaddahaṇaṃ sammattvaṃ ṇāṇāṅgapūvvaḡadaṃ |
cīṭṭhā tavaṃhi cariyā vavaḡāro mokkhamaggottī || 167 ||*

Праведность — вера в Учение и т.д., знание содержащегося в ангах, пурвах, благочестивое поведение через аскезу. Это [называется] обыденным Путем Освобождения (ПС 167).

Таким образом, если исходить из общепринятого взгляда на историю джайнизма и допустить, что ко времени Кундакунды джайнская сангха уже разделилась на дигамбаров и шветамбаров, мы приходим к абсурду, поскольку получается, что дигамбарский автор настаивает на необходимости изучения и обязательности знания священных книг, составляющих шветамбарский канон (хотя подлинный канон, «слова Махавиры», считались утраченными). На наш взгляд, все вышеприведенные гатхи свидетельствуют о том, что автор этих сочинений считал себя наследником единой джайнской традиции и признавал в качестве канонической уже существовавшую к этому времени джайнскую литературу, названную позднее «шветамбарским каноном».

В свое время немецкий индолог Г. фон Глазенапп высказал любопытное предположение (оставшееся без внимания): «...возможно, с незапамятных времен существовало два направления в джайнизме, более строгое, которое приняло правила Махавиры, и более умеренное, которое почитало более либеральные наставления Паршвы»¹⁰⁸.

Что же касается использования различных пракритов, то это объясняется, по нашему мнению, с одной стороны, принципиальной пози-

¹⁰⁸ *Glazenapp H., von. Jainism, c. 46.*

цией авторов писать на отличном от «еретиков»-отступников языке, а с другой стороны, определенными жанровыми особенностями трактатов, возможно, имевших иное по сравнению с предшествующей литературной традицией культурное и религиозное значение.

Общеизвестно, что сочинения Кундакунды входят в список канонических книг дигамбаров, они составляют «третью веду», называемую «дравья-ануйога» (букв. «исследование субстанции»). Понятно, что дигамбарский канон (во всяком случае, третья его часть, куда входят трактаты этого учителя) был составлен самими дигамбарами значительно позже времени, в которое творил, по их представлениям, Кундакунда. Возможно, это произошло в силу необходимости жесткого размежевания со шветамбарской ветвью и противопоставления последней своей, т.е. дигамбарской, традиции с собственным набором священных книг. И уже по этой причине представители южного направления объявили утраченными подлинные тексты «писания», вместо которых ими были предложены сочинения джайнских авторов более позднего времени вроде Кундакунды, Самантабхадры и т.д.

Итак, все эти соображения говорят о том, что проблема «дигамбарства» Кундакунды не настолько тривиальна, как это показалось индийскому исследователю А.Н. Упадхьи.

На наш взгляд, в истории раннего джайнизма гораздо больше вопросов, чем ответов. Те же ответы, которые дают обычно историки джайнизма (и западные ученые здесь не исключение), берутся, как правило, из самой же джайнской традиции, чье наследие не подвергается критической рефлексии. Тем самым над мифологической джайнской «историей» возводится (усилиями уже самих историков) второй уровень квазиисторического знания, и история как научная дисциплина превращается в «новую мифологию».

Что же касается Кундакунды, то здесь мы хотели обратить внимание на некоторые спорные места относительно трактовки его учения и предложить свой (возможно, не последний и не самый лучший) способ решения данной проблемы. Во всяком случае, не вызывает сомнения, что имя Кундакунды и его учительская традиция принадлежали к южной ветви джайнизма и именно она стала основой того направления, которое впоследствии будет названо дигамбарским.

Глава II

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ФИЛОСОФИИ КУНДАКУНДЫ

В трактатах Кундакунды мы имеем дело с мощной философской доктриной, которая характеризуется весьма развитым категориальным аппаратом, разработанными методами исследования и описания как реальности в целом, так и различных фрагментов бытия, причем как эмпирически данного, феноменального уровня, так и запредельного обыденному сознанию, ноуменального уровня. Философское учение дигамбарского учителя, с одной стороны, вбирает в себя наследие тиртханкаров, основываясь на базовых положениях джайнизма, а с другой стороны, имеет определенные черты сходства с иными философскими системами, как ортодоксальными, так и неортодоксальными. Развернутой иллюстрацией к этому тезису и служит данная глава.

1. Учение о субстанции, атрибутах и модусах

Основу фундамента всей метафизики Кундакунды составляют три базовых понятия: субстанция (*ḍavva*, скр. *dravya*)¹, ее атрибуты (*guṇa*, скр. *guṇa*) и способы проявления, или модусы (*pañjaya*, скр. *paṇyāya*). Но прежде чем обратиться к анализу этих категорий в трактовке Кундакунды, необходимо отметить, что триада «субстанция–атрибут–модус» не является изобретением дигамбарского учителя. По всей видимости, первым, кто ее сформулировал в таком виде, был сам основатель джайнизма Махавира Вардхамана или, во всяком случае, его ближайшие ученики, поскольку мы встречаем эту формулировку уже в каноне:

¹ Первое слово (если оно употребляется впервые) дается на пракрите, поскольку именно на этом языке написаны трактаты Кундакунды, второе — на санскрите. Однако далее в тексте мы приводим термин только на санскрите, так как санскрит является наиболее употребимым в индологической литературе. Соответственно, и в Словаре терминов первым идет санскритский термин.

davvāṇa ya guṇāṇa ya |

pajjavāṇa ya savvesiṃ | ṇāṇaṃ ṇāṇiḥi daṃsiyaṃ || 5 ||

guṇāṇaṃ āsao davvaṃ | egadavvassiyā guṇā |

lakṣhaṇaṃ pajjavāṇaṃ tu | ubhao assiyā bhava || 6 ||

Знающие обрели знание субстанций, атрибутов и всех [их] модусов. Субстанция — субстрат атрибутов; атрибуты присущи одной субстанции. Модусы же являются характеристикой и того и другого (Утг 28.5–6).

Совершенно очевидно, что субстанция в шветамбарском каноне выступает в качестве носителя атрибутов и модусов, причем таким образом, что атрибуты неотъемлемы от природы сущности. Отмечая особенность джайнской трактовки этой триады, П.С. Джайни пишет: «Таким образом, все сущее необходимо рассматривать с трех уровней: модусов, которые существуют в течение мгновения и относятся к качествам; качеств, которые претерпевают изменения и всегда сопряжены своей субстанции; и субстанции, которая остается общей вмещающей основой для атрибутов и модусов»².

Учение Кундакунды о природе субстанции как основе всего сущего рассматривается в двух трактатах: ПС и ПВС. Именно здесь этот джайнский философ дает развернутую экспозицию того, что есть субстанция.

Кундакунда обращает внимание на то, что субстанция со своими атрибутами и модусами является предметом философской рефлексии, выступая тем самым в качестве предмета, или объекта (*aṭṭha*, скр. *artha*), знания.

davvāṇi guṇastesaṃ pajjaya aṭṭhasaṃjaya bhaṇido |

tesu guṇapajjayaṇamāppa davvamidi uvadeso || 87 ||

Субстанции, их атрибуты и модусы называются термином «объект». Среди них субстанция — субстрат атрибутов и модусов. Таково предписание (ПВС 1.87).

Впрочем, Амритачандра Сури в своем комментарии на ПВС «Таттва-дипика» усматривает в данном случае иное значение слова *artha*. Поясняя эту гатху, он подчеркивает, что три термина — «субстанция», «атрибут», «модус» — могут быть объединены одним термином *artha*. Здесь субстанция является предметом (*artha*), потому что она «подходит» (*iryati*) к атрибутам и модусам; атрибуты являются *artha*, поскольку подходят (*aryante*) к субстанции как своему носителю; модусы являются *artha*, так как подходят к субстанции как к тому, что претерпевает длительные изменения.

² Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, c. 90.

Амритачандра уподобляет субстанцию золоту, которое подходит к такому атрибуту, как «желтый», и такому модусу, как «кольцо», как их предмет, *artha*. Золото является субстратом качества желтизны и модуса кольца, поскольку они не могут существовать отдельно (*prthak*) от золота; точно так же и субстанция выступает субстратом атрибутов и модусов, так как последние не существуют отдельно от субстанции³.

Кундакунда дает такую дефиницию сущности:

*davyadi gacchadi tāim tāim sabbhāva pajjayāim jam |
davyam taṁ bhāṇanti aṇṇaṇṇabhūdaṁ tu sattādo || 9 ||*

Субстанцией называют то, что, имея [различные] модусы, сохраняет природу сущего. Кроме того, сущее не отлично от бытия (ПС 9).

Собственно, субстанция — это то, что является основой всего сущего; то, что «под-лежит» всему в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. Иначе говоря, всякая вещь существует тогда и постольку, когда и постольку у нее есть некая первооснова бытия, то, что фундирует ее изменчивое существование, т.е. субстанция. Субстанцией Кундакунда называет сущее, т.е. то, что реально существует, обладает определенным онтологическим статусом. В качестве такого онтологического фундамента субстанция с необходимостью должна обладать некими характеристиками, позволяющими объяснить все видимое многообразие феноменального мира. Такими характеристиками выступают атрибуты и модусы. Под первыми Кундакунда понимает неотъемлемые свойства субстанции, а под вторыми — множество ее проявлений или способов существования, причем он отмечает:

*pajjayavijudaṁ davvaṁ davvavijuttā ya pajjayā ṇatthi |
doṇhaṁ aṇṇaṇṇabhūdaṁ bhāvaṁ samaṇā parūviṁti || 12 ||
davveṇa viṇā ṇa guṇā guṇehiṁ davvaṁ viṇā ṇa sambhavadi |
avvadiritto bhāvo davvaguṇāṇaṁ havadi tamhā || 13 ||*

Нет субстанции, лишённой модусов, и нет модусов, лишённых субстанции. Шраматы говорят, что нет одного без другого. Не бывает субстанции без атрибутов и атрибутов без субстанции. Поэтому природа атрибутов неотделима от субстанции (ПС 12–13).

³ *Kundakunda*. Pravacanasāra. Engl. transl. by V. Faddegon, с. 54–55. К сожалению, нам был доступен в полной мере лишь комментарий Амритачандры к ПВС и разрозненные части комментариев Амритачандры и Джаясены к другим сочинениям Кундакунды. Поэтому здесь мы смогли учесть комментаторскую традицию в очень ограниченном виде.

Таким образом, и атрибуты, и модусы являются необходимыми, обязательными характеристиками субстанции.

Относительно соотношения атрибутов и субстанции необходимо отметить, что вся совокупность атрибутов и составляет субстанцию. Они едины по своей природе, хотя мы и отличаем субстанцию от атрибутов. Кундакунда не признает позицию, в соответствии с которой субстанция полностью отлична от своих атрибутов (вполне вероятно, что джайнский автор полемизирует с вайшешиками, согласно взглядам которых субстанция есть нечто такое, что стоит вне качеств). Аргументируя свое положение, он утверждает:

***jadi havadi davvamaṇṇaṃ guṇado ya guṇā ya davvado aṇṇe |
davvāṇaṃtiyamadhavā davvābhāvaṃ pakuvvaṃti || 50 ||***

Если субстанция отличается от атрибутов и атрибут — от субстанции, то они производят бесчисленные субстанции. Или же нет необходимости в субстанции (ПС 50).

Причем отношения субстанции и атрибутов могут быть как внешними (подобно «внешней» характеристике человека — богатству), так и внутренними (подобно «внутреннему» качеству — знанию):

***ṇāṇaṃ dhaṇaṃ kuvvadi dhaṇiṇaṃ jaṇa ṇāṇiṇaṃ ca duvidhehiṃ |
bhaṇṇaṃti taḥa pudhattaṃ eyattaṃ cāvi taccañhū || 53 ||***

Как знание и богатство делают богатым и знающим, так и знающие субстанции имеют в виду оба типа [отношений] между тем и другим (ПС 53).

Таким образом, Кундакунда настаивает, с одной стороны, на внутреннем единстве субстанции и ее атрибутов, говоря о тождестве того и другого; а с другой стороны, утверждает, что все же они каким-то образом различаются.

Помимо того что всякая субстанция характеризуется атрибутами и модусами, она может рассматриваться в трех аспектах:

***davvaṃ sallakkhaṇiyaṃ uppādavvayadhuvattasaṃjuttaṃ |
guṇapajjayāsayaṃ vā jaṃ taṃ bhaṇṇaṃti savvañhū || 10 ||***

Субстанция — сущее, наделенное признаками возникновения, исчезновения, пребывания, носитель атрибутов и модусов. Так ее определяют всеведущие (ПС 10).

Положение, согласно которому всякий объект характеризуется с точки зрения его возникновения, пребывания и разрушения, является общим для всей индийской философской традиции: все сущее когда-то возникло, какое-то время существует и спустя какое-то время исчезает. Данный тезис не нуждается в доказательстве, поскольку само-

очевиден. Однако Кундакунда далее предостерегает от излишней «онтологизации» подобных характеристик субстанции, поясняя, что возникновение, исчезновение и пребывание относятся не к природе субстанции так таковой, а к способам ее существования или проявления, т.е. модусам.

У субстанции могут быть различные атрибуты и модусы; она может переходить из одного состояния в другое, не теряя своей природы, которая остается неизменной при любых условиях. Трансформация субстанции не наносит никакого ущерба ее природе и не оказывает на нее никакого влияния. Например, к свойствам такой сущности, как душа, относится сознание (см. далее главу II.4.1), а к способам проявления — пребывание души в теле бога, человека, животного или обитателя ада. Основным атрибутом материи является телесность, а модусов она имеет неисчислимое множество: дерево, земля, карма и т.д. Поэтому только относительно модусов можно говорить об исчезновении или возникновении. Тех, кто введен в заблуждение в отношении неизменной природы субстанции ее различными модусами, Кундакунда называет «[приверженцами] чуждого учения» (*parasamaya*).

Между атрибутами и модусами существуют определенные различия, несмотря на то что они относятся к единой по своей природе субстанции. В соответствии со взглядами Кундакунды, атрибут — то, что укоренено в субстанции и является ее неотъемлемой характеристикой: субстанция не может лишиться своих основных атрибутов или приобрести новые. Тогда как модус — внешнее проявление сущности, подверженное изменениям; следовательно, те или иные модусы у субстанции могут появляться и исчезать.

Различный онтологический статус атрибутов и модусов позволяет рассматривать тот или иной объект с точки зрения субстанции (*davvātthiyaṇaya*, скр. *dravayārthikanaya*) или же с точки зрения модусов (*pajjāyātthiyaṇaya*, скр. *paryūyārthikanaya*). Этот подход может быть применен и по отношению к самой субстанции, которая в силу своей связи со всем сущим рассматривается двояко: с точки зрения ее собственной природы и с точки зрения ее многообразных проявлений:

*evaṃ vidhaṃ sabhāve davvaṃ davvātthapajjāyātthehiṃ |
sadasabbhūvaṇibaddhaṃ pādubbhūvam sadā lahade || 19 ||*

Субстанция, [которая] такова по своей собственной природе, связанная с сущим или не-сущим с точки зрения субстанции или с точки зрения модусов, всегда получает проявление (ПВС 2.19).

В своем комментарии «Таттва-дипика» Амритачандра приводит интересное развернутое доказательство этого положения Кундакунды. Комментатор пишет, что субстанция, чьи характеристики в своей со-

вокупности неопределимы и которая по своей природе безначальна и бесконечна, имеет модусы. Эти модусы субстанции, когда рассматриваются с точки зрения сущности, связаны с сущим, но, когда рассматриваются с точки зрения самих модусов, связаны с не-сущим. Когда нечто называется «субстанцией», а не «модусом», поскольку — в силу (*śakti*) природы (*anvaya*), которая свободна от возникновения и исчезновения, длится одновременно и проявляет субстанцию, — в силу определенных преобразований (*vyatireka*), характеризующихся возникновением и исчезновением, длительностью в последовательности, развитием модусов, оно (т.е. нечто, иначе говоря, субстанция) имеет проявления, связанные с природой сущего (*sadbhāva*). И далее Амритачандра поясняет это на примере с золотом: нечто называется «золотом», а не его модусами, например «браслетом», так как золото — в силу своей природы, которая существует столько, сколько существует само золото, длится одновременно и проявляет золото, посредством определенных преобразований, каковые существуют столько, сколько существует браслет, непрерывно делятся и принимают форму браслета — имеет проявление, связанное с природой сущего.

Но когда нечто называется «модусом», а не «субстанцией», тогда субстанция при определенных преобразованиях, каковые характеризуются возникновением и исчезновением, длительностью в последовательности и изменением модусов, поддерживает силу тождества, которая свободна от возникновения и исчезновения, длится одновременно и изменяет субстанцию, имеет модус, связанный с природой не-сущего, как в случае с золотом. Затем следует та же цепочка рассуждений, что и приведенная выше.

Но даже в случае определения термина «модус», продолжает рассуждать Амритачандра, когда таким образом имеет место возникновение из не-сущего, то определенные преобразования, изменяющие модусы, стремясь к одновременности, воспримут естественную силу природы субстанции и превратят модусы в субстанцию. Поэтому модусы, такие, например, как браслет, изменяясь посредством определенных преобразований, одновременно в силу стремления к единству становятся золотом.

И подобно этому в случае с определением термина «субстанция», когда имеет место возникновение из сущего, то сила природы, которая изменяет субстанцию, добываясь последовательности, воспримет природу преобразований и превратит субстанцию в модусы. Таким образом, через силу природы, которая изменяет золото и которая в последовательности воспримет природу преобразований, золото станет подлинным модусом, т.е. браслетом и т.д.⁴

⁴ Ibid., с. 87–88.

Возвращаясь к Кундакунде и его рассуждениям о соотношении субстанции и модусов, следует обратить внимание на то, что здесь дигамбарский философ сталкивается с труднейшей философской проблемой. Допуская существование множества модусов субстанции, Кундакунда встает перед дилеммой единого и многого, тождества и различия. Рассуждая о природе субстанции, джайнский мыслитель ставит вопрос о том, тождественна ли субстанция самой себе по причине неизменности своей собственной природы или же не тождественна из-за множественности своих проявлений. Кундакунда задается вопросом: если душа как субстанция едина и тождественна самой себе, то как она может принимать формы человека или бога, асура и т.д.? Изменяется ли при этом ее природа? Если не изменяется (в противном случае душа не была бы субстанцией), то что изменяется? Решение данного вопроса он видит в следующем:

***davvātthiṇa savvaṃ davvaṃ taṃ pajjāyātthiṇa puṇa |
havadi ya añṇadāṇañṇattakāle tammajattā || 22 ||***

С точки зрения субстанции всякая субстанция такова из-за [само]тождественности. Далее, с точки зрения модусов она бывает различной и неразличной в одно и то же время (ПВС 2.22).

Иначе говоря, с точки зрения своей природы субстанция едина и неизменна, а с точки зрения модусов, или же проявлений, субстанция множественна. Применительно к духовной субстанции данное утверждение означает, что:

***davvatthiṇa jīvā vadirittā puvvabhaṇidapajjāya |
pajjayaṇaṇeṇa jīvā saṃjuttā hoṃti duvihehiṃ || 19 ||***

С точки зрения субстанции души свободны от упомянутых ранее модусов, с точки зрения модусов души наделены и тем и другим (НС 19).

Амритачадра, комментируя гатху ПВС 2.22, поясняет, что, поскольку любой предмет по своей природе имеет общее (*sāmānya*) и особенное (*viśeṣa*), те, кто рассуждают о характеризующей предмет природе, рассматривают его с двух точек зрения, последовательно разделяя общее и особенное — с точки зрения субстанции и с точки зрения модусов.

Когда некто рассуждает только с точки зрения субстанции (поскольку рассмотрение с точки зрения модусов, конечно же, скрыто), тогда ему открыто только общее в душе, проявляющей себя в различных состояниях: обитателя ада, животного, человека, бога и освобожденной души, — и он не видит различия. Все это показывает душу как субстанцию.

Когда же некто рассуждает только с точки зрения модусов (поскольку рассмотрение с точки зрения субстанции, конечно же, скрыто), тогда ему открыты только некоторые различия, проявляемые душой-субстанцией в виде модусов обитателя ада, животного, человека, бога и освобожденной души, и он не видит общего. Природа субстанции такова, что она проявляет себя как особенное снова и снова, подобно огню, который имеет природу собранных вместе травы, или листьев, или дров.

Но когда оба вида рассмотрения, один с точки зрения субстанции, а другой с точки зрения модусов, открываются одновременно, некто рассуждает с двух позиций. Тогда и душа как общее, проявляемая в таких модусах, как обитатель ада и т.д., и душа как особенное, проявляемая в этих же модусах, пребывающих в душе как общем, воспринимаются одновременно. Свои рассуждения Амритачандра завершает выводом о том, что рассмотрение с одной точки зрения недостаточно, а рассмотрение с двух точек зрения является целостным, и между различием и не-различием субстанции нет противоречия⁵.

Подход, представленный рассуждениями и самого Кундакунды, и комментариями Амритачандры, в джайнской философии впоследствии получит название теории «тождества-в-различии» (*bhedābheda-vāda*).

Таким образом, в рамках джайнской доктрины Кундакунда выстраивает целостное учение о неизменной природе субстанции, которое можно назвать, используя предложенный М. Мишрой термин, *sadbhāvavāda*⁶, т.е. «учение о подлинной природе [субстанции]», основной тезис которой джайнский философ формулирует в следующих словах:

*sabbhāvo hi sabbhāvo guṇehiṃ saha pajjayehiṃ cittehiṃ |
dāvvaṣṣa savvakālaṃ uppadaṅṅvayadhūvattehiṃ || 4 ||*

Подлинная природа [субстанции] — именно своя собственная природа с атрибутами и различными модусами, с возникновением, исчезновением и пребыванием субстанции во всякое время (ПВС 2.4).

В «Таттва-дипике» относительно этого положения Кундакунды Амритачандра задается вопросом: почему сущее является подлинной природой субстанции, будучи тождественно субстанции? По мнению комментатора, ответ на этот вопрос заключается в том, что и сущее и субстанция независимы ни от чего другого; оба не имеют ни начала, ни конца; оба обуславливают единообразие всех явлений (*vṛtti*); оба отличаются от того, что составляет источник всех изменений

⁵ Ibid., с. 90–91.

⁶ Mishra M.U. History of Indian Philosophy, с. 309.

(*vibhāva*). Хотя они и отличаются друг от друга (поскольку одно есть сущее, а другое — субстанция), но не различаются относительно точек пространства (*pradeśa*). Абсолютная целостность сущего не видна в субстанции, атрибутах и модусах, взятых по отдельности, как если бы они были отдельными сущностями. Постижение (*siddhi*) этой триады достигается взаимодополнением, и их существование (*astitva*) может быть рассмотрено на примере золота. Если суммировать пространственные и утомительные в своей повторяемости рассуждения комментатора по этому поводу, то суть его аргументов сводится к следующему. Во-первых, субстанция постигается только через свои атрибуты и модусы в качестве их носителя, подобно тому как золото воспринимается только через свои атрибуты, например «желтое», и модусы, например «кольцо», в качестве их носителя. Во-вторых, субстанция связана с процессами возникновения, пребывания и исчезновения в качестве их основы, без которой не может быть этих процессов, подобно тому как золото связано с возникновением, пребыванием и исчезновением кольца, браслета, желтизны и т.д. в качестве их основы, без которой не может быть возникновения, пребывания и исчезновения кольца, браслета, желтизны и т.д.⁷ Иначе говоря, природа субстанции с необходимостью проявляет себя в атрибутах и модусах, тогда как последние не могут существовать без своей постоянной основы, без своего носителя.

Философские выкладки Кундакунды относительно природы субстанции и различия в онтологическом статусе атрибутов и модусов получают признание и среди последующих джайнских философов. Умасвати, авторитетный мыслитель как для шветамбаров, так и для дигамбаров, а позднее и Пуджъяпада и Видьянанда целиком примут такую трактовку субстанции и ее характеристик. Подобное понимание атрибутов и модусов субстанции получит в джайнской традиции название *bhedavāda* («учение о различии [атрибутов и модусов]»)⁸.

Однако в средние века позиция Кундакунды, а следовательно, и Умасвати и их сторонников найдет своих оппонентов среди джайнских мыслителей в лице Сиддхасены Дивакары, который не согласится с тем, что цвет, вкус, запах и осязание являются независимыми качествами и субстанция — их субстрат. Он скажет, что атрибуты и модусы — разные названия одного и того же понятия, синонимы (*tulyārthau*). Сиддхасена Дивакара при обосновании своих взглядов ссылается на авторитет Махавиры, который рассматривал все явления действительности с двух точек зрения: с точки зрения субстанции

⁷ *Kundakunda. Pravacanasāra*. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 67–70.

⁸ *Padmarajiah Y.J. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, c. 261–264.

(*dravyūstika*) и с точки зрения модусов (*pariyāyūstika*), не упоминая еще и точки зрения свойств. Следовательно, по мнению Сиддхасены, нет никакой необходимости выделять атрибуты в качестве особой характеристики. Его идеи будут поддержаны такими видными джайнскими мыслителями, как Сиддхасена Гани, Харибхадра, Хемачандра и Яшовиджая, причем последний введет различие между естественным, внутренним (*sahabhāvi*), и вытекающим, внешним (*kramabhāvi*), аспектами модусов. Отождествляя первый с атрибутом, Яшовиджая отмечает, что каждый из этих двух терминов является особым знаком (*viśeṣasaṃjñā*) для соотносимого с ним аспекта, а следовательно, два аспекта могут быть объединены общим понятием (*sāmānyasaṃjñā*) — «модус». Таким образом, понимая атрибут как вид модуса, он солидаризируется с позицией Дивакары, согласно которой два подхода — *dravyūstika* и *pariyāyūstika* — вполне адекватно описывают реальность⁹. Данная позиция по этому вопросу будет названа *abhedavāda* («учение о неразличимости [атрибутов и модусов]»).

Третье решение данной проблемы — учение о тождестве-в-различии (*bhedābhedavāda*) — предложит Акаланка, который скажет, что атрибуты тождественны модусам, поскольку имеют один и тот же субстрат, но отличаются от них по своим особым формам проявления. Согласно его воззрениям, атрибуты сами по себе идентичны модусам (*tato guṇa eva pariyāyaḥ*), но являются самостоятельными понятиями, поскольку об этом свидетельствует учение архатов. Сторонник Акаланки, Вадидева, задается логичным вопросом: почему атрибуты и модусы различаются, если они по своей природе едины? Ответ на это может быть дан следующий: поскольку атрибуты всегда соприсродны субстанции, а модусы появляются один после другого, постольку различие между ними не абсолютно¹⁰.

Взгляды же Кундакунды по проблеме соотношения атрибутов и модусов можно прояснить следующим примером. Два горшка — глиняный и золотой — сосуды, т.е. способ существования (модус) у них один и тот же, но качества их разные, так как горшки сделаны из различных материалов. Однако встает вопрос, который и задал Сиддхасена Дивакара своим оппонентам: почему наряду с *dravyārthikanaya* и *pariyāyārthikanaya* нет точки зрения свойств (*guṇārthikanaya*)? Сторонники Кундакунды, опираясь на его труды, попытались ответить на возражения Сиддхасены следующим образом. Модусы — это проявления субстанции во внешнем мире, они могут быть разнообразными;

⁹ Ibid., с. 259. Сиддхасена Дивакара использует термины *dravyūstika* и *pariyūstika* в качестве синонимичных *dravyārthikanaya* и *pariyāyārthikanaya*.

¹⁰ Подробнее об этой полемике см.: *Padmarajah Y.J. A Comparative Study of Jaina Theories of Reality and Knowledge*, с. 258–268.

один и тот же модус может относиться к различным сущностям, и одна субстанция может иметь различные проявления в разное время, поскольку модус не является присущим ей по природе. О модусах речь идет тогда, когда имеют в виду внешние проявления субстанции, а не ее подлинную природу. Отсюда вытекает необходимость применения *paryāyārthikanaya*. Когда же описывается неизменная природа явления или вещи, то говорят о *dravyārthikanaya*. Свойства не воспринимаются отдельно от своего носителя, и субстанция познается по атрибутам; одно без другого не существует. Более того, сам Кундакунда говорит о тождестве того и другого:

*samavattī samavāo apudhabbhūdo ya ajudasiddho ya |
tamhā davvaguṇāṇaṃ ajudā siddhitti niddiṭṭhā || 56 ||*

Связь [субстанции и атрибутов] — тождество, присущность, единство по природе. Поэтому [единство] атрибутов и субстанции не описывается как результат соединения (ПС 56).

Поскольку субстанция и ее атрибуты тождественны по природе, то нет необходимости выделять *guṇārthikanaya*.

В рамках джайнской онтологии Кундакунда помимо первого уровня категориального аппарата: субстанция (*dravya*) — атрибут (*guṇa*) — модус (*paryāya*) — выделяет и второй: субстанциальность (*davvatta*, скр. *dravyatva*) — атрибутивность (*guṇatta*, скр. *guṇatva*) — «модусность» (*pajjayatta*, скр. *paryāyatva*), которые выступают в роли универсалий по отношению к терминам первого уровня. Описание такого феномена, как внесансарное бытие духовной сущности — «архатство», включает в себя и второй уровень осмысления:

*jo jaṇadi arhamtaṃ davvattaguṇattapajjayattehiṃ |
sa jaṇadi attaṇaṃ moho khalu jadu tassa lajaṃ || 80 ||*

Тот, кто знает архатство через субстанциальность, атрибутивность, «модусность», — знает атман. Его заблуждение действительно может исчезнуть (ПВС 1.80).

Любопытно, что Амритачандра в своем комментарии к этой гатхе не обращает внимания на новацию Кундакунды, предпочитая объяснять, что такое архатство.

Триада *guṇaparyāyavadravyam* встречается и в ТС (5.37) Умасвати, и во всей последующей философской традиции джайнизма. Однако Кундакунда первым в истории джайнской философской мысли надстраивает над категориями первого порядка понятийный ряд абстрактный второго уровня.

* * *

Изучение онтологической проблематики в трактатах Кундакунды позволяет выявить некоторые черты сходства джайнской метафизики,

как она представлена у Кундакунды, с другими философскими системами Индии, — например, обнаруживается определенное сходство с концептуальным каркасом учения вайшешики. «Вайшешика-сутры» перечисляют шесть категорий (*padārtha*), которыми описывается весь мир феноменов: субстанция (*dravya*), качество (*guṇa*), действие (*karma*), общее (*sāmānya*), особенное (*viśeṣa*) и присущность (*samavāya*). Ряд индологов, в частности В. Хальбфасс¹¹, считают, что на самой ранней стадии вайшешика признавала только первые три категории. В связи с этим весьма примечательным представляется тот факт, что автор «Вайшешика-сутр» Канада, а вслед за ним и Прашастапада обозначают эти первые три категории словом *artha* — «предмет». Как было показано, Кундакунда также использует этот термин для общей характеристики триады субстанция (*dravya*) — атрибут (*guṇa*) — модус (*pariyāya*).

Кроме того, можно обнаружить некоторые параллели в трактовке понятия «субстанция» в системе вайшешики и у джайна Кундакунды. Отечественная исследовательница вайшешики В.Г. Лысенко, характеризуя понятие *dravya* в рамках этой системы, предлагает выделить несколько значений термина: «1) субстанция — беспричинная, непронизведенная, вечная и единая первооснова всех вещей, неизменная опора всех изменений, нечто постоянное в процессе становления; выступает как абсолютное и независимое в противопоставлении относительному и зависимому; 2) субстрат — в космологическом смысле носитель, место пребывания, или локус (синоним ашрая), качества и движения в чисто функциональном логическом смысле — носитель характеристик (дхармин), логический субъект неотъемлемых от него предикатов; 3) конкретный эмпирический предмет, вещь, объект (синоним артха, вишая и т.п.); 4) изменчивая, невечная вещь; целое, составленное из частей (аваявин)»¹². Такое же понимание термина *dravya* отличает и онтологические построения Кундакунды.

Понятие качества, или атрибута (*guṇa*), в вайшешике и трактатах Кундакунды обнаруживает лишь частичное сходство: Канада наряду со звуком, цветом, вкусом, запахом и т.д. относит к качествам разьединение и соединение, тогда как Кундакунда последние два термина относит к понятию «модус».

Третья же категория вайшешики — действие или движение (*karma*) — имеет сходство, скорее, с джайнским понятием *dharma* — «условие движения», чем с модусом (о джайнской трактовке *dharma* — «условие движения» см. ниже).

¹¹ Halbfass W. Conceptualisation of “Being” in Classical Vaiśeṣika (цит. по: Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии, с. 40).

¹² Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии, с. 40–41.

И для Кундакунды, и для вайшешики оказывается общим стремление к генерализации понятий второго уровня: наряду с термином «субстанция» (*dravya*) существует абстракция «субстанциальность» (*dravyatva*), «качеству» (*guṇa*) соответствует «качественность, атрибутивность» (*guṇatva*), «действию» (*karma*) — «действенность» (*karmatva*) в вайшешике и «модус» (*pariyāya*) — «модусность» (*pariyāyatva*) у Кундакунды. В трактатах джайнского мыслителя встречается и *karmatva*, но это слово имеет значение не «действенность», как в вайшешике, а «кармовость», т.е. модификация грубой материи, которая трансформировалась в тончайшие частицы кармического вещества:

*suhapariṇāmo puṇṇaṃ asuho pāvānti havadi jivassa |
doṇhaṃ poggalamatto bhāvo kammattaṇaṃ patto* || 139 ||

«Благо превращается в добродетель, зло — в порок» — так [говорят]. Количество материи души у этих двух есть приобретенное состояние «кармовости» (ПС 139).

Употребление подобных абстракций в трактатах Кундакунды позволяет сделать вывод, что джайнский философ не только выделяет общий «категориальный каркас» метафизических конструкций, но и надстраивает над ним вторичный понятийный уровень¹³.

Однако следует отметить, что эта тенденция к употреблению абстракций второго порядка не так четко выражена в произведениях джайнского философа: он не часто применяет подобные термины.

Очевидные параллели между категориальными системами вайшешики и джайнизма дали повод известному исследователю и переводчику индийских философских текстов Г. Якоби вывести вайшешику из джайнизма¹⁴. И сама джайнская традиция утверждает, что вайшешика была основана джайном-еретиком Чалуя Рохагуттой, который организовал свою школу¹⁵. Согласно шветамбарской традиции, это был шестой раскол в рамках джайнизма, который произошел спустя 544 года после нирваны Махавиры¹⁶. Немецкий исследователь раннего джайнизма В. Шубринг пишет по этому поводу, что «ученым слово *Chaluya* представляется аллюзией на шесть (*cha*) категорий в философии „совы“ (*uluya*), т.е. учении Канады, или „поедателей ворон“ (иначе говоря, „сов“)). Доктринальная новация, приписываемая Рохагутте, заключается в том, что он добавил третью категорию, называемую *nojiva*, к традиционным *jiva* (душа) и *ajiva* (не-душа). И далее Шуб-

¹³ Аналогичное замечание было сделано В.К. Шохиним относительно системы вайшешиков. См.: Шохин В.К. Брахминистская философия, с. 254.

¹⁴ Jacobi H. The Dates of the Philosophical Sūtras.

¹⁵ Warder A. Outlines of Indian Philosophy, с. 121.

¹⁶ Glasenapp H., von. Jainism, с. 384.

ринг отмечает, что кажется невозможным доказать происхождение вайшешики от этого забавного учения¹⁷.

2. Теория двух точек зрения

Исследование природы реальности, как духовного, так и не духовного порядка, джайнский мыслитель осуществляет, исходя из определенных методологических установок¹⁸. Применяемая им методология состоит в том, что всякая проблема рассматривается с двух принципиально различных и несводимых друг к другу точек зрения (*naya*): подлинной, чистой, настоящей, сущностной (*niścaya, śuddha, bhutārtha, dravyārthika*) и обыденной, нечистой, ненастоящей (*vyavahāra, aśuddha, abhutārtha, paryūyārthika*). Подлинное понимание заключается в объяснении природы реальности в ее абсолютной чистоте, самообусловленности, неподверженности влиянию каких бы то ни было окружающих обстоятельств, незатронутости ничем внешним. Этот ноуменальный подход излагает, что то или иное явление представляет само по себе и каковы его необходимые свойства. Подобное знание имеет абсолютный, предельный характер. Положение о том, что возможно познание реальности самой по себе, такой, какая она есть в действительности, сомнения у Кундакунды не вызывает.

В джайнской философской мысли подход к описанию чего бы то ни было с различных точек зрения («доктрина точек зрения» — *ṇayavāda*, скр. *nayavada*) был разработан еще в каноне: в трактатах «Тхананга» (390b, класс *aṅga*), «Ануйогадара» (264a), «Авассаяниджджутти» (754, класс *mūla-sūtra*) мы встречаем перечисление основных «точек зрения» в рамках учения *nayavāda*: *negama, saṅgaha, vavahāra, ujju-suya, sadda, samabhirūḍha* и *evambhūya*. Этот же набор «точек зрения» мы видим в ТС (1.33) Умасвати: *naigamasamgrahaḥavyavahārarju sūtraśabdasamabhirūḍhaivambhūtā nayāḥ*. Первая точка зрения понимается в джайнской философии двояко: либо как целевая, «телеологическая», либо как подход, учитывающий общие и специфические свойства рассматриваемого объекта; вторая — общая; третья — обыденная, популярная; четвертая — пространственно-временная; пя-

¹⁷ *Schubring W.* The Doctrine of the Jainas, с. 15–16.

¹⁸ Надо отметить, что для джайнской философии характерна четкость методологических предпосылок, «прописанность» позиции того или иного автора по отношению к исследуемому предмету. Авторы джайнских трактатов, и Кундакунда в том числе, оговаривают, с каких позиций ведется рассуждение. Подобная методологическая определенность дала повод некоторым исследователям джайнизма заявить, что джайнская философия «в широком смысле может быть описана как „точка зрения“ и „метод“» (*Hanumanta G.R.* The Jaina Instrumental Theory of Knowledge, с. 129).

тая — контекстуальная; шестая — этимологическая и седьмая фиксирует только одно значение корня применительно к данному объекту¹⁹.

Однако в трактатах Кундакунды из вышеперечисленного списка фигурирует только одна, а именно — обыденная точка зрения. К ней он добавляет подлинную точку зрения, которая также существует в рамках джайнской философии, но не входит в число семи базовых и имеет самостоятельный статус, поскольку описывает не феноменальный уровень бытия (как то делают семь приведенных точек зрения), а сущностный, ноуменальный. Вполне возможно, что Кундакунде для его целей было достаточно использовать только два общих подхода: обыденный и подлинный, что сближает его скорее с неджайнскими мыслителями, такими, как буддист-мадхьямик Нагарджуна (II–III вв.) и ведантист Шанкара (VIII–IX вв.). Индийский исследователь джайнизма Б.К. Матилал обращает внимание на то, что классификация двух истин Кундакунды «не имеет прямой связи с обычными семью точками зрения джайнов, но соотносится с... делением на два уровня истины в буддизме мадхьямики или же подобным делением школы Шанкары в адвайта веданте»²⁰.

Обыденная точка зрения демонстрирует феноменальную сторону всякого бытия любой субстанции в ее внешних проявлениях, подверженных чуждому влиянию извне, и представляет собой популярное изложение предельных истин для основной массы адептов. Кундакунда настаивает на необходимости существования двух точек зрения, исходя из функционального оправдания феноменального, обыденного подхода, поскольку:

*jaha ṇavi sakkamaṇajjo aṇajjabhāsaṃ viṇā du gāheduṃ |
taha vavahāreṇa viṇā paramatthuvadesaṇamasakkaṃ || 8 ||*

Как невозможно понять не-ария без [знания] не-арийского языка, так без обыденной [точки зрения] невозможно обучение высшему смыслу (СС 8).

Иначе говоря, обыденная точка зрения необходима для тех, кто духовно не развит, не готов к восприятию истинного знания. Данный подход служит своеобразной лестницей на пути духовного и интеллектуального совершенствования. Как замечает австрийский историк

¹⁹ В.К. Шохин дает несколько иную интерпретацию точек зрения: «1) *naigamya* — нестрогая атрибуция качеств субстанции; 2) *saṃgraha* — обращение к роду без уточнения видовых различий; 3) *vavahāra* — разложение целого на части; 4) *ṛjusūtra* — выделение того состояния вещи, которое обнаруживается только в данный момент; 5) *śabda* — буквалистская интерпретация слов и выражений; 6) *samabhirūḍha* — специальное рассмотрение синонимов; 7) *evambhūta* — изолированное рассмотрение этимологии» (Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 1, с. 144).

²⁰ *Matilal B.K. Central Philosophy of Jainism, c. 43.*

философии Э. Фраувальнер, «обыденное рассмотрение (*vyavahāranayaḥ*) необходимо, чтобы сделать доктрину понятной для обычного человека. Некто может прийти к взаимопониманию с иностранцем, если будет использовать его язык [*Samayasāro* (sic.) v. 8]. Но человеку должно быть ясно то обстоятельство, что это обоснованно только в определенном смысле. Оно (т.е. обыденное рассмотрение. — Н.Ж.) должно дополняться чистой точкой зрения, которая одна несет полную истину»²¹.

Очевидно, что в этом случае знание носит релятивный характер. Поэтому в определенном смысле феноменальный подход, согласно воззрениям Кундакунды, ложен:

*vavahāro 'bhūdattho bhūdattho desido du suddhaṇao |
bhūdatthamassido khalu sammādiṭṭhi havadi jivo || 13 ||*

Обыденная [точка зрения] дает ненастоящий смысл, но чистая точка зрения опирается на настоящий смысл, а душа [есть] правильное видение (CC 13).

Джайасена, поясняя в своем комментарии «Татпарья-вритти» термины этой гатхи, говорит: *vavahāro vyavahāranayaḥ, abhūdattho abhūtārthaḥ asatyārtho bhavati. suddhaṇao śuddhanayaḥ niścayanayaḥ, bhūdattho bhūtārthaḥ satyārthaḥ* («*Vavahāro* — обыденная точка зрения, *abhūdattho* — под „ненастоящим смыслом“ имеется в виду „неистинный смысл“, *suddhaṇao* — чистая, подлинная точка зрения, *bhūdattho* — настоящий смысл, истинный смысл»)»²².

Важно разводить эти два принципиальных подхода. Хотя на начальном этапе духовного развития для неопита необходимо знать и ту и другую точки зрения, по мере познания учения тиртханкаров рассмотрение какого-либо явления с обыденной точки зрения теряет смысл. Кундакунда пишет о необходимости дистанцирования от обыденного взгляда на вещи для того, кто встал на Путь:

*suddho²³ suddhādeso ṇadvvo paramabhāvadarisihim |
vavahāradesido puṇa je du aparame tṭhidā bhāve || 14 ||*

Видящий высшее состояние должен познавать посредством чистой [точки зрения] чистое наставление. А обыденная предписана тем, которые находятся в низшем состоянии (CC 14).

²¹ Frauwallner E. History of Indian Philosophy. Vol. 2, c. 208.

²² Цит. по: Johnson W.J. Harmless Souls, c. 242.

²³ В самом тексте: *suddho*. Возможно, это ошибка, так как здесь по смыслу должно стоять *suddham* или *suddheṇa*, поскольку речь идет о противопоставлении двух точек зрения: чистой и обыденной. Подобные неясности иногда встречаются в текстах Кундакунды в силу того, что нет научного критического издания его работ, а джайнские издания отличаются неточностью и большим количеством опечаток.

Поскольку феноменальное описание содержит элементы лжи, то в конечном счете по мере продвижения адепта по Пути Освобождения оно отбрасывается:

*evaṁ vavahāraṇao paḍisiddho jāṇa ṇicchayaṇayeṇa |
ṇicchayaṇayasallīṇāmiṇiṇo pāvaṁti ṇivvāṇaṁ || 290 ||*

Знай, что именно подлинной точкой зрения отрицается обыденная точка зрения. Опираясь на подлинную точку зрения, мудрецы обретают нирвану (СС 290).

В «Атмакхьяти», своем комментарии на СС, разъясняя 413-ю гатху (435-я по Джаясене), Амритачандра Сури также утверждает, что *te 'nādiruḍhavyavahāravimūḍhāḥ... paramārthasatyam bhagavantaṁ samayasāraṁ na paḍyanti* («те, кто изначально введены в заблуждение обыденной [точкой зрения]... не видят высшую истину, благословенную „Суть наставления“») ²⁴. Однако иметь знание о сущности мира должны все джайны, как монахи, так и миряне, поэтому Кундакунда в своих работах приводит оба подхода в трактовке природы духовной субстанции, исходя из принципа *cuīque suum*.

Таким образом, проанализировав трактаты Кундакунды, мы получаем две взаимоисключающие трактовки теории двух точек зрения: с одной стороны, обыденный подход в качестве первой ступени новоначальных адептов необходим для понимания высшей истины, а с другой стороны, обыденная точка зрения является по сути своей ложной и не имеющей никакого отношения к истине. На это обстоятельство первыми обратили внимание Б. Бхатт и В.Дж. Джонсон. Б. Бхатт предложил различать две трактовки: мистическую, соотносимую им с подлинной точкой зрения, и не-мистическую, обыденную. Первая позиция принадлежит собственно Кундакунде, и именно исходя из нее он и выстраивает свое учение о душе ²⁵. В.Дж. Джонсон, выделяя два понимания (которые он называет «паттернами») «теории точек зрения», подчеркивает, что утверждение о принципиальной ложности обыденного подхода противоречит джайнскому «учению о „неодносторонности“» (*anekāntavāda*), и даже более того — объявляет этот тезис ересью ²⁶. Подробно анализируя данную дилемму применительно к проблеме соотношения души и кармической материи (см. главу III), В.Дж. Джонсон приходит к выводу, что наличие двух трактовок обусловлено социоэтическими и сотериологическими целями джайнской доктрины в целом.

²⁴ Цит. по: *Johnson W.J. Harmless Souls*, с. 240.

²⁵ *Bhatt B. Vyavahāranaya and Niścayanaya in Kundakunda's Works.*

²⁶ *Johnson W.J. Harmless Souls*, с. 255.

Данная проблема приобретает дополнительную остроту, если мы будем учитывать, что сам Кундакунда разделяет положения *anekāntavāda* и, характеризуя сущее, отмечает:

*sattā savvapaṃyathā savissarūvā aṇaṃtapajjāyā |
bhaṃguppādadhuvattā sappāḍivakkhā havadi ekkā || 8 ||*

Сущее едино, наделено всеми видами, всеми формами, бесчисленными модусами, разрушением, возникновением, пребыванием, [может быть описано] противоположными характеристиками (ПС 8).

Описание чего бы то ни было различными и даже противоположными способами является базовой установкой всей джайнской теории познания, в рамках которой было сформулировано так называемое семичленное предидирование (*sattabhaṃgaṃ*, скр. *saptabhanga*). Кундакунда в своих трактатах указывает и на такую возможность:

*siya atthi ṇatthi uhaṃ avvattavvaṃ puṇo ya tattidayam |
davvaṃ khu sattabhaṃgaṃ ādesavaseṇa saṃbhavadi || 14 ||*

Однако субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: «некоторым образом есть»; «[некоторым образом] не есть»; «[некоторым образом] оба»; «[некоторым образом] неопишима» и еще три [варианта] (ПС 14).

Следовательно, в сочинениях Кундакунды мы находим два взаимопровергающих друг другу утверждения относительно способов описания реальности. Для того чтобы объяснить данное противоречие, необходимо учитывать одно обстоятельство: в своем развернутом виде учение о двух точках зрения, обыденной и подлинной, и наиболее парадоксальные выводы относительно ложности обыденной точки зрения излагаются только в одном трактате из *Corpus Cundacundae*, а именно в СС (хотя в других сочинениях также содержатся гатхи об обыденном и подлинном подходе). В главе I мы подчеркнули, что СС значительно отличается (как с формальной, так и содержательной стороны) от остальных сочинений, приписываемых Кундакунде, поэтому вполне возможно, что большая часть СС была написана (или же составлена) другим автором.

* * *

Методология описания каких-либо явлений с двух точек зрения: с обыденной (*vyavahāranaya*) и подлинной (*niścayanaya*) — сближает Кундакунду с рядом других индийских мыслителей, в частности с ведантистом Шанкарой (VIII–IX вв.). Шанкара также выделял два уровня рассуждения: рассуждение «от мирской практики» (*vyavahārika*),

которое рассчитано на обычного, непредубежденного и необученного человека, «первого встречного», и «от высшей истины» (*paramārthika*)²⁷.

Учение Кундакуды о двух точках зрения сближает его и с буддийской школой мадхъямиков, которые выдвинули учение о двух истинах: «относительной (конвенциональной) истине (*samvṛti-satya*) и истине высшего смысла (*paramārtha-satya*)»²⁸. Представитель этой школы буддизма, Нагарджуна (II–III вв.), в своем трактате «Махапраджняпарамита-шаstra» пишет, что Будда менял точки зрения, одна из которых была безусловной (*paramārthika*), а три другие — относительными (*samvṛti*): «1) мирская (*laukika*), когда он говорил языком обычных людей; 2) личностная (*pratipauruṣika*), когда старался приспособить свое учение к интеллектуальным и нравственным возможностям слушателей; с теми, кто не верил в жизнь после смерти, а считал, что все исчезает со смертью, он обсуждал вопросы бессмертия и пророчествовал о том, что их ждет в различных мирах; 3) точка зрения врачевателя (*pratipakṣika*): чувственных он учил созерцанию на разлагающемся трупе, мстительным рекомендовал добротолубие (*maitricitta*)»²⁹.

Немецкий индолог В. Хальбфасс пронизательно подметил почти текстуальное сходство между СС 8 и стихами «Чатухшатака» (7.19), процитированными мадхъямиком Чандракирти в его комментарии «Прасаннапада» на «Муламадхъямака-карика» (18.8) Нагарджуны:

*na aryaṃ bhāṣayā mlecchāḥ śakyo grāhayitum yathā |
na laukikam ṛte lokāḥ śakyo grāhayitum tathā || 19 ||*³⁰

Подобно тому как мlecчха не может понять арийскую речь, так и мир не может понять не-мирскую истину.

Однако, по мнению В. Дж. Джонсона, не обратившего внимания на этот факт, способ, которым Кундакунда использует доктрину двух точек зрения, значительно ближе к определению Шанкары, чем к буддийской традиции³¹. Тем не менее кажется бесспорным, что в трактовке Кундакунды двух истин заметно влияние скорее не-джайнских философов, таких, как Шанкара и Нагарджуна, чем собственно джайнской философской традиции.

²⁷ Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия, с. 58.

²⁸ Рудой В.И. Введение в буддийскую философию. — *Васубандху*. Абдхидхармакоша. Дхатунирдеша. Идриянирдеша, с. 82.

²⁹ Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990, с. 86–87.

³⁰ Halbfass W. *India and Europe. An Essay in Understanding*, с. 513.

³¹ См.: Johnson W.J. *Harmless Souls*, с. 95–96, 233–239.

3. Категориальный аппарат *Corpus Cundacundae*

Для того чтобы дать общую характеристику философской системы, представленной текстами *Corpus Cundacundae*, необходимо сначала вычленить основную категориальную сетку, с помощью которой выстраивается все философское учение. Такими базовыми понятиями в сочинениях Кундакунды являются «категории» (*padāttha*, скр. *pa-dārtha*), «реальности» (*tacca*, скр. *tattva*), «субстанции» (*davva*, скр. *dravya*) и «протяженные субстанции» (*aṭṭhikāya*, скр. *astikāya*).

3.1. Понятия *padārtha* и *tattva* в трактатах Кундакунды

В трактатах Кундакунды для обозначения базовых категорий джайнской доктрины используется термин *padāttha*, скр. *padārtha*. Для того чтобы далее оперировать понятием «категория», необходимо прояснить, что мы понимаем под этим термином. В нашей работе мы исходим из определения слова «категория» в индийской традиции, данного отечественным индологом В.К. Шохиным в его историко-философском исследовании, предваряющем перевод «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи», где автор характеризует категории «как предельные системные понятийные универсалии, составляющие алфавит соответствующих „философских языков“ и параметризующие объективную действительность, познавательный процесс или реализацию целей человеческого существования»³². Однако применительно к философским построениям джайнов, и в частности Кундакунды, необходимо внести небольшое уточнение, поскольку джайнская категориальная система не включает в себя понятия, относящиеся к процессу познания. В шветамбарском каноне говорится о девяти «истинах»:

*jivājivā ya bandho | ya puṇṇaṃ pāvāsavā tahā |
saṃvaro nijjarā | mokkho santee tahiya nava || 14 ||*

Душа, не-душа, связанность, добродетель, порок, приток [кармы], остановка [притока], уничтожение [кармы], освобождение — таковы девять истин (Утт 28.14).

Те же девять категорий сущего (*sabbhāvapayattha*) упоминаются и в другой сутре канона — «Тхананга» (445b). Собственно говоря, сфера гносеологии интересует и Кундакунду только в связи с самореализацией души. Поэтому к категориям *par excellence* Кундакунда относит те же самые девять понятий джайнской доктрины: душа (*jīva*,

³² Шохин В.К. Философия классической ньяи — формирование и оформление. — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, с. 28.

скр. *jīva*), не-душа (*ajīva*, скр. *ajīva*), приток кармы (*āsava*, скр. *āsrava*), связанность (*bandha*, скр. *bandha*), добродетель (*puṇṇa*, скр. *puṇya*), порок (*pāva*, скр. *pāpa*), приостановка (*saṁvara*, скр. *saṁvara*), уничтожение (*ñijjara*, скр. *nirjarā*) и освобождение (*mokkha*, скр. *mokṣa*). В связи с этим необходимо отметить, что точка зрения немецкого индолога Г. фон Глазенаппа, согласно которой шветамбары насчитывали девять категорий, тогда как дигамбары признавали только семь и не считали *pāpa* и *puṇya* особыми категориями³³, неверна.

Простое перечисление данных терминов показывает, что общая категориальная сетка джайнской философской мысли отражала ориентацию учения Махавиры в первую очередь на самореализацию духовной субстанции — души. Именно в этих терминах мыслится построение всей картины мирового универсума. В.К. Шохин совершенно справедливо отмечает, что джайнская система категорий «может быть охарактеризована с содержательной точки зрения как онтологическо-соте-риологическая»³⁴.

То обстоятельство, что Кундакунда употребляет термин *artha* в значении «объект» или «предмет» и *padārtha* в значении «категория», опровергает точку зрения В.К. Шохина, который полагает, что «только более поздние авторы вроде Сиддхасены Дивакары³⁵ будут употреблять слово *artha* — „предмет“»³⁶. Терминология джайнской метафизики подробно разработана в трактатах Кундакунды, и последующие авторы в лице упомянутого Сиддхасены Дивакары лишь воспользуются уже созданным категориальным аппаратом. Однако для своих философских построений Кундакунда не только использует понятие «категория», но и вводит термин «реальность» (*tacca*, скр. *tattva*), под которым понимаются субстанции, составляющие мировой универсум:

*jīvā poggalakāyā dhammādhammā ya kāla āyūsaṁ |
taccatthā idi bhaṇidā ṇāṇaṇapajjaehiṁ saṁjuttā || 9 ||*

Называются такие «реальности»: души, материальные тела, условия движения и условия покоя, время, пространство с [их] различными атрибутами и модусами (НС 9).

Поэтому возможно правильное знание «реальностей», т.е. познание мира с точки зрения джайнской доктрины и в соответствии с ней,

³³ *Glazenapp H., von. Jainism*, с. 177.

³⁴ Шохин В.К. Философия классической ньяи — формирование и оформление. — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, с. 28.

³⁵ По некоторым источникам, Сиддхасена Дивакара жил в 480–550 гг. По мнению Г. Якоби, этот джайн не мог жить ранее VIII в. Во всяком случае, очевидно, что Сиддхасена Дивакара жил на несколько веков позднее Кундакунды.

³⁶ Шохин В.К. Брахминистская философия, с. 151.

и может быть ложное восприятие действительности, основанное на ложных (иначе говоря, не-джайнских) «реальностях» (СС 140–141).

Рассуждая о природе духовной субстанции, джайнский автор вводит различие между внешним уровнем «реальности», уровнем явления, и внутренней природой сущности. Именно последняя должна стать собственно предметом познания того, кто идет по пути совершенствования:

*jīvādibahittaccam heyamuvādeyamappaṇo appā |
kammopādhisamubbhavaguṇapajjāhehiṃ vadiratto || 38 ||*

Следует отказаться от [познания] внешних «реальностей» — души и т.д. Следует осознать свой собственный атман, свободный от вызванных влиянием кармы атрибутов и модусов (НС 38).

Необходимо обратить внимание на тот весьма существенный факт, что употребление термина *tattva* значительно отличается от использования этого понятия, с одной стороны, в раннеканонической литературе, где оно употребляется как прилагательное в значении «истинный, подлинный» или как наречие — «подлинно, истинно» (см., например, Ас 17.24), и, с другой стороны, в трактате другого известного джайнского философа, Умасвати, который словом *tattva* обозначает семь категорий джайнской доктрины:

jīvājīvāsraṇabandhasamvaranirjarāmokṣastattvam

Душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка [притока], уничтожение [кармы], освобождение — [таковы] «реальности» (ТС 1.4).

Иначе говоря, в этом принципиальном для джайнской доктрины вопросе отчетливо видно расхождение взглядов двух виднейших учителей джайнизма. Во-первых, Кундакунда для обозначения доктринальных понятий использует термин *padāttha*, уже использованный в этом значении в каноне, а Умасвати употребляет слово *tattva*. Во-вторых, таковых категорий Кундакунда насчитывает девять, тогда как Умасвати говорит всего лишь о семи, исключая добродетель (*puṇya*) и порок (*pāpa*). Если бы Умасвати действительно был учеником Кундакунды, как то утверждает дигамбарская традиция, вряд ли бы он внес столь значительные изменения в джайнское учение по такому важному пункту, как категории.

Примечательно, что процесс «свертывания» категорий продолжил дигамбарский философ IX в. Видьянанда, который в своем трактате «Таттвартхашлока-варттика» предложил такую версию категорий (*tattva*), каковых он насчитал шесть: душа (*jīva*), не-душа (*ajīva*), связанность (*bandha*), причина связанности (*bandha-hetu*), т.е. приток

кармы; освобождение (*mokṣa*) и причины освобождения (*mokṣa-hetu*), т.е. остановка притока и уничтожение кармы³⁷.

* * *

Выше мы уже отмечали определенные параллели между философскими построениями Кундакунды и вайшешикой. В трактовке понятия «категория» отчетливо проступает главное отличие дигамбарского философа от вайшешики в сфере онтологии: если вайшешика обозначает этим термином шесть основных понятий онтологии, то Кундакунда употребляет его для характеристики джайнской сотериологии. В *Corpus Cundacundae padārtha* — это прежде всего девять категорий: душа (*jīva*), не-душа (*ajīva*), приток кармы (*asrava*), связанность (*bandha*), добродетель (*puṇya*), порок (*pāpa*), приостановка (*samvara*), уничтожение (*nirjarā*) и освобождение (*mokṣa*).

3.2. Понятия *astikāya* и *dravya* в сочинениях Кундакунды

В *Corpus Cundacundae* такие понятия, как *tattva* и *dravya*, в определенном смысле отождествляются. Это сущности, которые составляют основу существующего мира. Тонкое терминологическое различие можно провести только на уровне явленности: *dravya* может употребляться как применительно к сфере собственно метафизики (в триаде «субстанция–атрибут–модус»), так и по отношению к шести субстанциям, и именно в этом случае *dravya* тождественна *tattva*; тогда как *tattva* обозначает в трактатах Кундакунды только шесть «реальностей».

В онтологических построениях дигамбарского философа помимо категорий *tattva* и *dravya* используется термин «протяженная субстанция» (*atthikāya* или *atthikāya*, скр. *astikāya*), который обозначает пять из шести «реальностей», или субстанций, обладающих свойством протяженности и составляющих основу мирового универсума:

*jesiṃ atthisahāo guṇehiṃ saha pajjaehiṃ vivihehiṃ |
je hoṃti atthikāyā ṇippanṇaṃ jehiṃ tellokkaṃ || 5 ||*

Протяженные субстанции — это то, что, [обладая] собственной природой с атрибутами и различными модусами, наполняет три мира (ПС 5).

Этот термин также встречается в шветамбарском каноне (см.: «Вияхапаньятти» (324 b; 775 b) и др.). К протяженным субстанциям в джайнизме относятся душа (*jīva*, скр. *jīva*), материя (*poggala*, скр. *puḍgala*), пространство (*āyāsa*, скр. *ākāśa*), условие движения (*dhamma*,

³⁷ *Tatia N. Jaina Philosophy*, с. 14.

скр. *dharma*) и условие покоя (*adhamma*, скр. *adharmā*). Время (*kāla*, скр. *kāla*) не является «протяженной субстанцией», однако относится к «реальностям», конституирующим мир.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что в сочинениях Кундакунды отсутствует сколь-нибудь серьезный философский анализ термина «протяженная субстанция», который употребляется всего шесть раз в трех трактатах — ПС (5, 22, 90), ПВС (2.36) и СС (420, 421).

4. Онтологическая концепция Кундакунды: учение о «реальностях» (*tattva*)

Как мы уже отметили, Кундакунда насчитывает шесть «реальностей», с помощью которых можно описать весь мировой универсум. Тот факт, что таковых категорий насчитывается именно шесть, а не пять (исключая именно время), свидетельствует о принадлежности Кундакунды к дигамбарской ветви джайнизма, поскольку шветамбарские философы не считали время субстанцией.

4.1. Учение о духовной субстанции

Своеобразие джайнского подхода в трактовке состояния освобождения (*mokṣa*) теснейшим образом связано с особым пониманием души (*jīva*), ее обусловленности кармической связанностью (*bandha*), ибо, согласно взглядам мыслителей этого направления, именно духовная субстанция является субъектом освобождения, телесная же оболочка лишь следствие воздействия кармы. С разрушением последней уходит в небытие и тело. И следовательно, только по отношению к духовной субстанции можно говорить об освобождении:

ego ya maradi jīvo ego ya jīvadi sayam |
egassa jādi maraṇam ego sijjhadi nīrayo || 101 ||

Душа погибает одна и живет одна, у [нее] одной рождается смерть, и она одна достигает бесстрастия (НС 101).

Вопрос о природе души, ее месте в мировом универсуме, задачах и целях актуализации ее потенциалов является одним из важнейших для всех философских традиций Индии. В джайнизме, и в частности у Кундакунды, сущность души рассматривается в более широком аспекте, а именно как сущность всего живого вообще:

davvam jīvo 'jīvo jīvo puṇa cedaṇovaogamayo |
poggaladvappattukkho cedaṇo havadi ya jīvo || 2.35 ||

Субстанция — душа и не-душа. Далее, душа наделена сознанием и [его] направленностью. Не-душа бессознательна, это прежде всего материальная субстанция (ПВС 2.35).

Понятие *jīva*, или *ātman*, играет первостепенную роль во всей философии джайнов. По словам французского индолога Л. Рену, джайнизм — «это прежде всего учение о душе (*ātmanvāda*)»³⁸. Можно сказать, что оно является основанием, фундаментом, на котором возводится все здание джайнской доктрины: этика, онтология, гносеология, психология. Так или иначе, любой вопрос, поднимаемый последователями тиртханкаров, соотносится с трактовкой души, и все метафизические спекуляции вращаются вокруг центральной проблемы — проблемы духовной субстанции, условий и способов ее познания, существования, самореализации и освобождения.

Для обозначения понятия «душа» Кундакунда в своих трактатах использует только два термина — *jīva* и *ātman*, оставляя в стороне два других слова: *ayus* и *puruṣa*, которые также применяются в джайнской философии для обозначения духовной субстанции³⁹. В сочинениях Кундакунды не прослеживается четкого различия в употреблении понятий *jīva* и *ātman*. Часто они используются как синонимы и несут одну и ту же смысловую нагрузку. Можно лишь отметить, что при характеристике сансарного бытия души чаще употребляется *jīva*, тогда как слово *ātman* используется предпочтительно в тех случаях, когда речь идет о душе, освободившейся от кармической зависимости.

Однако ряд гатх в трактатах Кундакунды позволяет сделать вывод, что философ все же проводил некое различие между этими двумя терминами. В рассуждениях о субстанциальной основе всего сущего он употребляет только понятие *jīva* и никогда не прибегает к использованию слова *ātman* в подобном контексте.

Слово *purisa* (скр. *puruṣa*) также встречается в произведениях Кундакунды, но лишь в значении «человек», а не «душа». В СС автор использует это слово, когда приводит пример во фразах типа: «подобно тому как некий человек» (*jaha nāma kovi puriso*, скр. *yathā nāma ko 'pi puruṣaḥ*), и тогда *purisa* выступает синонимом слова *nara* (СС 20, 40, 155, 205, 239–242, 252 и т.д.). Или же в том случае, когда речь идет о мужчине в противоположность женщине (СС 362).

Анализируя природу души, Кундакунда прибегает к использованию теории двух точек зрения, поскольку данная методологическая установка позволяет джайнскому автору сформулировать основные положения учения о духовной субстанции в наиболее адекватном ви-

³⁸ Renou L. Religions of Ancient India, с. 131.

³⁹ См., например: *Amṛtacandra Sūri. Puruṣārtha-Siddhyupāya*, 9.

де. Посредством ноуменального подхода духовная субстанция рассматривается в чистом виде, т.е. как душа-в-себе. Она не соединяется ни с телом, ни с каким-либо его физическим или психическим атрибутом. Подлинное знание представляет ее в качестве совершенной, самодостаточной субстанции. Феноменальный подход описывает эмпирические характеристики и свойства души:

*vavahāraṇaḥ bhāsadi jivo deho ya havadi khalu ikko |
ṇa du ṇicchayassa jivo deho ya kadāvi ekaṭṭho || 32 ||*

Обыденная точка зрения гласит, что [слова] «душа» и «тело» [имеют] один и тот же [смысл], ну а с подлинной [точки зрения слова] «душа» и «тело» никогда не [имеют] одного и того же смысла (СС 32).

Кундакунда описывает душу как наделенную пранами — особыми психофизическими факторами живого организма:

*pāṇehiṃ caduhiṃ jivadi jivassadi jo hu jivido puvvaṃ |
so jivo pāṇā puṇa balaṃimḍiyamāu ussāso || 30 ||*

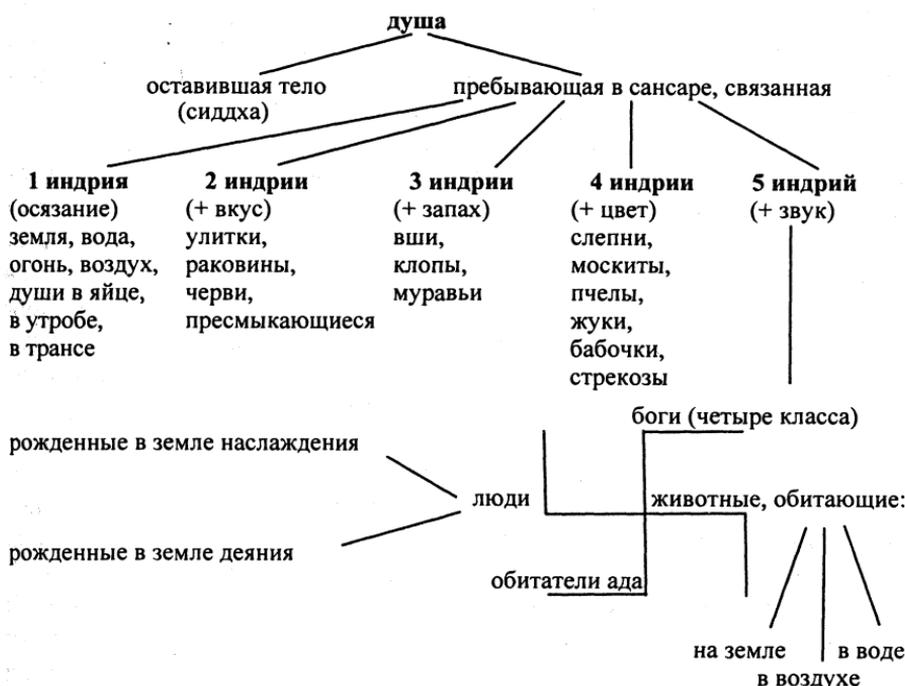
Душа — это то, что живет, будет жить и жило раньше с помощью четырех пран. Праны таковы: сила, индрии, жизнь, дыхание (ПС 30)⁴⁰.

Духовная субстанция присваивает себе телесные силы, когда принимает новую форму в каждом последующем рождении. Поэтому она и проявляет себя в действии этих пран, которые, согласно джайнской традиции, имеют десять модификаций. Индрии (*imḍiya*, скр. *indriya*) включают в себя пять чувств: обоняние, осязание, зрение, вкус и слух. Прана силы (*bala*, скр. *bala*) может относиться к уму, телу и речи. Жизнь (*āu*, скр. *āyus*) и дыхание (*ussāsa*, скр. *ucchvāsa*) означают практически одно и то же. Праны во всех своих модификациях могут и не присутствовать в каждом организме, так как последние имеют различное число чувств (от одного до пяти). Тем не менее четыре главных параметра присущи всем живым существам. Самые совершенные души обладают десятью пранами, а самые низшие — четырьмя.

На основе анализа трактата ПС (гатхи 117–125) выстраивается такое представление о видах душ:

⁴⁰ Те же самые праны перечисляет в своем трактате Немичандра. См.: *Nemichandra. Dravya-saṃgraha*, 3.

Схема 1



Кундакунда определяет духовную субстанцию через ее основные характеристики:

*jīvitṭi havadī cedā uvaogavisesido pahūkattā |
bhottā ya dehamatto ṇa hi mutto kammaṣaṃjutto || 27 ||*

Так душа имеет следующие особенности: сознание, [ego] направленность. [Она] «ладыка», «деятель» и «вкуситель», соразмерна телу, бестелесна, связана кармой (ПС 27).

Необходимо прояснить два важнейших термина, которые используются в трактатах Кундакунды для описания феноменов сознания души: *uvaoga* (скр. *upa-yoga*) и *cedaṇā* (скр. *cetanā*). При оперировании словом «сознание» в качестве критерия души под ним понимается только *cetanā*, существующее в душе. Поэтому оно выступает как «демаркационная линия» между душой и не-душой:

*puggaladavvaṃ muttaṃ muttivirahiyā havaṃti sesāṇi |
cedaṇabhāvo jīvo cedaṇaḡaṇavajjīyā sesā || 37 ||*

Материальная субстанция телесна, остальные [субстанции] лишены тела. Душа имеет сознание, остальные лишены атрибута сознания (НС 37).

Индийский исследователь джайнизма Т.Дж. Калгхатджи поясняет это понятие так: «Со спекулятивной точки зрения *cetanā* как фундаментальное качество души — чистое сознание, своего рода пламя без дыма. Это сознание вечно, хотя оно проявляет себя в ходе жизненного эволюционного процесса в эмпирическом чувстве. Это „эмпирическое“ сознание возникает из-за контакта органов чувств с внешними объектами»⁴¹. Таким образом, *cetanā* в своей чистой форме взаимодействует с душой и соприкасается с внешним миром. *Cetanā* словно поток света, освещающий все вокруг. Оно является своеобразным психическим фоном процесса познания. Однако помимо этого термина в джайнской гносеологии для обозначения активности сознания применяется *upayoga*. На фоне сияния *cetanā* это психический стимул, интенциональность сознания⁴². Волевое побуждение является фактически источником всякого опыта, ибо посредством него воспринимаются объекты внешнего мира. Комментарий «Таттва-дипика» к ПВС 2.35 поясняет, что *upayoga* является модификацией, или изменением (*pariṇāma*), души, которая имеет форму существования субстанции (*dravya vṛtti rūpa*). Индийский историк философии М. Мишра, следуя традиции, также называет *upayoga* модификацией сознания⁴³. Хотя А.Н. Упадхьи и оговаривает, что *upayoga* — «очень мобильный термин, форма значения которого несколько меняется в зависимости от контекста»⁴⁴, тем не менее в трактатах *Corpus Cundacundae* сфера применения данного понятия четко очерчена и при чтении текстов не возникает никаких неясностей относительно его трактовки. *Upayoga* — это направленность сознания, которое выступает в двух основных видах:

*ivaogo khalu duvīho ṇāṇeṇa ya daṃsaṇeṇa saṃjutto |
jīvaṣṣa savvakālaṃ aṇaṇṇabhūdaṃ viyāṇīhi || 40 ||*

Направленность сознания же двояка — соединенная со знанием и [соединенная] с видением. Познай неизменное единство души (ПС 40).

Различие между первым и вторым видами направленности сознания Кундакунда видит в том, что знание направлено на объекты внешнего мира, тогда как видение — только на сам познающий атман и, следовательно, не относится к восприятию внешних объектов. Однако подобное разграничение знания и видения возможно лишь в рамках феноменального подхода. Только в обыденной речи человек про-

⁴¹ Kalghatgi T. Some Problems in Jaina Psychology, с. 36.

⁴² Данное понятие близко по смыслу к трактовке ноззы Э. Гуссерля.

⁴³ Mishra M.U. History of Indian Philosophy, с. 305.

⁴⁴ Upadhye A.N. Index. — Kundakunda. Pravacanasāra, с. 632.

водит различие между видением и знанием. С подлинной точки зрения они неразличимы:

*nāṇaṃ appaṇayūsaṃ ṇicchayaṇayeṇa daṃsaṇaṃ tamhā |
appaṇayūso ṇicchayaṇayeṇa daṃsaṇaṃ tamhā || 164 ||*

С подлинной точки зрения знание «освещает» атман; следовательно, и видение [тоже]. С подлинной точки зрения атман «освещает» самого себя; следовательно, и видение [тоже] (НС 164).

Следует заметить, что термин *uvaoga* (скр. *upayoga*) в самых ранних канонических текстах, каковыми исследователями джайнизма традиционно считаются Ас, Сс и «Дасавеялия-сутта», прямо не упоминается. Он появляется в Утт 28.10:

*...jīvo uvaogalakkhaṇo |
nāṇeṇaṃ daṃsaṇeṇaṃ ca suheṇa ya duheṇa ya || 28.10 ||*

...душа, [обладающая] признаком проявления [себя] через знание, видение, счастье и страдание (Утт 28.10).

В данном контексте не совсем ясно, имеет ли здесь *uvaoga* значение «направленность сознания» или же «реализация, самопроявление души». Ответ на этот вопрос помогает прояснить следующая (11-я) гатха:

*nāṇaṃ ca daṃsaṇaṃ ceva carittaṃ ca tavo taḥā |
vīriyaṃ uvaoga eyaṃ jīvassa lakkhaṇaṃ || 28.11 ||*

Свойства души таковы: знание, видение, аскеза, поведение, сила и проявление (Утт 28.11).

В последующей джайнской традиции, в том числе и в трактатах Кундакунды, знание и видение понимаются как два вида направленности сознания (*upayoga*), тогда как в Утт термин *upayoga* ставится в один ряд со знанием и видением. Совершенно очевидно, что переинтерпретация этого понятия осуществится в одной из *uvaṅga*, а именно в «Паннавана»⁴⁵. Трактовка *upayoga* в «Вияхапаньятти» значительно ближе к пониманию *upayoga* в рамках классической джайнской философии. В этом сочинении (147b) мы читаем, что «атрибутом протяженной субстанции — души — является направленность сознания (*uvaoga*)»⁴⁶. И далее (149a): «...характеристикой души выступает направленность сознания». В «Вияхапаньятти» также используются два других термина для определения двух типов направленности сознания *aṇāgārovautta* и *sāgārovautta*, соответственно «неопределенная направленность сознания» и «определенная направленность сознания».

⁴⁵ Schubring W. The Doctrine of the Jainas, с. 100.

⁴⁶ Deleu J. Viyāhapaññatti (Bhagavaī), с. 101–102.

В ТС 2.8 Умасвати говорится: *upayogo lakṣaṇaṁ*, «направленность сознания — характеристика [души]».

Таким образом, Кундакунда отчасти повторяет тот ход мысли, который был зафиксирован в каноне. Новация этого мыслителя заключалась в трактовке направленности сознания в двух видах — благой и не-благой:

*appā uvaogāppā uvaogo ṇāṇadaṁsaṇaṁ bhaṇido |
so vi suho asuho vā uvaogo appaṇo havadi || 2.63 ||*

Говорится, что сам атман — направленность сознания, направленность сознания — знание и видение. Направленность сознания атмана бывает благой или не-благой (ПВС 2.63).

В доктрине направленности сознания, как она представлена в ПВС (см. 1.69; 2.64–67 и др.)⁴⁷, можно выделить такие виды направленности сознания:

Схема 2



Трактовка Кундакунды видения и знания не удержится в последующей джайнской традиции. Такие философы, как Вирасена, Немичандра и Брахмадева, выдвинули иное толкование двух видов познания. По мнению Вирасены, знание — это то, что понимает внешние объекты в общем и частном, а то, что схватывает внутреннюю сущность природы, — видение. Знание в его интерпретации всегда направлено вовне, тогда как видение — это обращенность вовнутрь. Брахмадева близок в своих воззрениях к позиции Вирасены. Согласно его взглядам, видение относится к самопознанию, к знанию души, а знание — к не-душе. Немичандра же полагает, что знание — это детальное познание истинной природы души и не-души, а видение — общее схватывание чего-либо. Общепринятую джайнскую трактовку этой проблемы сформулируют Умасвати, Сиддхасена Гани и Пуджъяпада, в соответствии со взглядами которых видение — это нерасчлененное общее восприятие объекта, а знание — схватывание предмета или явления со

⁴⁷ Более обстоятельное изложение трактовки Кундакунды в ПВС учения о направленности сознания см.: *Johnson W.J. Harmless Souls*, с. 111–123.

всеми его специфическими характеристиками и особенностями⁴⁸. Тем не менее деление познающей деятельности сознания на определенную (*sāgāra*, скр. *sākāra*) и неопределенную (*aṅgāra*, скр. *anākāra*) присуще как Кундакунде (см., например, ПВС 3.75), так и последующим джайнским мыслителям.

Для самого Кундакунды остается бесспорным тот факт, что лишь обыденное представление позволяет дробить целостное по своей природе сознание на два проявления:

*daṃsaṇaṇāṇi taḥā jīvaṇivaddhāṇi ṇaṇṇabhūdāṇi |
vavadesado pudhattaṃ kuvvaṃti hi ṇo sabhāvādo || 58 ||*

Затем, видение и знание неотделимы от души и [даже] тождественны [ей]. Хотя и говорят, что создается разделенность, но это не по природе (ПС 58).

В числе атрибутов души, перечисленных в гатхе ПС 27, фигурирует такое свойство духовной субстанции, как соразмерность телу (*dehamatta*, скр. *dehamātra*). Это положение отличает джайнскую философскую доктрину от остальных учений Индии. Суть данного тезиса заключается в том, что душа, будучи самой жизнью, наполняет и пронизывает собой все тело, которое она занимает в данном воплощении. Из этого нетривиального утверждения можно вывести любопытные следствия, а именно: если тело лишается какой-то своей части, например руки или ноги, это значит, что и душа каким-то образом уменьшается, становится ущербной. Усеченная рука или нога, получается, также содержат в себе часть души (и следовательно, жизни и, даже более того, сознания, поскольку основная характеристика души — сознание). Или: у кого больше тело — у того больше душа (опять-таки «больше» сознания). Последнее следствие отчасти находит свое подтверждение в джайнской скульптуре, мастера которой всегда стремились изображать тиртханкаров и достигшие освобождения души в виде огромных статуй. Однако очевидны абсурдность подобных утверждений и их несогласованность с основными положениями джайнского учения о душе.

Само утверждение о соразмерности души занимаемому телу излагается в каноне в тексте «Райяпасенаиджджа» (класс *uvaṅga*). Это диалог между джайнским аскетом Кеси и неким царем Паеси по поводу существования духовной субстанции. Царь Паеси вполне уместно спрашивает: неужели душа не теряет свой вес, когда переселяется из большего тела в малое, и не ведет ли этот процесс в конце концов

⁴⁸ Подробнее о различных трактовках видения и знания в джайнской философии см.: *Mehta M.L. Jaina Philosophy*, с. 87; *Warren H. Jainism*, с. 29; *Singh R.J. The Jaina Concept of Omniscience*, с. 61–62.

к уничтожению души? Аскет отвечает на поставленный вопрос, вводя весьма важный для джайнской доктрины технический термин *agurulahuyattam* (скр. *agurulaghutva*), обозначающий качество, из-за которого нет никакого увеличения, приобретения (*guru*) и нет уменьшения, потери (*laghu*) в природной протяженности души, даже когда она претерпевает изменения, переходя из одного тела в другое: *evāmeva Paesi jivassa agurulahuyattam paṭucca jivāntassa vā tulyassa muyassa vā tulyassa natthi kei āṇate vā jāva lahuyatte vā...*⁴⁹ («Вот так вот, Паеси, у души [есть] качество не-увеличения и не-уменьшения. При переходе из большего [тела] в меньшее душа не становится больше. Какой вес имеется, таковой и остается...»). Свои рассуждения Кеси иллюстрирует примером с куском ткани, который остается тем, что он есть, складывается ли он или раскладывается. Однако подобный ответ, понятно, вовсе не снимает проблемы разрезания «куска» души на более мелкие части и одушевленности каждой из отделенных частей.

Впрочем, в трактатах Кундакунды не содержится никаких дополнительных рассуждений на тему соразмерности души телу, да и сама ссылка на данный догмат встречается только дважды (гатхи 27 и 33) и только в ПС, наиболее ортодоксальном сочинении из *Corpus Cundacundae*. Совершенно очевидно, что данный тезис — из разряда «обыденной точки зрения» и не относится к сущности души как таковой.

В ПС (и снова только здесь: гатхи 126 и 147) мы встречаем и каноническое представление о существовании «цветовых» различий между душами: каждая душа, в зависимости от уровня связанности кармой, обладает определенным цветом, точнее, некой аурой, главное свойство которой проявляется в цвете (*le(s)sā*, скр. *leṣya*). В самом каноне, в сутрах «Тхананга» (361b) и «Самавая» (11b, 145b), перечисляются шесть цветов: черный (*kaṇha*), темно-синий (*nila*), серо-сизый (*kāu*), желтый или оранжевый (*teu*), розовый (*pamha*) и белый (*sukka*). Исследователи джайнизма высказывали мнение, что это положение выглядит довольно странным в рамках учения о душе⁵⁰. Возможно, Махавира позаимствовал его у Маккхали Госалы, который, по утверждению традиции, некоторое время был учеником Джини. Или же это реликт примитивных верований местных (неарийских) племен, обитавших в Индии⁵¹. Впрочем, положение о существовании нескольких видов души, соотносимых с определенными цветами, вероятно, было общим для различных групп шраманов во времена Махавиры⁵².

⁴⁹ Цит. по: *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification, с. 59.

⁵⁰ *Schubring W.* The Doctrine of the Jainas, с. 36.

⁵¹ Этой позиции придерживался Ф. Якоби. См.: *Sacred Books of the East*. Vol. 45, с. XXX и сл.

⁵² См.: *Basham A.L.* History and Doctrine of the Ajīvikas, с. 245; *Zimmer H.* *Philosophies of India*, с. 229 и сл.

В ПВС 1.16 содержится еще одна характеристика атмана: «само-сущий» (*sayambhu*, скр. *svayambhū*), которая примечательна тем, что встречается в трактатах Кундакунды всего один раз и, очевидно, позаимствована из брахманистской традиции, где термин употребляется по отношению к высшему Брахману, например: *brahma svayambhū brahmaṇe namaḥ* («Брахман самосущий, поклонение Брахману») (Брихадараньяка-упанишада II.3.6).

Помимо перечисленных выше характеристик душа обладает многообразными способами существования, или модусами:

*jivā saṃsāratthā nīvvādā cedaṇappagā duvihā |
uvaogalakkaṇā vi ya dehūdehappavicārā || 117 ||*

Сами по себе отличаясь сознанием, а также признаком — [его] направленностью, души [бывают] двух видов: воплощенные, [т.е.] находящиеся в сансаре, и оставившие тело (ПС 117).

Пребывающие в бесконечном круговороте феноменального мира души классифицируются Кундакундой в зависимости от наличия органов чувств (от одного до пяти). Низшую сферу бытия составляют души, обладающие одной индрией — земля и т.д. Наивысший уровень — боги, люди, демоны, животные.

Причем каждая душа обладает не одним телом, а пятью видами телесной оболочки: грубое физическое, изменчивое, световое, переносящееся, т.е. способное к перемещению в пространстве, и кармическое тела (ПВС 2.79). Все эти тела формируются материей и поэтому имеют отношение не к природе духовной субстанции, а к данному воплощению.

Характеризуя деятельность духовной субстанции, Кундакунда поясняет:

*jāṇadi passadi savvaṃ icchadi sukkaṃ vibhedi dukkhādo |
kuvvadi hidamahidaṃ vā bhujjadi jīvo phalaṃ tesiṃ || 129 ||*

Душа все знает, [все] видит, стремится к блаженству, избегает страдания, творит благо [или] не-благо, «вкушает» их «плоды» (ПС 129).

Подвести итог исследованию души в рамках феноменального подхода можно следующими словами:

*vavahāreṇa du ede jivassa havaṃti vaṇṇamādoyā |
gūṇaṭhāṇaṃtā bhāvā ṇa du kei nicchayaṇayassa || 61 ||*

С обыденной [точки зрения] у души есть цвет и прочее вплоть до ступеней совершенствования, но с подлинной точки зрения нет [даже] никаких состояний сознания (СС 61).

Кундакунда отстаивает тезис о душе как изменяющейся целостности в противовес положению, выдвинутому представителями школы санкхья, которые рассматривают духовную субстанцию (*puruṣa*) в качестве сущности, не подверженной каким бы то ни было изменениям.

*evaṁ saṅkhuvadesaṁ jedu parūvinti erisaṁ samaṇā |
tesīṁ payaḍi kuvvadi appā ya akārayā savve || 366 ||*

Так, шраманы объясняют, что учение санкхьи таково: в соответствии с их учением все создает Пракрити, а души недействительны (СС 366).

Следует обратить внимание на тот факт, что санкхья — единственная школа, чье название прямо упоминается в трактатах Кундакунды, что, возможно, служит свидетельством особой актуальности или важности предмета дискуссии.

В процитированной гатхе Кундакунда ссылается на утверждение санкхьяйиков, согласно которому лишь материя — Пракрити — является активным, деятельным началом, тогда как «основная характеристика Пуруши — возможность быть субъектом опыта, не будучи деятелем»⁵³.

Развитие Пракрити происходит при помощи трех составляющих ее сил, или гун, которые не воспринимаются непосредственно; их существование выводится на основании производимых ими следствий. Первая гуна — саттва — создает добро и счастье. Вторая — раджас — источник всякого действия; производит боль и, кроме того, вызывает возбуждение, удовольствие и беспокойство. Третья — тамас — то, что сдерживает действие и вызывает состояние безразличия. Тамас приводит к невежеству и лени. Взаимодействием этих гун и объясняется разнообразие мира. Пракрити и ее продукты не являются самопроявляющимися и для своего проявления нуждаются в свете Пуруши. Пракрити бессознательна, активна, изменчива и характеризуется гунами. Пуруша же сознателен, постоянен, «не-гунен», но он «вкуситель не им воспринятых объектов»⁵⁴.

Именно против этой доктрины и выступает Кундакунда. По его мнению, тезис, выдвинутый философами санкхьи, — «один творит, другой вкушает» — ложен (СС 352). Логика рассуждений джайнского мыслителя такова. Если материя определяет состояние души, ее ложные или правильные взгляды (а именно к этому в итоге можно свести утверждения санкхьяйиков, полагает Кундакунда), то агентом и субъектом действия и является материя, а не Пуруша, как утверждают его оппоненты. Таким образом, материя, точнее, ее особый вид — карма,

⁵³ Лунный свет санкхьи, с. 71.

⁵⁴ Там же, с. 48.

определяет знание и его отсутствие, сон и пробуждение, счастье и страдание:

*jaṃhā kammaṃ kuvvadi kammaṃ deditti haradi jaṃ kiṃci |
taṃhā savve jīvā akārayū huṃti āvaṇṇā || 361 ||*

Поскольку карма творит, карма «дает» и карма устраняет все, постольку все души не [могут] быть творцами (СС 361).

И раз никакая душа ничего не производит и не разрушает, то получается, в соответствии с логикой санкхьи, что атман не способен контролировать свои эмоции. И далее, выводит Кундакунда, карма разрушает карму, что противоречит здравому смыслу и практике освобождения. Поэтому исходная посылка санкхьи о неизменности Пуруши неверна. Духовная субстанция деятельна по своей природе, выступая в качестве активного начала, несущего ответственность за свою деятельность.

Таким образом, все изложенное выше позволяет вычленить следующие характеристики духовной субстанции в учении Кундакунды:

- 1) жизнь, характеризующаяся наличием от 4 до 10 пран;
- 2) сознание;
- 3) интенциональность сознания;
- 4) волевая активность и способность к переходу с одного уровня бытия на другой;
- 5) бестелесность;
- 6) неуничтожимость;
- 7) соразмерность телу.

Данные параметры предоставляют возможность дать четкое описание души, выявить ее сущностное отличие от материальной субстанции.

В комментарии к ПС А. Чакраварти предлагает включить в число основных характеристик души ее связь с кармой и использование ею плодов своей деятельности⁵⁵. По нашему мнению, включение этих атрибутов в число важнейших свойств души неправомерно по двум основаниям. Во-первых, согласно взглядам джайнских учителей и самого Кундакунды, существуют души, лишённые кармы и не использующие плоды своей деятельности, поскольку находятся на ином, принципиально новом уровне бытия. Задача и цель всякой души — реализация своей сущности, достижение освобождения от кармической зависимости. Следовательно, связь с кармой не принадлежит к сущностным свойствам духовной субстанции. Во-вторых, возможность перехода из одного состояния в другое уже предполагает связь с кармой, и нет никакой необходимости выносить ее в качестве особого свойства.

⁵⁵ *Chakravarti A. Introduction. — Kundakunda. Pañcāstikāyasāra, c. 25–26.*

Что же касается подлинной точки зрения на природу души у Кундакунды, то она выражается в описании ее как обладающей сознанием. На значимость данного свойства указывает и тот факт, что гатха, содержащая это утверждение, включена во все исследуемые нами трактаты *Corpus Cundacundae*:

arasamarūvamagaṃdhamavvattam cedaṇṅaḅuṇamasaddam |
jāṇa alingaggahaṇam jīvamaniḍḍiṭṭhasamṭhāṇam ||

Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, не воспринимаема с помощью [внешних] признаков, имеет атрибут сознания, неопределенную форму (СС 54; НС 46; ПС 134; ПВС 2.80).

Комментатор Амритачандра обращает особое внимание на словосочетание «не воспринимаема с помощью [внешних] признаков», которое может быть многозначным, и предлагает логическую выкладку из 20 возможных трактовок этого выражения: 1) в значении «то, чье восприятие не подобно восприятию с помощью внешних признаков, т.е. с помощью органов чувств», мы рассматриваем ее (душу. — Н.Ж.) как принадлежащую сфере сверхчувственного знания; 2) в значении «то, чье восприятие [происходит] не с помощью органов чувств», мы не рассматриваем ее в качестве объекта чувственного восприятия; 3) в значении «то, что не воспринимаемо через внешние признаки, подобно огню через дым», мы не рассматриваем ее как нечто, что подразумевает чувственное восприятие; 4) в значении «то, что не воспринимается другими просто через признаки», мы не рассматриваем ее как просто подразумеваемый предмет; 5) в значении «то, восприятие чего другими — не просто через признаки», мы не рассматриваем ее как просто подразумеваемое; 6) в значении «то, чье восприятие по его собственной природе — не через признаки», мы рассматриваем ее как непосредственное знание; 7) в значении «то, чье восприятие как основа познаваемого предмета, — не через признаки, т.е. чьи характеристики определяются направленностью сознания», мы не рассматриваем ее как основу знания внешних объектов; 8) в значении «то, чье восприятие, т.е. самовосприятие, не является признаком, т.е. чьи характеристики определяются направленностью сознания», мы не рассматриваем ее как внешнее знание; 9) в значении «то, чье восприятие, т.е. понимание другими, не является признаком, т.е. чьи характеристики определяются направленностью сознания», мы рассматриваем ее в качестве того, знание чего не может быть изъято; 10) в значении «то; в признаках чего, т.е. в чьих характеристиках, определяемых направленностью сознания, нет помех, подобно движению солнца», мы рассматриваем ее природу как чистую направленность сознания; 11) в значении «то, что не относится к восприятию, т.е. схватыванию кармиче-

ской материей, через ее признаки, т.е. чьи характеристики определяются направленностью сознания», мы рассматриваем ее как свободную от связей с кармой; 12) в значении «то, что не относится к восприятию, т.е. вкушению объектов, через ее признаки, т.е. органы чувств», мы не рассматриваем ее как вкусителя объектов; 13) в значении «душа — то, относительно чего нет восприятия через признак „души“, определяемый посредством органов чувств и т.д.», мы не рассматриваем ее в качестве того, что управляется спермой и менструациями; 14) в значении «то, что не принимает признаков, т.е. ложного вида», мы не рассматриваем ее как просто относящейся к миру; 15) в значении «то, что не имеет восприятия, т.е. постижения миром, с помощью признака, т.е. ложного вида», мы не рассматриваем ее как постижение миром с помощью видов, которые имеют отношение к обману; 16) в значении «то, что не принимает признаков, т.е. ощущений мужской, женской или нейтральной субстанции», мы не рассматриваем ее как мужскую, женскую или нейтральную субстанцию; 17) в значении «то, что не принимает признаков, т.е. религиозных символов», мы не рассматриваем ее как внешний признак аскета; 18) в значении «то, чье восприятие, т.е. постижение вещей, не является признаком атрибута», мы рассматриваем ее как чистую субстанцию, не связанную особым атрибутом; 19) в значении «то, чье понимание, т.е. частное постижение вещей, не является признаком модуса», мы рассматриваем ее как чистую субстанцию, не связанную особым модусом; 20) в значении «то, чье понимание, т.е. общее знание вещей, не является признаком, т.е. причиной узнавания», мы рассматриваем ее как чистый модус, не связанный с субстанцией⁵⁶.

Такая подробная экспозиция нюансов в понимании духовной субстанции позволяет более тонко и философски грамотно осмыслить суть джайнского подхода к рассмотрению природы души. В этих выкладках преобладают суждения негативного характера (типа: «мы не рассматриваем»), т.е. комментатор постоянно акцентирует внимание читателя на том, что мы не подразумеваем под понятием «душа». Данное обстоятельство объясняется тем, что всякое истинное знание сверхчувственных «предметов» (таких, как душа в джайнской философской традиции или Бог в мистицизме теистических систем Востока и Запада) может быть получено только в рамках негативного описания: ведь язык принадлежит этому миру, миру материи (по мнению Кундакунды, даже сами слова состоят из материальной субстанции), тогда как высшая реальность остается за пределами обыденного языка в силу своей неопишуемости, непередаваемости через материальные частицы.

⁵⁶ *Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 134–136.*

Подобно многим философам как индийской, так и западноевропейской традиции, Кундакунда прибегает к апофатическому способу рассмотрения сущности души, поскольку подлинное знание достигается путем отбрасывания положительных предикатов в описании истинной природы сущего:

*ñiddaṃḍo ñidvaṃḍvo ñimmamo ñikkalo ñirālambo |
ñirāgo ñiddoso ñimmūḍho ñibbhayo appā || 43 ||
ñiggaṃtho ñirāgo ñissallo sayaladosañimmukko |
ñikkāmo ñikkoho ñimmāṇo ñimmado appā || 44 ||*

Атман не наказывает, он независим, безразличен, неделим, самодостаточен, бесстрастен, безошибочен, невозмутим, лишен страха. Атман свободен от всех оков, бесстрастен, совершенно свободен от любых недостатков, лишен боли, желаний, гнева, гордыни, веселья (НС 43–44).

У души нет ничего, что бы определяло ее сущность, кроме сознания, а точнее, по словам самого Кундакунды, знания. Исследователь джайнской философии М.Л. Мехта совершенно справедливо отмечает, что для Кундакунды знание — главная характеристика души⁵⁷:

*ñāṇaṃ appā idi madaṃ vattadi ñāṇaṃ viṇā ñāppāṇaṃ |
tamhā ñāṇaṃ appā appā ñāṇaṃ vā aṇṇayo vā || 1.27 ||*

Знание понимается как атман, знание не существует без атмана. Поэтому или знание — атман, атман — знание, или что-то иное (ПВС 1.27).

Поскольку знание не может существовать без души, замечает Амритачандра, то знание возникает, пребывает и использует в качестве своей основы душу, что показывает безначальное и бесконечное взаимодействие, проистекающее из собственной природы души, которая относительно всего остального (бессознательных вещей) не имеет склонности к таким взаимодействиям. Однако душа, продолжает рассуждать комментатор, в силу того, что является основой бесчисленных добродетелей (*dharmā*), может быть *знанием* благодаря своему свойству знания, тогда как благодаря другим свойствам она может выступать как *что-то иное*. Более того, здесь преобладает неодносторонность (*anekānta*). С одной точки зрения (*ekānta*), согласно которой душа — знание, несуществование знания может быть отсутствием сознательности (*cetanatva*), или, другими словами, несуществование души проистекает из отсутствия ее специфических атрибутов (*viśeṣa-guṇa*). Поскольку душа пребывает в каждом аспекте знания, в случае отсутствия знания (т.е. когда душа пребывает в ином состоянии, чем

⁵⁷ Mehta M.L. *Jaina Philosophy*, с. 133.

познание), каковое могло бы возникнуть в душе ввиду несуществования других ее модусов как не имеющих основы, а также несуществования самой себя, постольку она соединена с ним, т.е. знанием, по необходимости (*avinābhāvin*)⁵⁸.

В определенном смысле Кундакунда отождествляет знание и душу, понимая их как одно неразрывное целое, поскольку знание не существует помимо и вне души, а душа является знающей по своей природе. Вследствие этого положения для философа становится очевидным тот факт, что знание и атман соизмеримы друг с другом:

*appā nāṇaṁ ratāṇaṁ nāṇaṁ ṇeṇa ratāṇaṁ uddiṭṭhaṁ |
ṇeṇaṁ loyāloyaṁ tamhā nāṇaṁ du savvagadaṁ || 1.23 ||*

Сказано, что атман соизмерим со знанием, знание соизмеримо со знаемым, знание — с миром и не-миром. Поэтому знание — везде-суще (ПВС 1.23).

Амритачандра справедливо замечает, что в соответствии с утверждением «„субстанция наделена атрибутами и модусами, равными ей самой“, атман соизмерим со знанием, поскольку он развивается без того, чтобы становиться больше или меньше знания; и знание соизмеримо со знаемым, поскольку существует в нем как огонь в топливе».

Продолжая размышлять над проблемой соотношения атмана и знания, Кундакунда утверждает, что тот, кто не принимает положения о взаимной соизмеримости знания и души, впадает в логическое противоречие, ибо если атман меньше знания, то знание, будучи неосознаваемым, не знает и, следовательно, является незнающим, что приводит к абсурду, а если же атман больше знания, то как он знает без знания? Поэтому для Кундакунды является несомненным: атман и знание, знающий и то, что он знает, соизмеримы.

В НС Кундакунда, развивая свою мысль, пишет, что поскольку:

*nāṇaṁ jīvasarūvaṁ tamhā jāṇeī appagaṁ appā |
appāṇaṁ ṇavi jāṇadi appādo hodi vidirittaṁ || 169 ||*

Знание — собственная природа души, поэтому атман знает сам себя. [Если] кто-то не знает атман, [то это знание] отделено от атмана (НС 169).

Знание пронизывает атман, наполняя его своим светом и просвещая таким образом и себя самое, и атман, и даже тело, в котором находится душа. Кундакунда сравнивает естественное знание души, просвещающее материальное тело, с жемчужиной цвета лотоса в молоке, которому она сообщает свой блеск и свет.

⁵⁸ *Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 16–17.*

Кундакунда настаивает на единстве души и знания в общем контексте трактовки единства субстанции, ее атрибутов и модусов.

Познание духовной субстанции двойко по своей направленности, ведь оно, во-первых, знает атман как сущностно знающий и, во-вторых, знает то, что атманом не является, т.е. объекты внешнего мира. И так как:

*ñāṇi ñāṇasahāvo aṭṭha ñeyappāga hi ñāṇiṇo |
rūvaṇivā cakkhoḥ ṇa evaṃ aṇṇesu vattaṃte || 1.28 ||*

Знающий — знание по своей природе, сами объекты знания — у знающего, подобно тому как формы — в поле зрения (ПВС 1.28).

Однако тот, кто обладает знанием, свободен по отношению к имеющемуся у него содержанию знания:

*ṇa pavitṭho ñavitṭho ñāṇi ñeyesu rūvaṃ iva cakkhuḥ |
jāṇadi passadi ñiyadaṃ akkhadido jagadasesaṃ || 1.29 ||*

Знающий, вышедший за пределы органов чувств, знает и видит весь мир, не входя в объекты знания, не будучи [ими] поглощенным, подобно тому как глаз [видит] форму (ПВС 1.29).

Здесь налицо применение общеизвестного джайнского принципа «тождество-в-различии», ибо, несмотря на выдвинутый ранее тезис о соизмеримости знания и атмана, Кундакунда все же допускает некоторую дистанцированность души от своего знания. Следует отметить, что поскольку душа является знающей по природе, то она не может лишиться знания, но и не может его приобрести откуда-то извне, ведь знание неотделимо от знающего.

Потенциально каждая духовная субстанция обладает истиной в полной мере, знает все целиком и всесторонне, но актуально владеют этим знанием в его чистом, незапятнанном, первоначальном виде лишь немногие. Тем не менее:

*jo jāṇadi sa ñāṇaṃ ṇa hodi ñāṇeṇa ñāyaga appā |
ñāṇaṃ pariṇāmaḍi sayāṃ aṭṭha ñāṇatthido savve || 2.35 ||*

Тот, кто знает, — знание. Атман не становится знающим благодаря знанию, [он] сам развивает знание. Все объекты находятся в знании (ПВС 1.35).

Если не принимать утверждения о том, что объекты не существуют в знании, то получается, что знание — не вездесуще. Однако, согласно Кундакунде, знание — вездесуще. «Как объекты [могут] не находиться в знании?» — обращается к своим возможным оппонентам джайнский мыслитель (ПВС 1.31). Было бы логичным поставить вопрос: что же является знанием с точки зрения этого джайнского учителя? В СС он в нескольких гатхах подробно излагает, что же не есть знание:

5: *satthaṃ nāṇaṃ ṇa havadi jamaṃ satthaṃ ṇa yāṇade kiṃci |*
6: *tamaṃ aṇṇaṃ nāṇaṃ aṇṇaṃ satthaṃ jiṇṇa viṇṇi || 412 ||*

7: Джиньы⁵⁹ говорят, что шастра не есть знание. Поскольку шастра
8: [сама по себе] ничего не знает, то знание — одно, а шастра —
9: другое (CC 412).

Затем он подчеркивает, что ни слово, ни форма, ни цвет, ни запах, ни вкус, ни осязание, ни карма, ни условия движения и покоя, ни время, ни пространство, ни усилие — ничто из перечисленного не может быть знанием, ибо сами по себе они не знают, и только та субстанция является знанием, которой оно со-природно, т.е. атман.

Таким образом, применяя учение о двух точках зрения к описанию природы духовной субстанции, джайнский автор дает двойственную характеристику атмана, который предстает в *Corpus Cundacundae* и как обладающий набором определенных атрибутов (выше мы выделили семь таких свойств), и как только сознание. Возможность описания атмана в качестве только сознания опирается на саму природу души, тогда как атрибутирование других характеристик определяется связью духовной субстанции с не-душой.

* * *

Подход дигамбарского философа к исследованию природы духовной субстанции (описание атмана, с одной стороны, как наделенного определенными качествами и характеристиками, а с другой — как абсолютно бескачественного) близок к трактовке ведантистского философа Шанкары, говорящего о «бескачественном Брахмане» (*nirguṇa-brahman*) и «Брахмане, наделенном свойствами» (*saguṇa-brahman*). Подобно тому как Кундакунда, определяя подлинную сущность души, пишет о том, чем в действительности атман не является: «он не такой, не такой и т.д.» (*ṇi-ṇi*, скр. *ni-ni*), точно так же Шанкара использует апофатический метод описания души: «ни то ни это» (*neti-neti*). Помимо методологического аспекта можно выделить и содержательные параллели между учениями Шанкары и Кундакунды. Во-первых, и для ведантистского и для дигамбарского мыслителей атман — это изначально вечная, чистая, свободная и сознательная субстанция, цель которой — реализация своей природы и пребывание в вечном блаженстве. Во-вторых, Шанкара говорит о душе как о «деятеле», «вкусителе» и «владыке»; теми же самыми характеристиками наделяет духовную субстанцию и дигамбарский учитель. И наконец, в-третьих, и для Шанкары и для Кундакунды определяющей характеристикой природы атмана выступает знание (сознание).

⁵⁹ Здесь Кундакунда ссылается на предшествующую ему традицию. Джиньы (*jina* — «победитель») — джайны, достигшие всеведения. Подобная отсылка к традиции характерна для трактатов Кундакунды.

Все это служит свидетельством того, что джайнизм развивался не в духовном вакууме и было бы неверным считать, что принадлежность джайнских мыслителей к неортодоксальным направлениям предполагает позицию полнейшего интеллектуального изоляционизма и неприятия по отношению к другим индийским философским школам.

4.2. Учение о не-душе

Сферу не-души (*aḥiṇa*), согласно представлениям джайнов, составляют материя, время, пространство, условия движения и покоя. Основная же философская «коллизия» джайнского учения и главный стержень размышлений последователей Махавиры заключаются во взаимодействии духовной и материальной субстанций.

4.2.1. Материя

Под материальной субстанцией Кундакунда понимает все, что конституирует как весь видимый, так и в большей степени невоспринимаемый мир:

*ogāḍhagāḍhaṇicido poggalakāyayehiṃ savvado logo |
suhamehiṃ vādarehiṃ ya ṇaṃtāṇaṃtehiṃ vivihehiṃ || 70 ||*

Известно, что мир повсюду наполнен и пронизан бесчисленными материальными грубыми и тонкими телами бесчисленных видов (ПС 70).

И затем уточняет, что именно входит в определение материи:

*uvabhōjjamīndiehiṃ ya imdiya kāyā maṇo ya kammāṇi |
jaṃ havadi suttamaṇṇaṃ taṃ savvaṃ puggalaṃ jāṇe || 89 ||*

Узнай, что материя — это все воспринимаемое индриями, [сами] индрии, тела, ум, кармы и все телесное (ПС 89).

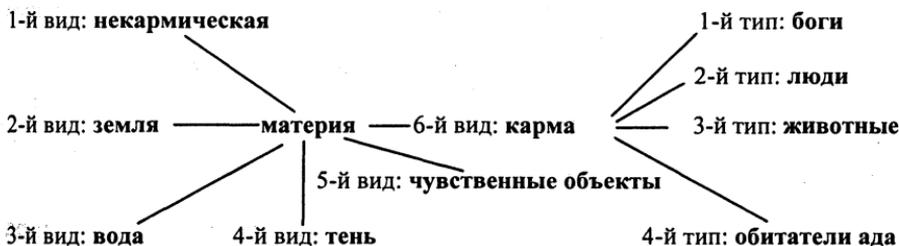
Материя является причиной возникновения и исчезновения всего существующего в мире, причем она не только детерминирует само существование вещей и явлений, но и, будучи сама многообразной по своим видам и типам, определяет видимое многообразие мирового универсума. Анализ трактатов *Corpus Cundacundae* позволяет вычленить несколько трактовок понятия материи и ее видов. На основе гатх 80–88 ПС, которые в наибольшей степени затрагивают вопросы общего мироустройства и мировидения джайнского мыслителя, можно реконструировать следующее представление о видах материальной субстанции:

Схема 3 (по ПС 80–82)



П.С. Джайни, ссылаясь на традиционную этимологию слова *pudgala* «материя», пишет, что данный термин происходит из сложения *punī* «соединение» и *gala* «разрушение», что позволяет объяснить то, как джайны видят создание и разрушение материи: через соединение (*saṃghāta*) и разведение (*bheda*) атомов⁶⁰. Очевидно, данное «объяснение» является типичным примером ложной (народной) этимологии, обусловленной доктринальными установками. Однако, по мнению В.В. Вертоградовой, слово *pudgala* происходит от *pumañs* или *pūñsa*, что значит «самец, мужчина, человек»⁶¹.

Схема 4 (по ПС 61, 83)



Таким образом, первичную структурную единицу материальной субстанции составляет атом (*aṇu*, скр. *aṇu*), или первичный атом (*paraṇāṇu*, скр. *paraṇāṇu*), который наделен одним вкусом, цветом, запахом, двумя видами осязания, но лишен звука. В качестве предельной материальной основы всего существующего атом неделим и вечен. Минимальное сочетание (*khaṇḍha*, скр. *skandha*) атомов образует материальную единицу второго уровня — сочетание размером с точку, затем — сочетание размером с место и последний, четвертый уровень — целостное сочетание, которое и является основой воспринимаемых органами чувств объектов. Сочетания атомов могут быть двух видов: грубые (*thūla*, скр. *sthūla*) и тонкие (*suhuma*, скр. *sūkṣma*).

Особенностью джайнской доктрины является положение о том, что к материальной субстанции относится и карма, представляющая собой

⁶⁰ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, с. 101.

⁶¹ Частное сообщение В.В. Вертоградовой.

особо тонкий, не воспринимаемый органами чувств вид материи. Схема 4 проясняет шесть основных типов материи, включая четыре вида кармической материи, определяющей уровень существования души и ее телесное воплощение. Особо тонкая материя проникает в душу, где:

*kammattāpājogā kkhāṃdhā jīvassa pariṇadim̐ pāppa |
gamadi kammabhāvaṃ ṇa hi te jiveṇa pariṇamidāḥ || 2.77 ||*

Вызывающие «кармовость» сочетания [атомов], вызвав изменения души, приходят в состояние кармы. Они не изменяются душой (ПВС 2.77).

И уже именно эти ставшие кармой материальные тела порождают тела души, переселяясь из одного тела в другое.

В НС приводится несколько иная схема, логически более корректная и точная с точки зрения джайнской доктрины:

Схема 5 (НС 20–24)



Два основных вида материи составляют основу многообразия мира объектов, причем сочетания атомов подразделяются на шесть типов по степени грубости–тонкости соединения. Еще один трактат из *Corpus Cundacundae*, ПВС, добавляет к характеристикам атомов два свойства — «липкость» (*sniddha*, скр. *snigdha*) и «сухость» (*ruhuma*, скр. *rūkṣma*), благодаря которым происходит сцепление атомов между собой и возникновение сочетаний и, соответственно, чувственно воспринимаемых предметов внешнего мира. Отечественный индолог А.А. Терентьев, первый исследователь и переводчик на русский язык ТС Умасвати, считает, что термины «сухость» и «липкость» (в его интерпретации — «вязкость») могут быть поняты как более современные термины «положительное» и «отрицательное», так как «нужны лишь для того, чтобы указать на противоположности качеств вступающих во взаимодействие частиц»⁶².

⁶² Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма, с. 338.

Поскольку атом по своей собственной природе наделен такими свойствами, как цвет, запах, вкус и осязание, то этим объясняется наличие подобных характеристик у объектов органов чувств. Однако атом лишен звука. Возникает вопрос: каким образом появляется звук? С точки зрения Кундакунды:

*saddo khaṁdhappabhavo khaṁdho paramāṇusaṅgasaṅghādo |
puṭṭhesu tesu jāyati saddo uppādago ṇiyado || 86 ||*

Звук производят сочетания. Когда сталкиваются сочетания первичных атомов, то при соприкосновении раздаётся звук, естественный [или] неестественный (ПС 86).

Атомы материальной субстанции в свернутом виде сами в себе содержат все проявления внешнего мира, выступая в качестве источника четырех основных элементов (*mahābhūda*, скр. *mahābhūta*): воды, огня, земли и воздуха. Иначе говоря, мир как таковой есть порождение различных видов материи. Процесс мировой эволюции и взаимодействие материи и души протекают в определенном измерении — пространственно-временном.

4.2.2. Время

В трактатах Кундакунды дается следующее определение понятию «время»:

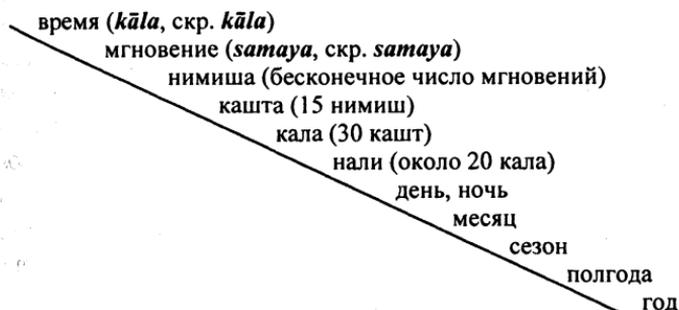
*sabbhāva sabbhāvāṇaṃ jivāṇaṃ taha ya poggalāṇaṃ ca |
pariyaṭṭaṇasaṁbhūdo kālo ṇiyameṇa paṇṇatto || 23 ||*

Тот элемент, который с необходимостью изменяет состояния субстанций — души и материи, — называется «время» (ПС 23).

Время лишено всех атрибутов, таких, как вкус, осязание, цвет и т.д. Единственной его характеристикой является способность изменяться самому и изменять другие субстанции.

ПС дает шкалу измерения времени:

Схема 6 (по ПС 25)



Время, несмотря на свой континуальный характер, состоит из условных единиц — «атомов» времени, мгновений, которые и являются основой развития и изменения:

*egasimhe sañti samaye sambhavatthidhiṇāsasannidā atthā |
samayassa savvakālaṃ esa hi kālaṇusabbhāvo || 2.51 ||*

То, что обозначено как возникновение, пребывание, разрушение мгновения, существует это мгновение во всякое время, и именно это — сущностная природа «атомов» времени (ПВС 2.51).

Собственно говоря, эти самые единицы времени, мгновения (*samaya*, скр. *samaya*), обозначают в трактатах Кундакунды обычное, относительное время, поскольку нет «длительного» или «краткого» без измерения и нет измерения без того, что измеряется, т.е. материальной субстанции (ПС 26). Очевидно, что время относительно, т.е. соотносится с тем, что измеряется, или, точнее, претерпевает изменение. Само мгновение, будучи единицей времени, лишено всякой телесности, оно есть лишь возможность таковой:

*samayasttapādeso pādesamattassa dāvvaḥjātassa |
viyatipatado sa vattati pādesamūgāsadvassa || 2.46 ||*

Но мгновение лишено точки пространства, оно равно [времени, в течение которого] субстанция размером с точку пересекает пространство [размером] с точкой (ПВС 2.46).

Наряду с относительным существует и время абсолютное (*kāla*, скр. *kāla*), время как субстанция. Подобный подход к трактовке времени служит своеобразной демаркационной линией между дигамбарской и шветамбарской философскими традициями и позволяет дигамбарским философам снять вопрос о подлинной природе времени: что понимать под термином «время»? Если время — это субстанция, т.е. ex definitio неизменно и вечно, то оно не может возникать или исчезать, в противном случае это не субстанция. Однако самоочевидно, что время изменчиво. Следовательно, оно не может быть субстанцией. Если же время не является субстанцией, то необходимо обосновать, почему оно выделяется в качестве отдельного параметра, или характеристики, мира: или это материя, или это особый вид пространства и т.д. Но время не является ни пространством, ни материей, ни уж тем более душой. Если же допустить наличие двух видов времени — абсолютного (и в этом случае оно выступает синонимом вечности) и относительного, — то можно выйти из этого теоретического тупика. Хотя дигамбарским авторам приходится столкнуться с другой проблемой: как соотносятся «два» времени? По мнению автора трактатов *Coṅṣu Cundacundae*:

*kālo pariṇāmbhave pariṇāmo davvakālasambhūdo |
doṇhaṃ esa sahāvo kālokhaṇabhaṅguro ṇiyadī || 107 ||*

Относительное время определяется состоянием изменения, [это] изменение — абсолютным временем. Природа этих двух такова: относительное время подвержено изменению и уничтожению, [другое] — вечно (ПС 107).

Несмотря на такой хитрый мыслительный ход: относительное время — это изменение, а абсолютное — неизменно и вечно, теоретическая, сугубо философская проблема, как нам представляется, остается все же без вразумительного решения, поскольку, в соответствии с рассуждениями автора ПС, есть время и есть вечность (которая и временем-то не является). Получается, используя рассуждения В.К. Шохина (правда, приведенные им по другому поводу), что существует два вида прямоугольников: прямоугольники прямоугольные и прямоугольники круглые. Вопрос остается открытым: что есть время?

4.2.3. Пространство

Всякое изменение материальной или духовной субстанции происходит в определенной системе координат, иначе говоря, время, само будучи непротяженным и лишенным телесности, может проявиться только в пространстве, каковое в качестве протяженной субстанции:

*savvesim̐ jivāṇaṃ sesāṇaṃ taḥa ya puggalāṇaṃ ca |
jaṃ dedi vivaramakhilaṃ taṃ loe taṃ havadī āyāsaṃ || 97 ||*

Пространство есть то, что предоставляет душам, материи и всему остальному место в мире (ПС 97).

Таким образом, основным атрибутом пространства является, с одной стороны, способность вмещать все субстанции и предоставлять место всему, с другой стороны — проникновение (ПВС 2.41), иначе говоря, всеохватность и вездесущность. Пространственно-временная перспектива — необходимое условие эволюции мира и своеобразное поле, на котором разворачивается история самосовершенствования, самореализации души. Однако под пространством в джайнской традиции понимается не только сфера мира (*loya*, скр. *loka*), но и сфера немира *aloya* (скр. *aloka*). В трактатах Кундакунды для обозначения пустого, ничем не заполненного пространства не-мира используется слово *khaṃ* (скр. *khaṇ*). Мир — это совокупность пяти протяженных субстанций, или то, что вмещает объекты, тогда как не-мир — абсолютное ничто за пределами мирового универсума. Видимый мир представляет собою трехчастную структуру, состоящую из нескольких

уровней существования души: мир богов, мир людей и животных, мир обитателей ада.

Так же как время условно дробится на единицы измерения, «атомы» времени, пространство состоит из мельчайших частиц — точек пространства (*padesa*, скр. *pradeśa*):

*āyāsamaṇuñiṭṭhamāyāsapādesasaṅṅāyā bhañidaṃ |
savvesiṃ ca aṇṇāṃ sakkhodi taddātumavakasaṃ || 2. 48 ||*

Термином «точка пространства» называется пространство, занимаемое одним атомом. И у всех атомов может быть такое пространство (ПВС 2.48).

Все субстанции (в том числе и воплощенная в теле душа) занимают определенные точки пространства, которых может быть бесчисленное множество. Только время занимает одну точку пространства, равную мгновению. Собственно говоря, первичные единицы пространства и времени соотносятся друг с другом: мгновение — это промежуток от одной точки пространства до другой (ПВС 2.47), время, необходимое атому размером с точку пересечь пространство размером с точку. Поэтому пространство, так же как и время, и дискретно и континуально: континуально в силу своей всеохватности и всепроникаемости (невозможно указать «место», где не было бы пространства; возможность места уже есть возможность пространства), а дискретно по причине своей атомарности, «точечности». Комментируя гатху 2.48 ПВС, Амритачандра приводит развернутое, логически безупречное пояснение дуальной природы пространства: пространство, хотя это единая неделимая субстанция, может состоять из частей; в противном случае оно не могло бы предоставить место всем атомам материи. Для доказательства данного тезиса комментатор предлагает следующий эксперимент: если кто-то думает, что пространство не состоит из частей, то пусть он поднимет вверх два пальца и задастся вопросом: «Это одно место (*kṣetra*) или несколько? И если одно — то это единая субстанция, чьи части не отделены друг от друга (*bhinna*), или же это единая субстанция, чьи части отделяемы?» В случае если это единая (*avibhāga*) субстанция, то занятое одним пальцем место (как часть пространства) неотделимо от места, занятого другим пальцем: единое не может состоять из двух частей; следовательно, нет никаких двух или более частей, пространство просто одна неделимая частица, подобная атому.

Если же это единая субстанция, чьи части могут быть отделены, в таком случае предполагается, что одна единая субстанция имеет множество частей.

Если вопрошающий полагает, что место, занимаемое двумя пальцами, не едино, то встает вопрос: это несколько непротяженных суб-

станций или же одна протяженная субстанция? Если несколько непротяженных субстанций, то пространство в качестве единой субстанции должно быть бесконечным множеством субстанций. Если же одна протяженная субстанция, тогда предполагается, что это единая протяженная субстанция со множеством частей⁶³.

Таким образом разрешается вопрос о дискретности—континуальности пространства.

4.2.4. Условие движения и условие покоя

Существование субстанции пространства как вместилища всех других субстанций само по себе не объясняет возможности движения и покоя в мире. Перемещение и пребывание на месте являются проявлениями двух взаимосвязанных субстанций — условия движения и условия покоя:

*jādo alogalogo jesim̐ sabbhāvado ya gamaṇaṭhidi |
do vi ya mayā vibhattā avibhattā loyamettā ya || 94 ||*

Эти два [условия], которыми порождены мир и не-мир, различные [по действию], одинаковые [по природе], — [условия] перемещения и покоя, [заполняющие] мировое пространство (ПС 94).

П.С. Джайни, характеризуя джайнские идеи условия движения и покоя, замечает, что эти понятия «представляются уникальными в джайнской философии»⁶⁴. Некоторые исследователи, в частности В. Шубринг, выдвинули предположение, согласно которому дхарма и адхарма как условия движения и покоя, наряду с идеей одушевленных живых частиц воды, земли, воздуха и огня, являются следами более архаических, чем сам джайнизм, представлений⁶⁵.

Кундакунда сравнивает условие движения с водой, которая позволяет рыбам плавать: точно так же эта субстанция позволяет перемещаться душам и материальным телам в пространстве. Условие движения само не двигается и даже не производит движения других субстанций, но способствует движению, поэтому эта субстанция всего лишь условие, а не причина перемещений. Природу условия движения автор ПС характеризует следующим образом:

*dhammatthikāyamarasam̐ avaṇṇagamdham̐ asaddamapphāsam̐ |
logogāḍham̐ puṭṭham̐ pihulamasam̐ khādiyapadesam̐ || 90 ||*

⁶³ Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 114–115.

⁶⁴ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, c. 99.

⁶⁵ Schubring W. The Doctrine of the Jains, c. 15.

Протяженная субстанция — условие движения — лишена запаха, цвета, вкуса, осязания, звука, заполняет мир, обладает огромным бесчисленным [количеством] точек пространства (ПС 90).

Примечательно, что джайнский философ наделяет эту субстанцию точками пространства, т.е. условие движения может быть дискретным. Причину постоянного изменения условия движения (так же как и другой субстанции — времени) он усматривает в свойстве самоидентичности (*aguruladhutta*, скр. *agurulaghutva*) у этой субстанции. Поскольку условие движения ни легко ни тяжело, данное обстоятельство делает его источником движения всего существующего, но при этом сама субстанция — условие движения — остается бездейственной.

Вторую часть своеобразной философской дихотомии *dharmadharmā* составляет условие покоя. Если условие движения подобно воде, то условие покоя — земле, предоставляющей возможность различным объектам пребывать на одном месте:

*vijjadi jesim̐ gamaṇam̐ ṭhāṇam̐ puṇa tesimeva saṁbhavadi |
te sagaraṇāmehim̐ du gamaṇam̐ ṭhaṇam̐ ca kuvvaṁti || 96 ||*

Покой возникает у тех, у кого есть [способность] к перемещению, ведь они создают перемещение и покой своими собственными изменениями (ПС 96).

Поскольку условия движения и покоя предоставляют возможность пространственного перемещения и пребывания на месте, то совершенно очевидна схожесть этих субстанций с пространством. В связи с этим возникают закономерные вопросы: как соотносятся субстанции пространство и условия движения и покоя? Насколько они подобны друг другу и насколько различны? Присущи ли с необходимостью пространству движение и покой? Проблематичность джайнской трактовки трех субстанций Кундакунда вполне осознавал, точно так же он отдавал себе отчет в том, что наибольшую остроту данная проблема принимает в вопросе о внесансарном существовании души, т.е. в виде сиддхи. Если движение и покой, рассуждает Кундакунда, необходимые характеристики пространства, вытекающие из самой природы этой субстанции, следовательно, эти свойства проявляются везде, в том числе и в мире, точнее пространстве, освобожденных душ — сиддх (см. заключительную главу данной работы). Если принять допущение относительно возможности движения в мире сиддх, то из этого логично вытекают два следствия: во-первых, сиддхи не пребывают в вечном покое и блаженстве (ПС 99–100), а следовательно, могут ниспасть в мир сансарного существования и, перестав быть совершенными, превратиться в не-сиддх. Тогда встает вопрос: что это за совершенство, которое может стать не-совершенством? Иначе говоря,

это — не состояние сиддхи, а что-то другое. Во-вторых, стирается граница между миром и не-миром (ПС 101): не-мир тоже является частью пространства, но при допущении существования там движения не-мир становится миром, и тем самым рушится вся картина мира, провозвещенная тиртханкарами. Следовательно, должны существовать три отдельные субстанции, которые:

*dhammāddhammāgāsā apubdhabhūda samāṇaparimāṇā |
puḍhaguvaladdhivisesā karaṅṅi egattamaṇṇattaṃ || 103 ||*

Условия движения, условия покоя и пространство и различны, и тождественны. [Их] соразмерность [друг другу] создает тождество, [а их] особенности — различие (ПС 103).

В решении данной проблемы снова видна приверженность джайнских мыслителей к применению общеметодологического принципа «тождества-в-различии».

* * *

Джайнское учение о различных видах не-души в том виде, в каком оно представлено в трактатах *Corpus Cundacundae*, позволяет обнаружить некоторое сходство онтологических построений джайнского философа с буддийской школой вайбхашика, идеи которой зафиксированы в «Абхидхармакоше» («Энциклопедии Абхидхармы») Васубандху (V в.): множественность субстанций в учении Кундакунды и множественность дхарм у Васубандху. Васубандху характеризует дхармы как причинно обусловленные, тогда как Кундакунда считает субстанции вполне самостоятельными и ничем не обусловленными. Исключение у Васубандху составляет пространство (*ākāśa*), которое является необусловленным и определяется как «отсутствие противодействия, т.е. препятствия для движения материи»⁶⁶. Подобная интерпретация пространства близка к трактовке пространства у Кундакунды в качестве вместилища остальных субстанций.

5. Познание действительности

Несмотря на то что «аутентичному познанию (*джняна*) джайнские философы уделяли чрезвычайно большое внимание, считая его необходимым условием реализации идеала „освобождения“»⁶⁷, в трактатах *Corpus Cundacundae* процесс познания не является предметом специ-

⁶⁶ Васубандху. Абхидхармакоша. Дхатунирдеша. Индрианирдеша, с. 194–195.

⁶⁷ Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма, с. 359.

ального детального рассмотрения. Автор этих сочинений воспроизводит общеджайнские представления о способах и видах познавательной деятельности. Элементы гносеологии, которые мы встречаем в трактатах, относятся к видам познания; сюда же входят и довольно скудные ссылки на знаменитое джайнское учение о «неодносторонности».

5.1. Виды познания

Наиболее «ортодоксальный» трактат ПС, а также НС содержат несколько гатх, в которых перечисляются виды познания. Выше мы уже отмечали двойственную природу сознания, выступающего в форме знания или видения.

Феномены сознания, по утверждению Кундакунды, могут относиться как к естественным, так и неестественным проявлениям:

*kevalamim̐diyarahiyam̐ asahāyam̐ tam̐ sahāvaṇṇam̐ tti |
saṇṇāṇidaraviyappe vihāvaṇṇam̐ have duviham̐ || 11 ||*

Естественное знание — то, [которое] совершенно, самодостаточно, не зависит от индрий. Неестественное знание, противоположное правильному знанию, может быть двух видов (НС 11).

Знание, которое столь важно для понимания сущности атмана, многообразно по своим формам. В самом общем виде знание характеризуется как непосредственное, прямое (*paccaḅbha*, скр. *pratyakṣa*), т.е. полученное без посредства индрий, и опосредованное, или косвенное (*parokkha*, скр. *parokṣa*). В трех трактатах: СС (220), ПС (41–45, 48), НС (12–14) — Кундакунда перечисляет основные виды знания, классифицируя их по источникам получения. Так, знание может быть получено посредством, во-первых, чувственного восприятия, т.е. непосредственно от индрий (органов чувств и ума), а также с помощью логического вывода; во-вторых, изучения священных джайнских писаний или со слов учителя; в-третьих, ясновидения, т.е. знания происходящих в других местах событий и явлений; в-четвертых, телепатии, т.е. чтения чужих мыслей на расстоянии; в-пятых, всеведения.

К чувственному знанию Кундакунда относит собственно восприятие, осознание и рассмотрение. Но сам же и отмечает, что некоторые насчитывают четыре вида чувственного познания. Что касается стадий чувственного познания, то «восприятие в общих чертах» (*avagaha*, скр. *avagraha*) упоминается в трактате ПВС 1.21, 1.55, 1.59, а «предварительное усилие» (*iḥāpūvva*, скр. *iḥāpūrva*) — в ПВС 1.40 и НС 171. Под первым в джайнской гносеологии понимаются первичное ощущение и восприятие объекта, когда он просто осознается как данный объект. Второе понятие обозначает распознавание деталей предмета

восприятия и ощущения. Знание, полученное из писаний, бывает четырех типов: это ассоциация, память, понимание и рассмотрение с различных точек зрения. Ясновидение может быть: локализовано в определенном пространстве и ограничено конкретным временем, не ограниченным этими рамками и полностью безграничным, всепроникающим. Телепатию Кундакунда трактует в качестве прямого и опосредованного чтения мыслей.

Видение Кундакунда также рассматривает двояко:

*taha daṁsaṇauvaogo sasahāvedaraviyappado duviho |
kevalamīndīyarahiyam̐ asahāyam̐ tam̐ sahāvamidi bhaṇīdam̐ || 13 ||*

Затем направленность сознания — видение — двух видов: естественное и противоположное ему. Естественное [видение] — то, [которое] совершенно, самодостаточно, не зависит от индрий (НС 13).

К неестественному он относит визуальное, невизуальное видение и ясновидение. Можно обобщить представления Кундакунды в следующей схеме:

Схема 7 (по ПС 40–48)



Два вида направленности сознания, знание и видение, могут быть естественными (истинными, правильными) и неестественными (ложными, неправильными), причем совершенное видение и совершенное знание (всеведение) могут быть проявлениями только истинного познания. О трактовке знания и видения как определенного и неопределенного говорилось выше (см. главу II.4.1).

Проявление того или иного вида естественной (или сверхъестественной) способности адепта к познанию целиком зависит от того, на какой ступени духовного развития он находится.

5.2. Учение о «неодносторонности»

Джайнская теория познания помимо исследования достоверных источников (*pāṭaṇa*, скр. *pramaṇa*) знания включает в себя также методы, или способы, описания реальности. Принципиальной установкой теории познания последователей Махавиры является положение о невозможности полного и абсолютно адекватного выражения нашего знания о каком-либо предмете или явлении внешней действительности в рамках одного подхода или одной точки зрения. Мы должны ориентироваться на многомерность и многогранность реальности и учитывать в своих теоретических построениях множество точек зрения, поскольку сама действительность «неодносторонная» (*anekanta*). Доктрина включает в себя два раздела: «учение о точках зрения» (*navavāda*) и доктрину «некоторым образом» (*syādvāda*), называемую также «семичленка» (*saptabhaṅgi*), т.е. описание всякого объекта или явления с семи позиций: 1) некоторым образом есть (*syād asti*); 2) некоторым образом не есть (*syād nāsti*); 3) некоторым образом есть и не есть (*syād asti ca nāsti ca*); 4) некоторым образом неопишима (*syād avaktavyam*); 5) некоторым образом есть и неопишима (*syād asti ca avaktavyam ca*); 6) некоторым образом не есть и неопишима (*syād nāsti ca avaktavyam ca*); 7) некоторым образом есть, не есть и неопишима (*syād asti ca nāsti ca avaktavyam ca*). Не вполне ясно, когда, собственно, были сформулированы положения доктрины «некоторым образом». По мнению В. Шубринга, слова *tī vattavvaṅ siyā...* («может быть описан с точки зрения...»), встречающиеся в шветамбарском каноне (класс *uvaṅga* — «Тхананга», «Дживабхигама» (734a); класс *cheyyasutta* — «Аярадасао» (б)), «становятся средством для теории относительной истинности любого утверждения»⁶⁸.

Учение о точках зрения, как оно представлено в сочинениях Кундакунды, мы рассматривали ранее. Здесь же мы обратим внимание

⁶⁸ *Schubring W. The Doctrine of the Jainas, c. 163–164.*

только на то, что касается учения «неодносторонности» в целом и семичленного предикцирования объектов в частности.

В трактатах *Corpus Cundacundae* мы встречаем пять случаев упоминания «неодносторонности», включая ссылки на семь способов предикации объектов (*sattabhaṅga*, скр. *saptabhaṅgi*). Так, например, в ПС 8, рассуждая о природе сущего, Кундакунда говорит, что сущее может быть описано противоположными характеристиками (*sappaṭi-vakkhā havadi ekkā*).

Семичленное предикцирование встречается в связи с обсуждением способов описания субстанции:

*siya atthi ṇatthi uhaṃ avvattavvaṃ puṇo ya tattidayam |
davvaṃ khu sattabhaṅgaṃ ādesavaseṇa sambhavadi || 14 ||*

Однако субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: «некоторым образом есть»; «[некоторым образом] не есть»; «[некоторым образом] оба»; «[некоторым образом] неопишима» и еще три [варианта] (ПС 14).

Этот же метод, по мнению Кундакунды, может быть применен и к душе (ПС 78), и к материальной субстанции (ПВС 2.22–23).

Приведенная гатха (ПС 14) является, по сути, первой формулировкой (если это, конечно, не позднейшая интерполяция) семи способов предикцирования в том виде, в каком доктрина *syādvāda* станет впоследствии известна и будет предметом скрупулезного рассмотрения джайнского философа XIII в. Маллишены в его трактате «Сьядвадманьджари»⁶⁹. Даже во всеобъемлющем компендиуме ранней джайнской философии ТС Умасвати не содержится никаких формулировок, которые можно было бы квалифицировать как положения доктрины «неодносторонности». «Хотя „отдельные кирпичики“ уже присутствуют в каноне, однако последний еще не знает „целостного здания“ того, что называется *syādvāda*, или названия *anekantavāda*. Определенно, изобретение этой „теории относительности“ (как она часто в шутку называется) отсылает к раннему периоду, возможно к самому Махавире, но в полной, развитой форме так называемой *saptabhaṅgi* она появляется лишь позднее в качестве анонимного творения»⁷⁰. Эти слова В. Шубринга вызывают некоторое недоумение: ведь немецкий индолог признает Кундакунду (деятельность которого он, напомним, относит к II–III вв.) автором ПС и ПВС. Поэтому нам ничего не остается, как предположить, что Шубринг просто «не заметил» столь важных гатх в трактатах Кундакунды.

⁶⁹ См.: Malliṣeṇa. *Syādvāda-mañjari*, с. 157.

⁷⁰ *Schubring W. The Doctrine of the Jains*, с. 164.

Таким образом, трактаты *Corpus Suddacundae* содержат исторически первую полную формулировку «сядвады»⁷¹. Совершенно очевидно, что данное обстоятельство еще раз подчеркивает роль и значение текстов этого корпуса, которые сами по себе являются весьма важной вехой в становлении джайнской философской мысли, выделении ее проблемного поля и разработке методов философствования, которые внесут значимый вклад в общий фонд индийских систем логики.

⁷¹ На это также обратил внимание индийский исследователь Ч. Шарма. См.: *Sharma Ch. A Critical Survey of Indian Philosophy*, с. 55.

Глава III

КАРМИЧЕСКАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ДУШИ — ГЛАВНОЕ ПРЕПЯТСТВИЕ НА ПУТИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Карма — одно из базовых понятий общиндийского философско-религиозного культурного фонда. Почти все древнеиндийские философские доктрины (исключение составляет лишь школа чарваков-локаятиков) включают в себя учение о карме, или *karmavāda*. Характерно, что сам термин «карма» общепринят в философском лексиконе, варьируется лишь его содержание. Тем не менее по крайней мере три аспекта в понимании кармы являются неотъемлемыми составляющими учения во всех его модификациях.

1. Каждый поступок в мире необходимо обусловлен предшествующими ему деяниями, выступающими в качестве причин, причем это касается не только физических процессов и явлений, но и психических. Все деяния, поступки, желания, склонности и импульсы живых существ так или иначе детерминированы.

2. Последствия поступков человека проявляются как в настоящей, так и в последующей жизни. Более того, полное воздаяние за все действия необходимо предполагает будущую жизнь. На этом основании вводится положение о бессмертии души. Учение о карме содержит в себе идею переселения душ. Теперешняя жизнь души — прямое следствие прошлых деяний и причина ее будущей жизни.

3. Учение о карме дает возможность индийским мыслителям различных философских школ и направлений непротиворечиво объяснить существующее в мире разнообразие индивидуальных душ, их специфические особенности, разницу в социальном положении и частое несоответствие между действиями индивида и их результатами.

Таким образом, представители древних философских учений Индии отстаивали утверждение о мировой взаимозависимости и взаимообусловленности, обеспечивающих космический порядок, в основе которого лежит закон кармы.

1. Определение кармы. Основные виды кармической материи

В джайнской традиции понятие «карма» обозначает, во-первых, совокупность частиц очень тонкой материи, которые не воспринимаются органами чувств, и, во-вторых, особого рода активность души. Иными словами, карма — это «тончайшая материя, которая притягивается живыми существами из-за определенных побуждающих сил, существующих в индивидуе; материя не только притягивается, но и ассимилируется; она изменяет индивидуальность живых существ»¹. Подчеркивая специфику джайнской трактовки этого общеиндийского термина, фон Глазенапп справедливо замечает, что, возможно, нет другой такой системы, которая понимала бы карму столь конкретно и реалистично². Некоторые индийские исследователи, в частности С. Гопалан, полагают, что в джайнской философии карма рассматривается только как материя³. Однако нам представляется подобный подход неправомерным, поскольку при такой трактовке данного термина упускается понимание кармы и в качестве психической активности, которое также имеет место в джайнской философии.

Исследователь ранних канонических текстов К.К. Диксит обратил внимание на то, что, хотя доктрина кармы вместе с учением о перерождении и освобождении является отличительной чертой джайнской философии, тем не менее в каноне она не представлена в виде развернутой, развитой системы положений. Точно так же мы не найдем там детального обсуждения механизма связывания души кармой⁴. Однако общие идеи учения о карме и ее видах были сформулированы уже в шветамбарском каноне. Так, Утт содержит следующее перечисление:

*ñāṇāssāvaraṇijjaṃ | daṃsaṇāvaraṇaṃ taḥā |
veyaṇijjaṃ taḥā mohaṃ | āukammaṃ taheva ya || 2 ||
nūmakammaṃ ca goyaṃ ca | antarāyaṃ taheva ya |
evaṃ eyāi kammāiṃ | atheva u samāsaṃ || 3 ||*

«Затемняющая» знание; а также «затемняющая» видение, порождающая чувства и вводящая в заблуждение; определяющая продолжительность жизни и формирующая тело; а также определяющая семью и затемняющая силу — вот таковы вкратце восемь [видов] кармы (Утт 33. 2–3).

¹ Gandhi V.R. The Karma Philosophy, с. 3.

² См.: Glasenapp H., von. The Doctrine of Karma in Jain Philosophy (цит. по: Jainism. Ed. by V.R. Gandhi, с. 39).

³ См.: Gopalan S. Outlines of Jainism, с. 166.

⁴ См.: Dixit K.K. Early Jainism, с. 9.

Далее в сутре следует описание каждого вида кармической материи, подвидов ее природы и сроков воздействия на душу. Подобные перечисления содержатся и в ТС Умасвати (6.11–26). В джайнской традиции кармы, «затемняющие» знание, видение, силу, и карма, вводящая в заблуждение, носят общее название *ghāṭiya* («разрушающие»), так как они разрушают главные способности души, и уничтожить кармическую материю этих типов чрезвычайно сложно. Остальные же называются *aghāṭiya* («неразрушающие»), поскольку они мешают самосовершенствованию души и препятствуют выходу из сансары.

В трактатах *Corpus Cundacundae* встречаются ссылки на восемь видов кармы (см., например, СС 50, 143) и упоминается большинство из вышеперечисленных видов, но не уделяется специального внимания подробному рассмотрению каждого со всеми его подвидами. Кроме того, автор ПС говорит о двух подгруппах: добродетельной и порочной карме, первая из которых ведет к удовольствию и является благой:

*rāgo jassa pasattho aṇukaṃpāsamsido ya pariṇāmo |
citte nātthi kalussaṃ punṇaṃ jivassa āsavadi* || 142 ||

В душу, у которой активность основана на любви, сочувствии благородному и в мысли нет «загрязнения», притекает добродетельная [карма] (ПС 142).

Второй вид вызывает страдания, несчастья и всякого рода болезненные ощущения:

*cariyā pamādabahulā kālussaṃ loladā ya visayesu |
paraparitāvapavādo pāvassa ya āsavaṃ kuṇādi* || 146 ||

Приток порочной [кармы] вызывается мирским поведением, сопряженным с сильным «загрязнением» объектами восприятия, и речью, причиняющей боль другим (ПС 146).

Характеризуя в целом позицию дигамбарского учителя, можно отметить, что его гораздо в большей степени, чем вопрос о видах кармы, занимает проблема природы кармы и ее связи с духовной субстанцией.

Относительно материального характера кармической субстанции Кундакунда не сомневается; помимо того что таково учение самого основателя джайнизма, это представляется и достаточно очевидным:

*jamhā kammaṣṣa phalaṃ visayaṃ phāsehiṃ bhuiṃjade ṇiyadaṃ |
jiveṇa suhaṃ dukkhaṃ tamhā kammāṇi muttāṇi* || 140 ||

Так как «плод» кармы — объект осязания и душой непременно испытывается счастье [или] страдание, то карма — телесна (ПС 140).

Логика рассуждений Кундакунды вполне понятна: явление, имеющее материальную форму, должно иметь материальную же причину.

Например, атомы, конституирующие объекты внешнего мира, могут рассматриваться в качестве материальных причин последних; и поскольку предметы сами по себе материальны, то и причины их существования также носят материальный характер. Подобным же образом обстоит дело и с фактами психической жизни, т.е. с состояниями сознания (удовольствия, счастья, боли, страдания и т.д.), ибо их причинами выступают вкусная или испорченная пища, приятные или отвратительные запахи, веселая или раздражающая музыка и т.п. С точки зрения джайнской философии нет и не может быть удовольствия, страдания и прочего в связи с чем-то нематериальным, т.е. все происходящие явления имеют материальные причины, каковые в своей совокупности и составляют карму. Этот аргумент будет и в дальнейшем использоваться джайнской философской мыслью.

Однако понимание кармы как материи не исключает и другого аспекта, а именно психического: карма — это и материя, и состояния сознания. Взаимосвязь духовной и материальной субстанций обозначается в джайнизме термином «связанность» (*bandha*, скр. *bandha*), являющимся одной из девяти базовых философских «категорий» доктрины Кундакунды.

Кармическая зависимость души проявляется двояким образом: через приток материи и через многообразные психические состояния (гнев, гордыня, алчность и т.д.). В соответствии с этим сущность кармы имеет двойственный характер: она может быть физической или психической. Под первой понимаются частицы тончайшей материи, которые проникают в душу. Вторая же представляется в виде разнообразных состояний души. Поскольку душа является активным началом, то именно благодаря ее деятельности посредством ума, речи, тела кармическое вещество имеет возможность входить в душу, оказывая тем самым на нее прямое воздействие. По мере увеличения притока кармической материи душа становится все более тяжелой, подобно чистому стеклу, на которое налипают пыль и комья грязи. Вязкое вещество кармы оседает в душе, затемняя все ее способности и лишая сил, внутренне присущих ей по природе.

2. Взаимодействие кармы и души

Основной вопрос, который подробно дискутируется в трактатах Кундакунды и который является центральной проблемой для всей джайнской сотериологии, это вопрос о том, как кармическая материя связывает атман (ПВС 2.81). Эта общая проблема может быть выражена двумя способами в соответствии с двумя вопросами, с помощью кото-

рых она может быть детализирована. Первый вопрос, встающий перед дигамбарским философом: если душа изначально представляется чистой и незапятнанной субстанцией, то как возможно проникновение нечистоты, появление кармической «грязи», или «пыли», в душе? Второй заключается в следующем: как в принципе возможна связь двух субстанций? Дать ответ на последний вопрос не составляло бы труда, если бы обе субстанции обладали однопорядковым онтологическим статусом. Но эти субстанции несопоставимы по своим онтологическим характеристикам. Поэтому обратимся к анализу трактатов Кундакунды и попытаемся реконструировать ход мысли и предложенные дигамбарским учителем решения данной проблемы.

2.1. Взаимодействие души и кармы: подход ПВС и ПС

Чтобы понять, как автор ПВС (а вслед за ним и комментатор Амрита-чандра) пытается ответить на возникшие в связи с учением о карме вопросы, необходимо внимательно вчитаться в гатхи 2.81–97. Хотя душа описывается как бестелесная, тем не менее она видит и познает субстанции, телом наделенные.

*ivaogabhao jivo mujhadi rajjadi vā pādvetṭhi |
pāppa vividhāṁ visayāṁ jo hi puṇa tehiṁ sambandha || 2.83 ||*

Созданная направленностью сознания, душа ошибается, привязывается или испытывает отвращение, восприняв многообразные объекты. Она связана именно ими (ПВС 2.83).

Амритачандра в «Таттва-дипике» объясняет, что атман, в своей целостности состоящий из различительной (*savikalpaka*) и неразличительной (*nirvikalpaka*) сознательной активности, создан направленностью сознания. Вследствие этого он, приходя в контакт с различными предметами, «впадает» либо в заблуждение, либо в вожделение, либо в отвращение, поскольку его природа «окрашивается» (*uparakta*) заблуждением, вожделением или отвращением, обусловленными «другими», т.е. внешними, объектами. Подобно тому как кристалл имеет природное свойство окрашиваться (*uparakta*) в голубой, желтый или красный цвета, обусловленные голубизной, желтизной или краснотой соответственно, так же и атман становится связанным (*bandha*), поскольку связанность объединяется с его природой (*tadbhāvadvitīyatvāt*)⁵.

В.Дж. Джонсон справедливо замечает по этому поводу, что «эта гатха и комментарий на нее, видимо, отсылают нас к более ранним

⁵ См.: *Kundakunda. Pravacanasāra*. Engl. transl. by B. Faddegon, с. 138.

идеям о том, что душа „окрашена“ (докрина *leṣya*), которые точно подтверждают, что некогда душа рассматривалась в материальных терминах, в то же время сама идея связанности кажется заимствованной из сферы материальной кармы; теперь же душа связывается самой собой через модификации ее собственных состояний сознания»⁶.

В гатхе 85 повторяется, что связанность материи и души — это взаимопроникновение (*aṅṅoṅṅassavāgāho*, скр. *anyonyasyāvagahaḥ*). Следующая же гатха отсылает к стандартному положению джайнского учения о том, что материя и душа не соприкасаются, но занимают одни и те же точки пространства:

*sapadesa sa appā tesu padesesu poggalā kāyā |
pāvisaṃti jahā jogaṃ ṭiṭṭhaṃti hi yūṃti baddhaṃte || 2.86 ||*

Атман наделен точками пространства. В эти точки пространства проникают материальные тела. Они находятся там соответствующее время. Они «уходят» или остаются связанными (ПВС 2.86).

Исследователь джайнской философии П.С. Джайни так определяет эту проблему: «Джайнское положение о связанности души с кармой — это просто „ассоциация“ (*ekakṣetrāvagāha*, букв. „занятие одного места“); говорится, что нет действительного контакта между ними, поскольку это предполагало бы, что душа, подобно карме, материальна по своей природе. Однако, как нематериальный объект может каким бы то ни было способом взаимодействовать с материальным, не совсем ясно. Тексты просто предполагают, что мы можем подразумевать подобную ассоциацию из нашего собственного „опыта“ связанности, подобно тому как мы подразумеваем ассоциацию нематериального сознания и материального объекта из опыта восприятия»⁷.

Амритачандра, поясняя гатху 2.85, говорит, что преобразование кармы в соединение через особое соприкосновение, грубое или тонкое, — это связанность только материи. Преобразование души в соединение модусов, обусловленных заблуждением, вожделением и отвращением, — это связанность только души. С другой стороны: *jivakarmapudgalayoḥ parasparapariṇāmanimiyyamatretvena viśiṣṭatarah parasparam avagāhaḥ sa tadubhayabandhaḥ* («Взаимное проникновение души и кармической материи лучше описывать только как причину их взаимных изменений; такова связанность обеих») ⁸, т.е. субстанции изменяют самих себя, но не друг друга.

⁶ Johnson W.J. Harmless Souls, c. 129–130.

⁷ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, c. 113–114.

⁸ Цит. по: Johnson W.J. Harmless Souls, c. 132. См. также: Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 139.

Для того чтобы прояснить позицию дигамбарского учителя в данном вопросе, нам необходимо вновь обратиться к доктрине двух точек зрения. Кармическая материя занимает те же самые точки пространства, что и душа, и вызывает изменение направленности сознания, которое может быть либо благим, либо не-благим. Поэтому, согласно обыденной точке зрения, именно материальная карма вызывает определенные недолжные состояния сознания, соответственно она и есть причина связанности. Комментатор говорит о двух видах связанности: физической (*dravyabandha*) и психической (*bhāvabandha*), и первая является причиной второй с обыденной, или практической, точки зрения, тогда как с подлинной — именно состояния сознания вызывают приток кармической материи. Сам же Кундакунда говорит по этому поводу таким образом:

*ratto baṁdhadī kamma moccade kammehiṁ rāgarahiyāppā |
esa baṁdhasamāso jīvāṇāṁ jāṇihi ṇicchato || 2.87 ||*

«Окрашенный» атман связывается, лишенный вождения — освобождается от карм. Знай это подлинное описание связанности душ (ПВС 2.87).

Возникает закономерный вопрос: что дает в решении данной проблемы применение учения о точках зрения? Ниже, в ПВС 2.97, подчеркивается, что это наставление относительно связанности души кармической материей предназначается только аскетам, иначе говоря, оно не рассчитано на неопитов и мирян. Обыденная же точка зрения заключается в следующем:

*appā kammamalimaso pariṇatāṁ labhadī kammasaṅjuttāṁ |
tato silissadī kamma tamhā kamma tu pariṇāmo || 2.29 ||*

Связанный кармой атман получает «загрязненное» кармой изменение, затем карма «прилепляется» [к атману]. Поэтому карма — изменение (ПВС 2.29).

Комментарий Амритачандры «Таттва-дипика» к этой гатхе объясняет, что изменения (*pariṇāma*) атмана являются причиной «прилипания» кармической субстанции (*dravyakarman*), а причина этих изменений — сама кармическая субстанция. Однако это не является дефектом, «ошибкой» (*doṣa*) их взаимной зависимости (*itaretarāśraya*), поскольку атман, связанный безначальной кармической материей, используется как причина предшествующей кармической материи. И поэтому новая и старая карма выступают следствием и причиной, тогда как изменения души зависят и от кармы, и от души, и атман, будучи субъектом и своих собственных изменений, является (в каком-то смысле) субъектом изменений кармы⁹. Акцент делается на материаль-

⁹ Цит. по: Johnson W.J. Harmless Souls, с. 135–136.

ной карме в качестве «реальной», или первой, причины связанности, сконцентрировавшись на устранении которой адепт может обрести освобождение.

Что же касается более детального и подробного объяснения самим Кундакундой взаимодействия кармы и души в рамках обыденного подхода, необходимо обратиться к анализу других трактатов из *Corpus SUNDACUNDAE*, в частности ПС. Имея в виду обыденную точку зрения, автор этого сочинения пишет:

*kammaṇa viñā udayaṃ jivassa na vijjhade uvasamaṃ vā |
khaiyaṃ khaovasamiyaṃ tamhā bhāvaṃ tu kammakadaṃ || 64 ||*

Без карм у души не возникает подавления или разрушения [состояний сознания], поэтому состояние сознания создается кармой (ПС 64).

Духовная субстанция, будучи подвержена влиянию материальных частиц, испытывает различные эмоции. Она выступает субстанциальной причиной своих изменений, тогда как внешней, привходящей причиной является кармическое вещество. Для того чтобы как-то решить возникшую теоретическую проблему соотношения состояний сознания и кармы, Кундакунда проводит различие между двумя видами причин явлений: между действующей (*ṇimitta*, скр. *nimitta*) причиной и материальной (*karāṇa*) причиной, первой из которых является душа, тогда как карма — причина изменения материи.

*bhāvo kammanimitto kammaṃ puṇa bhāvakāraṇaṃ havadi |
ṇa du tesiṃ khalu kattā ṇa viñā bhūdā du kattāraṃ || 66 ||*

Состояние сознания — действующая причина кармы, а карма, в свою очередь, есть материальная причина состояния сознания. Но [душа] не создает их, а без создателя они не могут возникнуть (ПС 66).

Различные формы психической кармы не могут возникнуть в сознании без соответствующих изменений в карме физической, и наоборот:

*attā kuṇadi sahāvaṃ tatha gadā poggalā sabhāvehiṃ |
gacchaṃti kammabhāvaṃ aṇṇaṇṇāgāhamavagāḍhā || 71 ||*

Атман создает свое состояние сознания, и в него через состояния сознания входит материя. Состояние сознания и карма взаимно проникают друг в друга (ПС 71).

Ставшее классическим в джайнской философской традиции разъяснение применения двух точек зрения в этом вопросе дается Амрита-чандрой в его комментарии к гатхе ПБС 2.97: *ubhāvapyetau staḥ*

śuddhāśuddhatvenobhayathā dravyasya pratiyamānatvāt («Обе [точки зрения] правильны, поскольку [духовная] субстанция мыслится и как чистая, и как нечистая»)¹⁰. Применительно к этой трактовке можно вспомнить о другой модификации доктрины двух точек зрения, представленной и во всей джайнской традиции в целом, и у самого Кундакунды в частности: речь идет о подходах с точки зрения субстанции (*dravyārthikanaya*) и с точки зрения модусов (*paryāyārthikanaya*). В соответствии с первой — душа по природе чиста и ничем не связана, согласно же второй — нечиста, поскольку проявляет себя в многочисленных модификациях. Таким образом, дигамбарский философ отвечает на вопрос о чистоте и нечистоте духовной субстанции.

Ответ на вопрос, как возможна связь души и материи, предполагает две логические возможности: либо душу понимать как материальную субстанцию, либо карму — как нематериальную. По всей видимости, Кундакунда и вслед за ним Амритачандра склоняются ко второй позиции. Так, поясняя 2.97, комментатор пишет: *rāgapariṇāma evātmanaḥ, sa eva puṇyapāpadvāitam* («Ведь карма для атмана — изменение вожделения; таким образом, она двойственность добродетели и порока»)¹¹. Иначе говоря, карма — то, что связывает, — не является чем-то материальным, но выступает в качестве преобразований, или модусов, состояний сознания нематериальной души, таких, как вожделение, которые могут быть добродетельными или порочными. Это происходит потому, что атман является субъектом, агентом (*kartū*), так же как и тем, кто вызывает (*upādātū*) и уничтожает (*hātū*) определенные состояния сознания. Это положение проясняется самим Кундакундой следующим образом:

*pariṇāmo sayamādā sā puṇa kiriya tti hodi jivamaya |
kiriya kamma sadā tamhā kammaṣṣa ṇa du kattā || 2.30 ||*

Совершенствование — сам атман. Далее, такое деяние бывает в чем-то одушевленном. Деяние понимается как карма. Поэтому [душа] — не создательница кармы (ПВС 2.30).

«Таттва-дипика» объясняет: *tatas tasya paramārhād ātmā ātmapariṇāmātmakasya bhāvakarmanā eva kartā, na tu pudgalapariṇāmātmakasya dravyakarmanāḥ* («Таким образом, согласно этой высшей истине, атман — создатель психической кармы, являющейся по своей сути изменением атмана, но не создатель физической кармы, являющейся изменением материи»)¹². Комментарий утверждает, что карма души (понимаемая здесь в значении действия, совершенного душой, но тем

¹⁰ Ibid., с. 136.

¹¹ Ibid., с. 143.

¹² Ibid., с. 144.

не менее остающегося кармической материей, связывающей душу) — это собственное изменение духовной субстанции. И далее: *evam ātmanaḥ pudgalapariṇāto na karma* («Таким образом [говорится] относительно души; карма — не модификация материи»). Итог этим рассуждениям можно подвести словами самого Кундакунды:

*gihādi ṇa eva ṇa moccaḍi kuṇaḍi ṇa hi poggalāṇi kammāṇi |
jīvo poggalamadae vattamāṇo pi savvakālesu || 2.93 ||*

Душа не воспринимает, и не освобождается, и не создает кармическую материю, даже находясь все время среди материи (ПВС 2.93).

Приведенные выше гатхи из ПВС противоречат тезису о том, что душа является инструментальной причиной кармы, и наоборот. И снова данное противоречие снимается в рамках учения о точках зрения. К.К. Диксит, также обративший внимание на это обстоятельство, расценивает утверждение, сформулированное в ПВС 2.30, 93, как «переходную позицию в его (Кундакунды. — *Н.Ж.*) отходе от традиционной точки зрения в сторону точки зрения „Самая-сары“»¹³. Однако замечание исследователя имеет смысл, только если принять положение о принадлежности трактатов *Corpus Cundacundae* одному автору.

Несмотря на то что утверждается в ПВС 2.93, следующие ниже гатхи неоднократно повторяют, что иногда атман неким образом связывается (через заблуждение, вожделение или отвращение) кармической «пылью». Тем не менее в текстах (будь то трактаты самого Кундакунды или комментарии Амритачандры) отсутствует вразумительное объяснение, как возможно проникновение материальной субстанции, каковой является карма, в духовную, т.е. в атман. Просто утверждается, что материя вызывает изменение в самой душе и в качестве действующей причины преобразуется в карму (*tasya svapariṇāmanī nimittamātrikṛtya*)¹⁴. Душа рассматривается в качестве действующей причины преобразования самой себя в различные состояния сознания. Как эта трансформация происходит и как карма действительно связывает — эти вопросы остаются в учении не проясненными до конца. Выход из этой ситуации остается один — признать, что в действительности нет никакой связанности:

*ṇāvi pariṇamadi ṇa gihadi uppajjade ṇa eva tesu atthesu |
jāṇaṇṇavi tām appā abamdhakasteṇa pūṇṇatto || 1.52 ||*

Атман не изменяется, не воспринимает, не становится [одним] из этих объектов, даже зная их. Поэтому он познан [как] не связанный [кармой] (ПВС 1.52).

¹³ Dixit K.K. *Jaina Ontology*, с. 134.

¹⁴ Johnson W.J. *Harmless Souls*, с. 145.

Подобное утверждение, понятно, возможно только с подлинной точки зрения; в рамках обыденного подхода проблема остается нерешенной, или, точнее, нерешаемой. Соответственно, только осознание природы самого атмана является единственным средством освобождения:

*jo evaṃ jāñittā jhādi paraṃ appagaṃ visuddhappā |
sāgāro nāgāro khavedi so mohaduggaṃḍim || 2.102 ||*

Кто, так познав, созерцает высший атман, [будучи] чистым атманом, тот, имеющий определенное [или] неопределенное познание, уничтожает опасные узы заблуждения (ПВС 2.102).

Утверждения о том, что в действительности в атмане нет никакой материи, содержатся и в ПС (например, гатха 67, где автор ссылается даже на авторитет самого Махавиры).

Однако «дематериализуя» карму и утверждая, что только видение чистой природы души ведет к освобождению, джайнские мыслители пытаются (с помощью «доктрины точек зрения») сохранить хоть какой-то вид ортодоксальности своих взглядов: карма — материальна и связывает душу. Исследователь раннеджайнской философии В.Дж. Джонсон пронизательно подметил своеобразный уклон в трактовке кармы дигамбарского учителя в сторону от традиционного учения джайнизма¹⁵. Кундакунда, делая акцент на подлинной точке зрения, вступает на путь не просто гетеродоксии, но и прямо еретический: его доктрина содержит не только теоретические новации в трактовке кармы, но (что наиболее важно для джайнизма как религиозной традиции) ведет к далеко идущим изменениям в самой джайнской практике и возможному (если бы данная трактовка действительно была «прочитана» в текстах *Corpus Cundacundae*) коренному преобразованию всей социальной структуры джайнизма.

2.2. Взаимодействие души и кармы: подход СС

То, как описывается связанность в другом трактате из *Corpus Cundacundae*, СС, по сути сходно с ПВС, и проблемы, которые пытается решить автор, — те же. Первый вопрос, который интересовал нас при анализе ПВС и ПС, — как возможно появление нечистоты в изначально чистой субстанции, — приобретает несколько иной ракурс: как возможно ограничение чистой всезнающей природы души? В данном контексте в СС мы находим две возможные стратегии ответа на этот

¹⁵ Ibid., с. 149, 271.

вопрос. Одна из них состоит в опровержении «учения о двух действиях» (*dokiriyāvāda*, скр. *dvikriyāvāda*), которое утверждает, что одна причина может вызывать два следствия (применительно к нашей проблеме это означает, что душа может быть создателем и состояний сознания, и кармической материи). Это проясняется в рамках теории двух точек зрения:

*ñicchayaṇassa evaṃ ādā appāṇameva hi karodi |
vedayadi puṇo taṃ ceva jāṇa attā du attāṇaṃ || 89 ||
vavahārassa du ādā puggalakammaṃ karodi aṇeyavihaṃ |
taṃ ceva ya vedayade puggalakammaṃ aṇeyavihaṃ || 90 ||*

С подлинной точки зрения атман создает свои собственные состояния сознания. Далее, знай, что атман познаёт только атман. С обыденной точки зрения атман создает кармическую материю многих видов. И далее, именно он знает кармическую материю многих видов (СС 89–90).

Затем автор обращает внимание, что если душа является создательницей кармической материи, то, следовательно, она и наслаждается результатами своих деяний. И заканчивается этот пассаж известным джайнским аргументом: если душа является действующей причиной материи, трансформируемой в карму, то и материя выступает как инструментальная причина трансформаций души. Ни душа, ни карма не вызывают изменения атрибутов друг друга — изменяются лишь модусы того и другого. Поэтому говорится, что атман — создатель (*kattā*, скр. *kartā*), т.е. материальная причина своих собственных изменений через состояния сознания, но он не является материальной причиной каких бы то ни было изменений кармы. Однако если кто-то задастся вопросом: что в действительности выступает реальной причиной связанности, то ответ на этот вопрос в самом общем виде будет звучать следующим образом: отождествление души с не-душой из-за незнания их подлинных отношений. Правда, в этом случае может возникнуть другой вопрос: какова причина такого невежества. Ответ джайнского учения таков — невежество возникает из-за кармы (через состояния сознания).

Итак, цепь причинности выстраивается в следующем виде: приток кармической материи вызывает неведение, неведение продуцирует ложные состояния сознания, которые, в свою очередь, вызывают новый поток кармы и т.д. *ad infinitum*. Мы не можем согласиться с утверждением индийского ученого С. Дасгупты, который полагает, что сначала происходят психические изменения в душе, а затем втекает кармическая материя¹⁶. Анализ текстов Кундакунды убедительно

¹⁶ *Dasgupta S. A History of Indian Philosophy*, c. 191.

показывает, что кармическое вещество обуславливает психические изменения, а не наоборот¹⁷. Чтобы прояснить соотношение двух видов кармы, в последующей джайнской литературе проводится такая аналогия: идея изготавливаемого горшка в уме гончара есть психическая карма, тогда как материальное бытие готового сосуда — физическая. Горшечник — прямая причина психической кармы, а она, в свою очередь, выступает причиной физической кармы. Следовательно, горшечник, имеющий идею горшка, в действительности — субъект психической кармы, но на практике он носитель кармы физической, т.е. актуально воспринимаемого горшка.

Джайнские философы, в том числе и Кундакунда, стараются обосновать тезис, гласящий, что карма ни абсолютно идентична материи, ни полностью отлична от нее. Таким образом, они используют джайнское положение «тождество-в-различии»: материальное и духовное тесно взаимосвязаны, так как находятся в отношениях не противоположности, а взаимодополнения.

Вторая стратегия объяснения связи души и кармы, представленная в СС, заключается в утверждении нереальности материи и нереальности связанности кармой, подобно тому как это имеет место в ПВС. Из этого тезиса вытекают два следствия: во-первых, душа по своей природе не включается в замкнутый круг рождений и смертей, который есть самопорождающая и самовоспроизводимая цепь заблуждения и иллюзий: заблуждение порождает ложные состояния, которые, в свою очередь, продуцируют карму, которая вызывает еще большее невежество — и так до бесконечности. Таким образом, душа реально не связана; связывает ее всего лишь страдание от заблуждения. Во-вторых, связь (пусть даже призрачная) кармы и души мгновенно разрушается, как только осознано, что связывающее незнание — это заблуждение относительно истинных отношений (а точнее, полное отсутствие таковых) между ними. Иначе говоря, раз связанность — это всего лишь ошибка или иллюзия сознания, карма теряет свою силу в качестве фактора, объясняющего что бы то ни было в цепи причин и следствий. Мы не можем не только сослаться на карму как на прямую причину связанности, но даже не вправе «использовать» ее в качестве следствия заблуждения в контактах души и не-души, так как только сознание, мысль как таковая может быть реальной.

Итак, в силу подобных теоретических выкладок сотериологический аспект безвозвратно элиминируется из сферы практики освобождения в качестве связывающего и освобождающего фактора по отношению к внутренним состояниям сознания, т.е. невежеству и знанию. И тем

¹⁷ На этой же позиции стоит и авторитетный исследователь джайнизма М.Л. Мехта. См.: *Mehta M.L. Outlines of Karma in Jainism*, с. 3; *idem. Jaina Psychology*, с. 15.

самым учение о карме становится неуместным и логически необидительным. Следствия, необходимо вытекающие из рассуждений Кундакунды, выводят дигамбарского учителя за пределы джайнской ортодоксии: поскольку карма не важна, постольку то, что делается или не делается в мире (аскетами или обычными людьми), также не важно. Единственно важно знание само по себе, внутренняя самореализация души.

3. Связанность души кармой: причины притока

В самом общем виде ответ на вопрос «что служит причиной связанности духовной субстанции материальной?» может быть сформулирован следующим образом: зависимость духовной субстанции от кармы детерминирована ее сансарным состоянием:

*jo khalu saṁsārattho jīvo tatto du hodi pariṇāmo |
pariṇāmādo kammaṁ kammādo hodi gadisu gādī || 135 ||*

Но душа, которая пребывает в сансаре, подвергается изменению, поэтому из-за изменения [в душу] входит карма, из-за кармы [душа] переходит с одного уровня существования на другой (ПС 135).

Однако само сансарное существование духовной субстанции тоже, в свою очередь, должно быть чем-то детерминировано. Анализ трактата ПВС приводит нас к выводу о том, что существуют три причины связанности:

*mohaṇa vā rāmeṇa vā dveṣeṇa vā pariṇatassa jivassa |
jāyadi vivīho baṁdhā tamhā te saṁkkhapido || 1.84 ||*

У измененной заблуждением, или желанием, или отвращением души возникает связанность различных видов. Поэтому эти [причины связанности] должны быть уничтожены (ПВС 1.84).

Изменение души происходит по причине заблуждения (*moha*, скр. *moha*), вожделения (*rāga*, скр. *rāga*) или отвращения (*dosa*, скр. *dveṣa*). Традиционно в джайнской философии *rāga* и *dveṣa*, объединяемые общим термином «страсть» (*kaṣāya*, скр. *kaṣāya*), подразделяются на два подвида каждый: к вожделению относятся лживость (*māya*, скр. *māya*) и алчность (*loha*, скр. *lobha*), а к отвращению — гнев (*kodha*, скр. *krodha*) и гордыня (*māṇa*, скр. *māna*)¹⁸. В.Дж. Джонсон задается вопросом: «Почему Кундакунда добавляет заблуждение к стандартной доктрине двух видов страстей?» Ответ на этот вопрос исследователь

¹⁸ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, c. 119.

видит в двух факторах: в «дематериализации» причины связанности и во влиянии стандартной буддийской триады кармического неблагоприятного корня (*mūla*): алчность (*lobha-rāga-taṅhā*), ненависть (*dosa*) и заблуждение (*moha*). «Таким образом, — заключает Джонсон, — *moha* играет ту же роль в учении Кундакунды, что и *avidya* в адвайтаведанте Шанкары и *avijja/moha* в палийском каноне»¹⁹.

Рассуждения дигамбарского учителя о заблуждении как причине связанности души ведут к двум, весьма «неприятным» (с точки зрения самой же джайнской доктрины) последствиям, первое из которых состоит в том, что аргумент к заблуждению заключает в себе логический круг: душа омрачена заблуждением, заблуждение ведет к возникновению ложных состояний сознания, которые служат причиной притока новой кармической материи, каковая включает в себя карму, «затемняющую» знание, и вызывающее у души заблуждение относительно ее подлинной природы. Тем самым мы получаем regressus ad infinitum. Вторая проблема, возникающая из отмеченной выше тенденции Кундакунды «дематериализовать» карму, заключается в выводе, логически вытекающем из рассуждений дигамбарского мыслителя о том, что *sub specie aeternitatis* карма не играет решающей роли на Пути Освобождения, который так или иначе должен был бы привести к утверждению о бессмысленности всякой аскезы. Однако подобное положение разрушило бы все джайнское учение как религиозную традицию, и джайнизм остался бы в истории индийской культуры разве что в качестве еще одной, чисто теоретической, возможности или хода мысли индийских шраманов относительно сути сансарного существования. Понятно, что какие бы выводы ни вытекали из сугубо философских рассуждений того или иного учителя, они всегда должны встраиваться в общую сотериологическую перспективу учения Махавиры. Вполне возможно, что некий авторитетный учитель (допустим, такой, как Кундакунда) имеет свои взгляды по какому-то вопросу: он волен делать акцент на том или ином аспекте учения. Но что остается приоритетным, так это сама практика спасения адептов, цель которой — выход души за пределы сансары. Поэтому помимо теоретических выкладок в рамках абсолютной, высшей истины существует уровень обыденной аскезы, посредством которой достигается главная цель любого последователя тиртханкаров — освобождение от кармы.

3.1. Приток кармы

Поскольку душа, обладающая телесной оболочкой, подвержена различным воздействиям — ведь она имеет органы чувств, а следова-

¹⁹ Johnson W.J. Harmless Souls, с. 154.

тельно, и воспринимает объекты внешнего мира, — то у нее возникают всякого рода аффекты. Последние стимулируют новый приток материи, и так до бесконечности:

*tamhā kammaṃ kattā bhāveṇa hi saṃjudodha jivassa |
bhottū du havadi jivo cedagabhāveṇa kammaphalaṃ || 74 ||*

Поэтому соединенная с состоянием сознания карма создает изменения души. Через состояния сознания душа «вкушает» «плод» кармы (ПС 74).

Иначе говоря, любое изменение состояния сознания души в феноменальном мире ведет к связанности независимо от того, испытывает ли душа положительные или отрицательные эмоции. Что же касается непосредственных причин, то в СС их приводятся четыре:

*sāmaññaraccayū khalu cauro bhāṇaṃti baṃdhakattāro |
micchattaṃ aviramaṇaṃ kasāyajogā ya boddhavvā || 116 ||*

Всеобщее убеждение говорит, что следует знать четыре создателя связанности: ложность, отсутствие самоконтроля, страсти и деятельность [души] (СС 116).

По мнению мыслителя, к этим причинам можно свести все многообразие проявлений связанности:

*hedū caduvviyappo aṭṭhaviyappassa kāraṇaṃ bhāṇidaṃ |
tesim pi ya rāgādī tesimabhāve ṇa vajjhaṃti || 156 ||*

Четыре вида причин называются источником восьми видов [карм]. Но [причина] их — возжеление и т.д. В их отсутствие нет связанности (ПС 156).

В соответствии с тем, что карма рассматривается в джайнизме в двух аспектах: как материя и как психическое состояние, то и приток (*āsraṇa*) тончайших частиц также трактуется двояким образом: во-первых, сама материя кармы и, во-вторых, «каналы» (понимаемые как ложные состояния сознания), по которым происходит втекание вещества в душу. Поскольку приток — причина действий и проявлений духовной субстанции, постольку необходимо разводить то, что происходит от деяний (*āsraṇanti karmebhyaḥ yāñi*), и то, из чего происходит деяния (*āsraṇanti ebhyaḥ karmāñi*). Поэтому:

*ñāṇāvaraṇādīyassa te du kammaṃsa kāraṇaṃ hoṃti |
tesim pi hodi jivo rāgadosādibhāvako || 172 ||*

Эти кармы — «затемняющая» знание и прочие — материальная причина. Душа — действующая причина этих состояний сознания: возжеления, отвращения и прочих (СС 172).

Обобщая изложенное в трактатах Кундакунды представление о притоке кармы, можно выделить пять основных видов притока: во-первых, ложность (*micchatta*, скр. *mithyatva*), под которой подразумеваются ложные состояния сознания, когда душа верит во что-либо, не проверяя истинность своих мнений по поводу объекта веры или принимая взаимоисключающие взгляды в качестве равноценных. В данном состоянии возникают разного рода колебания и сомнения относительно верований и даже возможно принятие заведомо ложных взглядов. Во-вторых, это отсутствие самоконтроля (*aviradi*, скр. *avirati*), вызываемое неприятием или же несоблюдением джайнских «пяти великих обетов» (*pañcamahāvada*, скр. *pañcamahāvratā*)²⁰. В-третьих, невнимательность (*pamāda*, скр. *pramāda*). К ней относятся непочтительная речь, неверное использование органов чувств и привязанность к внешним предметам. В-четвертых, телесная, речевая и умственная активность (*joga*, скр. *yoga*). И в-пятых, это страсти (*kasāya*, скр. *kaṣāya*), из которых четыре являются источниками всех остальных: гнев (*kodha*, скр. *krodha*), гордыня (*māṇa*, скр. *māna*), лживость (*māya*, скр. *māya*) и алчность (*loha*, скр. *lobha*). Приток материи происходит в зависимости от того или иного вида кармы. Проникая в душу, кармическое вещество вызывает состояние связанности (*baṁdha*, скр. *bandha*).

В трактатах Кундакунды неоднократно подчеркивается, что связанность (с обыденной точки зрения) представляет собою соединение и взаимопроникновение души и кармы. Атман с помощью различных страстей ассимилирует карму:

*jaṁ suhamasuhamudīṇṇaṁ bhāvaṁ ratto karodi jadi appā |
so teṇa havadi baṁdho poggalakammeṇa viviheṇa || 154 ||*

Если атман создает состояние сознания, «окрашенное» благим или не-благим возбуждением, то он тем самым связывается разнообразной кармической материей (ПС 154).

Иллюстрацией к данному положению может служить пассаж из СС, где автор трактата приводит такой пример: человек, намазанный маслом, демонстрирует боевое искусство в «очень грязном месте». Грязь и пыль, поднятые им, оседают на его теле. Спрашивается, какова действительная причина того, что его тело становится грязным? Конечно же, масло, которым намазано тело этого человека, отвечает мыслитель (СС 252–260). Подобным образом кармическая «пыль» покрывает вовлеченную в ложные состояния сознания душу, связывая

²⁰ К ним относятся: не-причинение вреда всему живому (*ahiṁsā*), не-воровство (*asteya*), правдивость (*satya*), не-привязанность (*aparigraha*) и целомудрие (*brahmacarya*).

все ее естественные природные способности. Если же тело человека не будет смазано маслом, то на него не будет налипать грязь и пыль, точно так же кармическая «пыль» не «прилипнет» к душе, если душа не подвержена действию вожделения или отвращения.

3.2. Виды связанности

Поскольку приток кармы происходит двояким образом, то и состояние связанности души также двойственно. Иначе говоря, существует психическая зависимость субъекта от своих собственных состояний сознания и физическая связанность материей. Первый вид связанности определяет условия, при которых душа находится в определенном положении, сохраняя, однако, свою самоидентичность. Тогда как физическая связанность — реальное взаимопроникновение души и кармы. Последняя пропитывает атман как губку, вследствие чего душа опускается вниз, становясь тяжелой и темной:

*jivā puggalakāyū aññaññāgāḍhagahaṇapaḍibaddhā |
kāle vijjamaññā suhadukkham̐ dim̐ti bhujjati || 73 ||*

Души и материальные тела связаны восприятием и взаимопроникновением. Со временем [они] разъединяются. [Карма] приносит счастье или страдание, [и души] «вкушают» [«плод» кармы] (ПС 73).

Поскольку существует определенный результат кармического воздействия, «плод» кармы, постольку связанность может рассматриваться в качестве благоприятной или неблагоприятной. Очевидно, что наделенная добродетельной кармой (*puñña*, скр. *puṇya*) душа тем не менее остается связанной так же, как и душа с порочной кармой (*pāva*, скр. *pāpa*): обе пребывают в сансарном состоянии:

*arahaṇtasiddhacediyapavayaṇagaṇaññabhattisaṃpañño |
baṃdhadi puññaṃ bahuso ṇa du so kammaḍḍhayaṃ kuṇādi || 173 ||*

Наделенный преданностью знанию, общине, учению, святыням, сиддхам, архатам крепко связывается добродетельной [кармой]. И он не разрушает карму (ПС 173).

Имея накопленный «запас» добродетели, душа в последующем перевоплощении может возродиться в одном из миров, где обитают боги, и сполна насладиться результатами своей благой деятельности, но не более того. Неблагоприятная связанность определяет низший уровень живых существ:

*asuhodayeṇa appā kuṇarastiryagbhuttāñairayikā |
dukkhasahasrehiṃ sadā abhidharado bhamadi añtam̐ || 1.12 ||*

С появлением не-благой [активности] атман постоянно странствует, будучи низким человеком, животным, обитателем ада, всегда удерживаемый тысячами страданий (ПВС 1.12).

Помимо различения добродетельной и порочной связанности в трактатах Кундакунды встречается и деление связанности на материальную (*payāḍi*, скр. *prakṛti*), временную (*tthidi*, скр. *sthiti*), воздействующую (*aṇubhāga*, скр. *anubhāga*) и пространственную (*padesa*, скр. *pradeśa*). Первая из них определяется природой кармы, вторая — длительностью связанности, третья — интенсивностью воздействия, а четвертая — протяженностью. И хотя кармическая зависимость обусловлена телесной, речевой и умственной активностью и страстями души в целом, тем не менее каждый тип продуцируется деятельностью особого рода:

*jogaṇimittam gahaṇaṃ joga maṇavacaṇakāyasaṃbhūdo |
bhāvaṇimitto baṃdho bhāvo radirāgadosamahajudo || 155 ||*

Причина деятельности — восприятие, деятельность происходит посредством ума, речи, тела. Причина состояний сознания — связанность. Состояние сознания сопряжено с наслаждением, возмуждением, отвращением, заблуждением (ПС 155).

Учение о кармической зависимости духовной субстанции от своей собственной активности претендует на исчерпывающее объяснение каждого происходящего события в феноменальном мире в жестких рамках формулы «причина—следствие». С точки зрения Кундакунды, ничего беспричинно возникающего, случайного нет и быть не может. Этот универсальный закон космического порядка приложим ко всем сферам жизнедеятельности как на макро-, так и на микроуровнях бытия. Таким образом, душа целиком и полностью детерминирована в своих проявлениях тончайшей материей.

Карма выступает в виде закона причинности, регулирующего справедливое воздаяние душе по ее заслугам. Награды и наказания — лишь следствия собственных деяний души. Малейшее действие как негативного, так и позитивного характера неизменно влечет за собой соответствующие последствия. Подобное понимание кармы исключает возможность какого бы то ни было милосердия, сострадания, прощения, так как, во-первых, закон кармы неумолим и душа понесет наказание или получит воздаяние в любом случае. Как ни парадоксально покажется данное утверждение, тем не менее джайнская доктрина кармы — это наиболее справедливая (с точки зрения этики) система, чьи теоретические постулаты и выводы вкпе со всем набором правил поведения выстраиваются в стройную и логически непротиворечивую философскую доктрину. Поскольку существование высшего существа,

Творца и Судии, не допускается, то функцию реализации справедливости и воздаяния по заслугам осуществляет безличный закон кармы. А раз этот закон действительно безличен, то его нельзя умиловать, задобрить или подкупить. Вся эта система работает по принципу: «что заслужил — то и получил», без какого бы то ни было снисхождения и жалости. Данное положение и послужило основанием для слов С. Стивенсон, которая писала, что «вера в карму и переселение убивает всякую симпатию и человеческую доброту по отношению к страдальцам, поскольку любое страдание, которое претерпевает человек, — всего лишь заслуженная плата за то, что он заработал в прошлой жизни»²¹. И во-вторых, милосердие по отношению к другим живым существам является точно такой же причиной притока кармического вещества, как и, например, убийство. Ведь милосердие также является формой привязанности души. Моральное совершенствование адепта состоит не в культивировании положительных эмоций, а в полнейшем отказе души от каких бы то ни было чувств и страстей. Поскольку задача души — освободиться от всякой зависимости, как благоприятной, так и неблагоприятной, то вполне естественно, что настоящий ниргрантха не станет испытывать неподобающие последователю тиртханкаров чувства. Кундакунда формулирует проблему довольно жестко — «или связанность, или освобождение» (ПС 171). *Tertium non datur*. Идеал для него, как и для любого джайна, — полная невозмутимость и безучастность ко всему происходящему. Ученик Махавиры полагается только на себя и на свои силы. Каждый — сам за себя, и помочь нельзя никому.

С точки зрения религиозного опыта исключение всякой привязанности или любви к Махавиру и любому другому тиртханкару могло бы иметь любопытные последствия: доведение тезиса о полной непривязанности джайнского адепта самому основателю учения до логического конца должно было бы исключить из религиозной практики всякое ритуальное почитание тиртханкаров (да и что представляла бы собой эта практика, лишенная ритуалов, кроме как различные виды медитации?), ведь «спасители» человечества, по сути, всего лишь пример для подражания, но не для поклонения и почитания. Своей жизнью они показали, как и куда нужно идти всякому разумному существу. Иначе говоря, тиртханкары послужили своеобразными указателями на Пути Освобождения. Нельзя же, в самом деле, молиться указателю на дороге и ждать от него милости: узнали правильное направление и пошли дальше. Джайны, великие оппортунисты, действительно в своих молитвах не просят милости у тиртханкаров, ежедневные ри-

²¹ *Stevenson S. The Heart of Jainism, c. 163.*

туалы и моления для рядового джайна — это всего лишь дань почтения и способ благочестивой сосредоточенности²². Таким образом они совместили свое учение о безличной карме с религиозной практикой, без которой не может выжить ни одна система, претендующая на то, чтобы быть чем-то большим, нежели отвлеченные рассуждения досужих интеллектуалов.

Следует отметить, что, несмотря на положение о жесткой детерминации всего сущего, джайнское учение о карме не отрицает свободу воли у души. Потенциально все души могут выйти из круга сансары, но актуально это доступно только человеку. Действия и проявления всех душ определяются кармическим веществом, и независимо от уровня существования души несут бремя своих прошлых жизней. Лишь душа, воплотившаяся в теле человека, может встать на Путь Освобождения и с помощью аскетической практики уничтожить зависимость от кармы. Понятно, что только при таком допущении возможно существование джайнизма в качестве религиозной доктрины; в противном случае учение Махавиры по своим исходным утверждениям мало бы чем отличалось от учения Маккхали Госалы, который отстаивал тезис об абсолютной необходимости всех земных превращений²³.

Джайнские авторы, в том числе и Кундакунда, рассматривают душу в качестве волевого начала, способного к саморазвитию, каковое было бы невозможно, если бы душа не обладала свободой воли. Человек в состоянии избрать свою участь: оставаться ли ему в «колесе сансары», бесконечно перерождаясь из одного мира в другой, переходя с одного уровня бытия на следующий, или же выйти за пределы круговращения, обрести внутреннюю свободу и покой. А для этого необходимо разорвать путы, связывающие душу, сбросить «покров» кармы.

Однако несмотря на то, что свобода воли присуща духовной субстанции по природе, не всякая душа способна к освобождению, полагает Кундакунда. Достичь освобождения могут только люди (т.е. достаточно высокий класс живых существ), которые обладают так называемыми «тремя жемчужинами» (*triratna* или *ratnatraya*) джайнизма: правильной верой (*sammadaṁsaṇa*, скр. *samyagdarśana*), правильным знанием (*sammañña*, скр. *samyajjñāna*), правильным поведением (*sammacaritta*, скр. *samyakcāritra*). Те, кто соблюдают различного рода религиозные предписания, но не имеют «трех жемчужин», оказываются неспособными (*abhaviya*, скр. *abhavya*) к освобождению:

²² О ритуалах см.: *Williams R. Jaina Yoga*, с. 192–213; *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*, с. 188–227.

²³ Об учении Маккхали Госалы см.: *Шлохин В.К. Первые философы Индии*, с. 79–91; *Basham A.L. History and Doctrine of the Ajīvikas*.

***mokkhaṃ asaddahaṃto abhaviyasatto du jo adhiejja |
pāṭho ṇa karodi guṇaṃ asaddahaṃtassa ṇāṇaṃ tu || 292 ||***

Неспособный [к освобождению] не верит в освобождение и, даже выучив текст [писания], не получает пользы от этого из-за неверия в знание (СС 292).

В категорию неспособных к освобождению попадают не только все иноверцы, т.е. не-джайны (буддисты, санхьяики, представители различных групп бродячих шраманов и паривраджаков, а также традиционные брахманисты и т.д.), но и часть людей, возможно принадлежащих к джайнской сангхе, иначе откуда бы у них взялось знание священных джайнских текстов? Маловероятно, что во времена Кундакунды нашлись бы «незаангажированные исследователи», вроде современных ученых-индологов, которые посвящали свой досуг изучению джайнского наследия.

Несмотря на то что во всех текстах, входящих в *Corpus Cundacunda*, постоянно делается акцент на знании как таковом (именно знание подлинной природы реальности ведет к освобождению), тем не менее подчеркивается, что это знание души, а не книжное знание, не знание джайнского письменного наследия:

***ṇa muyadi payaḍimabhavvo sutṭhuvī ajjhāidūṇa sacchāṇi |
guḍuddhaṃpi pivaṃtā ṇa paṇṇayā ṇivvisā hoṃti || 338 ||***

Неспособный [к освобождению] не освобождается от материи, даже изучив высоко перевозносимые шастры. Змеи, даже пьющие патоку и молоко, не становятся неядовитыми (СС 338).

Точно так же не достигнут освобождения те, кто имеют какую-то одну «жемчужину», например, правильное поведение:

***vadasamidī gutṭiō silatavaṃ jīṇavarehiṃ paṇṇattaṃ |
kuvvaṃtṭovi abhaviyo aṇṇāṇi micchadiṭṭhiya || 291 ||***

От избранных джин известно, что неспособный к [освобождению], даже соблюдая обеты, осторожность, контроль, правила поведения и аскезу, [остаётся] незнающим и ложно видящим (СС 291).

Эти рассуждения Кундакунды имеют в своей основе общеджайнское положение, согласно которому существует два типа душ: способные (*bhavya*) и неспособные к освобождению (*abhavya*). Данная способность духовной субстанции относится не столько к сфере этики и практического поведения, сколько к области онтологии, так как является природной, субстанциальной характеристикой той или иной души; и это свойство никоим образом не затрагивается кармой, которая накапливается в самой душе. Наряду с душами, способными к вы-

ходу из сансары, существуют души, которые никогда и ни при каких условиях не достигнут освобождения; единственное, что им доступно, — это рождение на небесах²⁴. Здесь мы сталкиваемся с индийским инвариантом фатализма, или доктрины предопределения. Пытаясь прояснить, зачем последователям тиртханкаров понадобилась такая фаталистическая интерпретация учения о духовной субстанции, исследователь джайнизма П.С. Джайни пишет: «Почему джайны дали убежище подобной теории абсолютной, вечной связанности для некоторых существ — не совсем ясно; это было принято догматически на основании писания и, возможно, просто отражало общее убеждение в том, что какие-то люди показывают полное отсутствие интереса к своему собственному спасению»²⁵. Однако наличие способности к освобождению не гарантирует самого освобождения, каковое зависит исключительно от реализации конкретной душой заложенных в ней потенциалов. И вполне понятно, что рассматривать души в качестве способных к освобождению или неспособных к выходу из колеса рождений и смертей можно лишь применительно к мирским душам, т.е. эти предикаты не описывают состояния тех, кто вышел за пределы феноменального мира.

Впрочем, Кундакунда, принимая саму джайнскую доктрину о двух типах душ (*abhavya* и *bhavya*), переводит рассуждения в плоскость конкретно-практической деятельности. Вопрос о предопределении он оставляет без внимания, возможно, потому, что жесткая формулировка данного положения не вписывается в учение самого дигамбарского мыслителя о том, что единственно подлинной характеристикой души является знание, а кармическая зависимость относится к сфере заблуждения, преодолев которое душа достигает освобождения.

Итак, обладание «тремя жемчужинами» джайнизм считает необходимым условием для достижения освобождения. И даже более того, они и есть сам Путь Освобождения:

daṃsaṇaṇāṇacarittāṇi mokkhamaggo'ti sevidavvāṇi |
sādhūhi idaṃ bhaṇidaṃ tehiṃ du baṃdho vā mokkho vā || 171 ||

Путь Освобождения — это [правильные] видение, знание, поведение, которым надо следовать. Садху говорили: или связанность, или освобождение (ПС 171).

Примечательно, что первая строчка этой гатхи почти дословно повторяет первую сутру ТС Умасвати: *samyagdarśanaññānacāritrāṇi mokṣamārgaḥ* («Путь Освобождения — [это] правильные видение, знание, поведение»). Однако вряд ли будет правомерным делать вывод

²⁴ Более подробно см.: *Jaini P.S. Bhavyatva and Abhavyatva*, с. 95–111.

²⁵ *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*, с. 140.

о каком-то заимствовании с той или с другой стороны, скорее всего, это общеджайнская матрица, которой воспользовались как Кундакунда, так и Умасвати.

Что касается содержательной стороны *triratna*, то под первой «жемчужиной», правильным видением, понимается вера в учение Махавиры и почтительное отношение к истине. У одного вера может быть самопроизвольной, не требующей внутренних усилий, другому надо пройти долгий путь обучения. И то и другое обусловлено накопленной кармой. Однако необходим хотя бы минимум веры, без которого познание истины не может быть эффективным. *Credo ut intelligam* — под этим положением Ансельма Кентерберийского могли бы подписаться и джайнские апологеты. К вере следует стремиться, она приходит лишь к тому, кто тверд и стоек на пути поиска света истины. Вера — исходная точка, первая ступень на лестнице, ведущей к свободе. Без нее нет ни правильного знания, ни правильного поведения. Она основа основ, поскольку возникает только тогда, когда воздействие стоящей на ее пути кармы ослаблено. Вера — дверь в мир истины. Но с другой стороны, совершенная вера может быть только результатом совершенного знания. С веры начинается и верой заканчивается правильное познание, суть которого заключается в знании всей истины, а следовательно, в полном, безграничном, всеохватывающем знании, иначе говоря — всеведении.

Для Кундакунды принципиальным является тот факт, что обе «жемчужины» должны правильно использоваться, т.е. необходимо не всякое знание, а лишь то, которое касается существенных аспектов бытия. Кроме того, вера и знание должны быть безупречными:

*vivariyābhiñivesa vivajjīyasaddahaṇameva sammattaṃ |
saṃsayavimohavibbhamavivajjīyaṃ hodi saṅṅāṇaṃ || 51 ||
calamaliṇamagāḍhattavivajjīyasaddahaṇameva sammattaṃ |
adhigamabhāve ṇāṇaṃ heyopādeyataccāṇaṃ || 52 ||*

Праведность — это свободная от неверного применения вера. Правильное знание свободно от сомнения, ошибочности, колебания. Праведность — это свободная от неустойчивости, нечистоты, непостоянства вера. Знание — состояние понимания [того, какие] из «реальностей» следует познавать, [а от познания каких] следует отказаться (НС 51–52).

Знание, сообщенное учителем и полученное из правильно понятых текстов священных джайнских книг — анг (таких, например, как АС), пурв, — заключается в различении субстанций, их атрибутивных характеристик и способов существования, в познании природы атмана и знакомстве с основными категориями джайнской философской доктрины.

Третью «жемчужину» составляет правильное поведение, под которым понимается благочестивый образ жизни для мирянина и строгая аскеза для монаха. То, что джайнскими учителями называется «тремя жемчужинами», выступает в качестве самодетерминирующих принципов атмана, и душа, побуждаемая правильными знанием, видением, поведением, называется самоопределяемой, т.е. не подверженной воздействию внешних факторов, и прежде всего кармической материи.

Несмотря на то что в джайнизме ex cathedra провозглашается полная равноценность «трех жемчужин» в жизни любого адепта, трактаты, входящие в Corpus Sundacondae, основной акцент делают на знании, что логично: ведь для автора этих текстов знание выступает в качестве главной, определяющей характеристики атмана²⁶. Взгляд на эту «жемчужину» как определяющий фактор четко прослеживается во всех философских работах Кундакунды, и большая часть гатх посвящена именно знанию:

***tikālyaṇiccavisayaṃ sakālaṃ savvatta saṃbhavaṃ cittaṃ |
jugavajāṇādi jaiṇamahō hi ṇāṇassa mahattaṃ || 1.51 ||***

Джайн одновременно знает повсюду в трех временах каждый объект в [его] различных видах. Действительно, велика сила знания! (ПВС 1.51).

Всеохватывающее познание разнообразных объектов, к которому должен стремиться истинный последователь тиртханкаров, ведет к разрушению связанности кармической материей. Отстаивая свое утверждение о необходимости всестороннего знания, Кундакунда выдвигает следующий аргумент:

***jo ṇa vijāṇādi jugavadatthāṃ tikālikāṃ tibhūvaṇatthāṃ |
ṇāduṃ tassa ṇa sakkhaṃ sapajjāyaṃ davvameyaṃ vā || 1.48 ||***

Тот, кто не распознает одновременно объекты, относящиеся к трем временам, находящиеся в трех мирах, не может знать даже одну субстанцию с ее модусами (ПВС 1.48).

Так как у каждой сущности имеется бесконечное число способов существования, да и самих сущностей — множество, то мыслитель справедливо задается вопросом: как атман может знать их все, если не знает их одновременно? Ведь бесспорно, что знание, появляющееся

²⁶ Возможно, почва для подобного рационализма была подготовлена еще самим основателем джайнизма, Махавирой Вардхаманой. В.К. Шохин на основании свидетельств палийского канона делает вывод: «Джина выступает в качестве рационалиста, для коего приоритет дискурса над верой очевиден» (Шохин В.К. Первые философы Индии, с. 145).

вследствие восприятия объектов посредством органов чувств, не может быть ни вечным, ни вездесущим, и, следовательно, оно не уничтожает связанность внешним восприятием. Кундакунда в связи с этим отмечает, что есть знание чувственное (относительно телесного в объектах) и есть сверхчувственное познание нетелесного. И лишь последнее является знанием в собственном смысле слова, тогда как первое — иллюзорное представление о вещах.

В трактовке сути «трех жемчужин», составляющих Путь Освобождения, снова подход СС отличается своим радикализмом от других текстов *Corpus Suddacundae*. Автор этого трактата, вновь апеллируя к теории двух точек зрения, обыденной и подлинной, утверждает:

*vavahāreṇuvadissadi nāṇissa carittadaṃsaṇaṃ nāṇaṃ |
ṇavi nāṇaṃ ṇa carittaṃ ṇa daṃsaṇaṃ jāṇago suddho || 7 ||*

С обыденной [точки зрения] говорится, что знающий [обладает] правильными знанием, видением и поведением. Но [в действительности] нет даже знания, видения и поведения. Знающий — чист (СС 7).

В данной гатхе имплицитно содержится мысль, что в действительности нет не только «трех жемчужин», но даже и самого Пути Освобождения: если душа уже изначально обладает знанием и чиста, то к чему же она должна стремиться? Сходная идея выражается и в ПС, правда, в несколько завуалированной форме:

*ṇiccaṇaṇaṇeṇa bhaṇido tihī tehiṃ samāhido hu jo appā |
ṇa kuṇādi kiṃcivī aṇṇaṃ ṇa tuyādi so mokkhamāgo tti || 168 ||*

С подлинной точки зрения говорится, что владеющий «тремя жемчужинами» атман не делает чего-либо чуждого [своей природе], не теряет [чего-либо свойственного ему по природе]. Это Путь Освобождения — так [говорят] (ПС 168).

Иначе говоря, Путь Освобождения — это лишь устранение препятствий для самоактуализации духовной субстанции, проявления ее неизменной природы. Таким образом, с одной стороны, рассуждения Кундакунды опираются на положение о том, что всякая самость представляет собой отдельную индивидуальность, несотворенную, вечно существующую, что каждая душа эволюционирует с низших на более высокие уровни бытия по закону кармы. Именно эта последняя определяет ступень духовного развития и внутреннего самосовершенствования любой души. Задача духовной субстанции — самореализовать себя, проявить все свои скрытые свойства, присущие ей по природе, и достичь состояния полной, ничем не детерминированной свободы. Но для этого необходимо разорвать путы кармы, снять покрывало за-

висимости и связанности кармической материей. Ликвидация всяких контактов души с чуждыми ей по сути частицами кармы является *conditio sine qua non* для достижения окончательной цели — освобождения и обретения первоизданной свободы и блаженства. С другой стороны, итог подобных рассуждений *volens nolens* приводит автора к скрытой конфронтации и противостоянию всему учению и всей практике джайнизма.

Если каноническая общеджайнская позиция неизменно отстаивает тезис о взаимосвязи, взаимопроникновении кармической материи и духовной субстанции, то Кундакунда, не отрицая открыто традиционные представления и, видимо, оставляя их в рамках обыденного подхода и аскетической религиозной практики, переносит обсуждение данного вопроса в область собственно метафизики, в сферу «как оно есть на самом деле». Тем самым снимается всякое противопоставление атмана и кармического вещества, поскольку оказывается, что связанность кармой есть иллюзия. И именно здесь наиболее отчетливо проступают трудности теоретического характера для самой джайнской доктрины относительно способа взаимодействия двух принципиально различных субстанций. Выводы, возникающие при попытке непротиворечиво логически и корректно догматически решить проблему, либо уводят автора трактатов *Corpus Cundacundae* за пределы учения Махавиры («дематериализация» кармы со всеми вытекающими отсюда последствиями), либо оставляют вопрос «как возможно соединение кармы и души?» открытым.

Собственно говоря, джайнская трактовка взаимосвязи души и кармы как простой «ассоциации» (*ekakṣetrāvagāha*, букв. «занятие одного места») и утверждение об отсутствии действительного контакта между ними так или иначе приводят к той проблеме сугубо теоретического характера, с которой столкнулся Кундакунда, — невозможности целиком объяснить взаимосвязь духовной и материальной субстанций. Выход из этой ситуации может быть двояким (и оба варианта в том или ином виде присутствуют в джайнизме в целом и в трактатах Кундакунды в частности): либо контакты души и кармического вещества являются иллюзорными, и тогда это решение сталкивается с новой проблемой: как согласовать данный тезис с учением Махавиры; либо душа не совсем отлична от материи и имеет некие сходные с материей характеристики — сопряженность занимаемому телу, наличие цвета (*leṣya*) и т.д., в этом случае встает вопрос: а не является ли душа всего лишь особой формой материи, а не отличной от материи субстанцией.

Примечательно, что вся последующая джайнская философская мысль вынесет эту проблему «за скобки» и пойдет по пути либо дета-

лизации видов кармического вещества (этот тривиальный для истории всего джайнизма ход мысли наиболее ярко продемонстрирует в «Карма-грантхе» — «Книге о карме» автор XIV в. Девендра Сури, который подсчитает до мельчайших подробностей все виды кармической материи и время их воздействия на душу), либо описания высших состояний атмана (что выразится в мистическом и почти маргинальном сочинении VI в. (?) «Параматмапракаша» — «Просвещение высшего атмана» Йогинду).

* * *

Радикальный вывод, к которому приходит в результате своих рассуждений автор СС, об абсолютной отделенности атмана от кармы и утверждение о том, что душа является только чистым сознанием, не замутненным никакой активностью, неожиданно, но логически неизбежно сближают Кундакунду с санкхьяиками, с которыми дигамбарский автор сам же и полемизирует в СС. Вопрос об активности/пассивности духовной субстанции послужил основной демаркационной линией, разделившей джайнских мыслителей и представителей школы санкхья в трактовке природы души. Джайны, а следовательно и Кундакунда, отстаивают тезис, согласно которому душа активна по своей природе, тогда как для санкхьяиков деятельность принадлежит не духовному субъекту, Пуруше, а первоматерии, Пракрити. Однако, увлекшись описанием атмана с подлинной точки зрения, Кундакунда, сам того не замечая, становится на позицию санкхьи: если у души нет и не может быть никаких контактов с материей, душа не затемняется кармой, следовательно, и нет никакой деятельности, ибо последняя возможна только в том случае, если есть переход из одного состояния, менее совершенного, в другое, более совершенное, и наоборот. Раз душа изначально совершенна, чиста по природе и с кармой не связана, то она и недеятельна.

Английский индолог В.Дж. Джонсон обратил внимание на весьма любопытные смысловые аллюзии, возникающие при чтении двух текстов — гатхи из СС и шлоки из «Бхагавадгиты». В СС автор, говоря о том, что активность души определяется кармой, утверждает:

*jo maṇṇadi hiṁsāmiya hiṁsijjāmiya parehiṁ sattehiṁ |
so mūḍho aṇṇāṇi ṇāṇi ettoḍu vivarido || 262 ||*

*Тот, кто думает: «Я убил» и «Я убит другими существами»,
тот — заблудший незнающий. Знающий не похож [на незнающего]
(СС 262).*

Это напоминает слова «Бхагавадгиты», которая в вопросе о пассивном характере высшей души отражает взгляды санкхьяиков:

*ya enaṁ veti hantāraṁ yaścainaṁ manyate hatam |
ubhau tau vijānito nāyaṁ hanti na hanyate || 2.19 ||*

*Один мыслит Его убитым,
другой думает: «это убийца»;
в заблуждение и тот, и этот:
не убит Он и не убивает (БхГ 2.19)²⁷.*

Таким образом, мы сталкиваемся с тем фактом, что декларированная джайнскими ортодоксами пропасть между традиционными брахманскими философскими школами (каковой является, к примеру, санкхья) и неортодоксальными учениями в лице дигамбарского мыслителя Кундакунды может оказаться не такой уж непреодолимой, поскольку логика философских размышлений подчинена своим собственным законам, а не практическим нуждам того или иного религиозного сообщества.

²⁷ Бхагавадгита, с. 17.

Глава IV

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ НА ПУТИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

В джайнской философии возведение онтологических «конструкций» имеет своей конечной целью выстраивание определенной сотериологической перспективы, каковая, в свою очередь, напрямую связана с религиозной аскетической практикой. Поэтому рассуждения о продвижении по Пути Освобождения (*mokkhamagga*, скр. *mokṣamārga*) возможны только в рамках обыденного подхода: само понятие «пути» предполагает его протяженность во времени (пусть небольшую, но тем не менее длящуюся). Осознание сущности и природы атмана как «только-сознания» с подлинной точки зрения не оставляет никакой возможности для теоретизирования в области аскезы: обряды, ритуалы и весь обиход монашеской и уж тем более мирской жизни становятся по большому счету ненужными, излишними. Однако религиозная практика в джайнизме существовала и на заре формирования джайнской сангхи так же, как существует она и по сей день. Поэтому изучение представлений о Пути Освобождения в трактатах *Corpus Cundacundae* представляет интерес для исследования всей джайнской традиции в целом.

Сама идея пути предполагает наличие, во-первых, субъекта пути; во-вторых, этапов, которые проходит идущий; в-третьих, конечную цель этого движения. Применительно к Пути Освобождения можно говорить о душе, ступенях духовного самосовершенствования и освобождении в качестве «пункта прибытия». В данном контексте первая составляющая этой триады — душа — рассматривается не с точки зрения ее онтологических характеристик (каковые рассматривались в главе II), а с позиции аскетической практики джайнского адепта (будь то монах или мирянин), т.е. души воплотившейся, имеющей телесную оболочку и, следовательно, связанной кармической материей. В связи с этим джайнская традиция говорит о наличии у души определенных признаков, свидетельствующих о том, что человек вступил на Путь Освобождения, о существовании джайнского «знака».

1. Джайнский «знак» и иерархия сангхи

Рассуждения о джайнском «знаке» (*liṅga*, скр. *liṅga*) встречаются только в двух трактатах Кундакунды: ПВС и СС. В двух других текстах слово *liṅga* также употребляется, но в совершенно иных контекстах (см. НС 46; ПС 6, 130, 134). Поэтому необходимо проанализировать материал ПВС и СС, чтобы дать адекватное представление об идеале джайнского адепта, ставшего аскетом.

1.1. Джайнский «знак» в ПВС

Изучение текста ПВС, а точнее, ее третьей книги (поскольку именно в ней содержится описание «знака»), приводит к утверждению о том, что автор представляет монашеский тип аскезы двояким образом, и эта двойственность базируется, с одной стороны, на предписании внешнего очищения и, с другой стороны, на практике самоконтроля внутренней жизни монаха.

Адепт, полностью осознавший цель духовного совершенствования, должен порвать с миром и, оставив семью и родственников, присоединиться к общине монахов. Кундакунда последовательно описывает акт инициации бывшего джайна-мирянина, свидетельствующего перед опытным наставником о своем решении вступить на путь аскезы и желании стать членом общины. После получения согласия на это от учителей он принимает монашеский облик:

*jadhajādarūvajādaṃ uppāṭidakesamaṃsugaṃ suddhaṃ |
rahidaṃ hiṃsādīdo appaṭikammaṃ havadi liṅgaṃ || 3.5 ||*

Имеющий вид, в котором был рожден, вырвавший волосы и бороду, свободный от насилия и прочего, не заботящийся о теле — таков «знак» [джайна] (ПВС 3.5).

Употребленное в данной гатхе словосочетание *jadhajādarūvajādaṃ*, скр. *yathajātarūpajātaṃ* и похожее на него из ПВС 3.4 *jadhajādarūvadharo*, скр. *yathajātarūpadhara* («носящий форму, в которой был рожден»), могут быть однозначно интерпретированы как предписанная дигамбарской традицией нагота джайнского аскета. Обряд вырывания волос (*loya*, скр. *loca*) может рассматриваться в качестве символа самоконтроля, столь жестко и последовательно практикуемого в среде джайнского монашества. Но помимо этой функции данный ритуал и обязательная нагота (для дигамбаров), по справедливому замечанию С.Б. Део¹, демонстрируют стремление джайнов к наименьшей зависи-

¹ Deo S.B. History of Jaina Monachism, c. 11.

мости от общества. Последняя характеристика отличает все монашество Индии в целом.

Джайн становится шраманом, приняв облик аскета-отшельника с помощью учителя, которого в общине называют *pravvajādāyaga*, скр. *pravrajyādayaka* «принимающий в монашество». Этот же наставник объясняет неопиту суть основных обязанностей монаха, которые заключаются в следующем:

***vadasamidimdiyarodho loyavassakamcelamasṇaṇaṁ |
kkhitisaṇaṇamadatadhavaṇaṁ tthidibhoyaṇamekabhattaṁ ya || 3.8 ||***

Обеты, осторожность, контроль над индриями, вырванные волосы, дополнительные обеты, нагота, спанье на земле, запрет на то, чтобы мыться и чистить зубы, [принятие] пищи раз [в день] стоя (ПВС 3.8).

Небрежность по отношению к своим обязанностям является тяжким грехом, поэтому любой монах должен быть осторожным во всем: когда ходит, сидит, принимает пищу, которую разрешается брать лишь в качестве подаяния и только в том случае, если она не содержит ничего запретного — мяса, меда и сока. Любая связанная с насилием пища строжайше запрещена. Духовный взор джайна устремлен к освобождению, поэтому он постоянно стремится к достижению чистоты ума и тела, культивируя в себе знание, веру и дисциплину как внешнюю, так и внутреннюю.

Кундакунда полагает, что монах должен общаться лишь с более опытными наставниками или же по крайней мере с монахами, обладающими равными достоинствами, следуя всем предписанным нормам поведения. Малейшее несоблюдение нижестоящим джайном субординации рассматривается Кундакундой как вовлечение в новый круговорот сансары:

***guṇado dhikassa viṇayaṁ paccesaḥ jo vi bhavami samaṇa di |
bhavaṁ guṇadharo jādī so havadi aṇamtasamsāri || 3.66 ||***

Если же низший по достоинству монах ожидает [почтения] от высшего по поведению и [говорит]: «Я — шраман», то он пребывает в бесконечной сансаре (ПВС 3.66).

Впрочем, если же старший по возрасту и положению монах ведет себя недостойно, то он ставит себя вровень с низшими, что свидетельствует о ложности его пути. Кундакунда запрещает адептам заниматься мирскими профессиями, ибо они таким образом переходят в ранг джайнов-мирян. Он не отрицает, что могут быть благочестивые добродетельные джайны-миряне и для них то, что для монаха является просто похвальным, является наилучшим, поскольку результаты их деяний различны:

***rago pasattabhūdo vatthuvīsesena phaladi viparidam |
ṇaṇabhūmigadaṇiha bijaṇiva sassakāle || 3.55 ||***

Вождение приносит разные «плоды» в зависимости от объектов, подобно посаженным во время посева в различные места семенам (ПВС 3.55).

Все перечисленные характеристики джайнского адепта относятся к сфере внешних действий и ритуальных предписаний. Нагота, вырывание волос, не-обладание, не-насилие, различные виды умерщвления тела — все это очевидно для внешнего наблюдателя, поэтому употреблять слово «знак» по отношению к этим параметрам будет вполне оправданно. Однако автор ПВС полагает, что внешних деяний недостаточно для подлинной аскезы: текст трактата содержит гатхи, где говорится и о внутренней чистоте:

***mucchāraṁbhāvimukkaṁ jukkaṁ uvayogasuddhehiṁ |
liṅgaṁ ṇa parūpekkhamapuṇabhavakāraṇaṁ jaiṇaṁ || 3.6 ||***

Джайнский «знак», [являющийся] причиной прекращения новых рождений, — [это] свобода от появления заблуждения, соединенная с чистой направленностью сознания и йогой (ПВС 3.6).

Комментарий Амритачандры «Таттва-дипика» утверждает, что гатхи 3.5–6 описывают два вида «знака», внешний и внутренний (*bahiraṅgāntaraṅgaliṅgadvaitam*), характеризующие аскета. В данном случае важными характеристиками джайнского «знака» выступают чистая направленность сознания и йога, которые относятся к сугубо внутренней сфере. Собственно говоря, с точки зрения спасения души и достижения освобождения для монаха наиболее значим именно этот внутренний «знак», который является свидетельством правильности избранного пути. Обретший чистую направленность сознания и практикующий йогу ниргрантха равнодушен к миру, он ни любит, ни ненавидит мирскую суету. Для него не имеют никакого значения богатство, власть, слава, на достижение которых растрачивают жизнь обычные люди:

***samasattibaṇdhuvaggo samasuhadukkho pasaṁsāṇindāsamo |
samaḷoṭṭhakāṇcaṇo puṇa jīvitamaṇe samosamaṇo || 3.41 ||***

Для шрамана одно и то же — отношения с врагами и с семьей, одно и то же — счастье и страдание, одно и то же — восхваление и порицание, одно и то же — ком земли и золота, даже жизнь и смерть — одно и то же (ПВС 3.41).

Абсолютная не-привязанность ни к чему — основной закон функционирования джайнской монашеской общины, поэтому все обязан-

ности, внутренние и внешние, рядового джайна вытекают из этой добродетели.

Однако если внешний вид и аскетические подвиги в той или иной степени видимы окружающим и в силу этого могут называться «знаком», то относительно внутреннего «знака» возникает вопрос: если чистота состояний сознания не очевидна для стороннего наблюдателя, то насколько оправданно говорить в данном случае о каком бы то ни было «знаке»? Внешний вид аскета (его внешний «знак») — свидетельство обретения внутренней чистоты (внутреннего «знака»). Поэтому публичная, внешняя демонстрация для других (главным образом) и для себя самого того, что адепт находится на верном пути — видимый символ и подтверждение джайнской самоидентичности. Исходя из этих размышлений, мы приходим к выводу, согласно которому, строго говоря, может быть только один, внешний, «знак». При отсутствии необходимых внешних признаков можно делать вывод об отсутствии чистоты состояний сознания. В связи с рассуждениями о двух видах «знаков» В.Дж. Джонсон замечает, что «исторически 3.5 представляет более раннее понимание *liṅga* аскета, тогда как (если принять, что *upayoga*, кажется, появляется вместе с ним) 3.6 — это ревизия Кундакунды или дальнейшая интернализация более раннего определения»².

Таким образом, функция внешней аскетической практики состоит в том, чтобы продемонстрировать, доказать другим и самому себе обретение внутреннего «знака», т.е. того, что адепт находится на правильном пути.

Тем не менее с подлинной точки зрения акцент Кундакунды на внутреннем «знаке» лишает всякой значимости (для спасения души) внешние атрибуты аскета. Это утверждение можно проиллюстрировать следующей гатхой:

yassāṇeṣaṇa appā tadāvi tapo tatpaccesagā samaṇā |
aṇṇabbhaikkhamāṇeṣaṇamatha te samaṇā aṇāhārā || 3.27 ||

Те шраманы, чей атман не стремится ни к чему (что и есть аскеза), воздержанны. Иное дело — подаяние. Так эти шраманы воздерживаются от пищи (ПВС 3.27).

В данном стихе присутствует игра слов, поскольку *eṣaṇam*, скр. *eṣaṇam* означает «стремление, желание», а также — «пища, еда». Атман, лишенный «пищи», или желания, — воздержан, подаяние же — не обычная пища в смысле того, к чему стремятся и чего желают. Другими словами, для подлинного настоящего джайна внешнее поведение,

² Johnson W.J. Harmless Souls, c. 220.

внешняя аскеза — не важны: если он внутренне чист, то что бы он ни делал, его действия не будут иметь никаких кармических последствий.

Итак, позиция автора ПВС представляет собой своеобразную реакцию на жесткий формализм и автоматическое следование правилам внешней аскезы. Давая определение подлинному воздержанию и подавлению, Кундакунда вносит существенные коррективы в бездумное следование аскетическим предписаниям, истинное значение которых забыто. С точки зрения индивидуального освобождения такая постановка вопроса чрезвычайно важна, но, взятая в качестве основного социального принципа и руководства к действию, очевидно подрывает внешнюю аскезу. Однако с точки зрения всего джайнского сообщества необходимо, чтобы некоторые принципы (возможно, философски весьма слабо обоснованные, но имеющие несомненную практическую значимость) были непосредственно связаны с практикой внешней аскезы. Значение публичных проявлений в любой религиозной традиции в обществе не может быть переоценено, поскольку именно явления такого порядка характеризуют религию (как социальный феномен) гораздо в большей степени, чем индивидуальное спасение. Как показывает история развития джайнизма в Индии, как древней, так и современной, иерархи джайнской сангхи были достаточно практичны, чтобы сохранять и поддерживать постоянные контакты с миром, что играло важную роль в жизни самой общины монахов³. Поэтому джайнские авторы, в том числе и сам Кундакунда и его комментаторы, в своих теоретических построениях были вынуждены лавировать между философскими выкладками, вытекающими из основных аксиом джайнской доктрины, и практикой джайнского социума.

Что касается проблемы соотношения двух видов «знака» в рамках теории, то В.Дж. Джонсон предлагает⁴, исходя из философской доктрины самого Кундакунды, поистине универсальное решение, а именно использование «теории точек зрения», согласно которой обыденная точка зрения отражает социальный аспект учения о Пути Освобождения, а подлинная — индивидуальное спасение.

1.2. Джайнский «знак» в СС

Слово *liṅgam* в нужном нам контексте употребляется в СС в конце трактата, и речь здесь идет вовсе не о внутренних и внешних «знаках», а о положении или внешнем виде домохозяина и мирянина:

³ На это обратила внимание французская исследовательница джайнизма К. Кайя. См.: *Caillat C. Mahavira*, с. 130.

⁴ *Johnson W.J. Harmless Souls*, с. 224.

*pāsaṃḍīya liṅgāṇīya gihaliṅgāṇī ya bahuppayārāṇī |
ghittuṃ vadaṃtī mūḍhā liṅgamiṇaṃ mokkhamaggottī || 430 ||*

Заблуждающиеся, восприняв «знаки» странствующего аскета или домохозяина, так говорят: «Этот „знак“ есть Путь Освобождения» (СС 430).

При чтении данной гатхи возникают два вопроса: во-первых, кто имеет в виду автор под словом *pāsaṃḍīya*, скр. *pāṣaṇḍin* («странствующий аскет»), к кому относится этот термин, к джайнам или неджайнам? И во-вторых, что, собственно, это за «знаки» домохозяина и аскета? Относительно слова *pāṣaṇḍa* М. Моньер-Вильямс пишет, что для индуистов это «еретики», т.е. те, кто прикрывается внешними характеристиками ортодоксального индуиста, не будучи таковыми на самом деле (джайны, буддисты и т.д.)⁵. В эдиктах Ашоки (например, V, XII) *pāsaṃḍīya* обозначает школы различных странствующих аскетов, включая и джайнов. Однако далее в СС говорится о домохозяине и бездомном:

*jamhā jahittu liṅge sāgāraṇāgāriehiṃ vā gahide |
daṃsaṇaṇāṇacaritte appāṇaṃ juṃja makkhapahe || 433 ||*

Поэтому, уничтожив «знаки», воспринятые домохозяином или бездомным, утверди атман на Пути Освобождения, [состоящем в правильных] видении, знании и поведении (СС 433).

По всей видимости, «бездомный» и «странствующий аскет» в данном случае выступают синонимами и обозначают самих приверженцев учения Махавиры, а не просто паривраджаков и тапасвинов, не имеющих отношения к джайнизму. Употребление *pāsaṃḍīya* в СС — пример использования старого слова в новом значении. Данный тезис подтверждается и комментарием «Атмакхьяти» Амритачандры к этой гатхе, в нем говорится о «двух видах физического „знака“, отличающих шраманов от мирских последователей шраманов» (*śramaṇaśramaṇopāsakabhedena dvividhaṃ dravyaliṅgaṃ*) и относящихся к сфере обыденной точки зрения, каковая отвергается подлинной точкой зрения, «снимающей» всякие «знаки».

Ответ на второй вопрос относительно самих «знаков» на первый взгляд кажется довольно простым: очевидно, что жизнь домохозяина радикально отличается от жизни монаха, соответственно различается и внешний вид того и другого. Однако автор СС имеет в виду и различия во «внутреннем устройстве» жизни аскета и мирянина.

Трактат содержит две, весьма непростые для интерпретации, гатхи:

⁵ Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary, c. 624.

*paḍikammaṇaṃ paḍisaraṇaṃ parihāro dhāraṇā nīyati ya |
ñimḍā garuhā sohi aṭṭhaviho hoi visakumbho || 306*||
apaḍikkamaṇaṃ apaḍisaraṇaṃ aparihāro adhāraṇā ceva |
aṇiyatti ya aṇimḍā agaruhāsohi amayakumbho⁶ || 307*||*

Раскаяние, опора [на благое], удаление [от зла], концентрация [мысли на мантрах], воздержание, [само]осуждение, [само]порицание, очищение — эти восемь видов деяний составляют «сосуд с ядом». Не-раскаяние, не-опора [на благое], не-удаление [от зла], не-концентрация [мысли на мантрах], не-воздержание, не-[само]осуждение, не-[само]порицание, не-очищение — «сосуд с нектаром» (СС 306–307*).*

Перечисленные в гатхе 306* «деяния» составляют ежедневный ритуал монашеской жизни, являются внешним «знаком» монаха. Так почему же автор трактата называет все эти обряды «сосудом с ядом», а их отсутствие или, точнее, отрицание — «сосудом с нектаром»? По всей видимости, в данном случае необходимо учитывать, что потенциальной аудиторией, на которую в первую очередь ориентирован текст СС, была наиболее грамотная философски и опытная в аскетических практиках часть монашества: ей не нужно объяснять азы джайнской доктрины и значение соблюдения пяти великих обетов и т.д., поскольку для таких монахов это пройденный этап. Куда важнее было напомнить им о том, что не следует останавливаться на правильном и скрупулезном следовании обрядам и ритуалам (каковое безусловно необходимо, ибо без этого вообще невозможно продвижение по Пути), привязываясь и тем самым задерживаясь на отдельных ступенях лестницы духовного совершенствования. Цель джайнского адепта — не Путь как таковой, а достижение освобождения.

Можно попытаться проинтерпретировать СС 306*–307* и с несколько иной позиции, а именно — используя «теорию точек зрения». Если принять СС 306* как утверждение с обыденной точки зрения, а СС 307* соотнести с подлинной точкой зрения, то парадоксальность их выводов снимется. Кроме того, можно рассматривать всю практику аскезы применительно к двум состояниям атмана: эмпирическому «Я» феноменального мира сансары и чистому «Я». В случае эмпирического «Я» неконтролируемый поток эмоций и душевных движений должен сдерживаться посредством разного рода аскетических приемов. Они обеспечивают продвижение души по лестнице духовного совершенствования. Но если речь идет о чистой самости, которая дос-

⁶ Цит. по: *Kundakunda. Samayasāra*. Ed. by A. Chakravarti, с. 187. В нашем переводе, сделанном по изданию Дж. Джайни, гатха 306* соответствует гатхе 327, а гатха 307* отсутствует.

тигла самореализации и находится по ту сторону добра и зла, то нет никакой необходимости в раскаянии и т.д., поскольку это влечет атман на более низкий уровень.

СС 307* можно сравнить и с известными словами патриарха школы чань Линь-цзы: «Встретишь Будду — убей Будду, встретишь патриарха — убей патриарха». В обеих цитатах говорится о непривязанности к чему бы то ни было, в том числе и к самому способу обретения свободы. Поэтому автор СС приходит к радикальному выводу — двойное описание «знака» джайна неправомерно:

*vavaḥārio puṇa ṇao doṇṇivi liṅgāṇi bhaṇadi mokkhaṇahe |
ṇicchayaṇao duṇicchadi mokkhaṇahe savvaliṅgāṇi || 436 ||*

Хотя обыденная точка зрения описывает Путь Освобождения в двух «знаках», но подлинная точка зрения не стремится ни к каким «знакам» на Пути Освобождения (СС 436).

Таким образом, если в ПВС все же существует некий джайнский «знак» и приоритет остается за внутренним состоянием (чистой направленностью сознания) адепта, то СС полностью отрицает какие бы то ни было «знаки».

1.3. Иерархия джайнской сангхи

Структура джайнской общины отражена в той или иной мере только в двух трактатах — ПВС и НС. Что касается первого текста, то тут можно вычленить два подхода к делению шраманов. Описание в ПВС 3.10 можно условно назвать «горизонтальным» делением, поскольку оно не является, строго говоря, иерархическим, ибо включает тех, кто принимает новичков в общину, — «принимающих в монашество» (*pravvajādāyaga*, скр. *pravrajyādāyaka*), и остальных шраманов, занятых аскетическими упражнениями с целью разрушения кармической зависимости, — «изгоняющих» (*ṇijjāpāga*, скр. *niryāpāka*). Примечательно, что это деление больше нигде в трактатах *Corpus Suddasundae* не встречается.

Другим делением сангхи является упомянутое в ПВС 3.49 четырехчастное. Однако сам текст не поясняет, что имеется в виду в данном случае. В связи с этим было высказано несколько предположений, первое из которых принадлежит комментатору ПВС Джаясене, объяснившему в своем сочинении «Татпарья-вритти», что речь идет о риши («мудрецах»), обладающих сверхъестественными силами (*ṛddhi*) или всеведением, о муни («мудрецах»), обладающих ясновидением, телепатией или всеведением, о яти («отшельниках»), разрушивших кармическую связанность, и обо всех садху («святых») в целом. Второй ва-

риант был предложен одним из переводчиков ПВС — Б. Фаддегоном, который полагает, что четыре группы шраманов — это упомянутые ранее в ПВС 1.4. архаты («достойные [освобождения]»), сиддхи («достигшие [освобождения]»), ганадхары («столпы общины» — непосредственные ученики Махавиры) и садху («святые») ⁷. Правда, в этом случае возникает вопрос, почему Б. Фаддегон не посчитал ачарьев («учителей»), также перечисленных в ПВС. Третью версию отстаивает индийский автор С.Р. Бхандаркар, согласно которому в тексте ПВС говорится о шраваках («послушниках»), шравиках («послушницах»), яти и арьях («благородных») ⁸. Таким образом, вопрос остался открытым, поскольку не было выдвинуто никаких убедительных аргументов в поддержку того или иного толкования. Наиболее приемлемой представляется версия Джаясены, как самая ранняя и адекватная самой джайнской традиции.

Трактат НС (71–75) приводит еще один, «вертикальный», перечень «замечательных людей» джайнизма: архаты, сиддхи, ачарьи, упадхьяйи и садху.

Архаты (*arahaṅta*, скр. *arhat*) составляют верхушку иерархической пирамиды джайнского монашеского сообщества, и этим словом называют тех, кто, уничтожив четыре вида «разрушающей» кармы (*ghāṭiya karma*), ожидает достижения нирваны после разрушения кармического тела (*karmaśarira*). Они практически не принимают деятельного участия в жизни сангхи, их связь с физическим телом обусловлена необходимостью пропаганды и разъяснения учения тиртханкаров всем живым существам с целью их спасения. Но в целом статус архата в джайнской иерархии не совсем ясен, поскольку функционирование этого термина в джайнизме во многом сходно с использованием понятия «тиртханкар»; разница между ними заключается, по-видимому, в том, что «создатели брода» относятся к достигшим освобождения (сиддхам), тогда как архаты — нет.

Сиддха (*siddha*, скр. *siddha*) — достигшая освобождения и покинувшая телесную оболочку души. Состояние сиддхи станет предметом специального рассмотрения в главе V.

Собственно «вертикаль» джайнской иерархии начинается с верховного руководителя и фактического главы сангхи, каковым является ачарья (*āyariyā*, скр. *ācārya*) — «учитель». Именно этот эпитет в джайнской традиции прилагался и к Кундакунде, которого в литературе часто именуют «Кундакундачарья». «Учитель» общины сам практикует наилучшее с точки зрения добродетели поведение и наставляет

⁷ См.: *Kundakunda. Pravacanasāra*. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 187–188.

⁸ *Bhandarkar S.R. Report on the Search for Sanskrit Manuscripts*, c. 100 (цит. по: *Kundakunda. Pravacanasāra*. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 187–188).

в нем всю общину. Он несет высшую ответственность за религиозную жизнь монахов своей сангхи.

*paṁcācārasamaggā paṁciṁdiyaṁdatidappaṇiddalaṇā |
dhirā guṇagaṁbhīrā āyariyā erisā hoṁti || 73 ||*

[Овладевшие] всеми пятью [видами правильного] поведения, «разбившие» с необузданностью слона пять индрий, стойкие, укорененные в добродетели — таковы ачарьи (НС 73).

В комментарии к этой гатхе издатель НС и исследователь джайнизма Дж.Л. Джайни поясняет, какие пять видов поведения автор имеет в виду: а) поведение правильной веры, т.е. выполнение всех тех обязанностей, которые способствуют укреплению веры; б) поведение правильного знания — скрупулезное и внимательное изучение священных книг джайнского канона, позволяющее расширить и углубить познание доктринальных истин; в) поведение благочестия, которое включает в себя следование 13 правилам («пять великих обетов», осторожность, тройной контроль и т.д.); г) поведение аскезы; д) поведение силы — развитие и совершенствование способности души к безграничной силе⁹.

Если ачарья учит «духу» джайнского закона, то его «букве» учат упадхьяйи, «наставники» (*uvajjhāya*, скр. *upādhyā*) — непосредственные руководители монахов, составляющие третий уровень монашеской элиты:

*rayaṇattayasamjuttā jīnakahiyapayatthadesayā sūrā |
ṇikkamkhabhāvasahiyā uvajjhāyā erisā hoṁti || 74 ||*

Наделенные «тремя жемчужинами», наставники в объясненных Джинной категориях, наделенные состоянием бесстрастия — таковы упадхьяйи (НС 74).

Упадхьяйи также заняты непосредственными нуждами общины и назначают послушания монахам в общине, распределяют одежду, пищу, деревянные чаши для сбора подаяний. Помимо этого в их обязанности входит контроль за чтением сутр, проведением служб, а в отсутствие ачарьи они заменяют его¹⁰.

Пятая составляющая монашеской элиты, садху («святые») — аскеты, достигшие определенных ступеней в духовном развитии:

*vāṇāvippamukkā cauvvīhārāhaṇāsayaṛattā |
ṇiggamthā ṇimmohā sāhū de erisā hoṁti || 75 ||*

⁹ *Kundakunda*. Niyamasāra. Ed. by J.L. Jaini, c. 38.

¹⁰ См.: *Caillat C.* Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks, c. 50–51.

Не связанные [мирскими] занятиями, всегда расположенные к четырем видам созерцания, свободные от оков, заблуждений — вот каковы садху (НС 75).

Весьма примечательно, что перечисленные в НС виды аскетов (и именно в таком порядке) входят в базовую ритуальную формулу джайнизма — «пятеричное приветствие» (*pañca-namaskāra*), или «гимн пяти наивысшим» (*pañca-parameṣṭhi-stuti*)¹¹, части которого упоминаются в «Бхагавати-сутре» (I,1) и в начале «Шаткхандагамы»:

*namo arihantāṇaṃ namo siddhāṇaṃ namo āyāriyāṇaṃ namo
uvajjhāyāṇaṃ namo loe savva sāhūṇaṃ*¹².

Поклон архатам, поклон сидхам, поклон ачарьям, поклон упадхьяйям, поклон всем садху в мире.

Иногда добавляются слова:

*eso pañca-namokkāro savva-pāva-ppanāsaṇo
maṅgalāṇaṃ ca savvesiṃ paḍhamāṃ havai maṅgalaṃ*¹³.

Это пятеричное приветствие, уничтожающее все грехи, наилучшее благословение из всех благословений.

Таким образом, НС 71–75 не столько представляют описание иерархии джайнской сангхи ко времени формирования текста, сколько отражают ритуальную джайнскую литанию в ее развернутом виде.

Вопрос о структуре джайнской сангхи был рассмотрен В. Шубрингом и К. Кайя на основании текстов шветамбарского канона с привлечением материала из Corpus Sundaecundae. По мнению К. Кайя, в состав сангхи еще в древности входили: 1) ачарьи; 2) упадхьяйи; 3) правартины (*pavattī*, скр. *pravartin* — «побудители»-надсмотрщики), задачей которых было следить за тем, как монахи изучают Учение, и при необходимости стимулировать этот процесс (однако В. Шубринг обращает внимание на то, что эта категория монахов имела дело с практическими сторонами монашеской жизни и не была связана с наставлением)¹⁴; 4) ганаваччхейи (*gaṇāvaccheīya*, скр. *gaṇāvacchediṇī*), или ганадхары (*gaṇahara*, скр. *gaṇadhara*), в основном присматривавшие за больными монахами и руководившие небольшими группами

¹¹ Когда сложилась эта формула целиком, установить сейчас довольно сложно. В надписях царя Кхаравелы (ок. 150 г. до н.э.) приветствуются только архаты и сиддхи: *namo arahantāṇaṃ namo savasiddhāṇaṃ*. Дигамбарская традиция приписывает ее создание Пушпаданте, жившему около 157 г. н.э. (?). См.: *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*, с. 163–278.

¹² *Glaserapp H., von Jainism*, с. 410.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Schubring W. The Doctrine of the Jainas*, с. 256.

монахов; 5) пратиччхаки (*paḍicchaya*, скр. *praticchaka*) — ученики-монахи, пришедшие в общину (*gaṇa*) с целью углубленного изучения писаний¹⁵.

Из перечисленных К. Кайя представителей монашеского сообщества в трактатах *Corpus Cundacundae* встречаются только ачарьи, упадхьяйи и ганадхары, причем последние фигурируют не в качестве руководителей небольших групп общины, а как непосредственные ученики самого Махавиры (одну из «должностей» в сангхе титулом «ганадхара» стали называть позднее): ганадхары перечисляются в числе прочих достойных почитания личностей в начале ПВС (1.4) и более нигде в трактатах Кундакунды не встречаются. Поэтому на основании текстов *Corpus Cundacundae* можно говорить с определенностью только о «верхушке» джайнской сангхи: ачарьях, упадхьяйях и садху, причем не вполне ясным остается статус садху: обозначаются ли этим термином все остальные монахи общины или садху называются только те, кто достигли определенных ступеней духовного совершенства. Низовые же структуры общины остаются «за кадром».

Своей конечной целью (помимо очевидных социально-практических) джайнская сангха в качестве религиозной общины ставит достижение каждой индивидуальной душой освобождения от кармы с помощью различных психофизических аскетических техник. Прежде чем духовная субстанция выйдет из сансары, она должна пройти ряд предварительных ступеней, которые связаны, во-первых, с контролем души над своей собственной активностью и остановкой притока кармической материи и, во-вторых, с уничтожением кармы в атмане.

2. Остановка притока кармы

Прекращение притока материи в душу и блокирование воздействия на нее кармы носит в джайнской традиции название *samvara* — «остановка». Этот термин обозначает процесс, препятствующий действию уже накопленного «запаса» кармического вещества и притоку новых частиц. Благодаря ему приостанавливается дальнейшее «загрязнение» души. Это становится возможным лишь в результате определенных усилий со стороны адепта, которые заключаются в правильном поведении.

Осуществить приостановку притока кармической материи в душу можно, с одной стороны, перекрыв каналы, по которым и происходит непосредственное втекание тончайшего вещества, и, с другой сторо-

¹⁵ *Caillat C.* Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks, с. 50–54; *Schubring W.* The Doctrine of the Jainas, с. 252–256.

ны, регулируя психические состояния души, деятельность ума, стимулирующие сам приток. В этом смысле крайне важно для монаха следить за своей внутренней жизнью, подчиняя малейшие движения души религиозному самоконтролю. Только внимательно и скрупулезно отслеживая весь процесс мышления и психических переживаний, джайн становится способным в действительности приблизиться к цели своих упражнении.

Трактаты, входящие в *Corpus Cundacundae*, содержат важный материал для изучения ранней джайнской аскетической практики. Наиболее подробно техника остановки притока кармической материи рассмотрена в НС, где Кундакунда дает развернутое толкование основных категорий джайнской этической доктрины. Фундаментом этики последователей Махавиры являются общеизвестные «пять великих обетов» (*pañcamahāvratā*), одна из самых ранних и одновременно полных формулировок которых содержится в Ас III.2.15. Первый обет заключается в непричинении вреда всему живому (*ahiṃsā*). Однако Кундакунда делает акцент не столько на обете, сколько на условиях его правильного и эффективного выполнения, подчеркивая внутреннюю сторону практики. Да и само принятие обета становится возможным лишь после основательного знакомства с сутью философской доктрины Махавиры:

*kulajoṇijivamaggaṇaṭhāṇāisu jāṇaūṇa jivāṇaṃ |
tassāraṃbhāṇiyattaṇapariṇāto hoi paḍhamavadaṃ || 56 ||*

Первый обет бывает после познания «рода», источника происхождения души, «стремления», уровня душ и т.д., исчезновения средств к ее схватыванию (НС 56).

Значение ахимсы в истории джайнизма трудно переоценить; не-насилие — «ядро», сердцевина учения Махавиры, поэтому различные джайнские авторы обоих направлений, шветамбарского и дигамбарского, в своих трактатах неоднократно подчеркивают роль принципа ахимсы для всей монашеской жизни. Но наиболее детально этот вопрос рассмотрен в трактате Амритачандры «Пурушартха-сиддхьяпая». В центре внимания последующих джайнских авторов, в том числе и Амигагати, Харибхадры, Сиддхасены Гани¹⁶ и др., окажутся тонкости соблюдения принципа не-насилия, случаи, когда ахимса может быть нарушена. Автора НС не интересуют внешние технические тонкости, в трактате подчеркивается сугубо внутренняя основа монашеского опыта: обет может соблюдаться только в результате познания. Причем для дигамбарского мыслителя не имеет значения, совершено насилие или имело место только намерение совершить насильственное

¹⁶ Подробнее см.: *Williams R. Jaina Yoga*, с. 64–71.

деяние. Индийский исследователь Н. Самтани, обращая внимание на ПВС 3.17, пишет, что для Кундакунды «независимо от того, было ли убийство или нет, невежественный человек определенно совершил насилие»¹⁷. Иначе говоря, деяние совершенное или только задуманное с точки зрения спасения души одинаково губительно.

Второй обет подразумевает абсолютную правдивость (*satya*) во всем. Впрочем, под этим обетом понималось также воздержание от произнесения неправды под влиянием различных страстей. Кундакунда обращает внимание на то, что в основе лжи лежат три корня:

*rāgeṇa va doseṇa va moheṇa va mosabhāsapariṇāmaṃ |
jo pajahadi sāhu sayā vidiyavadaṃ hoi tasseva || 57 ||*

*Второй обет у того садху, который отвергает основанный на
вождедении, или отвращении, или заблуждении обман (НС 57).*

Кроме того, монах принимает на себя обет не-стяжания и не-воровства (*asteya*), причем под этим подразумевается не-взятие того, что специально не дано. Ему запрещено брать что-либо чужое без разрешения наставника, даже подаяние. Нищета — характерная черта аскета. В этом случае автор НС снова делает акцент на состоянии самого адепта:

*gāme vā ṇayare vā raṇṇe vā pechiūṇa paramatthaṃ |
jo mucadi gahaṇabhāvaṃ tīdiyavadaṃ hodi tasseva || 58 ||*

*Третий обет у того, кто, узрев высшую истину, в деревне, или
в городе, или в лесу освобождается от состояния приобретения
(НС 58).*

Поскольку речь идет о монашеской общине, то вполне понятно, что адепты дают и обет безбрачия (*brahmacarya*), под которым понимает-ся не только фактическое удаление от всякого телесного общения, но и запрет на разговоры о плотской жизни, а также отказ от спиртного, приправ и т.д. Помимо перечисленных выше ограничений джайну-монаху запрещено даже использовать кровать, на которой спали женщины. Впрочем, Кундакунда говорит не о фактических действиях или отсутствии таковых, а об избавлении от самого ложного состояния сознания:

*daṭṭhūṇa icchirūvaṃ vāmcchābhāvaṃ ṇivattade tāsu |
mehuṇasaṇṇavivajjiyapariṇāmo ahava turiyavadaṃ || 59 ||*

*Увидев красоту женщин, не имеющий чувства влечения к ним ос-
вобождается от состояния стремления к ним — [это], конечно,
результат четвертого обета (НС 59).*

¹⁷ *Samtani N.H. Non-Violence vis-à-vis Maitri: Buddhist and Jain Approach, c. 143.*

Для человека, знакомого с практикой монашеского «делания» из личного опыта (а именно об этом свидетельствует сам трактат), совершенно очевидно, что корень всех злых и неблагоприятных поступков лежит не в сфере деяния, а в сфере ума — помыслов. Поэтому устранять следует не следствие, а причину. Если бы НС была адресована джайнам-мирянам или некоей абстрактной джайнской аудитории, то в центре внимания автора текста находилась бы повседневная практика соблюдения обетов для рядового джайна — что делать и что не делать, как поступать в одних случаях и как не поступать в других. Однако в этом трактате настойчиво проводится мысль о необходимости радикального изменения самого сознания адепта, а не только его поведения.

Пятый обет носит традиционное название *aparigraha* — «не-привязанность», под которой понимается отсутствие привязанности к чему бы то ни было: не только к вещам и объектам внешнего мира и их воздействиям, пище и питью, а также людям (пусть даже любимым, как в случае ребенка и матери, двух влюбленных и др.), но даже и к основателю учения Махавире, тиртханкарам и самому учению джайнизма. Логика рассуждения джайнских мыслителей вполне понятна, поскольку любые эмоции и чувства как позитивного характера (любовь, симпатия, веселье и т.д.), так и негативного (ненависть, отвращение, неприязнь и др.) неизбежно ведут к притоку новой кармической материи. Поэтому суть данного обета состоит в разрыве эмоциональной связи с миром:

*savvesim̐ gañhāṇaṃ tāgo ñiravekhabhāvaṇāpuvvaṃ |
pañcamavadamidi bhaṇidaṃ cārittabharaṃ vahaṃtassa || 60 ||*

Во всех книгах сказано: отказ от новых воздействий — так пятый обет несет бремя [правильного] поведения (НС 60).

В другом трактате из *Corpus Cundacundae*, СС, разъясняется понятие «не-привязанность» весьма радикальным образом: это не просто отказ от различных проявлений внешнего мира, которые можно было бы объединить словом «не-благо, не-добродетель», но и не-привязанность к благу как таковому:

*apariggaho aṇiccho bhaṇido ṇāṇi ya ñicchade dhammaṃ |
apariggaho du dhammassa jāṇago teṇa so hodi || 222 ||*

Не-привязанностью называется отсутствие стремлений [к чему бы то ни было]. И знающий не стремится [даже] к добродетели. Таким образом, знающий не привязан даже к добродетели (СС 222).

Помимо пяти обетов, обязательных как для монаха, так и для мирянина, в аскетическую дисциплину остановки притока кармы входят

еще несколько видов психофизических упражнений, имеющих своей целью обуздание чувственных влечений:

*pañcasamidastigutto pañcīndiyasaṁvatto jidakasāyo |
daṁsaṇāṇāsamaggo samaṇo so sañjado bhaṇido* || 3.40 ||

[Стяжавший] пять [видов] осторожности, три [вида] контроля, подчинивший пять индрий, подавивший страсти, исполненный знания и видения шраман называется самообузданным (ПВС 3.40).

Для того чтобы в полноте соблюдать принятые обеты, монаху предписана величайшая осторожность (*samidi*, скр. *samiti*) во всем, что он делает: когда джайн путешествует из селения в селение, ему надлежит тщательно проверять все вокруг на четыре локтя (НС 61), чтобы на пути не оказалось никаких живых существ, и ходить только по проторенной дороге. Это осторожность в ходьбе (*iriya*, скр. *iriya*). В сезон дождей в Индии джайнские аскеты вообще были обязаны не выходить из хижин. С этим связано также и ношение метлы, которой монах метет перед собой дорогу, и повязывание куска ткани на нижнюю часть лица так, чтобы нос и рот были прикрыты, дабы случайно не вдохнуть в себя муху, комара и т.д. Речь шрамана должна быть почтительной, вежливой и благочестивой. Клевета, грубость, оскорбления, насмешки, самовосхваления запрещены. Осторожность в еде (*esaṇā*, скр. *eṣaṇā*) состоит в принятии соответствующей пищи, которая предоставлена в виде милостыни другими. Причем брать монахи могут только те вещи, которые необходимы для религиозных целей (*ādāṇa-ṇikkhevaṇa*, скр. *ādāṇanikṣepaṇā*). Странствуя, ниргрантха старается избегать многолюдных мест, выбирая пустынные, но хорошо протоптанные тропы. Кундакунда даже оговаривает, что требуется соблюдать осторожность относительно места (*paṭiṭṭha*, скр. *pratiṣṭha*) и при отправлении естественных нужд.

Для приостановки притока кармической материи необходимо осуществлять контроль трех видов, первый из которых, контроль за умом (*maṇogutti*, скр. *manogupti*), связан с искоренением трех основных причин притока:

*kālussamohasaṇṇārāgaddosāiasuhabhāvāṇaṁ |
parihāro maṇugupṭī vavaḥaraṇayeṇa parikahiyaṁ* || 66 ||

Отказ от «грязи» заблуждения, познания вожделения, отвращения и других не-благих состояний сознания с обыденной точки зрения описан как контроль над умом (НС 66).

Второй вид, контроль над речью (*vaggutti*, скр. *vaggupti*), подразумевает либо полное молчание (как крайний вариант), либо запрет на разговоры о женщинах, царях, ворах, пище и на разного рода сплетни

(НС 67, 69). Запрет на любые действия, связанные с насилием (НС 68, 70), относится к контролю над телом (*kāyagutti*, скр. *kāyagupti*).

Если НС уделяет внимание только обетам, осторожности и контролю как основным методам психофизической практики аскезы, то ПС говорит также о технике подавления страстей, самообладании в полном смысле этого слова, поскольку:

*indiyakasāyaṣaṇṇā ṅiggahidā jehim̐ sutthamaggammi |
jāvattāvattehim̐ pihiyam̐ pāvāsavam̐ chiddam̐ || 148 ||*

Вход для притока порока закрыт настолько, насколько подчинены индрии, страсти, стремления на прославленном Пути (ПС 148).

Вполне понятно, что такая суровая аскетическая практика позволяет монаху установить жесткий контроль за любыми проявлениями своей внутренней и внешней жизни и тем самым преградить путь притоку новой кармической материи: тот, у кого нет ни вожеления, ни отвращения, ни заблуждения относительно сущностей, кто безразличен к состояниям страдания или счастья, оказывается неподвластным действию кармы и не связывается новыми узами:

*jassa jadā khalu puṇṇam̐ joge pāvam̐ca ṇatthi viradassa |
saṁvaraṇam̐ tassa tadā suhāsuhakadassa kammaṣṣa || 150 ||*

Однако когда у отказавшегося от деятельности последователя [Джины] нет порока и добродетели, тогда у него [возникает] остановка [притока] благой и не-благой [кармы] (ПС 150).

Разумеется, подобная степень совершенства становится возможной только на определенном уровне развития души. Все изложенные выше этапы психофизического «тренинга» способствует тому, что душа выходит на прямую дорогу, ведущую к главной цели — освобождению, поскольку новая карма больше не поступает, а действие ранее накопленной временно приостановлено.

Помимо перечисленных выше способов саморегуляции внутренней жизни Кундакунда в СС упоминает и размышление (*bhāvaṇa*, скр. *bhāvana*), правда, без детального описания этого метода:

*ṇāṇamhi bhāvaṇā khalu kādavvā dāmsaṇe caritte ya |
te puṇi tiṇṇi vi ādā tamhā kuṇa bhāvaṇam̐ āde || 11 ||*

Размышления должны быть проявлены в знании, видении и поведении. Далее, эти три [«жемчужины»] есть атман, поэтому проявляй размышление в атмане (СС 11).

Данная гатха содержится не во всех изданиях СС¹⁸, вполне возможно, она представляет собой позднюю вставку, тем более что о раз-

¹⁸ В частности, ее нет в издании: *Kundakunda*. Samayasāra. Ed. by A. Chakravarti.

мышлениях в трактатах Кундакунды более нигде не говорится (исключение составляет лишь НС 114). В джайнской аскетической практике для обозначения особого рода размышлений (не медитации-созерцания как таковой) употребляются два термина: *bhāvana* и *aṇuvekkha*, скр. *anuprekṣa*. Различие между этими словами проследить довольно сложно, поскольку зачастую в литературе (как в сочинениях самих джайнских авторов, так и исследовательских трудах) они используются в качестве синонимов. Термин *anuprekṣa* обозначает скорее темы для размышлений, чем собственно размышления как таковые. Многие дигамбарские авторы, в том числе Сомадева, Амитагати, Ашадхара, Чамундарая, писали о темах для размышления. Один из трактатов, авторство которого приписывают Кундакунде, «Барасанувеккха», приводит темы для медитаций, которые необходимо знать вставшему на Путь Освобождения. Всякий монах должен размышлять о: 1) непостоянстве (*anitya*) — все внешние явления относительно и преходящи, лишь душа обладает вечной природой и превосходит всё; 2) незащитности (*aśaraṇa*) — никакие внешние средства не могут спасти человека от смерти: ни оружие, ни медицинские препараты, ни армия, ни сокровища; тело — лишь вместилище души и средство для манифестации правильной веры, правильного знания, правильного поведения и аскезы; 3) круговороте рождений и смертей (*saṃsāra*) — только душа несет ответственность за совершенные деяния и пожинает плоды своей деятельности; 4) одиночестве (*ekatva*) — родственники, друзья и само тело — все это внешнее по отношению к душе, которая является только знанием и видением; 5) не-тождественности души и тела (*anyatva*) — душа странствует по бесконечной сансаре, исполненная ложных верований и привязанностей; но, свободная от карм, она выходит за границы сансарного мира; 6) притоке (*āsrava*) — этот мир имеет троичную структуру: внизу пребывают демоны, а сверху боги, что является следствием, соответственно, не-благой и благой направленности сознания; если же направленность сознания чиста, то душа может обрести освобождение; 7) не-чистоте (*aśucya*) — все в этом мире нечисто, и только душа чиста; 8) остановке (*sañvara*) — ложные взгляды, страсти и несоблюдение обетов — причины притока кармической материи в душу, который, в свою очередь, выступает причиной сансары, поэтому они должны быть устранены; 9) уничтожении (*nirjarā*) — следует размышлять над теми религиозными обрядами, которые способствуют уничтожению кармы; 10) мире (*loka*) — следует рассмотреть двоякое уничтожение кармы; 11) проповеди учения (*dharma svākhyātva*) — необходимо изучить достоинства домохозяина и добродетели монаха, чтобы устранить причины привязанностей и созерцать чистый атман; 12) трудностях просветле-

ния (*bodhi durlabha*) — просветление труднодостижимо, поэтому необходимо сосредоточиться на путях его достижения¹⁹.

Эти же темы с аналогичным общим обозначением (*anuprekṣa*) перечисляются в трактате ТС (9.7) Умасвати. Хотя темы для размышления в той или иной степени восходят к канону (в «Уваваия» (30, класс *uvaṅga*) встречаются некоторые из перечисленных тем)²⁰, тем не менее в своем окончательном виде они появляются только ко времени написания трактата Умасвати.

В каноне («Маханисиха», класс *cheyasutta*) оба термина — *bhāvana* и *anuprekṣa* — используются как синонимы²¹. По мнению исследователя джайнской средневековой монашеской практики Р. Уильямса, термин *anuprekṣa* используется преимущественно дигамбарскими писателями, тогда как *bhāvana* — шветамбарское наименование для сходной техники²². Однако индолог сам же обращает внимание на то, что средневековые дигамбарские авторы Чамундарая, Ашадхара и Медхавин под *bhāvana* понимают особый тип медитации, причем Чамундарая приводит в своем сочинении под названием «Чаритрасара» («Суть [правильного] поведения») список 16 видов размышлений. В ранних текстах джайнского канона *bhāvana* тесно связана с «пятью великими обетами» и обозначает некое особое состояние сознания, которое ведет к правильному пониманию обетов и выполнению всех тонкостей аскезы, или же сами особенности соблюдения обетов²³.

В философских трактатах Кундакунды (если не признавать «Бараса-анувеккху» сочинением Кундакунды) термин *anuprekṣa* не встречается — используются только формы, восходящие к глаголу *pra + ikṣ*: *pechamāṇa*, скр. *prekṣamāṇa* (ПВС 1.54) и *pechiuṇa*, скр. *prekṣayitvā* (НС 58); но в СС говорится о размышлении-*bhāvana*.

Таким образом, анализ трактатов Кундакунды позволяет выделить следующие способы остановки притока кармической материи: во-первых, осторожность; во-вторых, контроль над деятельностью; в-третьих, принятие обетов; в-четвертых, подавление страстей; в-пятых, подчинение чувств; в-шестых, размышление и, возможно, темы для медитаций.

Для Умасвати схема аскетической техники остановки выглядит несколько иной: наряду с осторожностью и контролем ТС рассматривает

¹⁹ *Upadhye A.N.* Introduction, c. XL; *Williams R.* *Jaina Yoga*, c. 244.

²⁰ *Schubring W.* *The Doctrine of the Jains*, c. 307.

²¹ *Ibid.*

²² *Williams R.* *Jaina Yoga*, c. 245.

²³ *Jaini P.S.* *The Jaina Path of Purification*, c. 243; *Schubring W.* *The Doctrine of the Jains*, c. 86, 293, 301.

10 видов наивысшей добродетели, говорит о победе над страданиями и определенно перечисляет 12 тем для размышления (*anuprekṣa*), но в эту схему не включаются обеты.

Последующие джайнские мыслители переинтерпретируют трактовки обоих авторов, предложив синтетический вариант: к схеме Кундакунды они добавляют культивирование 10 высших добродетелей Умасвати, терпеливое перенесение различных физических неудобств и конкретные предписания относительно поведения. Дальнейшее развитие джайнской мысли будет двигаться по пути уточнения и детализации того, что изложено в трактатах первых джайнских учителей.

2.1. Характеристики праведности

Один из трактатов, входящих в *Corpus Cundacundae*, СС, включает в себя список (возможно, самый первый) так называемых «восьми составляющих» (*aṣṭāṅga*) праведности. Позднее рассмотрением этих характеристик будут заниматься такие видные дигамбарские учителя, как Пуджьяпада, Самантабhadра, Чамундарая, Сомадева и Амритачандра, но до Кундакунды подобный список нигде в своем полном виде не фигурирует, в том числе нет его и в сочинении Умасвати. Поэтому наличие «восьми составляющих» в СС представляется чрезвычайно важным для понимания процесса теоретического осмысления джайнской аскетической практики. По мнению автора трактата, правоверный адепт, следуя Путем Освобождения и постепенно избавляясь от накопленного «запаса» кармического вещества, приобретает определенные качества, которые отличают его от тех, кто идет ложным путем. Обладание данными свойствами служит своеобразным показателем того, что душа джайна действительно освобождается. Это проявляется прежде всего в том, что у монаха возникает уверенность в избранном Пути. Адепта характеризует отсутствие сомнения (*ṇissaṅka*, скр. *niśsaṅka*):

*sammādiṭṭhi jivā ṇissaṅkā hoṃti ṇibbhayā teṇa |
sattabhayavippamukkā jamhā tamhā du ṇissaṅkā || 243 ||*

Наделенные правильным видением души лишены сомнения. Тем самым [они] лишены страха. Поскольку [они] лишены семи видов страха, постольку [они] лишены сомнения (СС 243).

Так как Кундакунда говорит, что отсутствие сомнения тесно связано с отсутствием страха, то последующие джайнские толкователи разделились на два направления в зависимости от того, какой из двух линий объяснения они будут придерживаться. Амритачандра предпочитает интерпретировать *niśsaṅka* как свободу от сомнения относитель-

но истины, провозглашенной Джинной (Пурушартха-сиддхьяюпя 23). Самантабhadра же полагает, что речь идет об отсутствии страха, видя в этом понятии значение «непреклонный, как стальной клинок» в следовании пути добродетели (Ратнакаранда-шравакачара 2). Этой же трактовке следует и Чамундарая, который в своем сочинении «Чаритра-сара» (2) перечисляет семь видов страха, оставленных Кундакундой без пояснения: страх этого мира (*ihaloka*), будущего мира (*paraloka*), болезни (*vyādhi*), смерти (*maraṇa*), боязнь из-за отсутствия защиты (*agupṭi*), боязнь обнаружения скрытого (*atrāṇa*), боязнь неожиданного (*akasmaika*). Сомадева пытается примирить обе трактовки: с его точки зрения, сомнение — это невозможность выбрать между одним учением и другим, одним обетом и другим, одним божеством и другим²⁴.

Кундакунда обращает внимание на то, что первое из восьми свойств праведности отличает только того, кто способен ослабить «узы» кармы, а то и вовсе уничтожить причину притока новой кармической материи:

*jo cattāri vi pāe chiṃdadī te kammamohabādhakare |
so ṇissamko cedā sammādiṭṭhi muṇedavvo || 244 ||*

Несомневающимся следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, отсекает четыре «стопы» производителя кармы, заблуждения и боли (CC 244).

Под четырьмя «стопами» кармы в этой гатхе имеются в виду, по всей видимости, четыре основные страсти: гнев, алчность, лживость и гордыня.

Следующее качество — отсутствие страстей, бесстрастность (*ṇikkamkha*, скр. *niṣkāṅkṣa*). Душа, которая свободна от действия страстей, ео ipso свободна от кармической зависимости:

*jo ṇa karedi du kamkhaṃ kammaphalesu tahaya savvadhammesu |
so ṇikkamkho cedā sammādiṭṭhi muṇedavvo || 245 ||*

Бесстрастным следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, не испытывает страсти как по отношению к «плодам» кармы, так и по отношению ко всем добродетелям (CC 245).

Для Самантабhadры данное свойство обозначает отсутствие стремления к удовольствиям, которые по своей природе мимолетны, греховны и к тому же сопровождаются страданиями. Чамундарая и Амритачандра интерпретируют *niṣkāṅkṣa* одновременно как отсутствие жажды чувственных наслаждений в этой и последующей жизни (а также стремления к высоким должностям) и как незаинтересованность ложными учениями. Сомадева развивает то же самое объясне-

²⁴ Williams R. Jaina Yoga, с. 43.

ние, отмечая при этом, что променять праведность на радости здешнего мира — все равно что поменять рубин на масло.

То, что вызывает неприятие у обычных людей, джайнский аскет переносит с легкостью, поскольку не чувствует никаких внешних раздражителей. Это равнодушие по отношению к вещам, вызывающим отвращение, Кундакунда определяет как безразличие (*nivvidigimcha*, скр. *nirvicikitsa*), которое объясняется тем, что внимание шрамана сосредоточено на созерцании высшего атмана. Соответственно, все органы чувств подчинены полнейшему самоконтролю. Такая предельная собранность и позволяет монаху быть безразличным к любым внешним воздействиям:

*jo na karedi jugumchaṃ cedā savvesimeva dhammāṇaṃ |
so khalu nivvidigimcho sammādiṭṭhi muṇedavvo || 246 ||*

Безразличным следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, не испытывает отвращения к любым [свойствам] вещей (CC 246).

Относительно третьего свойства праведности Самантабhadра полагает, что оно подразумевает любовь к добродетели без отвращения к телу, хотя и нечистому по своей природе, но освященному «тремя жемчужинами». Сходную интерпретацию дает и Амритачандра, говоря о победе над отвращением по отношению к тому, что вызывает тошноту (вроде экскрементов), а также приводит к различного рода неудобствам — холод, жара, голод и жажда. Чамундарая предпочел более теоретически нагруженную трактовку, объяснив данную характеристику как удаление от ложных представлений о теле (например, тело — чисто) через понимание телесной нечистоты и одновременно как отсутствие сожалений о том, что джайнское учение является «ужасным» и неподходящим, тогда как другие доктрины приемлемы со всех точек зрения. Сомадева отнес этот термин к практике служения джайнских аскетов (*vaiyāvṛtṭya*).

Искоренение зависимости от кармической материи приводит к тому, что сознание адепта пребывает в постоянном свете истины. Устойчивый в вере ум более не отклоняется в сторону заблуждений, приобретая таким образом качество неложного видения (*amūḍaditṭhatta*, скр. *amūḍhadṛṣṭitva*):

*jo havadi asamūḍho cedā savvesu kamma bhāvesu |
so khalu amūḍhaditṭhi sammādiṭṭhi muṇedavvo || 247 ||*

Неложно видящим следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, лишен иллюзий в отношении природы всех карм (CC 247).

Интерпретация этого качества как отсутствия заблуждений и ложных взглядов сходна у всех авторов, которые писали о «восьми составляющих» праведности. Свойство неложного видения, согласно Сомадеве, проявляется у адепта после искоренения трех типов ложных верований: ложные верования в богов (*devamūḍhatā*) — джайнский автор обращает внимание на то, что ведийские боги, которым поклоняются индуисты, сами подвержены страстям и, следовательно, они не свободны от зависимости, поэтому только Джина может указать другим путь к освобождению; вера в ложных учителей (*gurumūḍhatā*) — люди с «загрязненным» страстями сознанием идут в ученики к тем, кто пытается достичь просветления с помощью тантрических практик, наркотических средств и т.д., поэтому они еще больше связываются кармой; и, наконец, ложные представления о ежедневной религиозной практике (*lokamūḍhatā*), когда человек совершает ритуалы, в действительности не имеющие никакой силы и неспособные освободить душу от несчастий и болезней или дать здоровье и благополучие.

Четыре *aṅga* из «восьми составляющих» праведности, перечисленные выше, сформулированы в негативной форме, тогда как остальные несут положительный смысл и являются характеристиками с ярко выраженной социальной окраской. Одним из таких общественно значимых свойств, присущих совершенствующемуся в практике добродетелей джайну, считается сокрытие чужих ошибок и недостатков (*uvagūhaṇa*, скр. *upagūhana*):

*jo siddhabhattijutto uvagūhaṇago du savvadhammāṇaṃ |
so uvagūhaṇagāri sammādiṭṭhi muṇedavvo || 248 ||*

Скрывающим [чужие недостатки] следует считать того правильно видящего, кто, наделенный преданностью сиддхам, скрывает любые [свойства] вещей (СС 248).

«Соккрытие» — важное понятие в джайнской этике, подразумевающее, как правило, утаивание недостатков других людей, в особенности тех, кто беспомощен и не может следовать обетам: детей и инвалидов. Наряду с Кундакундой подобной трактовки этого термина будут впоследствии придерживаться такие джайнские мыслители, как Самантабхадра и Прабхачандра. Чамундарая и Амритачандра понимают это свойство как развитие религиозной веры посредством культивирования терпения (*kṣamā*); по их мнению, ошибки, совершенные братьями по вере, должны быть скрыты так же, как мать скрывает падение своих детей.

Однако другие авторитетные дигамбарские учителя, Акаланка Бхатта и Пуджьяпада, перечисляя восемь определяющих правоверного адепта качеств, станут использовать не *upagūhana*, а *upabṛṃhaṇa*, т.е.

«увеличение», или «возрастание», понимая под этим словом увеличение мощи атмана (*ātmasakti*).

Джаясена попытается сблизить оба термина, которые на первый взгляд не имеют ничего общего. Он переинтерпретирует *upagūhana*, понимая его не как «сокрытие», а как «разрушение нечистых состояний сознания». Подобная трансформация объясняется тем, что, с точки зрения Акаланки Бхатты, увеличение мощи атмана происходит через высшее прощение (*uttamakṣamā*). Джаясена, используя это толкование, отмечает, что обладающий *upagūhana* адепт уничтожает порок как таковой, но при этом терпимо относится к чужим ошибкам. Известная максима Святых Отцов Церкви «ненавидь грех, но люби грешника» служит хорошей иллюстрацией к рассуждениям Джаясены, ибо именно этими словами можно выразить суть данного термина.

После «сокрытия» Кундакунда пишет о непоколебимости, устойчивости в вере (*ṭhidikaraṇa*, скр. *sthitikaraṇa*):

*ummaggaṃ gacchaṃtaṃ sivamagge jo ṭhavedi appāṇaṃ |
so ṭhidikaraṇeṇa judo sammādiṭṭhi muṇedavvo || 249 ||*

Наделенным устойчивостью следует считать того правильно видящего, следующего по Пути, кто утверждает атман на благом Пути (CC 249).

Самантабhadра определяет данное свойство как возвращение к вере оступившегося под влиянием внешних обстоятельств разумного человека, внутренне убежденного в истинности джайнского учения. Устоять же на правильном Пути и не уклониться в сторону заблуждения или чуждых взглядов адепту помогает его приверженность (*vacchala*, скр. *vātsalya*) учению тиртханкаров и искреннее стремление выйти из сансарного круговращения:

*jo kuṇaḍi vacchalattaṃ tiṅhe sādhiṇa mokkhamaggammi |
so vacchalabhāvajudo sammādiṭṭhi muṇedavvo || 250 ||*

Наделенным состоянием приверженности следует считать того правильно видящего, кто испытывает приверженность «трем святым [жемчужинам]» на Пути Освобождения (CC 250).

Если для Кундакунды этим качеством характеризуется приверженность скорее джайнизму как учению, то Самантабhadра говорит о несокрушимой верности каждого джайна своей сангхе. Своеобразный синтез того и другого подхода предлагает Чамундарая, который, уподобляя данное качество привязанности коровы к своим телятам, определяет привязанность членов общины четырехчастной джайнской сангхе как результат приверженности святому учению. Еще один дигамбарский учитель, Сомадева, связывает эту *aṅga* с почитанием Джинны, учителей и священных писаний.

Последнее свойство, которым характеризует Кундакунда правоверного джайна, — просвещение, или разъяснение учения (*paḥābaṇa*, скр. *prabhavanā*), — является наиболее социально окрашенным качеством монаха, во всем остальном ведущего совершенно немирской образ жизни. Путь к подлинной свободе должен быть открыт всему живому. Адепт, обретший истинное знание реальности и практикующий ахимсу, не может замыкаться в своем собственном мире. Наоборот, он стремится поделиться своей мудростью с другими, неся свет истины сквозь мрак невежества и духовной нищеты мира:

*vijjārahamaṛūḍho maṇorahapahesu bhamadi jo cedā |
so jiṇaṇṇaparahāvī sammādiṭṭhi muṇedavvo || 251 ||*

Разъясняющим знание джин следует считать того правильно видящего, кто, взойдя на «колесницу» знания, странствует по дорогам, [распространяя учение] (СС 251).

Это предписание проповеди для джайнских аскетов в наибольшей степени было реализовано, согласно традиции, в жизни и деятельности тиртханкаров («создателей переправы»). Тем не менее если говорить об этом качестве не в сотериологической перспективе, а с точки зрения социальной, то ожидаемые и желательные для самой сангхи последствия такого «просвещения» вполне предсказуемы: строительство джайнских храмов и монастырей, возведение статуй Махавиры и других тиртханкаров, пропаганда джайнизма, празднование памятных дат, паломничество к святым местам и т.д. Иными словами, все то, к чему стремится любая религиозная традиция, претендующая на спасение душ. Однако необходимо оговориться, что в трактатах *Corpus Cundacundae* социальные аспекты проповеди не затрагиваются, поскольку основной аудиторией, на которую были рассчитаны эти сочинения, была, по всей видимости, именно монашеская сангха, причем наиболее аскетически ориентированная ее часть, духовная элита, которая своей целью имела достижение состояния освобождения и в силу этого была далека от насущных нужд и интересов всего джайнского сообщества.

Таким образом, в своих работах Кундакунда дает общий абрис идеального для джайнского монаха типа поведения. Представленный в СС список «восьми составляющих» праведности впоследствии практически не подвергнется изменению и послужит основой дальнейшего теоретического осмысления пути саморазвития духовной субстанции.

2.2. Ступени совершенствования

Все рассмотренные выше качества, по мнению Кундакунды, отличаются того, кто постепенно разрушает кармические узы, предотвращая приток новой кармической материи, и двигается вверх по лестнице духовного совершенствования.

В связи с этим необходимо отметить, что в трактатах *Corpus Cundacundae* отсутствует четко сформулированное и развитое учение о ступенях духовного совершенствования (*guṇaṭṭhāṇa*, скр. *guṇasthāna*). Концепция уровней, или ступеней, которые преодолевает душа по мере своего продвижения по Пути Освобождения, была сформулирована еще в каноне, в «Самавае» (класс *aṅga*), где используется название *jīva-ṭṭhāṇa*²⁵, синонимичное *guṇaṭṭhāṇa*, и перечисляются все четырнадцать ступеней. Дигамбарский автор демонстрирует знакомство с этой теорией и использует ее в своих рассуждениях о душе и Пути Освобождения (см. НС 77; СС 60, 61, 73, 119, 220). Однако он не стремится дать новую интерпретацию известной теории. Данное обстоятельство можно объяснить тем, что автор трактатов не испытывал настоятельной необходимости переосмысливать джайнское наследие: для рассуждений в рамках обыденного подхода, по всей видимости, его «устраивала» традиционная версия учения. Что же касается подлинной точки зрения, то здесь вообще не приходится говорить о каких бы то ни было ступенях совершенствования, поскольку совершенство дано изначально. Либо атман совершенен, всеведущ и т.д., либо он покрыт мраком заблуждения. В любом случае душа не может быть «немножко совершенна».

Прекращение притока кармической материи является необходимым условием для Пути Освобождения. Однако этого недостаточно для того, чтобы навсегда выйти из сансары. Необходимо уничтожить ранее накопленный «запас» кармы.

3. Уничтожение кармы

Для того чтобы душа получила возможность дальнейшего продвижения по пути самореализации, необходимо окончательно уничтожить всякую связь с кармической материей. Процесс уничтожения кармы в джайнской аскетической практике носит название *nirjarā*. Элиминация кармы может происходить двояким образом. Во-первых, душа освобождается от влияния кармы по естественным причинам, когда истекает срок действия материи. Душа сама по себе безучастна к это-

²⁵ *Schubring W. The Doctrine of the Jainas, c. 320–321.*

му процессу. Это стадия *sāvīpaka*, или *akama nirjarā*. Во-вторых, зависимость от кармы ликвидируется до истечения срока воздействия тончайшего вещества посредством аскетических упражнений — стадия *avīpaka*, или *sākama nirjarā*.

Анализ трактатов *Corpus Cundacundae* свидетельствует о том, что наиболее радикальным средством достижения внутренней свободы души от внешних условий и обстоятельств Кундакунда считает аскезу (*tava*, скр. *tapas*). Недаром этическая доктрина тиртханкаров признается наиболее строгой и суровой по сравнению с другими религиозно-философскими направлениями в Индии.

*saṁvarajogehiṁ judo tavehiṁ jo ciṭṭhade bahuvihehiṁ |
kammāṇaṁ ṇijjaraṇaṁ bahugāṇaṁ kuṇādi so ṇiyadaṁ || 151 ||*

Уничтожает многие [виды] кармы тот, кто, наделенный остановкой и йогой, практикует аскезу многих видов (ПС 151).

Tapas — не просто одна из ступеней уничтожения кармы, а самое необходимое условие и средство на Пути Освобождения, без него никто и никогда не достигнет цели. Дословно *tapas* означает «жар, огонь». Аскеза — это тот огонь, на котором сгорают человеческие пороки. С ее помощью шраман «выжигает» в своей душе все то, что привязывает его к миру. Джайнские мыслители, в частности уже Умасвати, выделяли два вида аскезы: внешний и внутренний:

*anaśanavāmaudaryavṛttiparisamkhyānarasaparityāgaviviktaśayāsana
kāyakleśāḥ |
bāhyaṁ tapaḥ prāyaścittavinayavaiyāvṛttyasvādhyāvyutsargad-
hyānānyuttaram || 9.19–20 ||*

Внешняя аскеза — пост, ограничение пищи, избирательная пища, отказ от вкусного, уединение и умерщвление плоти. Высшая же аскеза — искупление, благочестие, услужение, изучение писаний, отвержение, созерцание (ТС 9.19–20).

В сочинениях Кундакунды не прослеживается четкого разделения аскезы на два вида, тем не менее в его трактатах содержатся стройная система ритуалов и обрядов, которые в джайнской аскетике носят общее название «ежедневные обязанности» (*āvāḥyaka*), а также всесторонне продуманное учение о различных видах медитативного созерцания.

3.1. «Обязанности» джайна

Кундакунда, в качестве учителя и наставника монашеской сангхи знакомый с ежедневной практикой аскезы, в своих трактатах приводит развернутую систему джайнских приемов внешнего и внутреннего

очищения, имеющих общее название «обязанности» (*āvāsa*, скр. *āvaśyaka*), которые практикуются монашеством. Перечень методов и способов, направленных на уничтожение кармической зависимости, который содержится в НС, посвященной в первую очередь именно монашескому «деланию», отражает, по всей видимости, реальную ритуальную практику, существовавшую ко времени складывания этого текста в той дигамбарской общине, где циркулировала НС. Индийский исследователь джайнской этики Д. Бхаргава отмечает, что список ежедневных «обязанностей» в НС несколько отличается от других таких же списков, имевших хождение до и после Кундакунды²⁶.

Автор НС в первую очередь пишет о раскаянии (*paḍikkamaṇa*, скр. *pratikkramaṇa*). Под данным термином в джайнской аскетике понимается религиозный обряд, цель которого выражается словами *tassa miccha me dukkadam* («мой проступок — из-за заблуждения») ²⁷. Это свидетельство адепта о его добровольном возвращении к правильному поведению после отступления от правил по каким-либо причинам. Слова раскаяния произносятся как монахом, так и мирянином. Раскаяние составляет одну из ежедневных «обязанностей» джайна. Процедура этого ритуала следует сразу же за гимном (*sāmāyika*) 24 тиртханкарам. Таким образом, *pratikkramaṇa* входит в сложный комплекс обрядов, определяющих жизнь монашеской сангхи²⁸.

Та душа может быть исполнена раскаяния, которая утверждена на Пути Освобождения согласно предписаниям священного джайнского канона:

*micchādamsaṇaṇāṇacarittam caīūṇa ṇiravaseseṇa |
sammattaṇāṇacaraṇam jo bhāvai so paḍikkamaṇam || 91 ||*

Тот [имеет] раскаяние, кто, полностью отказавшись от ложных видения, знания, поведения, порождает праведность, [правильные] знание, поведение (НС 91).

Однако раскаяние в понимании Кундакунды носит характер скорее внутренней сосредоточенности и медитации о предельном, чем нравственного очищения, хотя не исключает и последнего:

*mottūṇa vayanarayaṇam rāgādībhāvavāraṇam kiccā |
appāṇam jo jhāyadi tassa du hodi tti paḍikkamaṇam || 83 ||*

Раскаяние имеет тот, кто, освободившись от произнесения слов, избавившись от состояний вожделения и прочего, созерцает атман (НС 83).

²⁶ Bhargava D. Jaina Ethics, c. 166–167.

²⁷ Caillat C. Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks, c. 133.

²⁸ Ibid.

Если вновь обратиться к «теории точек зрения», то в трактатах Кундакунды можно выделить два вида раскаяния: обыденное, т.е. непосредственно сам обряд, совершаемый ежедневно каждым джайном, и подлинное раскаяние, которое заключается не столько в произнесении соответствующей ритуальной формулы, сколько в действительном освобождении от порочной зависимости:

***kammañ jaṃ puvvakayaṃ suhāsuhaṇeyavittharavisesaṃ |
tatto ñivattade appayaṃ tu jo so paḍikkamaṇaṃ || 395 ||***

Только тот атман [имеет] раскаяние, который избавляется от накопленной ранее благой и не-благой кармы многих видов и уровней (СС 395).

Следующим аспектом внутренней аскезы выступает отречение (*paccaḅbhāṇa*, скр. *pratyākhyāna*). Практически отречение относится к контролю над помыслами и действиями подверженной сансарному круговороту души. Поэтому под отречением понимается решимость избегать помыслов и действий, которые могли бы послужить причиной неустойчивости в безукоризненном соблюдении обетов и выполнении ежедневных монашеских обязанностей:

***evaṃ bhedabbhāsaṃ jo kuvvai jivakammaṇo ñiccaṃ |
paccaḅbhāṇaṃ sakkadi dharide so sijado ñiyamā || 106 ||***

Таким образом, отречение [есть] у того, кто делает различие между кармой и душой и воздержанием может обуздывать себя (НС 106).

Известная французская исследовательница К. Кайя, основываясь на анализе текстов ранней джайнской аскетики, уточняет, что отречение подразумевает в первую очередь отказ от пищи и питья²⁹. Однако Кундакунда делает акцент скорее на внутреннем отречении от ложных состояний сознания, чем на внешних формах ритуала:

***kammañ jaṃ suhamasuhāṃ jaṃhiya bhāveṇa vajjhadi bhavissaṃ |
tatto ñivattade jo so paccaḅbhāṇaṃ have cedā || 396 ||***

Отречение может появиться у того, кто сознает, что благая и не-благая карма связывает [душу] через состояние сознания, и поэтому избавляется от нее (СС 396).

Подлинная *pratyākhyāna* выражается в сосредоточенности адепта на своем атмане, когда душа не принимает в себя никаких помыслов о чем-либо чуждом своей собственной природе. Шраман осознает себя в качестве всезнающего, всевидящего, всемогущего, всеблаженного,

²⁹ Ibid. См. также: *Williams R. Jaina Yoga*, с. 184; *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*, с. 190.

понимая, что не существует различия между его душой и душами освобожденных. Английский индолог В.Дж. Джонсон, обращая внимание на то, что Кундакунда не интересуется внешней стороной аскезы, замечает, что «это отсутствие интереса к внешнему поведению демонстрирует позицию Кундакунды во всех его работах. Более того, возможно, что эта ситуация типична не столько в силу того, что он принимает внешнюю практику как доказанное, сколько потому, что собственное развитие учения приводит его к такой позиции, при которой внешнее оказывается несущественным»³⁰.

Как нам представляется, этот вид уничтожения кармы джайнский мыслитель сближает с добродетелью не-привязанности. Шраман оставляет все не только во внешнем мире — дом, семью, социальные связи и обязанности, но и свои внутренние ожидания и иллюзии, что дает возможность осознания онтологического равенства всех душ, поскольку с духовной субстанции снимается шелуха заблуждения — отождествление души с чем бы то ни было (состояния, свойства и способы существования), кроме нее самой. Аскет понимает, что он — это только атман, что у него нет ничего, кроме атмана:

*mamattaṃ parivajjāmi ṇimamattimuvattḥhido |
ālaṃvaṇaṃ ca me ādā avasesaṃ ca vosare || 99 ||*

*Я удаляюсь от привязанности, приблизившись к не-привязанности.
Атман — мне опора. Все остальное я оставляю (НС 99).*

Слово *mamattam*, скр. *mamatvam* (букв. «то, что мое»), которое использует в данной гатхе Кундакунда, свидетельствует о привязанности адепта к своему эмпирическому «Я»³¹, по сути, совершенно ложному. Основная интенция философа направлена на постижение подлинной природы атмана в противоположность отождествлению души с какими бы то ни было душевными состояниями или проявлениями феноменального «Я».

Затем Кундакунда переходит к рассмотрению исповедания (*āloyaṇa*, скр. *ālocanā*) и его четырех проявлений: собственно исповедания, разрывания, неизменности и чистоты состояния³². В. Шубринг пишет, что исповедание проходило ежемесячно, по другим источникам — каждый вечер³³. Исповедание с практической точки зрения означает

³⁰ Johnson W.J. Harmless Souls, c. 187.

³¹ Наше внимание на данное обстоятельство обратила В.В. Вертоградова.

³² К. Кайя приводит три вида исповедания: исповедание проступков всей предшествующей жизни; исповедание прегрешений, совершаемое адептом для воссоединения с данной группой странников, и исповедание «обид» джайном, пришедшим из другой общины специально с этой целью. Подробнее о ритуале исповедания см.: Caillat C. Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks, c. 116–132.

³³ Schubring W. The Doctrine of the Jainas, c. 287–288.

полное и добровольное признание монахом своих прегрешений и ошибок, которое он делает перед лицом главы сангхи; миряне должны были исповедоваться в присутствии ачарьи, упадхьяйи или правартина.

Однако сам ритуал еще не гарантирует чистоты помыслов, поскольку и благие помыслы не могут разрушить кармы. Тем не менее «внешняя исповедь» выступает вспомогательной причиной подлинного исповедания, каковое появляется лишь при определенных условиях:

***ṇo kammakammarahiyaṃ vihāvagunaṇapajjaehiṃ vadirittam |
appāṇaṃ jo jhāyadi samaṇassāloyaṇaṃ hodi || 107 ||***

Исповедание появляется у того шрамана, который созерцает атман, свободный от кармы и не-кармы, лишенный неестественных атрибутов и модусов (НС 107).

Удаление помыслов от ошибок и грехов, которое демонстрирует перед учителем монах, и есть подлинное исповедание, и оно возможно лишь на ступени самоконцентрации на чистом «Я». В то же время чистота помыслов служит причиной уничтожения «корня дерева кармы».

***jaṃ suhamasuhamudinṇaṃ saṃpaḍiya aṇeyavittharavisesaṃ |
taṃ dosaṃ jo cedadi sa khalu āloyaṇaṃ cedā || 397 ||***

Исповедание у того, кто сознает, что возникновение благой и не-благой кармы многих видов и уровней — дефект (СС 397).

Согласно взглядам Кундакунды, все три ритуала (раскаяние, отречение и исповедание) с точки зрения внешних и внутренних аспектов составляют самую сердцевину жизни монаха:

***ṇiccaṃ pacakkhāṇaṃ kuvvadi ṇiccaṃapi jo paḍikkamadi |
ṇiccaṃ āloceyadi so hu carittaṃ havadi cedā || 398 ||***

Правильное поведение возникает у того, кто, сознавая, постоянно практикует отречение, постоянно раскаивается и постоянно исповедуется (СС 398).

Если СС говорит только об отречении, исповедании и раскаянии как ритуалах монашеской жизни, то трактат, посвященный собственно монашеской аскезе, НС, упоминает еще один вид аскетической практики джайнского монаха — искупление (*pācchīta*, скр. *prāyaścitta*). Ряд гатх в НС дает возможность рассматривать всю аскезу в целом, причем как на стадии остановки действия кармы, так и при полном ее уничтожении, в качестве искупления. Иначе говоря, жизнь монаха, отворотившегося от мира, есть искупление:

***ṇatāṇaṃtabhaveṇa samajjiasuhaasuhakammasaṃdoho |
tavacaraṇeṇa viṇassadi pāyacchittaṃ tavaṃ tamhā || 118 ||***

Количество благой и не-благой кармы, приобретенной бесчисленными рожденьями, разрушается соблюдением аскезы. Поэтому искупление — аскеза (НС 118).

Слово «искупление» значит очищение души от совершенных ею грехов. Правильно практикуемое искупление вырывает «стрелы» пороков и ошибок, впившиеся в душу, подобно тому как вода смывает пятна грязи с одежды.

Шраман в общине, когда бы он ни нарушил моральные предписания, идет к главе сангхи и открывает ему свои проступки. И каково бы ни было наказание за содеянное им, он с радостью принимает его и выполняет с соответствующими вниманием и предосторожностью. Это называется искуплением с практической точки зрения. Но вследствие этого адепт не достигает еще чистоты помыслов, несмотря на то, что он соблюдает все предписанные традицией правила и нормы поведения. Поскольку только чистота помыслов — причина уничтожения кармы, постольку она и есть подлинное искупление. Страсти связывают душу кармической материей, и если монах хоть сколько-нибудь подвержен их воздействию, то он безусловно совершает проступок. Следовательно, как полагает Кундакунда, а вместе с ним и вся джайнская традиция, шраман должен побеждать гнев терпением, гордыню добротой, ложь искренностью, укрощать алчность, довольствуясь тем, что имеет.

Подчинив главные страсти, которые являются источниками и всех остальных, монаху следует сосредоточить свой умственный взор на атрибутах духовной субстанции и попытаться осознать свою подлинную сущность. Когда же ему удастся остановить блуждание ума, сконцентрировав его на атмане, без тени привязанности или отвращения к чему-либо, он обретает чистоту состояния. Это стадия самосредоточения, являющаяся вершиной всей аскетической практики. Только это и есть подлинное искупление:

*ukkiṭṭho jo voho ṇāṇaṃ tasseva appaṇo cittaṃ |
jo dharai muṇi ṇiccaṃ pāyacchittaṃ have tassa || 116 ||*

Искупление может быть у того мудреца, который постоянно держит [в сознании] мысль о своем собственном атмане [и имеет] превосходное понимание и знание (НС 116).

Еще один обряд под названием *sāmāyīya* (скр. *sāmāyika*) входит в ежедневную монашескую практику. Формально он представляет собой пение гимна 24 тиртханкарам, причем минимум трижды в день³⁴, однако уже в Утт 28.32 понимается как спокойствие ума, со-

³⁴ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, c. 182.

стояние душевного равновесия, сводящего на нет всякую порочную активность. Иначе говоря, это внутреннее состояние сознания, или медитация, изначально направленная на прекращение насилия. В Шубринг видит в этом «состояние внутреннего баланса», проявляющееся в «акте поклонения, повторяющемся несколько раз в день»³⁵. Он характеризует эту «обязанность» как «краткий обет, повторяемый [монахом] в уме в течение дня как обещание остерегаться в жизни всего, что постыдно, в мыслях, словах и деяниях... так же как всего того, чему он лично может послужить причиной или поводом»³⁶. Таким образом, Шубринг рассматривает этот обряд исключительно в контексте ритуала. Для П.С. Джайни *sāmāyika* выступает началом практики, ведущей к глубокой медитации³⁷. Он подчеркивает, что под этим термином в джайнской аскетике понимается как обретение спокойствия, так и достижение чистого самосознания³⁸.

Употребление слова *sāmāyika* в трактатах Кундакунды свидетельствует о том, что данный термин обозначает не только и даже не столько обряд, сколько некое состояние сознания, характеризующееся единением атмана с самим собой, поэтому нам представляется целесообразным и более корректным переводить термин как «самотождественность»:

*jaṅkiṃci me ducarittaṃ savvaṃ tiviheṇa vosare |
sāmāyaṃ tu tivihaṃ karemi savva niraṇṇaṃ || 103 ||*

Я трижды оставляю все то, что для меня дурное поведение, но создаю трижды безупречную самотождественность (НС 103).

Самотождественным, по мнению автора НС, становится тот атман, который подчинил все чувства, ровен по отношению ко всем живым существам, практикует аскезу, воздержание, не имеет ложных состояний сознания, неподвластен страстям и пребывает в постоянной медитации (НС 125–133). Данное состояние Кундакунда связывает не только с отсутствием активности тела, ума и речи, но и с достижением высшего сосредоточения (*samāhi*, скр. *samādhi*), последней ступени медитации.

Весь тщательно продуманный комплекс ритуалов и различного рода аскетические упражнения способствуют продвижению адепта по лестнице духовного самосовершенствования. Таким образом у джайна воспитывается преданность Пути Освобождения:

³⁵ Schubring W. The Doctrine of the Jainas, с. 269, 299.

³⁶ Ibid., с. 269.

³⁷ Jaini P.S. The Jaina Path of Purification, с. 222 и сл.

³⁸ Ibid., с. 221.

*sammattvaṇṇaṇṇacarāṇe jo bhattiṃ kuṇai sāvago samaṇo |
tassa du ṇivvudibhatti hodi tti jīṇehi paṇṇattaṃ || 134 ||*

[Ведущая] к избавлению преданность возникает у такого ученика шрамана, который предан праведности, знанию, поведению, — так проповедано джинами (НС 134).

В джайнской традиции преданность (*bhatti*, скр. *bhakti*) выражается в восхвалениях и поклонении освободившимся душам, что входит в каждодневный ритуал любой монашеской общины. В основе поклонения не должно лежать никаких нечистых мотивов, т.е. монах не преследует мирских утилитарных целей при поклонении. В главе II мы уже обращали внимание на тот факт, что джайнская доктрина не допускает любви к Махавире, другим тиртханкарам, гуру и т.д. Поэтому преданность проявляется, с одной стороны, в совершении определенных обрядов: пении гимнов, подношениях, служении учителю и т.д.; а с другой стороны, в стойкой приверженности джайнскому учению. В отношении джайнских адептов необходимо помнить, что *bhakti* не подразумевает личной преданности и самозабвенной любви, как то описывается в «Бхагавадгите» или же имело место в вишнуитских и шиваитских сектах.

Джайнская аскетика не рассматривает *bhakti* только как средство очищения помыслов, ведущее к освобождению. Необходимо, чтобы шраман сначала сам ознакомился с различными свойствами тех, кому он поклоняется и о ком постоянно размышляет. Впоследствии, когда он приобретет чистоту помыслов и сможет свободно удерживать в своем уме все безграничные качества совершенных душ, служащие основой его медитации, адепт постигнет суть подлинной преданности, и тогда он в полноте способен выполнять то, что в джайнизме называется «обязанностью»:

*paricattā parabhāvaṃ appāṇaṃ jhādi ṇimmalasahāvaṃ |
appavaṣo so hodi hu tassa du kammaṃ bhaṇanti āvāsaṃ || 146 ||*

Оставив [прошлые] другие состояния, он созерцает незапятнанный по своей природе атман, послушный воле атмана, чье действие называют «обязанностью» (НС 146).

Слово *āvāṣyaka*, имеющее в джайнизме значение «ежедневная обязанность», обозначает определенное качество адепта и его действий, которые проистекают из самой природы души, являясь естественными, обусловленными сущностью атмана и, следовательно, не зависящими от внешних обстоятельств. Подлинно независимый в своих деяниях монах не должен иметь никаких помыслов, как дурных, так и благих. В то же время ему предписывается избегать блуждания помыслов относительно всех шести субстанций мира. Шраману следует

сосредоточить свои усилия и внимание на реализации природы чистого «Я», так как только в состоянии самопогруженности адепт демонстрирует истинную независимость деяния. Поэтому необходимо учитывать и этот контекст, который при переводе на русский язык, к сожалению, пропадает, ибо переводчик оказывается перед дилеммой: перевести *āvāṣyaka* либо как «обязанность», что отражает реальное функционирование термина в джайнской аскетике, но оставляет «за кадром» значение «независимого», самообусловленного деяния; либо как «независимость», и в этом случае пропадает значение, относящееся к ежедневным монашеским ритуалам.

В связи с «обязанностями» Кундакунда пишет о различии между внутренним (*antaramṅga*, скр. *antaramṅga*) и внешним (*vahir*, скр. *bahir*) атманом. Внутренним он называет тот атман, который, во-первых, наделен независимостью, во-вторых, безмолвствует, в-третьих, погружен в медитацию. Внешний атман лишен всех этих качеств (НС 149–151).

В сутрах шветамбарского канона, а также в текстах более позднего времени приводится список «обязанностей», значительно отличающийся от перечисления в НС: *sāmāyika*; *caturvīṃśati-stava* — восхваление 24 тиртханкарам; *vandanaka* — ритуальное почитание монахов и общины; *pratikramaṇa*; *pratyākhyāna*; *kāyotsarga* — «отказ от тела» на определенное время³⁹.

3.2. Учение о созерцании

Все описанные выше обряды, характеризующие третью «жемчужину» джайнизма — правильное поведение, — составляют внешнюю сторону аскезы Пути Освобождения. Однако они не выражают самую суть монашеской жизни, то, ради чего адепт отказывается от жизни мирянина-домохозяина. Иначе говоря, существует два вида аскезы в соответствии с двумя точками зрения:

*vavahāraṇayacaritte vavahāraṇayassa hodi tavacaraṇam |
ñicchayaṇayacāritte tavacaraṇam hodi ñicchayado || 55 ||*

С обыденной точки зрения [правильное] поведение — это аскетический образ жизни с обыденной точки зрения, подлинно же [правильное] поведение — это аскетический образ жизни с подлинной точки зрения (НС 55).

Подлинная аскеза, по мнению Кундакунды, — это созерцание (*jhāṇa*, скр. *dhyāna*), под которым джайнскими учителями понимается не интеллектуальная деятельность абстрактного характера, а особый вид размышления, духовная медитация, сосредоточенность ума на

³⁹ Williams R. *Jaina Yoga*, с. 184; Schubring W. *The Doctrine of the Jainas*, с. 269.

чем-либо. Сам термин и учение о созерцании сформулированы уже в каноне (Тхананга 188а, Самавая 9а, Авассаяниджжутти 14)⁴⁰. Медитация-созерцание, с точки зрения джайнских авторов, в том числе и Кундакунды, может быть четырех видов: а) «болезненное» созерцание (*aṭṭa jhāṇa*, скр. *arta dhyāna*) связано с тем, что человек с сожалением вспоминает предметы, дорогие ему и уже утерянные, с горечью думает о смерти, болезнях, неприятных событиях и обстоятельствах, а также мечтает о будущем; б) «насильственное» созерцание (*rudda jhāṇa*, скр. *raudra dhyāna*) вызвано охватившей ум жадной мести за понесенный вред или убыток; в) «добродетельное» созерцание (*dhamma-jhāṇa*, скр. *dharma-dhyāna*) включает в себя, во-первых, размышление с твердой и устойчивой верой в те догмы джайнского канона, которые изложены в священных книгах; во-вторых, медитацию по поводу того, что неживое (*ajīva*) не только абсолютно чуждо живому (*jīva*), но и не связывает его; в-третьих, рассмотрение души с двух точек зрения: обыденной и подлинной; в-четвертых, «умное» видение 14 миров и природы составляющих их элементов⁴¹; г) «чистое» созерцание (*sukka-jhāṇa*, скр. *śukla-dhyāna*) — первая фаза его заключается в концентрации мысли на возникновении, пребывании и исчезновении субстанций с различных точек зрения; на второй фазе адепт сосредоточивается на одностороннем (*ekānta*) рассмотрении субстанции, расчлняя ее на структурные элементы; третья фаза практикуется перед полным освобождением, когда возврат на прежние ступени существования, или ниспадение на другие уровни бытия, становится невозможным, хотя остается активность ума, речи и тела, прекращающаяся на четвертой фазе размышления. Медитирующий аскет остается неподвижным, подобно горе. Деятельность адепта затухает в течение короткого промежутка времени, нужного для произнесения пяти кратких звуков *a, i, u, r, l*. По истечении этого времени его душа покидает этот мир, выходя за пределы сансары.

Понятно, что первые два вида созерцания («болезненное» и «насильственное») не рекомендуются для практики джайнскому адепту, тогда как два других и представляют собой медитацию в собственном смысле слова, и именно на них должны быть направлены все усилия того, кто стремится к освобождению от кармической зависимости.

О медитации пишет и Умасвати, перечисляя в ТС 9.27 те же самые виды созерцания и давая такое определение созерцанию: *ekāgracintā-nirodha* («остановка мысли на единичном объекте»).

⁴⁰ *Schubring W.* The Doctrine of the Jainas, с. 313–314.

⁴¹ *Nahar P.C., Ghosh K.* An Epitome of Jainism, с. 598–599. В средние века джайнские мыслители, в частности Субхачандра, выдвинули еще одно толкование этого вида медитации, связав его с состоянием транса (см.: *Masih Y.* The Hindu Religious Thought, с. 311–312).

В трактатах *Corpus Cundacundae* медитация рассматривается в качестве наиболее радикального средства достижения состояния освобождения:

***daṃsaṇaṇānasamaggaṃ jhāṇaṃ ṇo aṇṇadavvasaṃjuttaṃ |
jāyadī nījjarahedū sabhāvasahidassa sādhusa || 159 ||***

Созерцание, всецело [определяемое] видением и знанием, не связанное с внешними объектами, порождает причину уничтожения [кармы] садху вместе с его состоянием (ПС 159).

С помощью этого способа шраман достигает самотождественности, единения с самим собой. Ибо, задается вопросом Кундакунда (НС 124), что толку в отшельничестве, в умерщвлении плоти, постах и обетах, если у аскета нет единения со своим атманом? Все аскетические подвиги монаха — лишь средство для обретения внутреннего мира и покоя, они ни в коем случае не являются самоцелью.

В ПВС Кундакунда приводит формулы, с помощью которых может быть достигнуто измененное состояние сознания. Медитативная «схема» довольно проста, суть ее заключается в стремлении адепта отказаться от всего, что ассоциируется с «Я», атманом, не будучи им по своей природе:

***ṇāhaṃ deho ṇa maṇo ṇa ceva vāṇi kāraṇaṃ tesim |
kattā ṇa ṇa kārayidā aṇumañitū ṇeva kattīṇāṃ || 2.68 ||***

Я ни тело, ни ум, ни речь, ни причина их, ни создатель, ни то, что побуждает или порождает создателей (ПВС 2.68).

А в НС автор методично перечисляет всё, от отождествления с чем душа должна отказываться: уровни существования душ, возраст, страсти (НС 77–81). Концентрируя свой ум на мысли: «Я ни то — ни то», адепт научается видеть собственную природу атмана, не замутненную ложными состояниями сознания. Пелена иллюзии и заблуждения спадает, и таким образом аскет достигает своей цели.

Подобная техника является значительным развитием классических джайнских представлений о Пути Освобождения⁴²: свобода от связанности представляется не в качестве ограничения или обуздания активности тела, речи и ума, а как осознание того, что тело, речь и ум являются всецело чуждыми душе сущностями, не имеющими с ней ничего общего. Ход размышлений, предложенный Кундакундой, предполагает, что рассматривается только знание или реализация подлинной природы атмана с помощью медитации, которой предшествует достижение бесстрастного равнодушия к тому, что душой не является. Приведенная выше гатха из ПВС может быть взята в качестве примера

⁴² См., например: *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*, с. 247.

апофатического способа описания души. Данная фраза действует «медитативно», как средство осознания природы духовной субстанции. Комментарий «Таттва-дипика» подчеркивает, что тело, ум и речь, характеризующиеся как лишённые сознания сущности (*acetanadravya*), действуют независимо от души, они автономны⁴³. Поэтому сущностной причиной связанности души кармической материей является ложная вера в то, что душа может иметь что-либо общее с не-душой. Такое предположение продуцирует нечистую направленность сознания (*aśuddhopayoga*), препятствующую осознанию природы атмана через созерцание этой природы. Таким образом, связанность — это не просто ложное поведение, результат действия кармы, производящей заблуждение, — это само заблуждение. Если душа ex definitio не может иметь никаких контактов с материей, то как она может быть связана? Однако в самой ПВС этот вопрос остается открытым. Катафатически же душа описывается (ПВС 2.99) только как знание (*ñāṇam ahaṁ eyo*, скр. *jñānamahamekaḥ*).

В медитации душа адепта проходит своего рода «закалку», лишаясь последнего налета кармической «пыли»:

*jhāṇam havei aggi tavayaraṇam bhattali samakkhādo |
jīvo havei loham dhamiyavvo paramajōhiṁ || 233 ||*

Созерцание есть огонь. Душа — железо. Аскетический образ жизни можно считать кузнечными мехами, которые должны раздуться высшими йогинами (СС 233).

Если джайн по тем или иным причинам не может практиковать аскезу описанных выше видов, то ему следует хотя бы иметь веру в ответственность аскетической практики.

Медитация в сочинениях Кундакунды выступает в качестве средства, которое может заменить собою другие методы психофизической саморегуляции адепта, в том числе и «обязанности», поскольку является самой сердцевиной монашеской практики:

*jhāṇaṇiṇo sāhū paricāgam kuṇai savvadosāṇam |
tamhā du jhāṇameva hi savvadicārassa paḍikamaṇam || 93 ||*

Пребывающий в созерцании садху избегает любых ошибок. Именно поэтому созерцание — раскаяние всякого, пребывающего в сансаре (НС 93).

Поскольку созерцание уничтожает кармическую зависимость, то оно является одновременно и раскаянием, и искуплением, и исповеданием, и отречением. Без медитации теряет всякий смысл выполнение всех ритуалов и обрядов. Иными словами, созерцание чистой природы

⁴³ *Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 127–128.*

атмана — это и есть практика разрушения кармы, подлинная аскеза, т.е. Путь Освобождения в собственном смысле слова.

Однако в то же время медитация представляет собой и реализацию сущностных свойств души, т.е. конечную цель Пути, само освобождение. В этом смысле созерцание и есть освобождение: когда джайнский аскет смотрит на мир с подлинной точки зрения, он видит, что природа и свойства одинаковы у всех душ, независимо от способов их существования; поэтому он не испытывает привязанности к освободившимся душам и отвращения к тем, которые пребывают в сансаре. Его ум находится в ровном и спокойном состоянии, не колеблемый ничем:

*appasarūvāmbaṇabhāveṇa du savvabhāvaparihāṇaṃ |
sakkadī kaṭṭum jīvo tamhā jhāṇaṃ have savvaṃ || 119 ||*

Атман может отказаться от всех [ложных] состояний сознания опирающихся на свою собственную природу состоянием сознания. Поэтому душа может быть всецело созерцанием (НС 119).

Примечательно, что, развивая теорию тождества знания, природы души и освобождения, один из трактатов *Corpus Cundacundae*, СС, заимствует буддийскую терминологию, поскольку буддизм имеет гораздо более развитый и тонкий категориальный аппарат для описания внутреннего опыта и дисциплины измененных состояний сознания, — в частности, речь идет об использовании слова *pañña*, скр. *prajñā* — «высшая мудрость». Говоря о достижении состояния всеведения, Кундакунда задается вопросом, как это происходит, с помощью чего:

*kaha so ghippadi appā pañṇāe so du ghippade appā |
jaha pañṇāe vibhatto taha pañṇā eva ghittavvo || 318 ||*

Каким образом постигается атман? Этот атман постигается с помощью высшей мудрости. Подобно тому как с помощью высшей мудрости [атман] отделен от кармы, так с помощью высшей мудрости следует [его] постигать (СС 318).

И далее утверждается, что именно благодаря высшей мудрости познается, что атман есть не что иное, как сознающее, видящее и знающее «Я» (СС 319–321). Как видно из приведенной гатхи, термин *prajñā* выступает отчасти синонимом слова *dhyāna*. В.Дж. Джонсон, обративший внимание на присутствие буддийской терминологии в джайнском трактате, пришел к выводу, что «термин *prajñā*, очевидно, заимствован у Нагарджуны или из литературы *prajñāpāramitā* в целом»⁴⁴. Для Нагарджуны *prajñā* обозначает то, с помощью чего постигается «высшая истина» (*paramārtha-satya*). Автор СС же под этим словом понимает способ, которым разделяются душа и не-душа

⁴⁴Johnson W.J. Harmless Souls, с. 285.

(СС 316), атман и связанность. «Высшая мудрость», словно меч, пересекает мнимое соединение духовной и материальной субстанций.

Таким образом, термин *prajñā* имеет два значения в трактатах Кундакунды: во-первых, как «различающая» мудрость, расчленяющее знание, т.е. как средство познания мира (что является душой, а что является не-душой); и во-вторых, как некий способ достижения состояния всеведения. Однако в отличие от буддийских текстов, где понятие *prajñā* детально и обстоятельно проанализировано, в сочинениях дигамбарского автора тенденция использования сходной терминологии обнаруживается только в одном трактате и всего лишь в пяти гатхах (СС 316, 318–321), что может послужить косвенным свидетельством неправомерности приписывания СС автору других трактатов из Corpus Cundacundae.

* * *

Значение созданного Кундакундой учения о методах и способах приостановки, а затем и уничтожения кармической зависимости души состоит в том, что он попытался дать теоретическое обоснование практике аскезы, не только представив в своих трактатах описание отдельных видов джайнской техники внутреннего и внешнего очищения, но и выстроив целостную систему религиозно-философских представлений джайнизма о способах реализации духовной субстанцией своих природных качеств. При этом Кундакунда сделал особый акцент на важности внутренней сосредоточенности и погруженности в постоянную медитацию, подчеркнув, что именно в ней состоит подлинный смысл аскезы, а не в выполнении ежедневных правил поведения, которые регулируют внешнюю жизнь монаха.

Особенностью подхода Кундакунды является всесторонний анализ и детальное описание различных аскетических приемов, что свидетельствует, с одной стороны, о применении разветвленной системы психофизической саморегуляции в джайнской общине на рубеже тысячелетий и, с другой стороны, о глубоком понимании Кундакундой роли правильно организованной внутренней и внешней жизни монашеской сангхи.

Важность самостоятельных усилий для достижения освобождения, акцент на самосовершенствовании, сделанный такими джайнскими учителями, как Кундакунда, послужили основанием для характеристики джайнизма как доктрины «этического реализма»⁴⁵.

Следует отметить, что целостная система аскезы, представленная в работах Кундакунды, во многом сходна с различными техниками других индийских школ. В частности, джайнские «пять великих обе-

⁴⁵ Rao N. Fundamentals of Indian Philosophy, с. 188.

тов» целиком принимаются ортодоксальными школами индуизма. Например, у Патанджали в его «Йога-сутре» они составляют первую ступень (яма) восьмеричной йоги⁴⁶. Но ни одна система индийской философии не придавала такого значения обету ахимсы — непричинения вреда всему живому, — как это делал джайнизм.

Обряды, сходные с рассматриваемыми Кундакундой отречением (*pratyākhyāna*), искуплением (*prāyaścitta*), раскаянием (*pratikramaṇa*) и исповеданием (*ālocanā*), имеются как в буддийской, так и в брахманистской аскетической практике. В этом смысле джайны, и Кундакунда в том числе, скорее всего, пользуются уже выработанными к тому моменту методами и приемами психофизической саморегуляции внутренней и внешней жизни, приспособлявая их к нуждам и целям своей общины и интерпретируя в рамках своей собственной догматики.

Концептуальный базис, заложенный Кундакундой, сыграет в дальнейшем важную роль при детализации и углубленном анализе джайнской сотериологии последующими мыслителями этого направления индийской философии.

⁴⁶ Классическая йога, с. 137.

Глава V

ОСВОБОЖДЕНИЕ — КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ ДУШИ

Учение о Пути Освобождения (*mokkhamagga*, скр. *mokṣamārga*) в джайнской традиции является базовой концепцией, фундамирующей как философскую, так и религиозную доктрину джайнизма. Значение, которое имеет идея освобождения (*mokkha*, скр. *mokṣa*) в джайнской системе, трудно переоценить. Недаром некоторые исследователи джайнизма сводили все учение к Пути Освобождения, полагая, как индийский историк Нагараджа Рао, что «совершенство души — главная цель системы, а не просто метафизическая интерпретация универсума. Остановка притока кармы и уничтожение накопленной кармы — вот и все джайнское учение. Остальное в доктрине — разъяснение этого положения»¹.

Существует несколько причин, в силу которых именно освобождение, свобода духовной субстанции от любых пут кармической материи, выступает главным религиозным идеалом джайнского адепта. Во-первых, джайнское учение отрицает существование Бога-Творца, авторитет священных Вед, но тем не менее является религиозной традицией, поскольку адепты этого учения поклоняются основателям традиции — тиртханкарам, всеведущим, знающим принципы устройства мироздания и постигшим действие закона кармы; кроме того, джайны имеют свое собственное священное писание, зафиксировавшее опыт достигших освобождения душ. Во-вторых, джайнизм в своем учении об освобождении отражает общую для большинства философско-религиозных направлений тенденцию индийской культуры к осмыслению глубокого внутреннего опыта духовного самосовершенствования. В-третьих, джайны отрицают самостоятельное значение обрядов и ритуалов в деле спасения души от кармической зависимости: Путь Освобождения состоит в правильном знании, видении и поведении, полная реализация которых ведет к некоему состоянию, именуемому в традиции освобождением. В-четвертых,

¹ Rao N. Fundamentals of Indian Philosophy, с. 188.

джайнизм, религия спасения только своими собственными силами, не признает никакого вмешательства извне в судьбу адепта; цель, на достижение которой направлены все усилия последователя тиртханкаров, — освобождение. И в-пятых, *mokṣa* тесно связана с учением о природе духовной субстанции, поскольку обозначает естественное состояние души. «Это освобождение от тела, но не от существования»². Бессмертная по природе душа не может «выпасть» из состояния освобождения или утратить его, если однажды уже его достигла.

Поэтому тема освобождения души в той или иной степени затрагивается всеми джайнскими авторами, как более раннего периода становления джайнского учения, так и последующих веков.

1. Понимание освобождения

Трактаты *Corpus Sundaecundae* также содержат учение о конечной цели пути аскезы. С одной стороны, они отражают общеджайнские представления об освобождении, а с другой стороны, несут некий специфический отпечаток собственных воззрений автора этих сочинений. Своеобразие подхода в трактовке *mokṣa* определяется особенностями взглядов Кундакунды относительно природы духовной субстанции и ее основных характеристик, а также общим стремлением автора к «интернализации» джайнского учения, попыткой сместить в рассуждениях о Пути Освобождения акцент из сферы внешнеритуальной аскетики в область внутреннего опыта психофизической саморегуляции жизни джайнского адепта.

В СС автор, прибегая к сравнению (что является одной из отличительных особенностей данного сочинения), формулирует цель жизни:

jaha nāma kovi puriso rāyāṇaṃ jāñiṇṇa saddahadi |
to taṃ aṇucaradi puṇo atthaththiau payatteṇa || 20 ||
evaṃ hi jīvarāyā nādavvo taha ya saddahe davvo |
aṇucaridavvo ya puṇo so ceva du mokkhakāmeṇa || 21 ||

Подобно тому как человек, узнав о царе, верит и служит ему с усердием, желая богатства, так же следует знать царя — душу — и верить и служить ей с желанием освобождения (СС 20–21).

Собственно говоря, освобождение — это не только цель, но и смысл жизни человека, который определенным образом задает направление всем устремлениям души, выстраивает значимые жизненные ценности и приоритеты в иерархическом соподчинении: внутренняя жизнь, ду-

² Радхакришнан С. Индийская философия, с. 281.

ховный опыт человека представляют собой точно такую же иерархически выстроенную структуру, как и его внешняя, социально обусловленная жизнедеятельность. Поэтому сфера глубинных интуиций сравнивается с отношениями в социуме: если человек желает благополучия и процветания, то он избирает самого могущественного владыку, которому и служит усердно в ожидании достойной награды; когда же он узнаёт о существовании наивысшего «царя» внутри себя, то отдает все свои силы на служение этому «господину», т.е. своему атману.

Освобождение понимается Кундакундой в соответствии с общеджайнской трактовкой как устранение всех видов нечистоты:

*jadā vimuñcade cedā kammaphalamañamīyam |
taḍā vimutto havadī jāṇago passago muṇi || 335 ||*

Когда осознающий освобождается от бесчисленных «плодов» кармы, тогда знающий и видящий мудрец становится свободным (СС 335).

Это классическая, присущая как дигамбарским, так и шветамбарским авторам, формулировка цели аскетических упражнений адепта. Достижение подобного состояния возможно с точки зрения традиции лишь при внимательном отношении ко всем чуждым влияниям на атман. Несмотря на то что адепт знает, каков результат кармического воздействия, в каких формах проявляется связанность и каковы ее причины, чем добродетель отличается от порока, тем не менее это знание, как и знание внешнего мира, не оказывает на него никакого влияния. Иначе говоря, его душа не подвергается изменениям, что является отличительным признаком идущего по Пути Освобождения. Через знание причин сансарного круговорота аскет, с одной стороны, освобождается от невежества и, с другой стороны, постигнув скрытые пружины, приводящие мир в движение, остается невосприимчив к любым видам кармы.

Однако в СС прослеживается весьма интересная линия, идущая вразрез с тем, что мы отмечали в предыдущих главах, а именно — постоянное подчеркивание Кундакундой положения о действенной, освобождающей силе знания. Весь пафос (иногда скрытый, иногда проявленный) рассуждений дигамбарского мыслителя в других трактатах зачастую сводился к тому, что самое главное средство достижения освобождения от кармической зависимости состоит в устранении заблуждения, сама связанность кармой — это иллюзия, с осознанием природы которой (а тем самым и с уничтожением) душа мгновенно обретает свое естественное, природное состояние. Однако автор СС (опять-таки в образной, художественной форме) говорит об обратном. Кундакунда сравнивает кармическую зависимость души с путями: че-

ловек, слабо или крепко связанный веревкой в течение долгого времени, может знать причину своей несвободы, ее продолжительность и силу, однако такое знание не приводит к действительной свободе. Если он не разрежет веревку, то не освободится. Точно так же и с кармической материей: знание о причинах, ее обуславливающих, не ведет к состоянию освобождения:

***jaha vaṁdhe ciṅtaṁto vaṁdhaṇavaddho ṇa pāvadi vimokkhaṁ |
taha vaṁdhe ciṅtaṁto jīvovi ṇa pāvadi vimokkhaṁ || 311 ||***

Подобно тому как, размышляя о связанности, связанный путами не обретает освобождения, так душа, размышляя о связанности, не обретает освобождения (СС 311).

В отличие от того, что говорилось в других трактатах *Corpus Cundacundae*, здесь присутствует несколько иная установка (гораздо более близкая «классической» джайнской позиции): автор обращает внимание на то, что в случае достижения подлинного блаженства знание само по себе не обеспечивает выхода из сансары, необходимы определенные меры для конкретного разрушения зависимости и уничтожения кармической материи:

***jaha vaṁdhe chittūṇaya vaṁdhaṇavaddho du pāvadi vimokkhaṁ |
taha vaṁdhe chittūṇaya jīvo saṁpāvadi vimokkhaṁ || 312 ||***

Подобно тому как, разорвав путы, связанный путами обретает освобождение, так, разорвав связанность, и душа обретает освобождение (СС 312).

По всей видимости, подобные взаимопротиворечивые установки и подходы в рамках одного корпуса произведений объясняются тем, что сами трактаты отражают разные тенденции, имевшие место в джайнской традиции периода формирования этих текстов. Кроме того, по-прежнему актуальным остается вопрос, насколько правомерно приписывать авторство данных сочинений одному дигамбарскому учителю Кундакунде. Проблемы, встающие при изучении *Corpus Cundacundae*, требуют, несомненно, более обстоятельного исторического и филологического исследования, чем это возможно в рамках данной работы, автор которой видит свою задачу представить некий общий универсум идей и понятий, а также подходов к решению сугубо философских проблем в сочинениях, объединенных в джайнской традиции под именем Кундакунды.

Что касается содержательной трактовки понятия, то следует отметить, что освобождение — это абсолютная независимость от тела и телесной жизни, а следовательно и пяти органов чувств, от добра и зла, добродетели и греха, последующего рождения и всего, что про-

истекает из невежества. Подобное состояние определяется наличием «трех жемчужин», без которых спасение невозможно. С точки зрения джайнских мыслителей, и Кундакунды в том числе, это объясняется тем, что «жемчужины» не существуют ни в какой другой сущности, кроме души. Поэтому именно душа является причиной своего освобождения:

*saṃpajjade ṇivvāṇaṃ devasuramaṇjarāyavibhavehiṃ |
jivassa carittaddaṃsaṇaṇṇapāhaṇā || 1.6 ||*

Нирвана возникает вместе с могуществом богов, асур, царей людей вследствие наилучшего поведения души, [связанного с правильными] видением и знанием (ПВС 1.6).

Комментируя эту гатху, Амритачандра в «Таттва-дипике» высказывает мнение, что освобождение достигается поведением, основанным на видении и знании и свободным от вожделения (*rāga*), поскольку причина связанности, которая беспокоит царскую власть, богов, обитателей ада и людей, одна и та же и проистекает из поведения, основанного на вожделении. Тот, кто желает освобождения, должен стремиться к поведению, лишённому вожделения, как к желаемому плоду, и воздерживаться от поведения, наделенного вожделением, как от нежелательного плода³.

В состоянии освобождения материальная жизнь сводится к нулю, хотя душа может оставаться в теле. Джайнизм, наряду со многими религиозными учениями Индии, признает возможность спасения души, обладающей телесной оболочкой (*jivan-mukti*). «Поскольку оно (спасение. — Н.Ж.) относится к душе, не к телу, то отделение от тела не является ни необходимым условием, ни существенной чертой *mukti*»⁴.

В джайнской трактовке освобождения снова возникает проблема соотношения между пониманием этого состояния души как результата аскетических упражнений, с одной стороны, и как естественного, изначального состояния духовной субстанции, с другой стороны. С обыденной точки зрения *mokṣa* можно рассматривать как нечто, что достигается посредством определенного рода усилий (аскетической практики, внутреннего очищения и самосовершенствования), но с подлинной точки зрения свобода — естественное состояние духовной субстанции, реализация природы которой становится возможной лишь после уничтожения кармы (*jivasya kṛtū kṣayeṇa yatsvarūpavasthānam tanmokṣa*)⁵. Освобождение — позитивное состояние и в качестве модуса (*pariyāya*) не может существовать отдельно от своего носителя —

³ *Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 4–5.*

⁴ *Sastri S.S. Jivan-mukti, c. 313.*

⁵ *Nahar P.C., Ghosh K. An Epitome of Jainism, c. 616.*

души. Иными словами, теория двух точек зрения прилагается и в отношении интерпретации освобождения.

2. Освобожденная душа — сиддха

Итак, достигнув изначального, первичного по природе состояния, душа вновь обретает утраченную когда-то свободу, становясь чистой и независимой от кармической материи. Идеалом личности в джайнизме выступают достигшие освобождения души — сиддхи (*siddha*, скр. *siddha*). Они уже покинули телесную оболочку и вышли за пределы сансарного мира:

*ṇaṭṭhaṭṭhakammabaṁdhā aṭṭhamahāguṇasamaññiyā paramā |
loyaggaṭṭhidā ṇiccā siddhā je erisā hoṁti || 72 ||*

Уничтожившие связанность восьми [видов] карм, имеющие восемь великих свойств, высшие, вечные, находящиеся на вершине мира — таковы сиддхи (НС 72).

Автор НС упоминает одну деталь, имеющую отношение к космологической картине мира: согласно джайнским воззрениям, освобожденные души обитают на самой вершине мирового пространства. Данное положение логично вытекает из учения о природе духовной субстанции, которая изначально имеет стремление вверх (в данном случае понимаемое вполне физически); поэтому, лишившись своего «балласта», тянувшего ее вниз, — кармической материи, душа автоматически взмывает ввысь и, достигнув верхней границы мирового универсума, там и остается:

*āussa khayeṇa puṇo ṇiṇṇāso hoi sesapayaḍiṇaṁ |
pacchā pāvai sigghaṁ loyaggaṁ samayametteṇa || 175 ||*

С уничтожением [кармы, определяющей] продолжительность жизни, исчезает оставшаяся материя. Затем [душа] в определенный срок быстро достигает вершины мира (НС 175).

Хотя сиддхи не обладают физическим телом, они все же наделены особой психической формой своего последнего воплощения, которая остается с ними навсегда. Данный тезис был необходим джайнской доктрине, вероятно, потому, что в противном случае джайнским мыслителям пришлось бы допустить существование некой единой души, единого сознания, в которое сливаются все освободившиеся души. Имея специфические особенности психической оболочки, души в состоянии освобождения тем не менее равны между собой.

Из тезиса, согласно которому всякая душа изначально чиста и обладает совершенным знанием, Кундакунда делает радикальный вывод,

в соответствии с которым нет принципиальной разницы между душами сиддх и обычных людей:

*asarirā aviṇāsā aṇimḍiyā ṇimmalā visuddhappā |
jaha loyagge siddhā taha jīvā saṁsidi ṇeyā || 48 ||*

Души, пребывающие в сансаре, следует познавать как бестелесные, вечные, сверхчувственные, незапятнанные, чистые атманы — подобно сиддхам на вершине мира (НС 48).

Эти размышления дигамбарского мыслителя о тождестве освобожденной и сансарной душ сходны с идеями буддистов китайской школы чань, согласно которым сансара и нирвана тождественны, всякая душа имеет природу Будды и любая душа уже достигла просветления. Очевидно, что логика, лежащая в основе рассуждений джайнского учителя Кундакунды и буддийских наставников, сходна: если душа изначально чиста, то нет и не может быть принципиальной разницы между обычной и совершенной душами; если связанность кармой относится к сфере заблуждения и невежества (иначе говоря, кармическая зависимость — иллюзорна), то с осознанием данного факта и как следствие устранением его исчезает граница между миром сакральным и профанным. Все сакрализуется — все есть нирвана, состояние сиддхи, освобождение. Такой вывод вполне закономерен в рамках построений дигамбарского мыслителя, поскольку, как мы неоднократно уже отмечали, Кундакунда в своих сочинениях делает акцент не на внешних приемах и методах аскетического «делания», а на внутреннем опыте самоосознания природы атмана.

В определенном смысле Кундакунда даже отождествляет освобожденную душу и состояние (если говорить на языке онтологии — субстанцию и модус), в котором она пребывает, утверждая, что «нирвана — только сиддха, сиддха — только нирвана» (*ṇivvāṇameva siddhā siddhā ṇivvāṇam*) (НС 182).

Для описания состояния освобождения Кундакунда использует два термина *mokkha* (скр. *mokṣa*) и *ṇivvāṇa* (скр. *nirvāṇa*), первый из которых принадлежит и активно использовался брахманистской традицией, а второй — буддийской. Таким образом, в сотериологии Кундакунды пересекаются обе традиции. Некоторые исследователи джайнизма не усматривают разницы между этими двумя понятиями, принимая их за два названия одного и того же феномена⁶. Однако анализ трактатов Кундакунды позволяет сделать вывод, что уже у этого философа существует различие в употреблении этих терминов. Понятие *mokṣa* — более широкое по объему, поскольку относится ко всем

⁶ См.: Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, с. 507.

освобожденным душам, тогда как *nirvāṇa* характеризует только состояние сиддх, т.е. тех, кто оставил телесную оболочку.

Продолжая «буддийские» параллели, необходимо отметить, что в трактате ПВС содержится гатха, которая дает основания для вывода о том, что Кундакунда был знаком с буддистскими представлениями о нирване и о противопоставлении должного и недолжного существования:

*jassa ṇa saṅti padesā padesamāttam tu taccado ṇāduṃ |
suṇṇam jāṇihi tam attham atthamtarabhūdam atthittā || 2.52 ||*

Чтобы знать действительность, познай являющуюся чем-то иным по сравнению с существованием пустоту, у которой нет точек пространства (ПВС 2.52).

Здесь Кундакунда противопоставляет обыденное существование сансарной души, наделенной многочисленными точками пространства, и внесансарное бытие духовной субстанции, «стянутой» в одну точку. Амритачандра дает подробный комментарий к этой гатхе. Он пишет, что существование (*astitva*) в действительности есть сущее, состоящее из соединения возникновения, пребывания и уничтожения. И это «событие», если его рассматривать вне точек пространства (*pradeśa*), не принадлежит времени: раз нет точек пространства, то нечему и происходить. Но отсутствие этого есть пустота (*śunya*), поскольку термин «сущее» является синонимом «существования». Далее комментатор, не обращая внимания на интересующий нас термин «пустота», рассуждает о том, что такое «существование»⁷. Во всяком случае, понятие пустоты не становится темой для размышлений не только автора трактатов *Corpus Cundacundae*, но и комментаторов. Можно предположить, что слово возникло в данном контексте случайно (поскольку нигде более в сочинениях Кундакунды оно не встречается), как результат заимствования из буддийской философской литературы. Тот факт, что джайнский философ употребляет буддистский термин *śunya*, свидетельствует о некоторой близости трактовок нирваны в буддизме и у джайнского философа.

После достижения свободы от кармической зависимости атман осознает, что он сам — суть подлинного знания. В двух трактатах Кундакунды содержится знаменитая гатха, раскрывающая понимание дигамбарского мыслителя освобожденной души:

*ādā khu majjha ṇāṇe ādā me daṃsaṇe caritte ya |
ādā pacakkhāṇe ādā me saṃvare joge || 100 ||*

⁷ *Kundakunda*. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 118–120.

Но атман — в моем знании, атман — в моем видении, поведении, атман — в отречении, атман — в моей остановке [действия кармы], в йоге (НС 100; СС 18).

Кундакунда сравнивает состояние сиддхи, отождествляемое со знанием и видением, с солнцем, которое соотносится со светом и жаром. Подобно тому как небесное светило излучает свет и тепло, точно так же освобожденная душа демонстрирует свои природные совершенное знание и совершенное видение.

Поскольку душа теперь существует в своем изначальном виде, то она в полной мере проявляет четыре «безграничных» атрибута: безграничное знание (*ananta jñāna*), безграничное видение (*ananta darśana*), безграничную силу (*anata virya*) и «безграничное» поведение (*ananta cāritra*):

*vijjādī kevalaññāṃ kevalasokkham ca kevalaṃ viriyaṃ |
kevaladīṭṭhī amuttaṃ atthittaṃ sappadesattaṃ || 181 ||*

Есть совершенное знание, совершенное блаженство, совершенная сила и совершенное видение, совершенное существование, бестелесность, протяженность (НС 181).

В приписывании состоянию освобождения положительных предикатов С. Радхакришнан усматривает проявление непоследовательности джайнских авторов⁸. Аргументация известного историка индийской философии сводится к следующему: нельзя описать состояние освобождения в положительных терминах (в джайнской традиции внесансарное состояние также описывается преимущественно негативно); строго говоря, нельзя предполагать существование множества освобожденных душ⁹. Однако нам представляется, что позиция учителей джайнизма, в том числе и самого Кундакунды, не может рассматриваться как непоследовательная по двум основаниям. Во-первых, проявление положительных свойств духовной субстанции в освобожденном состоянии обусловлено разрушением кармических уз, связывающих естественные способности души. И коль скоро карма уничтожена, способности проявляют себя в полной мере. Атман самореализуется, достигая тем самым состояния, присущего ему по природе. Во-вторых, Кундакунда, как и многие другие индийские и западноевропейские философы, использует два подхода к описанию освобожденной души: апофатический (путем отрицания каких бы то ни было качеств и характеристик — негативно) и катафатический (через поиск положительных атрибутов — позитивно). Именно в рамках катафати-

⁸ Радхакришнан С. Индийская философия, с. 282.

⁹ Там же.

ки и становится возможным рассмотрение положительных характеристик духовной субстанции. Понятно, что охарактеризовать внесансарное бытие духовной субстанции терминами и категориями языка, относящегося к сансарному существованию, затруднительно, ибо такое описание вряд ли в полноте отразит сущность освобождения как такового. Поэтому подбираются наименее неподходящие слова — те, которые в наименьшей степени будут искажать представления о *mokṣa* и относятся к реализации природы духовной субстанции, каковая в принципе познаваема и выразима в слове: джайнской традиции не была свойственна логофобия. Апофатика же позволяет отбросить ложные представления о душе и о ее подлинном состоянии. Поэтому выделение четырех «безграничных» свойств души в рамках джайнской догматики представляется вполне логичным и уместным с точки зрения и онтологии и сотериологии.

3. Всеведение

Первое свойство, совершенное знание, проявляется только тогда, когда атман:

*ivaogavisuddho jo vigadāvaraṇaṁtarāyamoharajo |
bhūdo sayamevādā jādi paraṁ ṇeyabhūdāṇaṁ || 1.15 ||*

Очищенный относительно направленности сознания, свободный от «затемняющей», ослепляющей [кармической] «пыли», став атманом как таковым, приходит к познанию всего (ПВС 1.15).

Амритачандра в «Таттва-дипике» отмечает, что тот, кто стал чистым в соответствии со своей силой благодаря направленности сознания, т.е. его развитию, обретает наивысшую силу чистоты, увеличивающуюся с каждым шагом, и сознание, совершенно свободное от недостатков, потому что чрезвычайно сильные сансарные узы (*granthi*) загрязнения «развязаны». Он обретает силу атмана, распространяющуюся без преград, потому что он отбросил все кармы, «затемняющие» знание и видение, и те кармы, которые препятствуют познанию. Став таким, он достигает границ всего, что можно познать. Таким образом, естественная природа атмана есть знание, и знание — не что иное, как познаваемые объекты. Поэтому душа, обладая своей собственной силой, постигает атман, по своей природе состоящий в знании, которое, в свою очередь, распространяется на все познаваемое¹⁰.

¹⁰ *Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 9.*

Состояние, о котором говорит и сама гатха и комментарий к ней, — это всеведение (*kevala jñāna*). Подобного уровня знания достигают джайнские аскеты на высших ступенях лестницы духовного совершенствования. Для Кундакунды утверждение о возможности достижения подобного состояния — догма, как, впрочем, и для Умасвати и последующих мыслителей, также писавших об этом. Ни Кундакунда, ни Умасвати не пытались в своих трактатах как-то обосновать данное доктринальное положение. Вполне вероятно, в то время не было в этом необходимости. Попытки рационально обосновать возможность достижения всеведения в джайнской философской мысли предпринимаются лишь в VII в.¹¹ Индийский исследователь Р.Дж. Сингх, проанализировавший понятие «всеведение» в джайнской традиции, отмечает, что философский подход к данной проблеме появится лишь у Самантабхадры в его трактате «Апта-миманса»¹². Сингх совершенно справедливо замечает, что сначала всеведение воспринималось в качестве религиозной догмы и только впоследствии стало предметом рационального обоснования¹³. Среди джайнских мыслителей, занимавшихся данной проблемой, были видные учителя как дигамбарского, так и шветамбарского направлений джайнизма: Акаланка Бхатта, Видьянанда, Прабхачандра, Хемачандра, Яшовиджая и др.

Как бы то ни было, сам Кундакунда старается лишь раскрыть сущность всеведения, не подвергая сомнению саму возможность его достижения:

*ñātthi pārokkham kiñcidavi samāntado savvākkhaguṇasamiddhassa |
akkhātidassa sadū sayameva hi ñāñajādassa || 1.22 ||*

*Ничего не существует неочевидного для всегда именно так наде-
ленного знанием, для всесторонне богатого достоинствами всех
органов чувств, [но самого] вышедшего за пределы органов чувств
(ПВС 1.22).*

Развивая мысль автора ПВС, комментатор пишет, что нет ничего, что было бы неочевидно для благословенного в каждый момент исчезновения всех неясностей, поскольку он подчинил все чувства, каждое из которых воспринимает соответствующий объект и служит при-

¹¹ За точку отсчета берется время жизни Самантабхадры. Однако, как это часто случается в истории индийской философии, датировки жизнедеятельности того или иного учителя варьируются в довольно значительном диапазоне. Это относится и к Самантабхадре, деятельность которого относят к периоду от V до VII в. См.: Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, с. 516; *Diwaker S.C. Religion and Peace*, с. 17; *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*, с. 80; *Williams R. Jaina Yoga*, с. 17; *The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography*, с. 38.

¹² *Singh R.J. The Jaina Concept of Omniscience*, с. 69–70.

¹³ *Ibid.*, с. 72.

чиной начала деятельности сил, необходимых для возникновения обычных различий (*paricchitti*). Он «богат» всеми достоинствами (поскольку они имеют для него один и тот же «вкус») всех качеств всех индрий в виде разделения (*pariccheda*) на осязание, вкус, запах, цвет и звук. Он сам просвещает свой собственный атман и все остальное благодаря своему совершенству. Он становится превосходящим мир (*lokottara*) знанием без ограничений, поэтому для него нет ничего неочевидного благодаря его одновременному восприятию всех субстанций, мест, времен и модусов¹⁴.

Поэтому становится понятным, что хотя атман наделен знанием по своей собственной природе, тем не менее «жемчужина» может заблестать в полной мере только у той души, которая освободилась от материальных уз:

*pakkhīṇaghātikammā aṇāntavaraviriyaḍ dhigatejā |
jādo ṇīṇḍiyo so ṇāṇaṇ sokkhaṇ ya pariṇāmade || 1.19 ||*

Очищенный от разрушающей кармы, [наделенный] исключительной силой и чрезвычайным светом, став нечувствительным [к мирскому], он развивает знание и блаженство (ПВС 1.19).

Автор ПВС говорит о световидной природе атмана, который в естественном своем состоянии излучает свет. Примечательно, что подобная идея о естественном свете души характерна как для восточных философско-религиозных учений (и джайнская традиция наряду с традиционно брахманистским направлением — ведантой — тому пример), так и для учений Запада в разных модификациях: от представлений о световидной природе души Св. Отцов Восточной Церкви до идеи естественного света разума (*lumen naturale rationis*) Бл. Августина и Декарта. Видимо, сходство этих интуитивных прозрений относительно природы человеческого познания объясняется спецификой самого процесса видения истины, когда в единый миг словно луч света пронзает тьму незнания, и то, что было непонятно, видится ясно и отчетливо при помощи этого самого света души.

Таким образом, именно во всеведении душа полностью проявляет себя как субстанциально знающая. Она все видит вокруг и знает все целиком. Демонстрируемое атманом на вершине самореализации знание носит сверхъестественный и сверхчувственный характер, ибо оно касается прошлого, настоящего, будущего, изменений протяженных, непротяженных, телесных, нетелесных, исчезнувших и даже не возникших. Обладающий подобным уровнем знания атман становится самодостаточным:

¹⁴ *Kundakunda. Pravacanasāra. Engl. transl. by B. Faddegon, c. 14.*

*taha so labbhasahāvo savvaṇṇo savvaloyapatimahido |
bhūdo sayamevādā havadi sayambhu tti ṇiddiṭṭho || 1.16 ||*

Так он всезнающий, постигший свою природу, прославляемый повелителями всех миров, став атманом как таковым, называется «самосушим» (ПВС 1.16).

«Таттва-дипика» дает интересное и довольно оригинальное развернутое «грамматическое» объяснение такой характеристике атмана, как «самосуший», которая явно позаимствована из брахманистского «лексикона». Амритаचандра пишет, что атман по своей природе есть сознание, обладающее чистой, безграничной силой; поскольку все «разрушающие» кармы уничтожены посредством чистого размышления (*bhāvanā*), он утверждает свойство именительного падежа (*kartṭva*) из-за его независимости, так как он по своей собственной природе знающий, обладающий чистой, безграничной силой; он выступает в качестве винительного падежа (*karmatva*), будучи тем, чего достигают, поскольку он по своей собственной природе — совершенствующееся знание, обладающее чистой, безграничной силой; он демонстрирует свойство творительного падежа (*karāṇatva*) из-за своей большой действенности, поскольку он по своей собственной природе — совершенствующееся знание, обладающее чистой, безграничной силой; он показывает свойство дательного падежа (*sampradānatva*) в качестве цели действия, поскольку он по своей собственной природе — совершенствующееся знание, обладающее чистой, безграничной силой; он принимает свойство отложительного падежа (*apādānatva*), будучи основанным на неподвижности; поскольку по своей природе он — естественное (*sahaja*) знание, даже в тот момент развития знания, обладающего чистой, безграничной силой, когда удаляется существовавшее прежде несовершенное знание; он присваивает свойство местного падежа (*adhikarāṇatva*), будучи носителем совершенствующегося знания, обладающего чистой, безграничной силой. Поэтому сам по себе (*svayam*), исходя из шести падежных форм (*kāraka*), он называется «самосушим»¹⁵.

В отличие от столь своеобразного истолкования атмана Амрита-чандрой понимание Кундакунды, использующего по отношению к душе характеристику, взятую из Упанишад, было вполне традиционным: «самосуший» — тот, чье существование определяется им самим и его собственной природой, кто не подвластен влиянию внешних факторов и обстоятельств. Иными словами, тот, кто является господином самого себя. Таким самодостаточным существованием и является пребывание всеведущей души, которая, не испытывая никаких страстей, отринув

¹⁵ Ibid., c. 10.

вожделение и отвращение, уничтожает тем самым и свойственное телу страдание. А осознав собственную природу атмана, адепт разрывает оковы заблуждения. Кундакунда отождествляет знание и бесконечное блаженство во всеведении; для него обладать истинным знанием — блаженство и, в свою очередь, блаженство выражается в совершенном, всеохватывающем познании:

*jādam sayam samattam nāmanamātāthavittidam vimalam |
rahidam du avaggahādiehim suham tti eyamtigam bhaṇidam || 1.59 ||
ja kevalam tti nānam tam sokkham pariṇāmo ya so ceva |
khedattassa na bhaṇido jamhā ghāṇi kkhayam jādāṇi || 1.60 ||*

Самопроизвольное, полное, распространенное на бесчисленные объекты «незапятнанное» знание, свободное от «восприятия в общих чертах» и прочего, называется исключительным счастьем. Всеведущее знание — это блаженство и совершенство. Оно считается неистощимым, поскольку «разрушающие» [кармы] уничтожены (ПВС 1.59–60).

Вопрос, который может возникнуть (и совершенно справедливо возникает у комментатора) при чтении данной гатхи, заключается в том, какова разница между чистым знанием и блаженством? Разве чистое знание может не быть блаженством? Логика рассуждений Амритачандры состоит в следующем: «разрушающие» кармы — вместилище беспокойства, поскольку они, производя заблуждение и внушая одно представление вместо другого, как у того, кто имеет беспорядочный ум, выступают причиной влечения души к ложному объекту и таким образом становятся источником (*nidāna*) беспокойств для души, которая переходит от одного объекта к другому. Однако в чистом знании, в отсутствие беспокойств как могут быть вспышки несчастья? И всеведение, само совершенство, будучи безграничным по природе, похоже на картину (*citra-bhitti*), служащую местом для изображения множества различных проявлений всех категорий, относящихся к трем временам. Поскольку всеведение само совершенство, как может быть какое-либо совершенство, при котором возникнут беспокойства? Ведь всеведение со своей бесконечной силой благодаря отсутствию всех помех его природе распространяется на все возникающее в трех временах в мире и не-мире, остается в стороне совершенно неподвижной и неотличной от самой себя свободой от изменений, что является признаком счастья. И в чем тогда разница между счастьем и всеведением?¹⁶

Объекты внешнего мира, хотя всеведущий знает и видит их, не оказывают на него никакого воздействия, не затрагивают его, поэтому

¹⁶ Ibid., с. 30–31.

подобное знание не ввергает атман в состояние зависимости от мира сансары:

***jāṇadi passadi savvaṃ vavahāraṇaṇa kevali bhagavam |
kevalaṇāṇi jāṇadi passadi ṇiyameṇa appāṇaṃ || 158 ||***

С обыденной точки зрения всеведущий господин знает и видит все. Конечно, всезнающий знает и видит атман (НС 158).

Приведенная выше гатха проясняет позицию Кундакунды по вопросу о сущности всеведения. Для дигамбарского учителя всеведение выступает в качестве самопознания и самореализации. Р.Дж. Сингх, разводя два оттенка смысла термина, так поясняет джайнское понимание всеведения: «Всеведение как самореализация сильно отличается от всеведения как способа этой духовной реализации. В первом значении это — цель жизни, и поэтому оно обладает внутренней ценностью. Во втором смысле оно обозначает средство достижения этой цели и поэтому имеет ценность в качестве инструмента. Одно и то же не может быть одновременно и целью и средством. Поэтому мы не можем принять всеведение в качестве средства, ведущего к самореализации и идентичного с ней»¹⁷.

Понимание всеведения как самореализации подтверждается учением Кундакунды о душе как основной реальности, которая выступает основанием знания, морали и духовных устремлений. Главная характеристика души — знание, следовательно, душа — субъект знания. А знание атмана — высшее знание:

***jo passadi appāṇaṃ avaddhapaṭṭhaṃ aṇaṇṇamavisesaṃ |
apadesasuttamajjhaṃ passadi jīṇasāsaṇaṃ savvaṃ || 17 ||***

Кто видит атман несвязанным, не затронутым [ничем], [само]тождественным, неотделимым [от самого себя], тот видит всю проповедь Джинны в тексте сутр (СС 17).

Кроме того, Р.Дж. Сингх выделяет еще один смысл термина «всеведение» — знание основных принципов, в отличие от познания частных деталей¹⁸. Однако подобная трактовка все равно приводит к пониманию всеведения как знания души *par excellence*, поскольку именно атман — основной жизненный принцип и центральное философское понятие метафизики джайнизма. Для Кундакунды, а затем и Пуджъяпады и Йогинду знание «Я» лежит в основе всякого познания. Данное положение означает, что стремящийся к познанию адепт не обращает свой духовный взор на исследование различных модусов

¹⁷ Singh R.J. The Jaina Concept of Omniscience, с. 51.

¹⁸ Ibid.

и атрибутов всех шести субстанций, а отдает все силы реализации своего собственного атмана:

*mokkhaṇaḥ appāṇaṁ tḥavehi vedayahi jhāyahi taṁ ceva |
tatheva vihara ṇiccaṁ māviharsu aṇṇadavvesu || 434 ||*

Утверди атман на Пути Освобождения. Познай и так созерцай его. И затем постоянно так пребывай. Не устремляйся [к познанию] других субстанций (СС 434).

Помимо выделенных Сингхом оттенков значения понятия «всеведение», можно отметить еще один смысл этого термина в трактатах джайнского философа — знание подлинной природы души, постижение своего внутреннего «Я» в противоположность знанию проявлений «Я» внешнего (НС 38).

4. Совершенные знание и видение в состоянии освобождения

Для Кундакунды является бесспорным тот факт, что безграничное знание и видение у всеведущего возникают одновременно, поскольку для освобожденной души все очевидно. Этой же позиции придерживался Умасвати, а позднее взгляды Кундакунды разделяли Самантабхадра, Пуджьяпада, Акаланка Бхатта и Видьянандин. Все они полагали, что в несовершенных душах видение и знание проявляются постепенно, поскольку эти способности затемнены кармической материей, но в состоянии всеведения оба свойства души проявляются одновременно в каждый момент времени. Если бы знание и видение в состоянии всеведения проявлялись постепенно, то совершенство всеведущего было бы обусловлено и случайно, что противоречит понятию всеведения. Это учение об одновременном проявлении знания и видения у освобожденной души получило в джайнизме название *sahavāda*.

Этой теории противостоит учение о постепенном проявлении знания и видения (*kramavāda*) в лице Джинабхадры и Сиддхасены Ганина. Джинабхадра тщательно анализирует все pro et contra по этому вопросу. Свою точку зрения он обосновывает следующим образом. Если *kevala jñāna* и *kevala darśana* идентичны и неотделимы друг от друга, что в таком случае представляет собой чувство, с помощью которого распознаются два типа кармы — *jñānāvāraṇīya* («затемняющая» знание) и *darśanāvāraṇīya* («затемняющая» видение)? Сиддхасена Ганин утверждает, что сознание в принципе не способно схватывать общие и частные аспекты познаваемых предметов одновременно. Поэтому необходимо, чтобы совершенное знание и совершенное видение

во всеведении проявлялись бы постепенно. Главная теоретическая проблема тех, кто стоял на этой позиции, заключалась в том, что исходя из ее основных посылок невозможно было ответить на ряд вопросов и возражений, а именно: 1) если всеведение приходит постепенно, то оно не может быть по-настоящему всеведением, так как этому процессу нет конца; 2) если устранение препятствий есть общее условие для проявления знания и видения, то какая из этих способностей проявит себя первой? Нет никаких оснований полагать, что видение будет первым, а знание — вторым или наоборот; 3) почему вообще должна быть очередность, если устранение препятствий — одновременно? В отстаивании данной позиции сторонники доктрины *kramavāda* не могут опираться на авторитет писания по той простой причине, что она противоречит канону.

Апологет третьего учения — учения об идентичности (*abhedavāda*), Сиддхасена Дивакара, строго следуя законам логики, утверждает, что видение и знание тождественны друг другу в состоянии всеведения. Когда *kevala jñāna* становится явным сразу после разрушения кармы, то и *kevala darśana* также должно проявиться. Поскольку джайнскими мыслителями единодушно принимается положение об одновременном уничтожении карм, «затемняющих» обе способности души, то из этого с необходимостью вытекает вывод об одновременном возникновении совершенного знания и видения. По мнению Сиддхасены Дивакары, разделение знания и видения, находящихся в состоянии всеведения, совершенно бессмысленно, поскольку подобное разведение двух способностей ничего не дает при познании. Он пытается найти ответы на вопросы, поставленные сторонниками других взглядов. «Адвокаты» учения *kramavāda* стараются защитить свою теорию утверждая, что в случае проявления четырех видов знания (чувственное, из писаний, телепатия и ясновидение) человек воспринимает мир постепенно, и из этого они делают вывод о постепенности проявления совершенного знания. Но Сиддхасена Дивакара обращает внимание на то, что это аргумент «по аналогии», основанный на неполном сходстве. Фактически всеведение не может рассматриваться как субстрат пяти видов знания. Всеведущей душа называется не по причине способности к совершенному знанию, а знание совершенным — не потому, что актуализируются различные виды способностей. Всеведение — это не возможность, а действительность. Кроме того, в писаниях не содержится никаких утверждений в пользу доктрин *kramavāda* или *sahavāda*. Следовательно, делает вывод Сиддхасена, совершенное знание и совершенное видение — это одно и то же. На практике два термина, знание и видение, используются лишь применительно к состоянию несовершенства.

Другой представитель учения *abhedavāda*, Яшовиджая, предлагает интересный по содержанию, но совершенно стандартный ход для решения данной проблемы. Он пытается применить в этом вопросе классическую «теорию точек зрения». Как нетрудно было заметить, этот вариант разрешения всех теоретических нестыковок возникает в истории джайнской философии каждый раз, когда ее представители сталкиваются с непримиримыми на другом уровне противоречиями — своеобразный джайнский вариант *deus ex machina*. Согласно взглядам Яшовиджайи, *kramavāda* формулирует свои тезисы, исходя из аналитической точки зрения (*rjusūtranaya*), тогда как *sahavāda* демонстрирует применение обыденной точки зрения (*vyavahāranaya*). Позицию же Сиддхасены Дивакары он квалифицирует как общий подход (*saṅgrahanaya*)¹⁹.

Очевидно, что все три подхода имеют свои слабые и сильные места. Однако если в отношении сансарного познания можно опираться как на логику, так и на опыт, то применительно к освобождению приходится исходить только из логики и апеллировать к редким отсылкам на состояние всеведения в писании.

Дискуссия по этой проблеме среди джайнских мыслителей возникнет значительно позже. Для самого Кундакунды этот вопрос не вызывает затруднений:

jugavaṃ vaṭṭai ṇāṇaṃ kevalaṇṇissa daṃsaṇaṃ ca taḥ |
diṇayaraṇṇaṃ jaha vaṭṭai taḥ muṇeyavvaṃ || 159 ||

Следует знать, что знание и видение существуют во всеведущем так же одновременно, как [одновременно] существуют в солнце свет и жар (НС 159).

В текстах *Corpus Sundaecundae* данная тема не проблематизируется; автор (или авторы) трактатов, видимо, полагает, что это положение очевидно и не нуждается в обосновании.

В связи с анализом двух видов способностей, которые проявляются в состоянии освобождения, английский исследователь В.Дж. Джонсон обращает внимание на то весьма важное в данном контексте обстоятельство, что совершенное знание и совершенное видение иногда опускаются в списках видов направленности сознания (например, ТС 2.5). Индолог расценивает такого рода «пропуски» как возможное свидетельство того, что «эта доктрина изменялась на протяжении некоторого периода времени и только у Кундакунды приобрела свою „окончательную“ форму»²⁰. В.Дж. Джонсон даже выделяет три стадии

¹⁹ Более подробно о полемике по этому вопросу см.: *Mehta M.L. Jaina Philosophy*, с. 95; *Singh R.J. The Jaina Concept of Omniscience*, с. 62–66.

²⁰ *Johnson W.J. Harmless Souls*, с. 108–109.

формирования учения о всеведении в джайнской истории: 1) *upayoga* используется только как «направленность сознания», поэтому состояние *kevalin* не перечисляется наряду с *jñāna* и *darśana*, видами *upayoga*; 2) *kevalajñāna* и *kevaladarśana* добавляются к списку *upayoga*; и 3) *kevalajñāna* = *śuddhopayoga* = атман, сознание в своем первоначальном чистом состоянии, которое не является манифестацией, или применением, чего бы то ни было вообще²¹. Таким образом, именно в трактатах *Corpus Cundacunda* впервые четко обозначены контуры доктрины всеведения и формулируется положение о проявлении двух природных способностей души — совершенного знания и совершенного видения.

5. Освобождение — сотериологический подход

Выше мы уже отмечали, что состояние освобождения характеризуется четырьмя «безграничными» свойствами, проявление двух из которых (знание и видение) является для дигамбарского мыслителя признаком, маркирующим состояние самореализации духовной субстанции и внесансарное бытие атмана. Если совершенное видение и совершенное знание характеризуют познавательные способности души, то два других качества — безграничная сила и совершенное поведение — относятся уже к сфере аксиологии и праксиса и демонстрируют возможности, значительно превосходящие сансарные проявления.

Существование души в состоянии освобождения Кундакунда описывает как сверхчувственное блаженство, не имеющее, однако, ничего общего с земными наслаждениями:

*jādo sayam sa cedā savaṇhū savvalogadarasi ya |
pappodi suhamaṇantaṃ avvābādhaṃ sagamamuttaṃ || 29 ||*

Она, став сознанием самим по себе, всезнающая и видящая весь мир, обретает беспредельное, безболезненное, самодостаточное духовное счастье (ПС 29).

В качестве определяющей характеристики состояния освобожденной души Кундакунда выдвигает самоидентичность (*sāmāyika*, *samata*) атмана, т.е. идентичность души самой себе и своей собственной вечной сущности. Подобное свойство проявляется в том случае, когда адепт соблюдает все необходимые предписания и посредством аскетической практики уничтожает кармическую связанность души:

*jassa saṇṇihido appā samjame nīyame tave |
tassa sāmāigaṃ thāi idi kevalisāsaṇe || 127 ||*

²¹ Ibid., с. 109.

Самотождественным пребывает тот, чей атман придерживается самообуздания, воздержания, аскезы, — так [говорится] в проповеди всеведущих (НС 127).

С уничтожением кармы, определяющей продолжительность жизни и наличие телесной оболочки, душа поднимается на самый верх мирового универсума, которое называется «сиддхашила» (букв. «верхушка сиддх») или «ишатпрагбхара» (букв. «слегка наклоненное») и имеет форму слегка наклоненного диска. В джайнской иконографической традиции, в частности в иллюстрациях к Утт²², входящей в канон шветамбаров, существует изображение пяти сиддх в месте их постоянного пребывания — *siddhaśila*. Тела их богато орнаментированы, как у великих царей, над каждым из них — зонтик от солнца. Представление о месте пребывания сиддх встраивается в общую космологическую структуру, имеющую тройное строение: нижний мир, средний и высший мир. В джайнской космографии существует неканоническое изображение, в соответствии с которым в середине пустого пространства (*aloka*) находится мировой универсум (*loka*) в форме громадного человеческого тела, символизирующего миры четырех классов душ. Уровень людей — талия этого колосса; ниже живут демоны; грудная клетка, плечи и голова монстра — местопребывание богов и лишь верхушка черепа — *siddhaśila*, где не действуют никакие законы феноменального мира, в том числе принципы движения и покоя (*dharmā* и *adharmā*):

*jamhā uvariṭṭhāṇaṃ siddhāṇaṃ jīṇavarehiṃ paṇṇattaṃ |
tamhā gamaṇaṭṭhāṇaṃ āyāse jāṇa ṇatthitti || 100 ||*

Знай, что поскольку избранные джины познали пребывание сиддх [в покое], постольку в [том] пространстве нет движения и покоя (ПС 100).

Решение проблемы существования или несуществования движения в сиддхашиле влечет за собой ответ на более широкий вопрос: какие из известных нам категорий и понятий приложимы к внесансарному бытию духовной субстанции? Исходя из рассуждений Кундакунды можно сделать вывод, что по отношению к освобождению будет корректным говорить, во-первых, о самом субъекте этого состояния — духовной субстанции; и, во-вторых, о пространстве, поскольку сиддхашила — это место (*ākāśa*) пребывания освобожденных душ. То, что в месте пребывания сиддх не действуют условия движения и покоя, у Кундакунды сомнений не вызывает по двум основаниям: с одной стороны, таково свидетельство джайнского предания и с другой — логика рассуждения:

²² Brown W.N. Manuscript Illustration of the Uttarādhyayana-sutra, ил. 111–113 на стихах 36, 58–64.

*jadi havadi gamaṇahedū āgāsaṃ t̥hānakāraṇaṃ tesim̐ |
pasajadi alogahāṇi logassa ya aṃtaparivuddhi || 101 ||*

Если у них пространство есть причина движения и основание покоя, [то] приходит исчезновение не-мира и конец увеличения мира (ПС 101).

В таком случае рушится все здание джайнской космологии: ставится под сомнение не только наличие местопребывания сиддх, но и сам факт существования освобожденной души. Если допустить наличие таких субстанций, как условия движения и покоя в состоянии освобождения, то сиддхи автоматически включаются в сферу сансары и стираются границы между миром и не-миром. Рассуждения автора ПС имплицитно предполагают существование некоей силы, поддерживающей status quo, хотя данный фактор и не оговаривается особо и не проясняется, какова же эта сила, притом что существование Бога-Творца в рамках джайнской системы неприемлемо. Однако вопрос о причинах возникновения и исчезновения всего сущего и об общих принципах мироустройства у джайнов сомнений не вызывает и философской рефлексии не подвергается.

Согласно представлениям Кундакунды, душа не может выпасть из состояния освобождения, которое имеет начало во времени, но не имеет конца:

*pakke phalammi paḍide jāha ṇa phalaṃ vajjhade puṇo vim̐te |
jīvassa kammabhāve paḍide ṇa puṇodayatimvehi || 175 ||*

Подобно тому как созревший плод, упав, снова не привязывается к черенку, так у души не появляется снова кармическое состояние, отделившееся [от нее] (СС 175).

Следовательно, к характеристике освобождения неприложима категория времени: бытие духовной субстанции вневременно, ибо не подлежит изменениям. Если бы изменения были возможны, значит, существовал бы переход от менее совершенного состояния к более совершенному, что противоречит джайнскому представлению о сиддхах.

Таким образом, сферу сансарного бытия описывают шесть категорий: душа, материя, пространство, время и условия движения и покоя, тогда как состояние освобождения — всего две: душа и пространство.

Mokṣa описывается Кундакундой как сверхчувственное (*atindriyam*), безболезненное (*avyābadham*), запредельное (*atiśaya*), безграничное (*ananta*), несравненное (*anuramyam*), непрерывное (*avyucchinnaṃ*) счастье, а сама душа, находящаяся в таком состоянии, как чистая (*śuddha*), высшая (*parama*), непреходящая (*akṣaya*), нетленная (*avināśa*), неделимая (*acchedya*), избавленная от рождения, старости и смерти (*jatijaramaraṇarahita*), устойчивая (*avicala*), свободная от

добродетели и порока (*puṇyapāpanirmukta*), вечная (*nitya*) и независимая (*anālamba*).

Душа постоянно пребывает в медитации, становясь всецело размышлением:

***ñāhaṃ havāmi paresiṃ ṇa me pari saṃti ñāṇaṃ ahamekko |
tti jo jhāyadi jhāṇeṇa so appāṇaṃ havadi jhādā || 2.99 ||***

«Ни я не существую в других, ни другие не существуют во мне, я — только знание», — тот, кто так созерцает, есть истинно созерцающий атман (ПВС 2.99).

И только такое действие освобожденной души Кундакунда считает естественным (ибо оно определяется самой сущностью атмана), необходимым, поскольку все случайное, наносное и чужеродное душе уничтожено.

Однако описание всеведущего в качестве наделенного положительными предикатами возможно лишь в рамках обыденного подхода. Для постигшего суть всего мира очевидно, что в состоянии освобождения нет ничего, даже блаженства и медитации:

***ṇavi kammaṃ ṇokammaṃ ṇavi ciṃtā ṇeva aṭṭaruddāṇi |
ṇavi dhammasukkhajhāṇe tatheva ya hoi ṇivvāṇaṃ || 180 ||***

Там есть только нирвана, но нет также ни кармы, ни не-кармы, ни «болезненного» и «насильственного» размышления, ни «добродетельного» и «чистого» созерцания (НС 180).

Здесь Кундакунда вновь прибегает к апофатическому способу изложения, говоря, что в подобном состоянии нет ни страдания, ни блаженства, ни боли, ни вреда, ни рождения, ни смерти, ни сна (НС 178–179).

Анализируя джайнские представления об освобождении, С. Радхакришнан справедливо замечает, что «мы не можем высказать чего-нибудь положительного об освобожденной душе... Состояние совершенства негативно описывается как свобода от действия и желания, состояние высшего абсолютного спокойствия — покоя, который не знает ни изменений, ни конца, будучи бесстрастным и невыразимым умиротворением»²³.

Освобожденные души безразличны ко всему, что происходит в мире, свободны от всех эмоций и не оказывают помощи тем, кто только встал на Путь Освобождения. Поэтому молитва джайна — всего лишь форма почтения, но не более того. Освобожденный атман не является самосозидающим и самотворящим началом. Не поклонение тиртханкарам, а осознание своего собственного «Я» есть путь к свободе. Когда познан атман — познано все. Цель достигнута. Путь завершен.

²³ Радхакришнан С. Индийская философия, с. 282.

Учение Кундакунды о Пути Освобождения (*mokkhamagga*, скр. *mokṣamārga*) является глубоко разработанной и своеобразной доктриной, несмотря на то что провозглашенный религиозный идеал по сути характерен для всех индийских религий²⁴. Понятие «освобождение» входит в девять основных джайнских категорий (*padārtha*), конституирующих общую картину мировидения. В рамках доктрины Кундакунды освобождение понимается одновременно и как цель и как задача духовного самосовершенствования. Само понятие состояния освобожденной души предполагает крайне схематичное его описание, поскольку оно относится к сфере практически невыразимого и неизреченного, запредельного феноменальному миру уровня бытия. Адепт не может адекватно передать средствами человеческого языка свой опыт видения мира сиддх, поэтому вполне понятна лаконичность описаний Кундакунды, а также использование апофатического метода: «нет даже ни — ни» (*nāpi-nāpi*) в рассуждениях о нирване. Однако в своем анализе этой важнейшей доктрины Кундакунда сформулировал центральные понятия и определил основные направления, по которым будет развиваться мысль джайнских философов последующих веков.

Отличие подхода в интерпретации освобождения дигамбарского учителя от общеджайнского заключается в том, что, выражаясь словами В.Дж. Джонсона, «классическая идея освобождения, достижимого посредством остановки и уничтожения материальных карм с помощью *tapas*, преобразуется у Кундакунды в идею свободы через осознание посредством медитации чистой души — атмана, чья *svabhāva* (собственная природа. — Н.Ж.) не может быть по определению связана кармой»²⁵.

Использование Кундакундой терминов как брахманистской, так и буддийской традиций позволяет проводить параллели между трактовками освобождения в рамках этих философских направлений.

В брахманистских системах освобождение (*mokṣa*) описывается как процесс «растворения» индивидуального духовного начала при всецелом осознании им монистической картины мирового универсума (атман и Брахман суть одно) или дуализма Пуруши и Праkritи.

С философом веданты, Шанкарой, джайнского мыслителя сближает трактовка освобождения как события, обусловленного самой сущностью человеческой души: «...поскольку буддхи и атман различны [по своей природе], неизбежно наступает и конец такому соединению»²⁶. И даже использование Шанкарой выражений типа «ни то — ни

²⁴ Это было отмечено А.А. Терентьевым и В.К. Шохиним в совместной монографии. См.: Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма, с. 358.

²⁵ Johnson W.J. Harmless Souls, с. 203.

²⁶ Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия, с. 122.

то» (*neti-neti*) при описании сущности души говорит о некотором сходстве методов философа веданты и джайнского мыслителя, который прибегал к подобному способу, когда характеризовал состояние нирваны путем отрицательных предикатов: «нет даже ни — ни» (*nāpi-nāpi*).

Однако у Шанкары освобождение в конечном счете обеспечивается милосердием Высшего Существа — Ишвары, тогда как для Кундакунды, сторонника не-теистической трактовки мира (*nirīśvaravāda*), освобождение — результат индивидуальных усилий человека.

В системе ньяи *mokṣa* понимается как вечное блаженство и свобода от боли, что близко к джайнской трактовке освобождения, но для найяиков, как и для представителей вайшешики, *mokṣa* — это свобода не только от тела, но и от сознания, тогда как для Кундакунды данное состояние характеризуется реализацией естественного стремления души к безграничному познанию. Кроме того, от вайшешики, чьи учителя признавали только апофатическое описание состояния *mokṣa*, джайнского философа отделяет трактовка освобождения как бесконечного блаженства.

Понимание состояния совершенства как проявления безграничного сознания характерно и для санкхьи. Но согласно взглядам представителей этой школы, Пуруша в освобождении «не-гунен», т.е. лишен всех атрибутов, тогда как сиддха в трактовке Кундакунды лишен неестественных атрибутов и модусов, естественные же качества совершенной души проявлены в полной мере.

Нирвана, как она описывается с подлинной точки зрения джайнским учителем, близка к трактовке этого термина Нагарджуной, который под «нирваной» понимает абсолютную истину, отождествляемую им с пустотностью (*śunya*). И нирвану, и пустотность Нагарджуна характеризует одним и тем же отрицательным способом.

Однако, несмотря на сходство в описании нирваны (и даже использование Кундакундой термина «пустота» (*śunya*) в одном из трактатов) джайнским и буддийским философами, между их трактовками существует принципиальное различие, которое заключается в утверждении Кундакунды о позитивном характере нирваны, проявляющемся в реализации четырех «безграничных» (знания, видения, силы и поведения).

Таким образом, джайнское учение о Пути Освобождения, как оно представлено в работах Кундакунды, несмотря на некоторые черты сходства с брахманистской и буддийской философскими традициями, является оригинальной доктриной джайнского философа, своеобразие которой базируется на особом понимании сущности духовной субстанции и ее взаимодействии с материей, а также на специфике трактовки кармы в философии джайнизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предпринятый в данной работе анализ философского наследия Кундакунды позволяет сделать следующие выводы.

Несмотря на то что основные понятия, в которых описывается Путь Освобождения (*mokṣamārga*), и цель духовных устремлений адепта являются общими для всех философско-религиозных школ Индии, учение Кундакунды, как оно представлено в корпусе приписываемых ему трактатов, можно рассматривать в качестве нового этапа осмысления и дальнейшего развития джайнской доктрины.

В работах этого крупного джайнского философа в целостном и взаимосвязанном виде сформулированы базовые теоретические положения джайнизма, изложена система основных категорий джайнской онтологии, гносеологии, этики. Кундакунда дал, во-первых, четкие дефиниции таким центральным понятиям, как «субстанция» (*dravya*), «атрибут» (*guṇa*), «модус» (*paryāya*), «душа» (*jīva*), «пространство» (*ākāśa*), «время» (*kāla*) и т.д., во-вторых, методологическое обоснование джайнской «теории точек зрения» (*nayavāda*) и использовал ее инструментарий при анализе природы и основных характеристик духовной субстанции, задач и целей самореализации души.

Исследование философских трактатов Кундакунды позволяет рассматривать учение о Пути Освобождения в качестве идейного стержня этической доктрины философа. В каждой работе мыслитель уделяет внимание вопросам самореализации атмана, делая акцент на том или ином аспекте учения. ПС представляет общую картину джайнской метафизики с вполне сложившимся категориальным аппаратом, НС посвящена преимущественно средствам и методам духовного совершенствования. В СС темой размышлений Кундакунды становится атман как таковой, его атрибуты и способы проявления. ПВС является одним из первых всеохватывающих компендиумов по джайнской философии.

Положенная в основу учения о Пути Освобождения идея саморазвивающейся духовной субстанции является центральной для философских построений джайнского мыслителя. Представление о душе как активном, деятельном и волевом начале, наделенном атрибутом

сознания, всесторонне осмысливается Кундакундой в рамках и онтологической и этической доктрин. При этом он использует методологию двоякого описания природы духовной сущности: рассмотрение субстанции с обыденной, феноменальной точки зрения (*vyavahāranaya*) и с точки зрения подлинной, ноуменальной (*nīścayanaya*). В рамках первого подхода душа предстает в качестве сознательной, активной, бестелесной, неуничтожимой субстанции, соразмерной занимаемому телу, в котором она воплощена. В рамках же второго подхода душа характеризуется только одним атрибутом — сознанием (*cetanā*). Однако именно это свойство и является сущностью духовной субстанции. Кундакунда делает вывод, что душа есть чистое сознание. Стремление души к избавлению от мира сансары и связанности тончайшим кармическим веществом трактуется мыслителем как самоактуализация атмана.

При рассмотрении этапов Пути Освобождения Кундакунда не только дает методику аскетической техники сначала приостановки (*samvara*), а затем и уничтожения (*nirjarā*) кармической связанности, но и приводит теоретическое обоснование практике аскезы (*tapas*). Как показал предпринятый в данной работе анализ, наряду с описанием отдельных видов джайнской техники внутреннего и внешнего очищения Кундакунда выстраивает целостную сотериологическую доктрину.

Отличительной чертой подхода этого джайнского мыслителя является всесторонний анализ и описание различных аскетических приемов, что свидетельствует, во-первых, о сложившейся к тому времени системе психофизической саморегуляции адептов в джайнизме и, во-вторых, о пристальном внимании самого Кундакунды, как руководителя монашеской общины, к принципам и способам организации внешней и внутренней жизни сангхи.

Значимость вклада Кундакунды в формирование этической доктрины джайнской философии определяется также тем, что мыслитель в своих работах сделал особый акцент на важности внутренней сосредоточенности и погруженности в медитативное состояние, подчеркнув, что именно в самопознании, в единении со своим собственным атманом, а не в выполнении внешних ритуалов, регулирующих жизнь адепта, состоит подлинный смысл аскезы.

В рамках доктрины Кундакунды освобождение (*mokṣa*) души от обусловленности кармической материей понимается одновременно и как задача и как цель духовного самосовершенствования. Несмотря на то что состояние освобожденной души (*siddha*) мыслитель описывает схематично, его сочинения дают возможность реконструировать представления этого философа об освобождении и всеведении. Под

освобождением понимается, с одной стороны, избавление от сансарного мира, с другой стороны, достижение своего естественного состояния изначальной, самоопределяемой свободы. Всеведение в широком смысле Кундакундой трактуется как безграничное, всеохватывающее знание. Всеведение в узком смысле — полное самопознание, видение природы своего собственного атмана, знание душой самой себя.

Теоретическое оформление основных идейных установок и положений джайнизма в работах Кундакунды сыграло значительную роль в осмыслении наследия Махавиры. По сути, Кундакунда может рассматриваться в качестве одного из первых (наряду с Умасвати) джайнских мыслителей, взявшегося за весьма нелегкую задачу концептуализации проблемного поля джайнской философии, вычленения из обширного корпуса священных книг собственно философских вопросов и сведения изначальных отдельных разрозненных утверждений в стройную теорию. Выдвинутые Кундакундой положения относительно природы и свойств духовной субстанции, а также предложенные им способы исследования субстанциальной основы реальности послужили теоретическим фундаментом для построения всеобъемлющей картины мира последующими джайнскими философами. На его трактовку субстанции и атрибутов будут опираться Видьянанда и Пуджъяпада, а взгляды по вопросу о природе всеведения будут разделять, наряду с уже упомянутыми мыслителями, и Акаланка Бхатта. Несмотря на то что некоторые тезисы, выдвинутые Кундакундой, впоследствии будут подвергнуты сомнению частью джайнских философов, значение и роль этого виднейшего учителя джайнизма в систематизации доктрины тиртханкаров останутся бесспорными.

Историко-философское исследование трактатов, приписываемых дигамбарскому учителю Кундакунде, в той или иной степени затрагивает (помимо вопросов, относящихся непосредственно к анализу содержания текстов *Corpus Cundacundae*) проблему возможного ученичества Умасвати и принадлежность Умасвати к ученической традиции Кундакунды. Вывод, к которому мы пришли в результате наших исследований, заключается в следующем: предположение, что Умасвати, автор ТС, наследовал линию Кундакунды в джайнской традиции, представляется крайне маловероятным. Во-первых, несмотря на утверждение дигамбарской традиции, что Умасвати был учеником и преемником Кундакунды в руководстве сангхой, мы не имеем ни одного дигамбарского сочинения или надписи ранее 1000 г., которые бы называли Умасвати преемником Кундакунды. Таким образом, эта легенда довольно позднего происхождения. Во-вторых, исходя из предложенной нами датировки текстов *Corpus Cundacundae* (III–IV вв.)

и предполагаемого времени жизни Умасвати (I–II вв.) можно заключить, что Умасвати вообще жил раньше Кундакунды. Впрочем, данное положение нуждается в дальнейшем уточнении и исследовании. В-третьих, сравнительный анализ ТС Умасвати и сочинений, приписываемых дигамбарскому автору Кундакунде, не позволяет нам сделать вывод о том, что Умасвати был знаком с трактатами *Corpus Cundacundae*, и, даже более того, трактовка некоторых понятий джайнской доктрины и подходы к решению ряда вопросов онтологии и сотериологии в рамках джайнской системы у Кундакунды и Умасвати радикально отличаются:

1) это касается термина *tattva* и, соответственно, *padārtha*: если Кундакунда термином *tattva* обозначает «реальность», «подлинное бытие», а *padārtha* — основные категории джайнской доктрины, то Умасвати в ТС не употребляет *padārtha*, а джайнские категории обозначает словом *tattva*, причем таковых категорий Кундакунда насчитывает девять, тогда как Умасвати — семь. В трактате ТС отсутствует какое бы то ни было упоминание о таком важном понятии джайнской философии, как «протяженная субстанция» (*pañcāstikāya*);

2) «теории точек зрения», как они представлены в сочинениях обоих мыслителей, значительно отличаются друг от друга: Умасвати придерживается канонического подхода (семь точек зрения, сформулированных в джайнском каноне), а Кундакунда проводит собственное деление на «обыденную» и «подлинную точки зрения», что сближает дигамбарского учителя с не-джайнскими мыслителями, такими, как буддист Нагарджуна и ведантист Шанкара;

3) в сочинении Умасвати полностью отсутствуют какие бы то ни было намеки на семичленное предиктивное объектов (так называемая теория «съядвада»), тогда как в текстах *Corpus Cundacundae* положения этой теории четко сформулированы;

4) для Умасвати схема аскетической техники остановки притока кармы включает в себя, наряду с осторожностью и контролем, еще 10 видов наивысшей добродетели, однако в этой схеме Умасвати отсутствуют обеты. Кроме того, автор ТС перечисляет 12 тем для размышления (*anupreksa*);

5) один из трактатов, входящих в *Corpus Cundacundae*, СС, включает в себя список (возможно, самый первый) так называемых «восьми составляющих» (*aṣṭāṅga*) праведности, тогда как в ТС об этом не говорится;

6) тексты, составляющие *Corpus Cundacundae*, отличает внимание к вопросам, связанным с такой характеристикой духовной субстанции, как сознание и его направленность; автор (или авторы) трактатов постоянно подчеркивает, что душа — это только сознание, которое не

может быть связано кармической материей, поскольку связь субстанций разных онтологических уровней невозможна. Подобные утверждения приводят дигамбарского мыслителя к выводу об иллюзорности кармической зависимости души; такая скрытая «дематериализация» кармы ставит под сомнение позицию Кундакунды как джайнского мыслителя и соответствие его взглядов джайнской ортодоксии;

7) трактаты *Corpus Cundacundae* характеризуются чрезвычайно сильным акцентированием на внутренних аспектах психофизической саморегуляции жизни джайнского адепта; для автора этих текстов подлинная аскеза заключается не в выполнении ежедневных ритуальных обязанностей и обрядов монашеской общиной, а в очищении сознания и избавлении от заблуждения и иллюзий. В соответствии с этим освобождение достигается только с помощью медитации и состоит в видении подлинной природы атмана.

В рамках данной исследовательской работы было невозможно целиком охватить весь спектр проблем, поставленных Кундакундой, и осветить все взгляды этого мыслителя. Поэтому для дальнейшего анализа *Corpus Cundacundae* представляется весьма интересным и плодотворным обратиться к изучению влияния философского наследия Кундакунды на последующую джайнскую традицию в лице Пуджьяпады, Акаланки Бхатты и провести сравнительно-исторический анализ комментариев позднейших мыслителей джайнизма, а также более детальное компаративистское исследование историко-философских параллелей между доктриной Кундакунды и учениями представителей других философских школ и направлений, в первую очередь санхьи, вайшешики и буддизма.

Тот факт, что наследие Кундакунды является основным источником по джайнской философии рубежа тысячелетий и продолжает вызывать пристальный интерес, свидетельствует о значимости вклада мыслителя в становление и развитие джайнской доктрины. Так или иначе, к работам Кундакунды, которые сами уже вошли в канон джайнизма, обращаются и современные исследователи этого течения индийской мысли, и джайны. Для первых Кундакунда — представитель джайнской философии первых веков нашей эры, остающийся авторитетным источником и по сей день, а для вторых он учитель и наставник, весомость слов которого подкреплена веками традиции.

ТЕКСТЫ

Кундакунда

ПРАВАЧАНА-САРА

(«Суть изложения [учения]»)*

Часть первая

1. Здесь я поклоняюсь Вардхамане — создателю «переправы» Учения¹, почитаемому сурами, асурами², повелителями людей, смывшему «грязь» разрушающей кармы.

2. А также остальным тиртханкарам со всеми очистившимися сиддхами и шраманам³, поступающим [в соответствии с правильным] знанием, видением, поведением⁴, аскезой, силой⁵.

3. Восхваление и нынешним архатам в Манушакшетре⁶, каждому в отдельности и всем вместе.

4–5. Сотворив поклон архатам, сиддхам, затем ганадхарам⁷, сообществу учителей и всем садху⁸, вступив среди них в наилучший [пе-

* Наш перевод текста «Правачана-сары» базируется на версии Амритачандры. Перевод впервые был опубликован в журнале «Вопросы философии» (2000, № 9). В настоящее издание внесены некоторые изменения.

¹ В тексте: *dhamma*, скр. *dharmā*. В зависимости от контекста может быть переведено как «Учение» в смысле джайнского учения и как «добродетель».

² Суры и асуры (*sura*, *asura*, скр. *sura*, *asura*) — боги джайнского пантеона. В джайнизме, в отличие от других индийских религиозных систем, асуры не являются антагонистами прочих божеств.

³ Шраман (*samaṇa*, скр. *śramaṇa*) — отшельник, аскет. В тексте под этим словом понимается монах, принадлежащий джайнской сангхе.

⁴ Здесь речь идет об обладании «тремя жемчужинами» (скр. *triratna*) джайнизма: правильным знанием (*sammañña*, скр. *samyajñāna*), правильным видением (*sam-madaṃsaṇa*, скр. *samyagdarśana*) и правильным поведением (*sammacaritta*, скр. *samy-akcāritra*).

⁵ Сила (*virīya*, скр. *virya*) — одна из четырех естественных способностей души наряду со знанием, видением и поведением.

⁶ Манушакшетра (*manusakkhetta*, скр. *manuṣakṣetra*) — место обитания людей.

⁷ Ганадхары (*gaṇadhara*, скр. *gaṇadhara*) — 11 учеников Махавиры, которым он поведал свое учение.

⁸ Садху (*sāhu*, скр. *sādhu*) — «святой», монах, достигший определенной ступени духовного самосовершенствования.

риод] отшельничества с очищенным знанием и видением, достигнувший равновесия обретает нирвану.

6. Нирвана возникает вместе с могуществом богов, асур, царей людей вследствие наилучшего поведения души, [связанного с правильными] видением и знанием.

7. Действительно, это поведение — добродетель, добродетель описана как спокойствие. А спокойствие — это изменение атмана, свободное от волнений и заблуждения.

8. Субстанция, [даже] когда изменяется во времени, остается самой собой — так познано. Поэтому изменяемый добродетелью атман следует понимать как добродетель.

9. Душа становится благой или не-благой в соответствии с благой [или] не-благой [активностью]⁹, а состояние сознания становится чистым в соответствии с чистой [активностью].

10. Не существует ни изменения¹⁰ без объекта, ни объекта без изменения. Существование объекта наделено субстанцией, атрибутами и модусами.

11. Атман, усовершенствовав себя добродетелью, если связан с чистой активностью, обретает счастье нирваны, [если наделен] благой [активностью] — счастье неба¹¹.

12. С появлением не-благой [активности] атман постоянно странствует, будучи низким человеком, животным, обитателем ада¹², всегда удерживаемый тысячами страданий.

13. Возникшее из атмана счастье известных чистой направленностью сознания беспредметно, запредельно, безгранично, несравненно, бесконечно и непрерывно.

14. Шраман, хорошо знающий категории и сутры, наделенный аскезой и самообузданием, свободный от вожделения, [для которого]

⁹ Благой (*suha*, скр. *śubha*) называется активность души, которая ведет к накоплению добродетельной (*puṇṇa*, скр. *puṇya*) кармической материи. Соответственно, не-благой (*asuha*, скр. *aśubha*) активностью является та, которая стимулирует приток порочной (*pāva*, скр. *pāpa*) кармы. Оба вида активности души определяют условия ее существования в мире сансары. Напротив, чистая (*suddha*, скр. *śuddha*) активность не вызывает притока материи, что способствует продвижению души по лестнице духовного самосовершенствования.

¹⁰ В тексте: *pariṇāma*, скр. *pariṇāma* — «развитие; изменение; высшая степень созревания; совершенство».

¹¹ Речь в данной гатхе идет о том, что наделенный благоприятной активностью атман возрождается в теле бога и пребывает на небе, оставаясь тем самым в круговороте сансары. А душа, проявляющая чистую активность, выходит за пределы сансарного мира и уже более не подвержена воздействию кармы.

¹² Согласно джайнским представлениям, существует четыре основных класса пребывающих в сансаре душ: животные (*tiriya*, скр. *tiryak*), обитатели ада (*ṅaraya*, скр. *nāraka*), люди (*ṅara*, *maṅṣa*, скр. *nara*, *maṅṣya*) и боги (*sura*, *āsura*, *deva*, скр. *sura*, *āsura*, *deva*).

одно и то же — счастье и страдание, называется «[имеющим] чистую направленность сознания».

15. Очищенный относительно направленности сознания, свободный от «затемняющей», ослепляющей [кармической] «пыли», став атманом как таковым, приходит к познанию всего¹³.

16. Так он всезнающий¹⁴, постигший свою природу, прославляемый повелителями всех миров, став атманом как таковым, называется «самосушим»¹⁵.

17. Далее, именно у него есть соединение разрушения, появления, пребывания¹⁶, но появление лишено разрушения и разрушение лишено появления.

18. Возникновение и разрушение есть у каждого объекта. Что же касается модуса, то, действительно, всякий объект существует в соответствии со своей сущностью¹⁷.

19. Очищенный от разрушающей кармы, [наделенный] исключительной силой и чрезвычайным светом¹⁸, став нечувствительным [к мирскому], он развивает знание и блаженство.

20. Поскольку он наделен независимостью от индрий¹⁹, постольку у всеведущего блаженство и страдание не относятся к телу, — так это следует знать.

21. Для развивающего знание модусы всех субстанций очевидны. Он не распознает их с помощью предшествующих действий, [таких, как] «восприятие в общих чертах».

22. Ничего не существует неочевидного для всегда именно так наделенного знанием²⁰, для всесторонне богатого достоинствами всех органов чувств²¹, [но самого] вышедшего за пределы органов чувств.

¹³ «...приходит к познанию всего» — *yādi paraṁ ṇeyabhūdānām*, скр. *yāti paraṁ jñeyabhūtānām*, букв. «идет к вершине элементов познаваемого».

¹⁴ Всезнающий (*savvaṇṇā*, скр. *sarvajñā*) — тот, кто освободился от кармы, становится всеведущим (*kevalī*, скр. *kevalin*), который все видит и знает одновременно.

¹⁵ Самосуший (*sayambhu*, скр. *svayambhū*), или самовозникший, — тот, чье существование определяется им самим и кто не подвержен влиянию внешних обстоятельств.

¹⁶ Появление (*bhava*, *sambhava*, скр. *bhava*, *sambhava*), пребывание (*sthiti*, скр. *sthiti*) и разрушение (*ṇāsa*, *viṇāsa*, скр. *nāśa*, *vināśa*) — характеристики субстанции, которые относятся не к природе самой сущности, а только к ее модусам.

¹⁷ «...в соответствии со своей сущностью» — *sabbhūdo*, скр. *sadbhūtaḥ*.

¹⁸ В своем естественном состоянии, свободном от кармической материи, душа сияет ярким чистым светом.

¹⁹ «...независимостью от индрий» — *adīndriyatam*, скр. *aīndriyatvaṁ*, букв. «сверхчувственностью» в значении выхода за пределы чувственного познания.

²⁰ Имеется в виду состояние всеведения (*kevalaṇṇa*, скр. *kevalajñāna*), т.е. всеохватывающего безграничного знания.

²¹ Орган чувств (*akkha*, скр. *akṣa*) — синоним термина «индрия» (*indriya*, скр. *indriya*).

23. Сказано, что атман соизмерим со знанием, знание соизмеримо со знаемым, знаемое — с миром и не-миром, поэтому знание — вездесуще²².

24. У того, кто [не допускает, что] атман соизмерим со знанием, [получается, что] атман всегда больше или меньше знания.

25. Если атман меньше [знания], то знание, [будучи] неосознаваемым, не знает, а если же больше знания, то как знает без знания?

26. Благодетель Джина — вездесущ, и все объекты в мире присутствуют в нем. Вследствие того, что он исполнен знания, Джина [знает] объекты. [Поэтому] они называются его [объектами].

27. Знание понимается как атман, знание не существует без атмана. Поэтому или знание — атман, атман — знание, или что-то иное.

28. Знающий — знание по своей природе, сами объекты знания — у знающего, подобно тому как формы²³ — в поле зрения.

29. Знающий, вышедший за пределы органов чувств, знает и видит весь мир, не входя в объекты знания, не будучи [ими] поглощенным, подобно тому как глаз [видит] форму.

30. Подобно тому как драгоценный камень сапфир, находящийся в молоке, наделяет своим светом молоко, так пребывает знание в объектах.

31. Если эти объекты не существуют в знании, знание не вездесуще. Но [если] знание вездесуще, [то] как объекты [могут] не находиться в знании?

32. Всеведущий бхагаван не воспринимает, не отказывается, не изменяет [чего-либо] чуждого [своей природе]. Он видит все вокруг, знает все целиком.

33. Того, кто с помощью писания распознает атман в качестве знающего по своей природе, мудрецы, просвещающие мир, называют «знатоком писания»²⁴.

34. Сутра проповедана Джинной его собственными словами, [состоящими] из материальной субстанции. Только такое понимание называется пониманием сутры и знанием.

35. Тот, кто знает, — знание. Атман не становится знающим благодаря знанию, [он] сам развивает знание. Все объекты²⁵ находятся в знании.

²² В этой и последующих гатхах Кундакунда обосновывает свое утверждение, гласящее, что атман и знание тождественны друг другу.

²³ «...подобно тому как формы — в поле зрения» — *rūvaṇīva cakḥkhuḥ*, скр. *rūpanīva cakṣuṣoḥ*, букв. «формы — у глаза».

²⁴ Знатоки писания (*sudakevalī*, скр. *śrutakevalin*) — может быть переведено как «всеведущий по откровению».

²⁵ Объект (*attha*, скр. *artha*) — здесь: предмет познания, синоним скр. *jñeyam*, букв. «познаваемое».

36. Поэтому душа — знание, субстанция — то, что следует познавать. Подсчитано, что субстанция троична: это атман, иное и связанное с изменением²⁶.

37. Все эти существующие и не существующие [пока] модусы всех видов субстанций, появляются в знании со всеми своими различиями как относящиеся к настоящему времени²⁷.

38. Те модусы, которые не появлялись или, появившись, исчезли, и даже несуществующие модусы очевидны²⁸ для знания.

39. Если невозникший или исчезнувший модус не очевиден знанию, тогда кто же это знание сочтет божественным?

40. Известно, что те, кто познаёт объект органов чувств посредством предварительного усилия, не могут познать неочевидное прошлое.

41. То знание называется сверхчувственным, [которое] знает протяженный, непротяженный, телесный, нетелесный, невозникший и исчезнувший модус.

42. «Если некто совершенствует предмет познания — у него нет уничтожающего [карму] знания» — так [говорят]. Повелители-джинны называют его «уничтожаемым желаниями».

43. Джинами, избранными благодетелями, сказано, что кармы действуют по необходимости²⁹. У тех, [кто] ослеплен, испытывает вождение или отвращение, появляется связанность.

44. Стояние, сидение, хождение и проповедование Учения [у архатов происходит] с необходимостью во время их архатства, подобно тому как у женщин — лживое поведение³⁰.

45. «Плоды» добродетели³¹ — у архатов. Далее, появляющееся у них действие свободно от заблуждения и т.д. Поэтому оно известно как уничтожающее [карму действие].

46. Если атман сам по своей собственной природе не бывает благим или не-благим, то все воплощенные души [находятся] в сансаре.

²⁶ Троичность субстанции — душа, не-душа и то, что связано с их взаимопроникновением.

²⁷ «...относящиеся к настоящему времени» — *tākkāliga*, скр. *tātkālikā*.

²⁸ «...очевидны» (*pacakkha*, скр. *pratyakṣa*) — то, что очевидно и воспринимается непосредственно, в отличие от того, что воспринято опосредованно или косвенным образом (*parokkha*, скр. *parokṣa*).

²⁹ Поскольку карма материальна, то ее действие прекращается лишь с истечением определенного срока, характерного для того или иного вида кармического вещества, или же в связи с уничтожением тончайших частиц посредством аскезы.

³⁰ Все действия архатов свободны от уз кармы и определяются только их собственным состоянием. Иначе говоря, архаты уже не могут грешить, тогда как лживая женщина, чье поведение также определяется ее состоянием, наоборот, не может не грешить.

³¹ Добродетель (*piṇṇa*, скр. *piṇya*) понимается не как отвлеченный термин этической доктрины, а как карма, ведущая к накоплению заслуг, что определяет дальнейшие условия существования души.

47. То знание называется «разрушающим» [карму], которое все объекты, разнообразные и неравноценные, относящиеся к настоящему, [прошлому и будущему] времени, знает одновременно и всесторонне.

48. Тот, кто не распознает одновременно объекты, относящиеся к трем временам, находящиеся в трех мирах³², не может знать даже одну субстанцию с ее модусами.

49. Если не знать бесконечное [число] модусов одной субстанции и бесконечное [число] видов субстанций, то как [можно] одновременно знать все?

50. Если знание знающего возникает после приближения к объектам, то такое [знание] не может быть ни вечным, ни уничтожающим [карму], ни вездесущим.

51. Джайн одновременно знает повсюду в трех временах каждый объект в [его] различных видах. Действительно, велика сила знания!

52. Атман не изменяется, не воспринимает, не становится [одним] из этих объектов, даже зная их. Поэтому он познан [как] не связанный [кармой].

53. Существует сверхчувственное знание относительно бестелесного и чувственное — относительно телесного в объектах, также и блаженство. Следует знать то, которое [является] лучшим из них.

54. Сверхчувственное знание, которое видит бестелесное в телесном, все исследующее — и самое [себя] и другое, есть непосредственное [знание].

55. Сама по себе бестелесная душа, войдя в телесное, через телесное [становится] телесной. Она знает соответствующее посредством «восприятия в общих чертах».

56. [Объекты] органов чувств — прикосновение, вкус, запах, цвет и звук — материальны. Органы чувств не воспринимают их одновременно.

57. Эти органы чувств [состоят из] другой субстанции. Не говорят, что [они] той же природы, что и атман. Как очевидно атману воспринятое ими?

58. Знание, которое [познаёт] объекты через другое, называется опосредованным. Если же душа всеведуща, то познаваемое очевидно.

59. Самопроизвольное, полное, распространенное на бесчисленные объекты «незапятнанное» знание, свободное от «восприятия в общих чертах» и прочего, называется исключительным счастьем.

³² Три мира: высший мир богов и сверхъестественных существ (*deva*), срединный мир людей (*manuṣya*) и животных (*tiryak*) и низший мир обитателей ада (*naraka*).

60. Всеведущее знание — это блаженство и совершенство³³. Оно считается неистошимым, поскольку «разрушающие» [кармы] уничтожены³⁴.

61. Знание достигает вершины [познания] объектов, видение распространяется на мир и не-мир, нежелательное разрушено, а все желаемое достигнуто.

62. Неспособные [к освобождению], услышав о блаженстве, не верят [в то, что] избавление от «разрушающих» [карм] — высшее счастье, тогда как способные [к освобождению] стремятся к этому.

63. Повелители людей, сур, подвергшиеся воздействию естественных индрий, не выносящие это страдание, успокаиваются среди приятных объектов³⁵.

64. Знай, что страдание естественно для тех, чье наслаждение — в объектах. Если же оно неестественно, то нет стремления к объектам.

65. Восприняв через осязание множество³⁶ объектов, развивающий счастье по своей природе атман сам по себе не становится телом.

66. Ведь очевидно, что тело не делает счастливым даже воплощенного на небе. Но атман сам по себе испытывает блаженство или страдание через подчинение объектам.

67. Если зрение человека преодолевает темноту, светильник не нужен. Подобно этому атман — сам по себе блаженство. Что в таком случае создают объекты?

68. Подобно тому как солнце, божество на небе, само по себе есть свет и жар³⁷, так сиддха, бог в мире, — знание и счастье.

69. Посвятивший [себя] почитанию³⁸ божеств, аскетов³⁹, учителей⁴⁰ или приношению, или благочестию⁴¹, посту⁴² и прочему, атман сам [приобретает] благую направленность сознания.

70. Имеющий благую [направленность сознания] атман, будучи животным, или человеком, или богом, в течение этого времени обретает разнообразное счастье, [зависящее от] индрий.

³³ В тексте: *pariṇama*, скр. *pariṇāma*. См. примеч. 10, с. 215.

³⁴ Всеведение неизменно и вечно, достигнув его, душа уже не может вновь подвергнуться воздействию кармической материи и вернуться в мир сансары.

³⁵ Объект — *viśaya*, скр. *viśaya*. Часто санскритские слова *artha*, *dravya*, *viśaya* выступают синонимами, поэтому при переводе они обозначаются словом «объект».

³⁶ «...множество» — *samāsītāṃ*, скр. *samāśrītūn*, букв. «собранных вместе».

³⁷ «...свет и жар» — *tejo uṣho ya*, скр. *tejāḥ uṣṇaśca*. Слово *tejas* означает не только «свет», но и «блеск, мощь, энергия». Эти значения при переводе на русский язык теряются.

³⁸ Почитание (*pūya*, скр. *pūjā*) — подношение цветов, воды, благовоний и т.д.

³⁹ «...аскетов» (*yadi*, скр. *yatī*) — может быть переведено и как «отшельник».

⁴⁰ «...учителей» — *guru*, скр. *gurū*.

⁴¹ «...благочестию» — *suśilesu*, скр. *suśīleṣu*, букв. «в доброй нравственности».

⁴² Пост (*uvavāsa*, скр. *upavāsa*) — в джайнской и буддийской аскетической практике означает очистительный пост.

71. Из предписания известно, что даже у сур нет блаженства, естественного для сиддх. Мучимые телесными ощущениями, они (сур. — Н.Ж.) успокаиваются среди приятных объектов.

72. Если люди, обитатели ада, животные, боги испытывают страдание, свойственное телу, как тогда возможна благая или не-благая направленность сознания души?

73. Счастливые, поскольку не имеют ни в чем нужды, наслаждениями, созданными благой направленностью сознания, Имеющий кулишу и Держащий чакру⁴³ увеличивают тела и т.д.

74. Если именно добродетели есть порождение различных изменений, [то они] у бесчисленных душ богов вызывают жажду объектов.

75. Далее, сильно жаждущие, страдающие из-за жажды приятных объектов, они (боги. — Н.Ж.) желают и бывают до смерти «сжигаемы» страданиями.

76. То блаженство, которое получено посредством индрий, подвержено боли, временно, непостоянно и [является] причиной связанности, в действительности есть страдание.

77. Тот, кто не думает, что нет различия между добродетелью и пороком, не блуждает по страшной безграничной сансаре, «покрытый» заблуждением.

78. Кто так познав объект⁴⁴, не испытывает вожеления или отвращения к вещам, обладает очищенной направленностью сознания, тот уничтожает свойственное телу страдание.

79. Отказавшийся от порочной деятельности, благоприятно утвердившийся в поведении, не становится сам по себе чистым, если не расстался с заблуждением и т.д.

80. Тот, кто знает архатство через субстанциальность, атрибутивность, «модусность»⁴⁵, — знает атман. Его заблуждение действительно может исчезнуть.

81. Освободившись от заблуждения, правильно поняв природу атмана, душа становится чистым атманом, если избавляется от вожеления и отвращения.

⁴³ «...Имеющий кулишу и Держащий чакру» — *kulisājudha*, скр. *kuliśāyudha* и *cakradharā*, скр. *cakradharāḥ*, т.е. Индра и Вишну. Но, возможно, в этой гатхе речь идет не о божествах индуистского пантеона, а о мирских правителях, наделенных атрибутами власти, т.е. кулишей и чакрой. Кулиша — букв. «топор»; имеется в виду громовик Индры, мечущий молнии.

⁴⁴ «Кто так познав объект» (*evam vididāttho jo*, скр. *evam viditārtho yo*) — парафраз знаменитой формулы упанишад *ya evam veda* — «кто так знает».

⁴⁵ «...через субстанциальность, атрибутивность, „модусность“» (*davvattaguṇattapajjayattehiṃ*, скр. *dravyatvaguṇatvaparyāyativaiḥ*) — т.е. через то, что составляет суть понятий «субстанция», «атрибут» и «модус».

82. Ведь все архаты таким образом уничтожили часть кармы. Затем, создав предписание, они [стали] свободными. Поклонение им.

83. Заблуждение есть ошибочное представление души о субстанции и прочем. «Покрытая» им, приобрета вожделение или отвращение, она неустойчива.

84. У измененной заблуждением, или желанием, или отвращением души возникает связанность различных видов. Поэтому эти [причины связанности] должны быть уничтожены.

85. Недолжное восприятие объектов, отсутствие жалости к живым и людям и привязанность к объектам — таковы признаки заблуждения.

86. У пробуждающегося, постоянно стремящегося [к знанию] шаштр Джины через непосредственное [видение] и т.д. уничтожается «накопленное» заблуждение. Поэтому следует изучать шаштру.

87. Субстанции, их атрибуты и модусы называются термином «объект»⁴⁶. Среди них субстанция — субстрат атрибутов и модусов⁴⁷. Таково предписание.

88. Кто, поняв джайнское предписание, отказался от заблуждения, вожделения, отвращения, тот в короткое время обретает освобождение от всех страданий.

89. Кто доподлинно знает наделенный знанием атман и другое⁴⁸ только в отношении [его] субстанциальности, тот уничтожает заблуждение.

90. Поэтому пусть приблизится через атрибуты к атману и другому среди субстанций на Пути Джины, если сам хочет [иметь] лишенный заблуждения атман.

91. Кто в шраманстве не верит в сущее, обладающее этими относящимися [к нему] характеристиками, тот — не шраман, и поэтому [у него] не бывает добродетели.

92. Преодолевший ошибочное видение, вожделение, не-благо, подынявшийся в бесстрастном поведении великий атман — добродетель. Так характеризуется шраман.

Часть вторая

1. Под «объектом» понимается именно субстанция. Субстанции характеризуются своими атрибутами и, затем, модусами. Именно чуждые учения заблуждаются [относительно] модусов.

⁴⁶ Имеется в виду объект знания (*artha, jñeyam*).

⁴⁷ «...субстрат атрибутов и модусов» — *guṇaparaḥjayañātāpṛā*, скр. *guṇaparyūyānāmātmā*, букв. «„душа“ атрибутов и модусов».

⁴⁸ «...другое» — то, что атманом не является.

2. Те души, которые привязаны к модусам, описаны как [следующие] чуждому учению. Необходимо понимать, что утвержденные в собственной природе атмана [следуют] собственному учению⁴⁹.

3. Субстанцией называется [то, что] не оставляет своей природы, наделено возникновением, исчезновением, пребыванием, атрибутами и модусами.

4. Подлинная природа [субстанции] — именно своя собственная природа с атрибутами и различными модусами, с возникновением, исчезновением и пребыванием субстанции во всякое время.

5. Здесь⁵⁰ избранным благодетелем Джинной, провозгласившим Учение⁵¹, сущее описано как [имеющее], среди [прочих] разных характеристик, одну характеристику — вездесущее.

6. Субстанция понимается как сущее по своей природе — так джины провозгласили согласно реальности⁵², [так] доказано в агамах. Кто [это] не принимает, тот [сторонник] чуждого учения.

7. Субстанция — то, что утверждено в своей собственной природе. Изменение субстанции в объектах связано с естественным пребыванием, возникновением, разрушением.

8. Не существует возникновения, полностью свободного от разрушения, или разрушения, полностью свободного от возникновения. Даже нет появления и разрушения без постоянного объекта.

9. Появление, пребывание, разрушение познаются в качестве модусов. Модусы же необходимо существуют в субстанции, поэтому всё есть субстанция.

10. Субстанция действительно объединена с условиями, обозначенными как возникновение, пребывание, разрушение в одно и то же время. Поэтому субстанция действительно соединение этих трех.

11. Один модус субстанции появляется, другой исчезает; и только субстанция не разрушается, не возникает.

12. Субстанция, сама по себе неотделимая от сущего, изменяет [одни] свои атрибуты относительно других. Поэтому атрибуты и модусы названы именно «субстанцией».

13. Если субстанция не существует как сущее, то она определенно не-сущее, но как может быть это (не-сущее. — Н.Ж.) субстанцией? Поэтому субстанция сама по себе — сущее.

⁴⁹ «...[следующие] чуждому учению» — *parasamaya*, скр. *parasamaya*; «...[следуют] собственному учению» — *sasamaya*, скр. *svasamaya*, т.е. джайнскому учению. Но возможно и другое прочтение, если под словом *samaya* понимать «самость», т.е. духовную субстанцию.

⁵⁰ «Здесь» (*iha*, скр. *iha*) — в этом мире и в эту эпоху.

⁵¹ «Учение» (*dhamma*, скр. *dharma*) — имеется в виду джайнское учение.

⁵² «...согласно реальности» (*tavvado*, скр. *tattvatah*) — может быть переведено и как «в соответствии с „реальностью“», имея в виду понятие «реальность», отчасти синонимичное «субстанции» (*davva*, скр. *dravya*).

14. Разделенность — [это то, что] разделено относительно точек пространства. Таково наставление Виры. Не-тождественность — не-существование тождественности⁵³. Как может быть одно едино с другим?

15. Субстанция — сущее, и атрибут — сущее, и модус — сущее — таково уточнение. Отрицание этого — отрицание тождественного.

16. Однако то, что субстанция, — не [есть] атрибут, а то, что [есть] атрибут, — не вследствие «реальности». Это именно не-тождественность, а не отрицание — так описано⁵⁴.

17. Действительно, собственная природа субстанции — неизменна. Изменяются [только] атрибуты. Сущее — утвержденная в своей собственной природе субстанция. Таково предписание Джины.

18. Не существует ничего такого, как атрибут или модус, без субстанции. Далее, субстанциальность — природа [субстанции]. Поэтому субстанция сама по себе — сущее.

19. Субстанция, [которая] такова по своей собственной природе, связанная с сущим или не-сущим с точки зрения субстанции или с точки зрения модусов, всегда получает проявление.

20. Далее, как душа, когда была, есть или будет человеком, асурой [или] другим [кем-нибудь], оставит субстанциальность, если не лишится [своей природы]? Как [она] может быть разной?

21. Человек — не бог, и бог — не человек или сиддха. Так несуществующий как получает мысль о едином?⁵⁵

22. С точки зрения субстанции всякая субстанция такова из-за [само]тождественности. Далее, с точки зрения модусов она бывает различной и неразличной в одно и то же время.

23. Материальная субстанция существует, не существует и может быть неопишуема. Но в соответствии с модусом — и то и другое или наоборот. Так сказано⁵⁶.

24. Не бывает так, чтобы существовало деяние, законченное по своей природе. Деяние не бывает бесплодным, хотя высшая добродетель не имеет «плода» [кармы].

⁵³ «...несуществование тождественности» — *aṅṅattamatabbhavo*, скр. *anyatvamatadbhavaḥ*.

⁵⁴ В этом рассуждении Кундакунда применяет общеджайнский принцип «тождество-в-различии», утверждая, что субстанция ни полностью идентична способам своего существования, ни целиком отлична от них.

⁵⁵ «...едином» — *aṅṅabhavam*, скр. *ananyabhavam*.

⁵⁶ Кундакунда описывает материю с позиции джайнской анэкантавады (*anekāntavāda*) — букв. «доктрины неодносторонности», которая направлена против абсолютизации любого подхода к описанию реальности. Поскольку действительность многомерна и многогранна, то может быть описана с различных точек зрения. Положения этой доктрины конкретизируются в «наяваде» (*naṅavāda*) и «съядваде» (*syādvāda*).

25. Карма, [определяющая] тело, своей природой, преодолев собственную природу атмана, создает человека, животное, обитателя ада или асуру.

26. Души — люди, обитатели ада, животные, суры, — действительно сформированные кармой, [определяющей] тело, не понимают своей природы, изменяемые собственными кармами.

27. В мире людей, подчиненном [каждое] мгновение появлению и исчезновению, никто не рождается и не исчезает. Что рождение — то смерть, эти рождение и смерть многообразны.

28. Поэтому в сансаре не существует ничего устойчивого по своей природе. Далее, сансара — деяние движущейся по кругу субстанции.

29. Связанный кармой атман получает «загрязненное» кармой изменение, затем карма «прилепляется» [к атману]. Поэтому карма — изменение.

30. Совершенствование — сам атман⁵⁷. Далее, такое деяние бывает в чем-то одушевленном. Деяние понимается как карма. Поэтому [душа] — не создательница кармы.

31. Атман совершенствуется сознанием. Далее, сознание понимается тройким образом: в отношении знания, деяний и «плода» деяний.

32. Знание — различение объектов. Деяние — то, что предпринято душой; оно — многообразно. «Плод» называется или блаженством, или страданием.

33. Атман — изменение атмана. Изменение относится к знанию, деянию и «плоду» [деяния]. Поэтому следует знать знание, деяние, «плод» и атман.

34. Если шраман уверен, что атман — создатель, орудие, деяние, «плод» деяния и не изменяет что-либо еще, он познает чистый атман.

35. Субстанция — душа и не-душа. Далее, душа наделена сознанием [и его] направленностью. Не-душа — бессознательна, это прежде всего материальная субстанция.

36. Мир — то, что всегда существует в пространстве, связано со временем и протяженными субстанциями: материей, душой, условиями движения и покоя.

37. Появление, пребывание, разрушение мира, созданного материей и душой, происходит совместно или по отдельности.

38. Субстанция — душа и не-душа — познается по признакам. Эти особые безначальные атрибуты — телесность и бестелесность⁵⁸.

39. Многообразные атрибуты, воспринимаемые индриями, созданные материальной субстанцией, — телесны, [атрибуты] бестелесных субстанций должны познаваться как нетелесные.

⁵⁷ Причиной изменения и самосовершенствования выступает сам атман.

⁵⁸ «...телесность и бестелесность» — *mūṭta, amūṭta*, скр. *mūrta, amūrta*.

40. Цвет, вкус, запах, осязание есть [во всем, начиная] с тончайших частиц материи и заканчивая землей. Звук — материален и различен.

41. Атрибут пространства — проникновение, [атрибут] субстанции движения — условие движения, [атрибут] субстанции покоя — месторасположение.

42. У времени может быть вращение⁵⁹. Направленность сознания называется атрибутом атмана. Вот вкратце известные атрибуты лишенных телесности.

43. Душа, материальные тела, движение, покой и пространство [занимают] свои бесчисленные точки пространства, но у времени нет точек пространства.

44. Воздушное пространство⁶⁰ [включает] мир и не-мир. Мир наполнен движением и покоем. Так же и время относительно двух оставшихся [субстанций], каковы — душа и материя.

45. Подобно тому как бывают точки пространства у небесного пространства, так [бывают] точки пространства у остальных. Атом лишен точек пространства; им называется возникновение точки пространства.

46. Но мгновение лишено точки пространства, оно равно [времени, в течение которого] субстанция размером с точку пересекает пространство [размером] с точку.

47. Мгновение — это промежуток от одной до другой точки пространства. «Объект», который [есть] до и после [этого мгновения], — время. Мгновение времени появляется и исчезает.

48. Термином «точка пространства» называется пространство, занимаемое одним атомом. И у всех атомов может быть такое пространство.

49. У субстанций есть одна, две или много, бесчисленные и даже безграничные точки пространства, но у времени — только мгновение.

50. Если появление, исчезновение мгновения происходит в [одно] мгновение, то оно — мгновение, пребывающее в своей природе.

51. То, что обозначено как возникновение, пребывание, разрушение мгновения, существует это мгновение во всякое время, и именно это — сущностная природа «атомов» времени⁶¹.

52. Чтобы знать «действительность»⁶², познай являющуюся чем-то иным по сравнению с существованием пустоту, у которой нет точек пространства.

⁵⁹ В тексте: *vattaṇa*, скр. *varṭaṇa*, букв. «кручение, вращение». Согласно представлениям индийских философов, время циклично, нелинейно и вращается по кругу.

⁶⁰ Воздушное пространство — *ṇaho*, скр. *nabha*, букв. «небо».

⁶¹ «Атомы» времени, т.е. малые промежутки времени, — «мгновения» или «моменты»; условные единицы времени.

⁶² Действительность — *tattvatā*, скр. *tattvatā*, букв. «реальность». Этот термин в джайнской философии близок по смыслу понятию «субстанция» (*dravya*, скр. *dravya*).

53. Мир вечен и наполнен объектами, отмеченными точками пространства. [То], что познает это, — душа, наделенная четырьмя пранами⁶³.

54. Праны души таковы: прана индрий, прана силы, прана жизни, прана дыхания.

55. Душа — это то, что живет, будет жить и жило ранее посредством четырех пран. Эти праны подвержены воздействию материальной субстанции.

56. Наделенная пранами душа связана кармами заблуждения и т.д., [она] вкушает «плод» кармы и связывается другими кармами.

57. Если заблуждением и отвращением наносится вред [другим] душам, то это — связанность кармой, «затемняющей» знание и прочее.

58. «Загрязненный» кармой атман поддерживает другие праны снова и снова. [Он] не отказывается от обладания⁶⁴ объектами, главное среди которых — тело.

59. Тот, кто, будучи победителем индрий и прочего, созерцает себя самого как направленность сознания, не связывается кармами. Как праны следуют за ним?

60. Ведь соединение существования определенного объекта внутри [другого] объекта — это модус с различиями в положениях.

61. Модусы душ в качестве людей, обитателей ада, животных, сур из-за появления и т.д. [определяющей] тело кармы различны относительно видов [тела] и т.д.

62. Провозвещено, что собственная природа субстанции, связанная с природой сущего, троична⁶⁵. Тот, кто, различая, знает это, — не ошибается относительно другой субстанции.

63. Говорится, что сам атман — направленность сознания, направленность сознания — знание и видение. Направленность сознания атмана бывает благой или не-благой.

64. Если направленность сознания благая, тогда происходит накопление добродетели, если же не-благая — порока, [если] нет этих двух — нет накопления.

65. У того благая направленность сознания, кто знает повелителей-джин, видит сиддх так же, как и бездомных⁶⁶, полных сострадания к душам.

⁶³ В джайнизме праны (*pāṇa*, скр. *prāṇa*, букв. «дыхание») — особые психофизические характеристики души.

⁶⁴ «...от обладания» (*mamattaṃ*, скр. *mamatvaṃ*, букв. «мой-ность»), т.е. от того, что принадлежит мне.

⁶⁵ Речь идет о субстанции, ее атрибутах и модусах.

⁶⁶ Под «бездомными» комментаторы понимают три вида джайнских монахов: учителей (*acārya*), наставников (*upadhyaṃya*) и святых (*sādhu*).

66. У того не-благая направленность сознания, кто погружен в объекты страсти, наделен неверным слухом, неверной мыслью, неверными словами, жесток, [следует] неверному пути.

67. Свободный от не-благой направленности сознания, не привязанный благой [направленностью] к другой субстанции, безразличный, я созерцаю свой собственный атман, [который есть] знание:

68. «Я ни тело, ни ум, ни речь, ни причина их, ни создатель, ни то, что побуждает или порождает создателей.

69. Тело, ум, речь описаны как состоящие из материальной субстанции, а материальная субстанция, в свою очередь, [как] соединение субстанций первичных атомов.

70. Ни я не создан из материи, ни материя не соединена со мной. Поэтому я ни тело, ни создатель этого тела»⁶⁷.

71. Первичный атом лишен точки пространства, но сам по себе размером с точку и беззвучен. Липкий или сухой, он воспринимает две точки и т.д.

72. Сказано, что липкость или сухость, увеличиваясь от одного к другому, из-за изменения становится бесконечной.

73. Липкие или сухие атомы связываются, если изменяются совместным или раздельным сдерживанием.

74. [Атом] с двумя атрибутами связывается липкостью с липким [атомом] с четырьмя атрибутами. Или наделенный пятью атрибутами связывается с сухим с тремя атрибутами.

75. Тонкие или грубые сочетания⁶⁸ [атомов] земли, воды, огня, воздуха с двумя и т.д. точками пространства порождают [свои] виды с их изменениями.

76. Повсюду мир наполнен тонкими и грубыми материальными телами, способными и неспособными [восприниматься душой].

77. Вызывающие «кармовость»⁶⁹ сочетания [атомов], вызвав изменения души, приходят в состояние кармы. Они не изменяются душой.

78. Эти ставшие кармой материальные тела порождают тела души, переселяясь из одного тела в другое.

79. Грубое тело, изменчивое тело, световое тело, переносящееся [тело] и кармическое [тело] — все они созданы материальной субстанцией.

80. Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, не воспринимаема с помощью [внешних] признаков, имеет атрибут сознания, неопределенную форму⁷⁰.

⁶⁷ Основной целью подобных размышлений является осознание природы своего атмана.

⁶⁸ Сочетание (*khamdha*, скр. *skandha*) — соединения атомов, молекулы.

⁶⁹ «Кармовость» (*kammatta*, скр. *karmatva*) — состояние, или природа, кармы.

⁷⁰ «...неопределенную форму» — *ñiddiṭṭhasamṭṭhānam*, скр. *nirḍiṣṭasamsthānam*.

81. [Наделенные] формой телесные [объекты] связываются взаимными соприкосновениями. Как может связывать кармическая материя атман, противоположный этому?

82. Подобно тому как лишенный цвета и прочего видит и знает [наделенные] цветом и прочим субстанции и атрибуты, так же знай это и в отношении связанности.

83. Созданная направленностью сознания, душа ошибается, привязывается или испытывает отвращение, восприняв многообразные объекты. Она связана именно ими.

84. Душа «окрашивается» именно тем состоянием, посредством которого она видит и знает объект. Затем [она] связывается кармой. Таково предписание.

85. Связанность материи осознанием, [душ] — вожделением и прочим, взаимное проникновение⁷¹ называется [связанностью] души и материи.

86. Атман наделен точками пространства. В эти точки пространства проникают материальные тела. Они находятся там соответствующее время. Они «уходят» или остаются связанными.

87. «Окрашенный» атман связывается, лишенный вожделения — освобождается от карм. Знай это подлинное описание связанности душ.

88. Из-за изменения [происходит] связанность. Изменение наделено вожделением, отвращением, заблуждением. Заблуждение и отвращение — не-благие, вожделение бывает благим [или] не-благим.

89. Благое изменение — другими словами «добродетель», не-благое — другими словами «порок». Направленное к единому [атману] изменение — причина уничтожения страдания — [так сказано] в наставлении.

90. Сказано, что живые тела, первое [из которых] земля, как подвижные, так и неподвижные, отличаются от души и душа отличается от них.

91. Кто, не осознав свою собственную природу, не знает так высший атман, утверждает из-за заблуждения так: «Я», «это — мое».

92. Создающий свое собственное состояние сознания атман есть [создатель] своего собственного состояния сознания, но [он] не создатель всех состояний сознания, вызываемых материальной субстанцией.

93. Душа не воспринимает, и не освобождается, и не создает кармическую материю, даже находясь все время среди материи.

94. Будучи в этом случае создательницей своего собственного изменения, произведенного субстанцией, она время от времени связывается и освобождается от кармической «грязи».

⁷¹ «...взаимное проникновение» — *anṇṇassavagāha*, скр. *anyonyasyāvagahaḥ*.

95. Когда обладающий вожделением [или] отвращением атман изменяется в соответствии с благой [или] не-благой [активностью], в него проникает кармическая «пыль» в виде «затемняющей» знание и прочее [кармы].

96. [Ограниченный] точками пространства, «окрашенный» заблуждением, вожделением, отвращением, сцепленный кармической «пылью», атман называется в наставлении связанным.

97. Это краткое [описание] связанности душ с подлинной точки зрения дано аскетам архатами. Обыденной [точкой зрения] называется другое.

98. Но тот, кто не отказывается от привязанности⁷² — «Я», «это — мое» относительно тела и имущества, уходит прочь с Пути⁷³, отказавшись от шраманства.

99. «Ни я не существую в других, ни другие не существуют во мне, я — только знание», — тот, кто так созерцает⁷⁴, есть истинно созерцающий атман.

100. Так я думаю о своем наделенном знанием, видением, не зависящем от индрий, вечном, неподвижном, [ничем] не поддерживаемом, чистом, [имеющем] большое значение атмане.

101. Тело, или вещи, или счастье, или страдание, враги, друзья не существуют у души вечно. Вечен [лишь] атман, характеризующийся направленностью сознания.

102. Кто, так познав, созерцает высший атман, [будучи] чистым атманом, тот, имеющий определенное [или] неопределенное познание, уничтожает опасные узы заблуждения.

103. Тот, кто преодолел в шраманстве узы заблуждения, уничтожив вожделение, отвращение, [для кого] одинаковы счастье и страдание, достигает непреходящего блаженства.

104. Тот, кто, подчинив ум, уничтожил нечистоту заблуждения, отверг объекты, утверждён в своей собственной природе, становится «созерцающим атман».

105. Разбивший плотные «разрушающие» кармы, знающий непосредственно природу всех «реальностей», достигший предела познания шраман размышляет о несомненном.

⁷² «...привязанности» — *mamatā* (иногда *mamatta*), скр. *mamatā* (иногда *mamatva*), букв. «то, что мое». Возможно, что под этим словом понимается также привязанность к своему ложному «я».

⁷³ Имеется в виду Путь Освобождения (*mokkhamāgga*, скр. *mokṣamārga*) души от кармической зависимости.

⁷⁴ «...созерцает» (*jhādi*, скр. *dhyāyati*) — имеется в виду особая аскетическая практика медитации, или созерцания (*jhāṇa*, скр. *dhyāna*).

106. Свободный от всех несчастий, богатый всесторонним знанием и блаженством всех органов чувств, вышедший за пределы органов чувств, бесчувственный, он созерцает высшее блаженство.

107. Вот настоящие джины, повелители джин, сиддхи, вставшие на Путь шраманов. Поклонение им и [поклонение] этому Пути nirваны.

108. Поэтому, познав атман как знающий по своей природе, я, утвержденный в не-привязанности, отказываюсь от привязанности.

Часть третья

1–3. Если некто хочет окончательного освобождения от страданий, так поприветствовав сиддх, избранных спасителей-джин, затем шраманов, приняв шраманство, разорвав связи с семьей, освободившийся от старших, жены, детей, начав практиковать знание, видение, поведение, аскезу, силу, перед шраманом-учителем⁷⁵, богатым достоинствами, более желанным, имеющим общину, сан, силу, почитаемым даже шраманами, так [говорит]: «Прими меня». И его благословляют.

4. «Ни меня нет в других, ни другие не существуют во мне. Здесь нет ничего моего» — так решивший, подчинив индрии, принимает вид, в котором был рожден⁷⁶.

5. Имеющий вид, в котором был рожден, вырвавший волосы и бороду⁷⁷, свободный от насилия и прочего, не заботящийся о теле — так-ков «знак» [джайна]⁷⁸.

6. Джайнский «знак», [являющийся] причиной прекращения новых рождений, — [это] свобода от появления заблуждения, соединенная с чистой направленностью сознания и йогой.

7. Он становится шраманом, приняв этот вид с помощью старшего учителя, поклонившись ему, услышав обеты и начав [их] исполнение.

8–9. Обеты, осторожность, контроль над индриями, предписанный вид, нагота, спанье на земле, запрет на то, чтобы мыться и чистить зубы, [принятие] пищи раз [в день] стоя — действительно, таковы основные атрибуты шраманов, предписанные избранными джи-

⁷⁵ При вступлении в монашескую общину неопит поручался опытному наставнику, который принимал от новообращенного необходимые обеты и руководил им при совершении обряда принятия монашества.

⁷⁶ «...в котором был рожден» — *jadhājūdarūvadhāro*, скр. *yathājūtarūpadhārah*, букв. «носящий форму». Дигамбары, община которых имеется в виду в ПВС, ходили обнаженными.

⁷⁷ По традиции перед принятием в монашескую сангху у джайна выдергивали все имеющиеся на теле волосы.

⁷⁸ В этом состоит внешнее отличие подлинного джайна.

нами. Шраман, невнимательный к ним, становится разрушителем учения.

10. Учитель, [из рук] которого принимается «знак» [монашества], есть «принимающий в монашество»⁷⁹. А остальные шраманы, занятые разрушением [карм], — «изгоняющие»⁸⁰.

11. Если у шрамана есть исповедание предшествующих деяний, у него при подчинении, действии и перемещении тела происходит разрушение [содеянного].

12. Совершивший разрушение шраман должен исповедоваться опытному в учении Джиньы шраману и сделать, что [будет] предписано.

13. В отсутствие [учителя] или в одиночестве оставивший нарушение шраманства, шраман пусть постоянно избегает привязанностей.

14. Тот шраман всецело исполнен шраманства, который, постоянно сообразуясь со знанием и видением, осторожен по отношению к основным атрибутам.

15. [Он] не хочет [быть] связанным пищей или воздержанием, домом или странствованием со шраманом, слухами или имуществом.

16. А неосторожное поведение шрамана во сне, сидении, стоянии, хождении во всякое время понимается как постоянное насилие.

17. Независимо от того, живет душа или умирает, у невоздержанного в поведении — постоянное насилие. У воздержанного — нет связанности обычным насилием.

18. Невоздержанный в поведении шраман считается убийцей шести [классов] тел. Если он постоянно ведет себя осторожно, он подобен безупречному лотосу в воде.

19. Есть связанность или нет, когда душа умирает из-за телесной активности — [это] связанность условиями. Так, шраманы оставляют всё.

20. У нечистого умом монаха не бывает свободного от ожиданий отказа. И как же у нечистого в мыслях может происходить уничтожение кармы?

21. Как же в нем не может быть заблуждения или гордыни, [если] у него нет самообуздания? Привязанный к внешним объектам, как он может размышлять об атмане?

22. В таком случае, приняв во внимание время и место, шраман пусть поступает так, чтобы не было вреда в том, что он возьмет у прислуживающего [или] отдаст.

23. Шраман может взять небольшое имущество, если оно не влечет [за собой] несчастья, не ведет к возникновению заблуждения и его не требуют люди, лишённые воздержания и самообладания.

⁷⁹ «Принимающий в монашество» — *pavvajūdāyaga*, скр. *pravrajūdāyaka*.

⁸⁰ «Изгоняющие» — *ñijjāpāga*, скр. *niryāpāka*. Эти монахи так назывались потому, что «изгоняли», т.е. разрушали, кармы.

24. Даже небольшое сомнение по поводу тела у не желающего нового рождения — привязанность. Так избранные повелители-джины предписали невнимание к телу.

25. «Знак» [джайна] — орудие на Пути Джины — описан так: тот вид, в котором был рожден, речь учителя, дисциплина и предписанное изучение сутр.

26. Шраманом может быть не связанный стремлениями ни к этому миру, ни к будущему, лишенный страстей, [имеющий] соответствующее питание и образ жизни⁸¹.

27. Те шраманы, чей атман не стремится⁸² ни к чему (что и есть аскеза), воздержанны. Иное дело — подаяние. Так эти шраманы воздерживаются от пищи.

28. Шраман, даже [пребывая] в теле, [наделен] всеведением, лишенный рабства привязанности. Наделенный аскезой, он не скрывает мощь атмана.

29. Пища раз [в день], не переполняющая желудок, принятая [в том виде, как] была дана в качестве подаяния днем, не содержащая сока, меда, мяса.

30. Молодой или старый, больной или истощенный, монах пусть ведет подходящий [ему] образ жизни, поскольку [у него] нет основного порока.

31. Если шраман живет, узнав [правила] принятия пищи, странствования, место, время, труд, терпение, то он — мало «запачкан» этим.

32. Шраман сосредоточен на чем-то одном. Сосредоточенность⁸³ на чем-то одном [возможна для того, у кого] определенное понимание, определенность [понимания] — из изучения писания. Поэтому [изучение] агам — наилучшее [занятие].

33. Лишенный [знания] агам шраман не распознаёт атман и другое. Как может не знающий объекты монах уничтожить кармы?

34. У садху глаза — агамы, у всех существ глаза — индрии, у богов — ясновидение, у сиддх же глаза повсюду.

35. Все объекты с различными атрибутами и модусами объяснены в агамах. Шраманы знают их, увидев с помощью агам.

36. Тот необуздан, у кого видение не предшествует [знанию] агам — так говорит сутра. Как необузданный может быть шраманом?

37. Но только агамами цель не достигается, если нет веры. Верующий, но не имеющий самообладания также не достигает цели.

⁸¹ «...образ жизни» (*vihāro*, скр. *vihāra*) — может означать и «место обитания».

⁸² Здесь игра слов: *esaṇaṃ*, скр. *eṣaṇam* означает «стремление», а в джайнской аскетике — «пища, еда».

⁸³ В тексте: *eyūgado*, скр. *ekāgrataḥ*, букв. «у [направленного в] одну точку».

38. Незнающий уничтожает карму через сто тысяч рождений и смертей, тогда как знающий и трижды контролирующий [себя] уничтожает [карму] одним дыханием.

39. Однако тот, у кого есть хотя бы «атомы» заблуждения относительно тела и прочего, не достигает цели, даже если знает все агамы.

40. [Стяжавший] пять [видов] осторожности, три [вида] контроля, подчинивший пять индрий, подавивший страсти, исполненный знания и видения шраман называется самообузванным.

41. Для шрамана одно и то же — отношения с врагами и с семьей, одно и то же — счастье и страдание, одно и то же — восхваление и порицание, одно и то же — ком земли и золота, даже жизнь и смерть — одно и то же.

42. Тот считается исполненным шраманства, кто одновременно утверждён в триаде: видении, знании, поведении, и сосредоточен.

43. Если, приняв другую субстанцию [за атман], незнающий шраман впадает в заблуждение, [испытывает] влечение или отвращение, он связывается различными кармами.

44. Если шраман не впадает в заблуждение, не испытывает ни влечения, ни отвращения по отношению к объектам, он постоянно уничтожает различные кармы.

45. В соответствии с наставлением шраманы имеют чистую или благую направленность сознания. Среди них имеющие чистую направленность сознания не подвергаются притоку [кармы], остальные подвергаются.

46. Если в шраманстве проявляется преданность архатам и прочим, приверженность посвятившим [себя] учению, такое поведение может считаться благоприятно направленным.

47. Уважительное поведение по отношению к шраманам, проявляющееся в принятии [их] с восхвалением и поклонением и внимании [к ним], отказ [от того, чтобы] утомлять [их], не запрещены для надежных вождением⁸⁴.

48. Научение видению и знанию, приобретение учеников и воспитание их, научение почитанию повелителей-джин — это поведение, определяемое вождением.

49. Только тот, кто постоянно заботится о сангхе четырех классов, свободный от причинения вреда телам, может быть лучшим в [поведении, определяемом] вождением.

50. Если причинит вред телу, упражняясь в удалении от объектов, [то] не может быть шраманом, а становится домохозяином, ведь может быть добродетель и у мирян.

⁸⁴ Имеется в виду, что те, кто не очистился от вождения, могут тем не менее продемонстрировать благочестие описанным в гатхе способом.

51. Даже если слегка «загрязнен», пусть заботится о джайнах независимо [от того, обладают они] определенным или неопределенным [видами познания].

52. Увидев истощенного болезнью или голодом, жаждой или трудом шрамана, садху должен помогать [ему всеми] своими силами.

53. Благоприятный направленный разговор с мирскими людьми с целью помощи истощенным и старым для выросших молодых шраманов не запрещен.

54. Это поведение называется похвальным для шраманов, но наилучшим — для домохозяев, ибо с его помощью достигается высшее блаженство.

55. Воздержание приносит разные «плоды» в зависимости от объектов, подобно посаженным во время посева в различные места семенам.

56. Посвященный обетам, воздержанию, изучению [учения], созерцанию, благотворительности, [но] утвержденный на Пути не достигшим [освобождения учителем] не обретает свободы от нового рождения, [но] получает хорошее рождение⁸⁵.

57. Почтение, служение, подаяние для не разбирающихся в высшей цели и привязанных к страстям и объектам людей приносит «плод» среди низших богов или людей.

58. Если страсти по отношению к объектам в шастрах описаны как порок, как могут привязанные к ним люди быть спасителями?

59. Остановивший порок, ровный по отношению ко всем благочестивым, почитающий соединение достоинств человек идет по благому Пути.

60. Свободные от не-благой направленности сознания, [имеющие] чистую или благую направленность сознания спасают мир. Принадлежащий к ним достигает наилучшего.

61. Увидев из-за [своего] достоинства⁸⁶ первопричину, он должен показать деяния, первое из которых — вставание. Таково предписание.

62. Вставание, принятие, служение, помощь, поклон, приветствие со сложенными руками названы здесь среди высших достоинств.

63. Шраманы должны вставать, прислуживать и простираться ниц перед шраманами, искусными в знании категорий и сутр, исполненными знания, аскезы, самообуздания.

64. Известно, что шраманом не может быть [тот, у кого] нет веры в проповеданное Джинной, высшее из которого — атман, даже если он наделен [знанием] сутр, аскезой, самообузданием.

⁸⁵ В последующем рождении у него будут лучшие условия жизни.

⁸⁶ Имеется в виду свойство всеведения.

65. Тот, кто, увидев обсуждающего предписания шрамана, с отвращением осуждает [его] и не выказывает уважения [ему], разрушает поведение.

66. Если же низший по достоинству монах ожидает [почтения] от высшего по поведению и [говорит]: «Я — шраман», то он пребывает в бесконечной сансаре.

67. Если в шраманстве высшие по достоинству поступают как низшие по достоинству, то они, ложно направленные, разрушают поведение.

68. [Знающий] подлинные категории и сутры, даже преуспевший в аскезе и усмиривший страсти не может быть самообузданным, если не откажется от контактов с мирскими людьми.

69. Если странствующий ниргрантха, даже наделенный самообузданием и аскезой, живет при помощи мирских профессий, то он называется мирянином⁸⁷.

70. Поэтому шраман, если он стремится к окончательному освобождению от страданий, постоянно должен жить со шраманами, наделенными высшими достоинствами.

71. Те, кто, постигнув объекты недолжным образом, уверены, что это — «реальности» в соответствии с наставлением, наполненные бесконечными «плодами» странствуют из этого времени в другое.

72. Избежавшие недолжного образа жизни, доподлинно узнавшие объекты с умиротворенным атманом, преисполненные шраманства здесь не живут долго без «плода».

73. Те, кто правильно понял категории, отказавшись от владения внешним и внутренним, не погруженные в объекты, называются «чистыми».

74. Сказано, что шраманство — у «чистого», видение и знание — у «чистого» и нирвана — у «чистого». Только он чист. Поклонение ему.

75. Тот быстро постигает «Суть изложения [учения]», кто постигает наставление, наделен образом жизни имеющего определенный и неопределенный [виды познания].

⁸⁷ Джайнизм запрещает монаху заниматься мирскими профессиями.

Кундакунда

ПАНЧАСТИКАЯ-САРА

(«Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях»)*

1. Поклонение джинам, [обладающим] атрибутом бесконечности, победителям рождения, восхваляемым сотнями повелителей в трех мирах¹ благочестивыми, благозвучными, безупречными речами.

2. Послушай, склонив голову, я объясню это открытое шраманам наставление об избавлении от четырех видов существования, ведущее к нирване.

3. От высших джин известно учение — наставление о пяти [протяженных субстанциях]. И это есть мир, за пределами которого — безграничное [пустое] небесное пространство².

4. Души, материальные тела, условия движения и покоя и, наконец, пространство — [таковы] субстанции. И [они] многочисленны, вечны, никем не сотворены.

5. Протяженные субстанции — это то, что, [обладая] собственной природой с атрибутами и различными модусами, наполняет три мира.

6. И так эти вечные субстанции, изменяемые [относящимися к] трем временам состояниями, наделенные способностью переходить из одного состояния в другое, создают объекты³.

7. [Они] проникают друг в друга, смешиваются и даже соединяются друг с другом, [но] никогда не теряют своей собственной природы.

8. Сущее⁴ едино, наделено всеми видами, всеми формами, бесчисленными модусами, разрушением, возникновением, пребыванием, [может быть описано] противоположными характеристиками.

* Наш перевод текста базируется на версии Джаясены. Перевод впервые был опубликован: История философии. М., 2000, № 7, с. 175–200. В настоящее издание внесены некоторые изменения.

¹ См. выше примеч. 32, с. 219.

² В тексте: *kha*, скр. *kha* — «небо, небесное пространство». Согласно джайнским космологическим воззрениям, за пределами чувственно воспринимаемого мира находится безграничное, беспредельное пустое пространство, своего рода вакуум.

³ «... объекты» — *daviya*, скр. *dravya*.

⁴ Сущее (*sattā*, *sat*, скр. *sattā*, *sat*) — собственная неизменная природа субстанции. Кундакунда отождествляет сущее и субстанцию.

9. Субстанцией называют то, что, имея [различные] модусы, сохраняет природу сущего. Кроме того, сущее не отлично от бытия⁵.

10. Субстанция — сущее, наделенное признаками⁶ возникновения, исчезновения, пребывания, носитель атрибутов и модусов. Так ее определяют всеведущие.

11. У субстанции нет возникновения или разрушения, но ее модусы создают возникновение, исчезновение, пребывание.

12. Нет субстанции, лишенной модусов, и нет модусов, лишенных субстанции. Шраманы говорят, что нет одного без другого.

13. Не бывает субстанции без атрибутов и атрибутов без субстанции. Поэтому природа атрибутов неотделима от субстанции.

14. Однако субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: «некоторым образом есть»; «[некоторым образом] не есть»; «[некоторым образом] оба»; «[некоторым образом] неопи-суема» и еще три [варианта].

15. Нет исчезновения бытия и нет возникновения не-бытия. Возникновение и исчезновение относятся к атрибутам и модусам.

16. [В действительности] существуют душа и прочие [субстанции]. Атрибуты души — сознание и направленность сознания, и модусы души многочисленны — боги, люди, обитатели ада, животные.

17. Покинув состояние человека, [душа] воплощается в теле бога или наоборот. В обоих случаях природа души не разрушается и не рождается другая.

18. Так она претерпевает рождение и смерть, но [в действительности] нет ни разрушения, ни возникновения. Возникновение и разрушение [относятся к] модусам богов и людей.

19. Таким образом, не происходит разрушения существующей души и возникновения несуществующей. Класс душ — бог [или] человек — [определяет] формирующая тело [карма].

20. «Затемняющая» знание [карма] терзает душу через состояния сознания. Уничтожив их, обретя новое [состояние]⁷, [душа] становится высоко перевозносимым сиддхой.

21. Таким образом, наделенная атрибутами и модусами душа, лишаясь состояний сознания и приобретая [их]⁸, создает сансару.

⁵ «...бытия» — *bhūdam*, скр. *bhūtam*. Понятие «бытие» не играет самостоятельной роли в онтологических построениях Кундакунды, в которых центральное место занимают понятия «субстанция» (*dravya*) и «сущее» (*sattā, sat*).

⁶ «...наделенное признаками» (*lakṣṇāṇiyam*, скр. *lakṣaṇakam*, букв. «признак», «характеристика») — в данном случае это слово используется в качестве синонима понятия «атрибут» (*guṇa*).

⁷ «...новое [состояние]» — *abhūdapuvvo*, скр. *abhūtapūrvo*, букв. «ранее не бывшее».

⁸ «...лишаясь состояний сознания и приобретая [их]» — *bhāvamabhāvam bhāvābhāvam abhāvamabhāvam*, скр. *bhāvamabhāvam bhāvābhāvamabhāvam*, букв. «наличие и отсутствие, отсутствие состояния сознания и наличие состояния сознания».

22. Душа, материальные тела, пространство, остальные две протяженные субстанции не сотворены. Именно [эти] элементы [в качестве материальной] причины составляют основу мира.

23. Тот элемент, который с необходимостью изменяет состояния субстанций — души и материи, — называется «время».

24. Время лишено пяти [видов] цвета и [пяти видов] вкуса, лишено двух [видов] запаха и восьми [видов] осязания, не тяжело, не легко, бестелесно и [имеет] характеристику — изменение — так [говорят].

25. Время измеряется таким образом: мгновение, нимиша (бесконечное число мгновений), кашта (15 нимиш), кала (30 кашт), нали (немногим меньше 20 кала), затем день, ночь, месяц, сезон, полгода, год.

26. Нет «длительного» или «краткого» без измерения, однако нет и измерения без материальной субстанции. Поэтому время относительно.

27. Так, душа имеет следующие особенности: сознание, [его] направленность. [Она] «владыка», «деятель» и «вкуситель»⁹, соразмерна телу, бестелесна, связана кармой.

28. Полностью освободившись от кармической «грязи», [устремившись] вверх, достигнув предела мира, она, все видя и зная, обретает беспредельное, не зависящее от индрий счастье.

29. Она, став сознанием самим по себе, всезнающая и видящая весь мир, обретает беспредельное, безболезненное, самодостаточное¹⁰ духовное счастье.

30. Душа — это то, что живет, будет жить и жило раньше с помощью четырех пран. Праны таковы: сила, индрии, жизнь, дыхание.

31. Сиддхи не тяжелы, не легки, бесчисленны, [наделены] беспредельными [способностями]. [Они] все изменяют этими безграничными [способностями], могут проникать во все точки мира.

32. Но другие, мирские, души не [могут повсюду] проникать, наделенные ложным видением, страстями, деятельностью.

33. Подобно тому как брошенная в молоко жемчужина цвета лотоса заставляет молоко светиться, так воплотившаяся [душа], находясь в теле, себе соразмерном, заставляет [его] светиться.

34. Душа есть во всем, и, находясь в одном [теле, она] — не одно с ним. [Она] действует, отличаясь активностью, «загрязненная» [кармической] «пылью» и «грязью».

⁹ «...владыка», „деятель“ и „вкуситель“ — *pahūkattā bhottā*, скр. *prabhuḥ karttā bhoktā*. Имеется в виду, что духовная субстанция является волевым, активным началом и она пожинает плоды своей деятельности.

¹⁰ «...самодостаточное» — *sagam*, скр. *svakam*, букв. «свое собственное».

35. Те души, у которых нет собственных состояний сознания, становятся отделившимися от тела неизреченными сиддхами.

36. Этот сиддха нигде [вновь] не рождается, поэтому он не есть следствие [чего бы то ни было] и ничего не рождает, поэтому не является причиной [чего бы то ни было].

37. Подверженный разрушению и не подверженный [ему], способный и неспособный [к освобождению], пустой и, наоборот, знающий и незнающий — [эти характеристики] не приложимы [к сиддхе]. Его состояние [описывается] негативно.

38. Одна [душа вкушает] «плод» кармы, другая — деяния, а третья — знание. Душа осознаёт сознанием трех видов.

39. Действительно, все неподвижные тела [вкушают] «плоды» кармы, движущиеся же наделены действием. Те души, которые превзошли праны, находят знание.

40. Направленность сознания же двойка: соединенная со знанием и [соединенная] с видением. Познай неизменное единство¹¹ души.

41. [Правильное] знание — пяти типов: чувственное, из писаний, ясновидение, телепатия, всеведение. К знанию также относятся еще три: ошибочное чувственное, [ошибочное] из писаний, [ошибочное] ясновидение.

42. В свою очередь, чувственное знание — трех видов: восприятие, память и понимание, [которое] также четырех видов. Видение предшествует знанию.

43. Знающие называют знание из писаний: ассоциация, память, понимание и [знание предмета] с различных точек зрения.

44. Далее, ясновидение — трех видов: ограниченное пространством, неограниченное и безграничное. Эти виды обусловлены психическими свойствами. Ограниченное пространством [ясновидение обусловлено] рождением [в определенном классе].

45. Телепатия — двух видов: прямая и опосредованная, [возникающая] с приобретением самообуздания на ступени подавления умственной активности.

46. Всеведение — причина подлинного знания, оно не является знанием, [получаемым] из писаний. Следует знать, что у всеведущего нет [смешения] знания и не-знания.

47. Ложность — не-знание, «затемняющее» природу невыдержанное состояние, которое во время познания «затемняет» средство и объект познания.

¹¹ «...неизменное единство» — *savvakālam aṇaṇṇabhūdam*, скр. *sarvakālanabhūtam*, букв. «не иное во всякое время бытие».

48. Видение — визуальное, невизуальное, ясновидение и, наконец, совершенное видение, которое описано как познающее бесконечные объекты восприятия¹².

49. Знающий не отличается от знания. Знай, что пути познания различны, поэтому многолика и сущность.

50. Если субстанция отличается от атрибутов и атрибут — от субстанции, то они производят бесчисленные субстанции. Или же нет необходимости в субстанции.

51. Подлинно знающие не следуют тому [взгляду], что субстанция и атрибуты нераздельны и тождественны, или что [они] раздельны и тождественны, или обратное этому.

52. Названия, виды, число и объекты восприятия многообразны. Поэтому у них — тождество-в-различии.

53. Как знание и богатство делают богатым и знающим, так и знающие субстанции имеют в виду оба типа [отношений] между тем и другим.

54. И [если] знающий и знание всегда отделены друг от друга, [то] они оба — бессознательны, что противоречит провозвешенной Джигной истине.

55. Если же он (знающий. — *Н.Ж.*) по природе отличен от знания, то, даже соединившись со знанием, не может быть знающим. И имя ему — «незнающий».

56. Связь [субстанции и атрибутов] — тождество, присущность, единство по природе. Поэтому [единство] атрибутов и субстанции не описывается как результат соединения.

57. Особенности атомов — цвет, вкус, запах, осязание. [Они] считаются не отделимыми от субстанции, [хотя] известно, что [они между собой] различаются.

58. Затем, видение и знание неотделимы от души и [даже] тождественны [ей]. Хотя и говорят, что создается разделенность, но это не по природе.

59. Души по своей природе не имеют ни начала ни конца, [они] бесконечны. [Эти] бесконечные субстанции¹³ [имеют] пять основных атрибутов.

60. Так, душа может разрушиться, но не может возникнуть. Это утверждение избранных джин [может показаться] противоречащим предыдущему, [но в действительности оно] не противоречит [ему].

61. Обитатели ада, животные, люди, боги — все эти состояния создаются материей, определяющейся кармой, формирующей тело. [Ма-

¹² Объект восприятия — *viśaya*, скр. *viśaya*. Этим словом в трактатах Кундакунды обозначаются те объекты, которые воспринимаются органами чувств.

¹³ «...субстанции» — *sabbhāvado... ppadhāṇā*, скр. *sadbhāvato... pradhānāḥ*, букв. «основные... истинно сущего».

терия] вызывает разрушение существующего и возникновение несуществовавшего.

62. Во многих смыслах известно, что атрибуты души зависят от действия, подавления, истощения, смешения того и другого, исчезновения [кармы].

63. Подвергаясь воздействию кармы, душа создает любое состояние сознания, и поэтому в проповеди она называется [их] создательницей.

64. Без карм у души не возникает подавления или разрушения [состояний сознания], поэтому состояние сознания создается кармой.

65. Если состояние сознания создается кармой, [то] как атман создает кармы? Однако, освободившись от собственных и чуждых состояний сознания, атман не создает ничего.

66. Состояние сознания — действующая причина¹⁴ кармы, а карма, в свою очередь, есть материальная причина состояния сознания. Но [душа] не создает их, а без создателя они не могут возникнуть.

67. Слово Джины следует понимать так, что создающий свое собственное состояние сознания атман создает свое состояние сознания, но не кармическую материю.

68. Ведь карма производит самое себя по своей собственной природе. Правильный атман — сам [по себе]. Но душа точно так же своим состоянием сознания [вызывает] состояние [кармы].

69. Если карма создает карму и атман создает атман, [то] как атман «вкушает» свой «плод», а карма предоставляет [этот] «плод»?

70. Известно, что мир повсюду наполнен и пронизан бесчисленными материальными грубыми и тонкими телами бесчисленных видов.

71. Атман создает свое состояние сознания, и в него через состояния сознания входит материя. Состояние сознания и карма взаимодействуют друг в друга.

72. Знай, что подобно тому как прекращение [действия] сочетаний материальной субстанции, проявляющейся во многих видах, не вызывается внешними причинами, так же это верно [в отношении] карм.

73. Души и материальные тела связаны восприятием и взаимодействием. Со временем [они] разъединяются. [Карма] приносит счастье или страдание, [и души] «вкушают» [«плод» кармы].

74. Поэтому соединенная с состоянием сознания карма создает изменения души. Через состояния сознания душа «вкушает» «плод» кармы.

75. Так, будучи создателем и «вкусителем» своих собственных карм, атман странствует по сансаре, конечной [для способных к осво-

¹⁴ Действующая причина — *nimitta*, скр. *nimitta*.

бождению и] бесконечной [для неспособных к нему], полностью «покрытый» заблуждением.

76. Обращенный на Путь, провозглашенный Джинной, умиротворенный искоренением заблуждения, идущий по Пути знания, непоколебимый приближается к месту нирваны.

77. Так великий атман един, [имеет] два вида, три характеристики, «вращается» в четырех классах существования, [имеет] пять основных высших атрибутов.

78. Душа наделена шестью направлениями странствования, [может быть описана] семью способами, носитель восьми [видов кармы], описывается девятью категориями, проходит десять ступеней¹⁵.

79. Свободная от связанности природой, длительностью, интенсивностью, протяженностью [кармы, душа] устремляется вверх. Остальные движутся по путям, расходящимся во все стороны.

80. Следует знать, что материя существует в четырех видах: сочетания, сочетания [размером] с место, сочетания с точку пространства и первичные атомы.

81. Целостное соединение называется «сочетанием», его половина — «сочетанием [размером] с место», половина от той половины — «сочетанием с точку пространства», а что неделимо — «первичным атомом».

82. Обычно «материей» [называются] грубые и тонкие сочетания, которыми заполнены три мира. Они проявляются в шести видах.

83. Материя существует в шести видах: земля, вода, тень, объекты, [воспринимаемые индриями], исключая зрение, кармическая материя и не подходящая для кармы [материя].

84. Знай, что первичный атом — предел всех сочетаний. Он вечен, един, неделим, беззвучен, телесен.

85. Следует знать, что первичный атом — источник четырех элементов¹⁶ — [имеет] атрибут изменения, беззвучен сам по себе, бессознателен, телесен.

¹⁵ В гатках 77–78 Кундакунда описывает атман, используя числовую символику от единицы до десяти: атман един по природе; два вида души: освобожденная и душа в сансарном мире; три характеристики: правильное видение, правильное знание и правильное поведение; четыре класса существования: класс богов, класс людей, класс животных и класс обитателей ада; пять основных высших атрибутов: сознание, воля, знание, видение, поведение; шесть направлений странствования: север, юг, восток, запад, надир и зенит; семь способов описания — имеется в виду семичленное предикцирование объектов; восемь основных видов кармы; девять категорий: душа, не-душа, связанность, приток, остановка, уничтожение, добродетель, порок и освобождение; десять уровней существования: освобожденные души и девять видов душ, пребывающих в сансарном мире: пять видов душ, которые имеют одну индрию (души, обитающие в земле, в воде, в огне, в воздухе и в свете и тени), и души, имеющие две, три, четыре и пять индрий.

¹⁶ Элементы, или «основания» (*dhātu*, скр. *dhātu*), мира: вода, земля, огонь и воздух.

86. Звук производят сочетания. Когда сталкиваются сочетания первичных атомов, то при соприкосновении раздается звук, естественный [или] неестественный.

87. [Атом] вечен, он ни наделен местом, ни лишен его, размером с точку пространства, разделяющее и производящее сочетания начало, разделитель времени и числа.

88. Знай, что атом — отличная от сочетания субстанция, [которая, будучи] беззвучной, [является] причиной звука, [наделена] одним вкусом, цветом, запахом, двумя [видами] осязания¹⁷.

89. Узнай, что материя — это все воспринимаемое индриями, [сами] индрии, тела, ум, кармы и все телесное.

90. Протяженная субстанция — условие движения — лишена запаха, цвета, вкуса, осязания, звука, заполняет мир, обладает огромным бесчисленным [количеством] точек пространства.

91. [Оно] вечно, безгранично. Из-за того, что лишено тяжести и легкости, [оно] постоянно изменяется. Будучи условием перемещений наделенных действием, само бездействует.

92. Знай, что подобно тому как в мире вода способствует перемещению рыб, так эта субстанция [способствует] движению души и материи.

93. Знай, что подобно тому как существует субстанция [условие] движения, так известна субстанция [условие] покоя. Но она подобна земле, выступающей условием стояния наделенных действием.

94. Эти два [условия], которыми порождены мир и не-мир, различные [по действию], одинаковые [по природе], — [условия] перемещения и покоя, [заполняющие] мировое пространство.

95. Условие движения [само] не двигается и не производит перемещения другой субстанции, но оно способствует движению души и материи.

96. Покой возникает у тех, у кого есть [способность] к перемещению, ведь они создают перемещение и покой своими собственными изменениями.

97. Пространство есть то, что предоставляет душам, материи и всему остальному место в мире.

98. Души, материальные тела, условия движения и покоя не отделены от мира. Но лишённое границ пространство — то, что отделено и не отделено [от мира]¹⁸.

¹⁷ Два вида осязания: грубое и тонкое.

¹⁸ С одной стороны, пространство составляет основу мира, населенного живыми существами, и поэтому не отделено от мира, а с другой стороны, оно составляет основу не-мира, пустого «ничто», и вследствие этого отделено от мира.

99. Если пространство предоставляет место вместе с условиями перемещения и покоя, как тогда находящиеся на вершине [мира] сиддхи пребывают там [в покое]?

100. Знай, что поскольку избранные джины познали пребывание сиддх [в покое], постольку в [том] пространстве нет движения и покоя.

101. Если у них пространство есть причина движения и основание покоя, [то] приходит исчезновение не-мира и конец увеличения мира.

102. Поэтому условия движения и покоя — причина перемещения и стояния, а не пространство. Так избранные джины объяснили слушателям природу мира.

103. Условия движения, условия покоя и пространство и различны, и тождественны. [Их] соразмерность [друг другу] создает тождество, [а их] особенности — различие.

104. Пространство, время, душа, условия движения и покоя лишены телесности, материальная субстанция — телесна. Однако среди них [только] душа сознательна.

105. Души, материальные тела наделены действием, а остальные — нет. Душа — из-за материи, а сочетания — из-за времени.

106. Те объекты восприятия, которые воспринимаются индриями, телесны. Мысль схватывает и те и другие.

107. Относительное время¹⁹ определяется состоянием изменения, [это] изменение — абсолютным временем. Природа этих двух такова: относительное время подвержено изменению и уничтожению, [другое] — вечно.

108. И «время» — таково название субстанции. То, что оно обозначает, — вечно. Другое [время] возникает и исчезает, пребывая в [состоянии] длительности²⁰.

109. Название «субстанция» дается времени, пространству, условиям движения и покоя, материи и душе. Время же не обладает телесностью.

110. Достигает полного освобождения от страданий тот, кто, так познав изложение²¹ сути [учения о] пяти протяженных субстанциях, избавляется от вожделения и отвращения.

¹⁹ Относительное время (*kāla*, скр. *kāla*) — обычное время; абсолютное время (*davakāla*, скр. *dravyakāla*) — время как субстанция.

²⁰ «... в [состоянии] длительности» — *dīhamtara*, скр. *dirghāntara*, букв. «долгий промежуток».

²¹ Слово *saṅgaha*, скр. *saṅgraha* (букв. «[краткое] изложение, собрание»), которое содержится в гатхах 110 и 180, дает основание предположить, по мнению А.Н. Упадхы, что Кундакунда составил свое сочинение на основе изречений какого-то предшественника, возможно, учителя. См.: *Upadhye A.N. Introduction*, с. XLIV.

111. Познав этот смысл, приготовленная к дальнейшему, уничтожившая заблуждение, избавившаяся от вожделения и отвращения, душа «выпадает» из сансары²².

112. Преклонив голову перед Махавирой, уничтожившим причины нового рождения, я расскажу о смысле этих категорий, о Пути Освобождения.

113. Праведность, соединенная со знанием, не подверженное вожделению и отвращению поведение есть Путь Освобождения достигших просветления, способных [к освобождению].

114. Так уверовав в сказанное Джиной, человек приобретает [правильное] видение, и по отношению к нему уместно название «верующий».

115. Праведность — вера в субстанции²³, [правильное] знание — [знание] их сверхкачеств, [правильное] поведение — спокойствие. Этими понятиями описывается Путь²⁴.

116. Субстанции — душа и не-душа, добродетель и порок, из-за которых происходят приток [кармы], остановка [притока], уничтожение, связанность и освобождение.

117. Сами по себе отличаясь сознанием, а также признаком — [его] направленностью, души [бывают] двух видов: воплощенные, [т.е.] находящиеся в сансаре, и оставившие тело.

118. Тела — земля, вода, огонь, воздух — населены многочисленными душами, «покрытыми» заблуждением. У них [есть] только осязание.

119. Души тел, таких, как земля, — пяти видов, лишённые изменений ума, называются «[имеющими] одну индрию».

120. Следует знать, что любая душа, произрастающая в яйце, [душа] находящихся в утробе и людей в трансе [обладает] одной индрией.

121. [Имеют] две индрии те души, которые ощущают вкус и [имеют] осязание: улитки, раковины, пресмыкающиеся, черви.

122. Души трех индрий ощущают вкус, осязание, запах: вши, клопы, муравьи, скорпионы и другие насекомые.

123. Слепни, москиты, мухи, пчелы, жуки, бабочки, стрекозы ощущают даже цвет, вкус, запах, [имеют] осязание.

²² В тексте: *parāvaro*, скр. *parāparo*, букв. «далекое и близкое, другое и недругое».

²³ «...в субстанции» (*bhāvāṇām*, скр. *bhāvānām*, букв. «суших») — может означать и различные типы медитативной практики, и собственно проповедь учения тиртханакров. Однако в контексте «трех жемчужин» это слово скорее всего является синонимом «субстанции» (*dravya*).

²⁴ Крайне редкий случай, когда в тексте Кундакунды слово *visaya* обозначает не объект органов чувств, а предмет рассуждения.

124. Боги, люди, обитатели ада, животные ощущают цвет, вкус, осязание, запах, звук. [Животные] обитают в воде, в воздухе, на земле. Души пяти индрий — могущественны.

125. Боги — четырех классов. Далее, люди — рожденные в земле деяния [и рожденные в земле] наслаждения. Животные — многих видов. Обитатели ада [подразделяются] в соответствии с типом мест обитания.

126. Покинувшие прежний класс, зависящий от определяющей тело и продолжительность жизни [кармы], эти [души] переходят в класс с иной продолжительностью жизни, зависящей от их «цвета»²⁵.

127. Называются следующие классы душ: подчиненные телесному воплощению и лишённые тел, сиддхи и пребывающие в сансаре, способные [к освобождению] и неспособные [к нему].

128. Душа не есть индрии и шесть упомянутых типов тел. Душой называется то, что в них проявляет знание.

129. Душа все знает, [все] видит, стремится к блаженству, избегает страдания, творит благо [или] не-благо, «вкушает» их «плоды».

130. Так, поняв душу со множеством различных модусов, познай лишённую признаков знания не-душу.

131. У пространства, времени, материи, условий движения и покоя нет атрибутов души. У них нет сознания. Сознательной называется [только] душа.

132. Шраманы называют не-душой то, у чего никогда не бывает счастья, страдания, знания или благого деяния и опасения не-благого.

133. Форма, структура, цвет, вкус, осязание, запах и звук возникают по причине материальной субстанции. Атрибуты и модусы — многочисленны.

134. Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, не воспринимаема с помощью [внешних] признаков, [имеет] атрибут сознания, неопределённую форму.

135. Но душа, которая пребывает в сансаре, подвергается изменению, поэтому из-за изменения [в душу] входит карма, из-за кармы [душа] переходит с одного уровня существования на другой.

136. Воплотившаяся [душа] приходит в движение, из-за воплощения возникают индрии, которыми воспринимаются объекты восприятия, затем [возникают] вожеление или отвращение.

137. «Только в круге сансары у души рождается состояние сознания» — так избранные джины обозначили множество «наград» или «даров».

²⁵ Согласно джайнским представлениям, каждая душа имеет свой «цвет» (*leṣya*) — ответственно накопленной карме.

138. Благое или не-благое изменение возникает у того, у кого есть заблуждение, вожделение, отвращение или чистота мысли.

139. «Благо превращается в добродетель, зло — в порок» — так [говорят]. Количество материи души у этих двух есть приобретенное состояние «кармовости»²⁶.

140. Так как «плод» кармы — объект осознания и душой непременно испытывается счастье [или] страдание, то карма — телесна.

141. Телесное соприкасается с телесным, через телесное возникает связанность. Она (карма. — Н.Ж.) проникает в лишнюю телесности душу, и та «пропитывается» ею.

142. В душу, у которой активность основана на любви, сочувствии благородному и в мысли нет «загрязнения», притекает добродетельная [карма].

143. Похвальной привязанностью называется преданность по отношению к архатам, сиддхам, садху, жизнь в соответствии с Учением, следование предписаниям учителей.

144. Сострадание возникает у того, кто, увидев жаждущего, голодного или страдающего, испытывает жалость, сочувствуя ему.

145. «Когда гнев, гордыня, лживость или алчность появляются в сознании, [то] у души появляется волнение и „загрязнение“» — так говорят об этом просветленные.

146. Приток порочной [кармы] вызывается мирским поведением, сопряженным с сильным «загрязнением» объектами восприятия, и речью, причиняющей боль другим.

147. Порок вызывают стремление, три «цвета» [души], зависимость от индрий, страдание, насилие, смешанное с ложью знание, заблуждение.

148. Вход для притока порока закрыт настолько, насколько подчинены индрии, страсти, стремления на прославленном Пути.

149. Благая [или] не-благая [карма] не втекает у того бхикшу, у которого нет вожделения, отвращения или заблуждения относительно всех субстанций, [для которого] страдание и счастье — одно и то же.

150. Однако когда у отказавшегося от деятельности последователя [Джины] нет порока и добродетели, тогда у него [возникает] остановка [притока] благой и не-благой [кармы].

151. Уничтожает многие [виды] кармы тот, кто, наделенный остановкой и йогой, практикует аскезу многих видов.

152. Кармическую «пыль» удаляет тот, кто, наделенный остановкой, слуга атмана, так познав атман, правильно созерцает [его].

153. Огонь, вызванный созерцанием, сжигающий благоую и не-благоую [карму], очищая деятельность [души], рождается у того, у кого нет вожделения, отвращения или заблуждения.

²⁶ «Кармовость» (*kammatta*, скр. *karmatva*) — состояние, или природа, кармы.

154. Если атман создает состояние сознания, «окрашенное» благим или не-благим возбуждением, то он тем самым связывается разнообразной кармической материей.

155. Причина деятельности — восприятие, деятельность происходит посредством ума, речи, тела. Причина состояний сознания — связанность. Состояние сознания сопряжено с наслаждением, вожделением, отвращением, заблуждением.

156. Четыре вида причин называются источником восьми видов [карм]. Но [причина] их — вожделение и т.д. В их отсутствие нет связанности.

157. Посредством воздержания разрушив состояния [связанности], знающий порождает прекращение притока. Без состояния притока рождается прекращение [действия] кармы.

158. Лишившись состояния кармы, всезнающий и видящий весь мир обретает не зависящее от индрий, безболезненное беспредельное счастье.

159. Созерцание, всецело [определяемое] видением и знанием, не связанное с внешними объектами, порождает причину уничтожения [кармы] садху вместе с его состоянием.

160. Освобождает бытие с исчезновением [кармы, определяющей] продолжительность жизни [и порождающей] чувства, тот, кто вместе с остановкой [притока] уничтожает все кармы.

161. Собственной природой души называется вечное существование, исполненное знания, беспрепятственного видения и безупречного поведения.

162. Душа самоопределяема²⁷, если [она наделена] естественными, необходимыми атрибутами и модусами. [Если она наделена] случайными [атрибутами и модусами] — она определяется другими. Самоопределяемая [душа] уничтожает связанность кармой.

163. Душа, которая из-за вожделения создает благое или не-благое отношение к внешним объектам, оставляет свое естественное²⁸ поведение и становится душой, [чье] поведение определяется другими.

164. «Тем состоянием сознания вызывается худшее поведение, из-за которого втекает добродетельная [или] порочная [карма]» — так провозглашают джины.

²⁷ В тексте: *sagam samayam*, скр. *svakam samayañ*, т.е. следующая своей собственной природе душа. Однако возможно и иное прочтение, если слово *samaya* переводить не как «самость», а как «наставление, учение». Тогда *svasamaya* — следующая собственному, т.е. джайнскому, учению, в отличие от следующей чуждому учению (*parasamaya*).

²⁸ «...свое естественное» (*saga*, скр. *svaka*, букв. «свое, собственное»), т.е. поведение, которое присуще душе по природе.

165. Естественным поведение бывает у той души, которая, освободившись по своей собственной природе от всех связей и чуждых [состояний] ума, знает и видит необходимое.

166. Естественным поведение бывает у того атмана, который тождествен знанию и видению²⁹, свободен от состояний сознания, вызванных внешними объектами.

167. Праведность — вера в Учение и т.д., знание содержащегося в ангах, пурвах, благочестивое поведение через аскезу. Это [называется] обыденным³⁰ Путем Освобождения.

168. С подлинной точки зрения говорится, что владеющий «тремя жемчужинами» атман не делает чего-либо чуждого [своей природе], не теряет [чего-либо свойственного ему по природе]. Это Путь Освобождения — так [говорят].

169. Подлинное знание, видение и поведение имеет тот атман, который ведет себя, знает, видит себя в соответствии с собственной природой.

170. Из-за того, что [атман] видит всё и знает, он достигает блаженства — так это знает способный [к освобождению], неспособный не верит [в это].

171. Путь Освобождения — это [правильные] видение, знание, поведение, которым надо следовать. Садху говорили: или связанность, или освобождение.

172. Если знающий из-за не-знания думает, что освобождение от страданий происходит вследствие служения «чистым», он приверженец чуждого учения.

173. Наделенный преданностью знанию, общине³¹, учению, святыням, сидхам, архатам крепко связывается добродетельной [кармой]. И он не разрушает карму.

174. У кого в сердце есть хоть «атом» вожделения по отношению к внешним объектам, тот не распознаёт наставления своего [атмана], даже зная все агамы.

175. У кого нет силы выносить блуждание мысли безотносительно к атману, у того нет прекращения благого или не-благого действия кармы³².

²⁹ «...у того атмана, который тождествен знанию и видению» — *daṁsaṇaṇāṇa-viyappa aviyaṇṇam caradī appādo*, скр. *darśanañjānavikalpamavikalpam caratyātmanah*, букв. «практикует изменяемые и неизменяемые видение и знание атмана».

³⁰ Имеется в виду Путь Освобождения с обыденной точки зрения.

³¹ Община (*gaṇa*, скр. *gaṇa*) — этим словом в джайнской традиции обозначалась определенная группа аскетов, которой руководил один учитель.

³² Имеется в виду, что тот, чьи помыслы устремлены не к атману, порождает при-ток кармы.

176. Поэтому, далее, погасив желания, лишившись привязанности и внешних связей, он предан сиддхам и таким образом обретает нирвану.

177. Нирвана далека от наделенного самообузданием, аскезой, [знанием] категорий, пробужденного, приблизившегося к тиртханкарам, блистающего [знанием] сутр³³.

178. Достигает мира богов тот, кто с помощью внешнего воздержания практикует аскезу, почитая учение, святыни, сиддх и архатов.

179. Гася желания, поэтому пусть [он] не создает никакого вождения ни к чему. Таким образом, непривязанный, способный [к освобождению], он выходит из сансарного состояния.

180. С целью объяснения Пути с положенной преданностью к учению я составил сутру «Изложение сути учения о пяти протяженных субстанциях».

³³ Кундакунда в этой гатхе, по-видимому, хочет сказать, что близость к джайнским учителям, знание джайнского учения и даже аскетическая практика не гарантируют адепту спасения. На Пути Освобождения важно лишь осознание природы своей собственной души.

Кундакунда

НИЯМА-САРА

(«Суть [учения о] воздержании»)

1. Поклонившись Джине Вире, [обладающему] бесконечным по своей природе высшим знанием и видением, я расскажу «Суть [учения о] воздержании», проповеданную всеведущими и знатоками писания.

2. В проповеди Джини Путь и «плод» Пути описаны двояко: Путь есть средство освобождения, нирвана — его «плод».

3. И воздержание — то, что обязательно должно быть достигнуто — [правильные] знание, видение, поведение. Именно для того, чтобы избежать ошибки, это названо «сутью».

4. Воздержание, средство освобождения, его «плод» — высшая нирвана — каждое из этих трех также описано.

5. Праведность возникает вследствие приобретенной из агам веры в «реальности». Атман, полностью свободный от дефектов¹, может приобрести² все атрибуты.

6. [Дефекты — это] голод, жажда, страх, гнев, вожделение, ложные мысли, старость, болезнь, смерть, пот, усталость, возбуждение, удовольствие, удивление, сон, рождение, беспокойство.

7. Высшим называется атман, полностью свободный от недостатков, наделенный высшим могуществом — всеведением и т.д. Кто не таков — не высший атман.

8. Исходящая из его уст речь чиста и свободна от ошибок непостоянства — так гласят агамы. Таким же образом объясняются «реальности».

9. Называются такие «реальности»: души, материальные тела, условия движения и условия покоя, время, пространство с [их] различными атрибутами и модусами.

¹ Дефекты — *dosa*, скр. *doṣa*, букв. «ошибка, недостаток». Часто это слово используется как синоним кармической материи.

² В данной гатхе автор говорит с обыденной точки зрения, поскольку в действительности атман не может приобрести какие-либо атрибуты, а способен лишь реализовать то, что заложено в самой природе духовной субстанции.

10. Душа наделена направленностью сознания. Направленность сознания — знание и видение. Знание — двух видов: естественное знание и неестественное знание — так [говорят].

11. Естественное знание — то, [которое] совершенно, самодостаточно, не зависит от индрий. Неестественное знание, противоположное правильному знанию, может быть двух видов.

12. Правильное знание — четырех типов: чувственное, [знание] из писаний, ясновидение, телепатия. Неправильное знание — трех видов, начиная с чувственного³.

13. Затем, направленность сознания — видение — двух видов: естественное и противоположное ему. Естественное [видение] — то, [которое] совершенно, самодостаточно, не зависит от индрий.

14. Неестественным видением называется визуальное, невизуальное, ясновидение. Модус — двух видов: относящийся к самому себе и другим и безотносительный.

15. Модусы [души в виде] человека, обитателя ада, животного, бога называются неестественными. Естественными называются модусы, свободные от действия кармы.

16. Следует знать, что люди — двух видов: рожденные на земле деяний [и рожденные на земле] наслаждений. Обитатели ада — семи видов по типам мест обитания⁴.

17. Сказано, что животные — четырнадцать видов⁵, сообщества сур — четырех видов⁶. Их количество следует узнавать из [сутры] «Лока-вибхага»⁷.

18. С обыденной [точки зрения] атман [является] создателем и «вкусителем» кармической материи, но подлинно атман [является] создателем и «вкусителем» состояний сознания, вызываемых кармой.

³ Три вида неправильного знания (*aṅṅāṅa*, скр. *ajñāna*): неправильное чувственное знание, неправильное знание писаний и неправильное визуальное знание.

⁴ Семь видов ада: *ratnaprabha*, *sakraprabha*, *valukaprabha*, *pankaprabha*, *dhumaprabha*, *tamahprabha*, *mahataprabha*. В первых трех господствует вечная жара, в следующих двух — и жара и холод одновременно, в последних двух — только холод. Низший уровень — самый мучительный (подробнее см.: Мифы народов мира, с. 369–372; Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, с. 485–530).

⁵ Виды животных (*tericcha*, скр. *tiryāñc*): 1) тонкие, имеющие одну индрию; 2) грубые, имеющие от одной до пяти индрий, причем имеющие пять индрий могут быть как сознательными, так и бессознательными. Кроме того, все животные могут быть способными к освобождению и неспособными к нему.

⁶ Виды богов (*sura*, скр. *sura*): 1) «во дворцах живущие» (*bhavanavasin*); 2) «блуждающие», населяющие леса (*vyantara*); 3) «светила» (*jyotiṣka*); 4) «небесные» (*vaimanika*).

⁷ «Лока-вибхага» (*lojavibhāga*, скр. *lokavibhāga*, букв. «деление мира») — один из космологических трактатов джайнского канона, посвященных описанию строения мира.

19. С точки зрения субстанции души свободны от упомянутых ранее модусов, с точки зрения модусов души наделены и тем и другим.

20. Материальная субстанция выступает в двух видах: в виде первичных атомов и [их] сочетаний. Сочетания же — шести видов, а первичные атомы — двух видов.

21. [Сочетания] бывают шести типов: очень грубые—грубые, грубые, грубые—тонкие, тонкие и грубые, тонкие, очень тонкие — земля и т.д.⁸.

22. Сказано, что земля, горы состоят из очень грубых—грубых сочетаний. Следует знать, что топленое масло, вода, жир состоят из грубых.

23. Знай, что тень и жар состоят из грубых—тонких сочетаний. Сказано, что объекты четырех органов чувств⁹ — из тонких—грубых сочетаний.

24. Далее, соединения сочетаний группы карм — тонкие. Сочетания, обратные этому, — очень тонкие — так объясняют [всеведущие].

25. Далее, следует знать, что четыре элемента¹⁰ [являются материальной] причиной [всего]. Самое малое из сочетаний должно быть познано как действие первичного атома.

26. Знай, что первичный атом — это субстанция, которая [является] началом, серединой и концом самой себя, неделима, не воспринимаема индриями.

27. Естественные атрибуты: один вкус, цвет, запах, два [вида] осязания. Открытость всем [чувствам] в наставлении Джины описана как неестественный атрибут.

28. Изменение, которое не независимо от других, — естественный модус. Далее, изменение собственной формы сочетания — неестественный модус.

29. С подлинной [точки зрения] первичный атом называется материальной субстанцией, но с другой¹¹ [точки зрения] «материальная субстанция» — название сочетания.

30. Перемещение и покой души и материи — следствие [действия] условий движения и покоя. Пространство — то, что предоставляет место всем субстанциям: душе и т.д.

31. Но [время] существует в двух видах: в виде мгновения, или момента, или трех видов¹². Прошлое равно [количеству] разрушивших фому, [умноженному] на бесчисленные моменты.

⁸ Виды сочетаний (*khamda*, скр. *skandha*) атомов: земля, вода, воздух, огонь, свет и тень.

⁹ Орган чувств (*akkha*, скр. *akṣa*) — синоним слова «индрия».

¹⁰ Элементы (*dhāu*, скр. *dhātu*), или «основания»: вода, земля, воздух, огонь.

¹¹ То есть с обыденной точки зрения.

¹² Прошлое, настоящее и будущее.

32. Мгновения — бесчисленные атрибуты материального — существуют в пространстве мира. Но может быть и высший смысл времени.

33. Время есть причина круговращения души и других субстанций. Четыре [субстанции] — условия движения и т.д. — имеют естественные атрибуты и модусы.

34. За исключением времени, [пять из] этих шести субстанций [называются] протяженными субстанциями. В наставлении Джини сказано, что протяженные субстанции [занимают] множество точек пространства.

35. Точки пространства телесных [объектов] бывают исчисляемые, неисчисляемые, бесчисленные. Далее, именно у условий движения и покоя, у души — неисчисляемые точки пространства.

36. В этом мировом пространстве, так же как и в другом, точки пространства бесчисленны. У времени нет «телесности», поэтому [у него] может быть [только] одна точка пространства.

37. Материальная субстанция телесна, остальные [субстанции] лишены тела. Душа имеет сознание, остальные лишены атрибута сознания.

38. Следует отказаться от [познания] внешних «реальностей» — души и т.д. Следует осознать свой собственный атман, свободный от вызванных влиянием кармы атрибутов и модусов.

39. Ведь у души нет ни уровней собственных состояний сознания, ни уровней состояний гордыни или презрения, ни уровней состояний радости, ни уровней радости.

40–41. У души нет ни уровней временной связанности, ни уровней материальной, ни уровней пространственной, ни уровней воздействующей [связанности], ни уровней действия [кармы], ни уровней состояний разрушения, ни уровней состояний прекращения разрушения, ни уровней состояния воздействия [кармы], ни уровней состояния прекращения [действия кармы].

42. У души нет ни блуждания по четырем классам существования, ни рождения, старости, смерти, болезни, боли, ни уровней «стремления», ни родов души, ни источника происхождения.

43. Атман не наказывает, он независим, безразличен, неделим, самодостаточен¹³, бесстрастен, безошибочен, невозмутим, лишен страха.

44. Атман свободен от всех оков, бесстрастен, совершенно свободен от любых недостатков, лишен боли, желаний, гнева, гордыни, велья.

45. Цвет, вкус, запах, осязание, модусы [души в виде] женщины, мужчины и т.д., формы, сочленения [костей] — всего этого у души нет.

¹³ Самодостаточен (*nirālamba*, скр. *nirālamba*, букв. «безопорен»), т.е. имеет опору только в самом себе.

46. Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, не воспринимаема с помощью [внешних] признаков, имеет атрибут сознания, неопределенную форму.

47. Как атманы сиддх увенчаны бытием, так есть души, свободные от старости, смерти, рождения, украшенные восемью свойствами¹⁴.

48. Души, пребывающие в сансаре, следует познавать как бестелесные, вечные, сверхчувственные, незапятнанные, чистые атманы — подобно сиддхам на вершине мира.

49. С обыденной точки зрения говорится, что все души, пребывающие в сансаре, обусловлены этими состояниями сознания, но с чистой точки зрения все — той же природы, [что и] сиддхи.

50. Выше упомянутые состояния сознания относятся к внешним объектам¹⁵. Следует отказаться от чуждых состояний сознания. Следует осознать свою собственную сущность¹⁶. Внутренняя «реальность» есть атман.

51. Праведность — это свободная от неверного применения вера. Правильное знание свободно от сомнения, ошибочности, колебания.

52. Праведность — это свободная от неустойчивости, нечистоты, непостоянства вера. Знание — состояние понимания [того, какие] из «реальностей» следует познавать, [а от познания каких] следует отказаться.

53. [Внешняя] причина праведности — сутры Джинны и знающие их люди. Разрушение и прочие заблуждения относительно видения называются внутренними причинами.

54. Праведность, знание и поведение есть [причины] освобождения. Поэтому выслушай, как я расскажу о поведении с обыденной и с подлинной [точек зрения].

55. С обыденной точки зрения [правильное] поведение — это аскетический образ жизни с обыденной точки зрения, подлинно же [правильное] поведение — это аскетический образ жизни с подлинной точки зрения.

56. Первый обет бывает после познания «рода», источника происхождения души, «стремления», уровня душ и т.д., исчезновения средств к ее схватыванию.

¹⁴ Восемь свойств сиддх: абсолютно чисты от мирской «грязи»; обладают безграничными знанием, видением, поведением, силой; полностью свободны от воздействия кармы; они суть только сознание; «вкусители» блаженства.

¹⁵ В тексте: *paradavva*, скр. *paradravyah*, что может быть переведено и как «чуждая субстанция». Однако поскольку всегда имеются в виду объекты внешнего мира, представляется уместным переводить это словосочетание как «внешние объекты».

¹⁶ «...сущность» (*davva*, скр. *dravya*) — субстанция.

57. Второй обет у того садху, который отвергает основанный на вожделении, или отвращении, или заблуждении обман¹⁷.

58. Третий обет у того, кто, узрев высшую истину, в деревне, или в городе, или в лесу освобождается от состояния приобретения.

59. Увидев красоту женщин, не имеющий чувства влечения к ним освобождается от состояния стремления к ним — [это], конечно, результат четвертого обета.

60. Во всех книгах сказано: отказ от новых воздействий — так пятый обет несет бремя [правильного] поведения.

61. Осторожность при ходьбе может быть у того шрамана, [который] ходит днем по проторенной дороге, озираясь вокруг на [одну] югу¹⁸.

62. Осторожность в речи — отказ от клеветы, насмешки, грубости, оскорбления других, самовосхваления, указывания на то, что хорошо для себя и для других¹⁹.

63. Осторожность в еде — принятие подходящей, благословленной, приготовленной без чувства удовольствия и предоставленной другими пищи²⁰.

64. Осторожность в поднятии и опускании описана как осторожное действие в принятии и опускании книг, кувшинов и прочего.

65. Осторожность относительно места может быть у того, [кто] оставляет [свои] экскременты в соответствующем укромном месте.

66. Отказ от «грязи» заблуждения, познания вожделения, отвращения и других не-благих состояний сознания с обыденной точки зрения описан как контроль над умом.

67. Уклонение от разговоров о женщинах, царях, ворах, пище, от сплетен и других причин порока или воздержание от лжи — контроль над речью.

68. Воздержание от таких телесных действий, как связывание, разрушение, убийство, противоречие, растягивание, описано как контроль над телом.

69. Знай, что воздержание от вожделения и прочего — контроль над умом, воздержание от лжи и прочего или молчание — контроль над речью.

70. Воздержание от телесных действий, контроль над выделениями тела или воздержание от насилия и т.д. описано как контроль над телом.

¹⁷ Обман — *mosābhāsā*, скр. *mṛṣābhāṣā*, букв. «лживые речи».

¹⁸ Юга (*juga*, скр. *yuga*) — мера длины, равная 4 локтям.

¹⁹ «...указывания на то, что хорошо для себя и для других» (*saparāhidam bhāsā*, скр. *svaparāhitam bhāṣā*) — может быть переведено и как «речь, приятная себе и другим».

²⁰ В джайнской аскетической практике монаху запрещалось готовить пищу самому. Пища должна была быть приготовлена другими, т.е. мирянами.

71. Отделившиеся через уничтожение от «разрушающей» кармы, наделенные высшими свойствами: всеведением и прочим, наделенные тридцатью четырьмя совершенствами²¹ — таковы архаты.

72. Уничтожившие связанность восьми [видов] карм, имеющие восемь великих свойств, высшие, вечные, находящиеся на вершине мира — таковы сиддхи.

73. [Овладевшие] всеми пятью [видами правильного] поведения²², «разбившие» с необузданностью слона пять индрий, стойкие, укорененные в добродетели — таковы ачарьи.

74. Наделенные «тремя жемчужинами», наставники в объясненных Джиной категориях, наделенные состоянием бесстрастия — таковы упадхьяйи.

75. Не связанные [мирскими] занятиями, всегда расположенные к четырем видам созерцания, свободные от оков, заблуждений — вот каковы садху.

76. Таково [правильное] поведение с обыденной точки зрения. Далее я расскажу — что такое [правильный] образ жизни с подлинной точки зрения.

77. «Я» — ни уровни стремления, «Я» — ни ступени совершенства²³ или уровни души, ни создатель, ни тот, кто побуждает или одобряет создателей.

²¹ Совершенства — *adisaa*, скр. *atiṣayāḥ*, букв. «выдающиеся, превосходящие».

²² Пять видов правильного поведения: а) поведение правильной веры, представляющее собой все те обязанности, которые способствуют укреплению веры; б) поведение правильного знания — скрупулезное и внимательное изучение священных книг джайнского канона, позволяющее расширить и углубить познание доктринальных истин; в) поведение благочестия, которое включает в себя 13 правил («пять великих обетов», осторожность, тройной контроль и т.д.); г) поведение аскезы; д) поведение силы — развитие и совершенствование способности души к безграничной силе.

²³ Ступени совершенства (*guṇathāṇa*, скр. *guṇasthāna*). С точки зрения джайнской аскетической практики душа на Пути Освобождения проходит 14 ступеней совершенствования (*guṇasthāna*): 1) *mithyādr̥ṣṭi* (букв. «ложный взгляд») — самая нижняя ступень, на которой душа обретает ложную веру, но принимает ее за истинную. Душа смотрит на мир как бы сквозь цветное стекло и поэтому не в состоянии увидеть настоящие краски окружающей ее действительности. Однако даже на этой ступени душа не полностью лишена возможности истинного знания: смутное и неопределенное видение появляется благодаря проблескам истины; 2) *sāsvādāna samyagdr̥ṣṭi*, или *mīśra* (букв. «правильные взгляды с сомнением», или «смешение»), — кратковременная остановка падения с более высокой ступени или же небольшая передышка на пути к третьей стадии, на которой душа не обладает ни истинной верой, ни полностью извращенными представлениями, находясь в состоянии сомнения, так как карма, вызывающая ложные взгляды, еще не проявилась. Душа, нестойкая в вере, подвергаясь мощному давлению извне, начинает сомневаться в избранном пути, но не отказывается окончательно от своих убеждений; 3) *samyagmithyādr̥ṣṭi* (букв. «правильные и ложные взгляды») характеризуется смешением истинных и ложных воззрений: нет настоящей

78. «Я» — ни обитатель ада, ни животное, ни человек, ни бог, ни создатель, ни тот, кто побуждает или одобряет создателей.

79. «Я» — ни дитя, ни старик, ни юноша, ни причина их, ни создатель, ни тот, кто побуждает или одобряет создателей.

80. «Я» — ни вождление, ни отвращение, ни заблуждение и ни причина их, ни создатель, ни тот, кто побуждает или одобряет создателей.

81. «Я» — ни гнев, ни гордыня, ни лживость, «Я» не есть ни алчность, ни создатель, ни тот, кто побуждает или одобряет создателей.

82. Наделенная таким размышлением [душа] становится уравновешенной, [это — правильное] поведение. Для того чтобы подтвердить это, я расскажу о раскаянии.

83. Раскаяние имеет тот, кто, освободившись от произнесения слов, избавившись от состояний вождления и прочего, созерцает атман.

84. Освободившись от оскорблений, он самодостаточен. Это называется раскаянием, поскольку [душа] может быть исполнена раскаяния.

жажды обрести истину, но нет и желания коснеть в невежестве; 4) *avirata samyagdr̥ṣṭi* (букв. «правильные взгляды без обетов») — осознанное принятие учения в результате медитативного озарения, однако душа не может себя контролировать, обретенная вера в джайнскую доктрину не стойка и не чиста; 5) *deśavirata samyagdr̥ṣṭi* (букв. «правильные взгляды с дополнительными обетами») — стадия частичного самоконтроля души, на которой душа пытается практиковать известные ей виды самодисциплины: адепт принимает обязательство соблюдать в ограниченном виде основные и дополнительные обеты; 6) *pramatta samyatta* (букв. «невнимательный самоконтроль») — ступень, достигаемая только аскетами, которые выполняют принятые обеты, но еще подвержены действию страстей и не в состоянии полностью себя контролировать; 7) *apramatta samyatta* (букв. «внимательный самоконтроль») — стадия, на которой аккумулируется духовная энергия, позволяющая преодолеть привязанность к миру и проявить телепатические способности души; 8) *apurva karaṇa* (букв. «не бывшая причина») — ступень ослабления связанности накопленной кармой и овладения «чистым» видом медитации как средством разрушения кармической материи; 9) *anivṛtti bādara samparāya* (букв. «преодоление грубых воздействий») — ступень преодоления грубых страстей и желаний (гнева, гордыни, лживости, чувственного желания), хотя у души иногда происходят всплески эмоций; 10) *sukṣma samparāya* (букв. «преодоление тонких [страстей]») — стадия искоренения более тонких психических состояний в виде алчности и заботы о собственном теле; 11) *upaśānta kaṣāya* (букв. «подавление страстей») — достижение полной невозмутимости и спокойствия души, однако кармическая зависимость от страстей еще не уничтожена, но только полностью подавлена; 12) *kṣina kaṣāya* (букв. «разрушение страстей») — уничтожение четырех «разрушающих» видов кармической материи; 13) *sayogya kevali* (букв. «всеведение с активностью») — обретение всеведения, однако у души остается троякая активность: тела, ума и речи; 14) *ayogya kevali* (букв. «всеведение без активности») — полное и абсолютное освобождение, не детерминированное никакой активностью в мире, здесь душа пребывает краткое время, после чего устремляется к вершине мирового универсума, покидая тело.

85. Освободившись от недолжного поведения²⁴, он непоколебимо утверждает в [правильном] поведении. Это называется раскаянием, поскольку [душа] может быть исполнена раскаяния.

86. Избегав неверного пути, он непоколебимо утверждает на Пути Джины. Это называется раскаянием, поскольку [душа] может быть исполнена раскаяния.

87. Освободившись от болезненных состояний сознания, садху движется в безболезненности. Это называется раскаянием, поскольку [душа] может быть исполнена раскаяния.

88. Отказавшись от неконтролируемых состояний сознания, садху трижды контролирует [себя].

89. Освободившись от «болезненного» и «насильственного» созерцания, он созерцает «добродетельным» или «чистым» [созерцанием]. Это называется раскаянием, описанным в сутрах избранных джин.

90. Ранее, в течение долгого времени душа испытывала исполненные лжи состояния сознания. Исполненные праведности состояния сознания не испытываются [этой] душой.

91. Тот [имеет] раскаяние, кто, полностью отказавшись от ложных видения, знания, поведения, порождает праведность, [правильные] знание, поведение.

92. Атман — высшее понятие²⁵, сосредоточенные на нем избранные мудрецы разрушают карму. Именно поэтому созерцание высшего — раскаяние.

93. Пребывающий в созерцании садху избегает любых ошибок. Именно поэтому созерцание — раскаяние всякого, пребывающего в сансаре.

94. У того может быть [подлинное] раскаяние, кто испытывает именно то раскаяние, которое описано в известной сутре «Прадикрамана»²⁶.

95. Отречение может возникнуть у того, кто, отказавшись от всех форм речи, предотвратив будущую благу и не-благу [активность], созерцает атман.

96. «„Я“ по своей собственной природе всеведуще, всевидяще, исполнено счастья, всемогуще» — пусть так думает знающий.

97. «„Я“ — то, что не меняет своей природы, не принимает чуждую природу, но все знает и видит» — пусть так думает знающий.

²⁴ «...недолжное поведение» — *añāyaram*, скр. *anācaram*, букв. «не-поведение, неверное поведение».

²⁵ «...высшее понятие» — *uttamāṭṭham*, скр. *uttamārtham*, букв. «имеющий высший смысл, высшее значение».

²⁶ «Прадикрамана» (*paḍikkamaṇa*, скр. *pratikramaṇa*) — сутра, входящая в ту часть дигамбарского канона, которая называется «Чарана-ануйога» и посвящена этике и ритуалу.

98. «„Я“ — это лишенный зависимости от природы, длительности, интенсивности, протяженности [кармы] атман». Именно так следует думать и пребывать в непоколебимом состоянии.

99. Я удаляюсь от привязанности²⁷, приблизившись к не-привязанности. Атман — мне опора. Все остальное я оставляю.

100. Но атман — в моем знании, атман — в моем видении, поведении, атман — в отречении, атман — в моей остановке [притока кармы], в йоге²⁸.

101. Душа погибает одна и живет одна, у [нее] одной рождается смерть, и она одна достигает бесстрастия.

102. Один мой атман вечен, отличаясь знанием и видением, остальные состояния сознания, отличающиеся соединением [с кармой], чужды мне.

103. Я трижды оставляю все то, что для меня дурное поведение, но создаю трижды безупречную самотождественность.

104. Я ровен по отношению ко всем живым существам²⁹, [у меня] ни к кому нет вражды. Теперь, когда отринуты страсти, наступает сосредоточение.

105. Блаженное отречение может быть у бесстрастного, подчинившего [чувства], сильного, полного решимости, опасавшегося сансары.

106. Таким образом, отречение [есть] у того, кто делает различие между кармой и душой и воздержанием может обуздывать себя.

107. Исповедание появляется у того шрамана, который созерцает атман, свободный от кармы и не-кармы³⁰, лишенный неестественных атрибутов и модусов.

108. В наставлении рассказано о четырех видах исповедания: [собственно] исповедание, разрывание, неизменность и чистота помысла³¹.

109. Познай исповедание, которое видит атман, утвердившись в совершенном состоянии сознания³², — таково предписание высших повелителей — джин.

²⁷ «...привязанности» — *mamatta*, скр. *mamatvam*, букв. «то, что мое».

²⁸ Данная гатха также содержится в СС (18 и 295).

²⁹ «Я ровен по отношению ко всем живым существам» — *sammam me savabhūdesu*, скр. *sāmyam me sarvabhūteṣu*, букв. «у меня одинаковое отношение ко всем живым существам».

³⁰ Не-карма (*no-kamma*, скр. *no-karma*), или «квазикарма», — подвид основных видов кармы.

³¹ Разрывание (*ālumchana*, скр. *āluñchana*) — имеется в виду отказ от порока, «разрывание» связи с ним; неизменность (*viyaḍḍikaraṇa*, скр. *avikṛṭikaraṇa*) — стремление к добродетели; чистота помысла (*bhāvasuddhi*, скр. *bhāvaśuddhi*) — отказ от порочных мыслей.

³² «...утвердившись в совершенном состоянии сознания» — *samabhāve samṭhavittu pariṇātam*, скр. *samabhāve samsthāpya pariṇātam*, букв. «утвердив совершенство в состоянии сознания».

110. Разрывание объясняется как особое состояние сознания, способное уничтожить корень «древа» кармы.

111. Следует знать, что неизменность [есть у того, кто] осознает отделенный от кармы атман, воплощение незапятнанных атрибутов, пребывает в [своем собственном] состоянии.

112. Свободное от веселья, гордыни, лживости, алчности состояние сознания — чистота помысла. Так проповедано способным [к освобождению] видящими мир и не-мир.

113. Искупление — это состояние сознания, [выражающееся в] соблюдении обетов, осторожности, нравственности, самообуздания и подавлении действий. Его следует практиковать непрерывно.

114. Подлинно искуплением называется пребывание в состоянии разрушения и т.д. своих собственных состояний сознания — гнева и т.д., подавление [чувств], размышление о своих природных атрибутах.

115. Действительно, [садуху] побеждает четыре вида страстей: гнев — терпением, гордыню — своей добротой, лживость — искренностью и алчность — довольством.

116. Искупление может быть у того мудреца, который постоянно держит [в сознании] мысль о своем собственном атмане [и имеет] превосходное понимание и знание.

117. Что еще следует сказать? Познай, что всякое искупление — соблюдение избранной аскезы великих мудрецов, причина уничтожения многих карм.

118. Количество благой и не-благой кармы, приобретенной бесчисленными рожденьями, разрушается соблюдением аскезы. Поэтому искупление — аскеза.

119. Атман может отказаться от всех [ложных] состояний сознания опирающимся на свою собственную природу состоянием сознания. Поэтому душа может быть всецело созерцанием.

120. Воздержание может возникнуть у того, кто созерцает атман, оставив благие и не-благие виды речи, состояния вожеления и прочего.

121. Удаление от мысли о прочности внешних объектов, таких, как тело и прочее, может появиться у того, кто сосредоточенно созерцает атман.

122. Высшее сосредоточение может появиться у того, кто созерцает атман в состоянии, лишенном вожеления, отказавшись от произнесения слов.

123. Высшее сосредоточение может появиться у того, кто созерцает атман «добродетельным» и «чистым» созерцанием с помощью самообуздания, воздержания и аскезы.

124. Что дает обитание в лесу, умерщвление тела, соблюдение поста, изучение [писаний], молчание и т.д. для шрамана, лишённого единения [с самим собой]?³³

125. Самотождественным пребывает тот, кто трижды контролирует [себя], подавив все постыдное и подчинив индрии, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

126. Самотождественным пребывает тот, кто ровен по отношению ко всем живым существам, движущимся или неподвижным, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

127. Самотождественным пребывает тот, чей атман придерживается самообуздания, воздержания, аскезы, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

128. Самотождественным пребывает тот, в ком вожделение или отвращение не производят волнения, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

129. Самотождественным пребывает тот, кто всегда избегает «болезненного» и «насильственного» созерцания, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

130. Самотождественным пребывает тот, кто всегда избегает добродетельного и порочного состояния сознания, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

131. Самотождественным пребывает тот, кто всегда избегает насилия, удовольствия, печали, неудовольствия, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

132. Самотождественным пребывает тот, кто всегда избегает отвращения, страха, любого наслаждения, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

133. Самотождественным пребывает тот, кто всегда созерцает «добродетельным» и «чистым» созерцанием, — так [говорится] в проповеди всеведущих.

134. [Ведущая] к избавлению преданность возникает у такого ученика шрамана, который предан праведности, знанию, поведению, — так проповедано джинами.

135. С обыденной точки зрения говорится, что он испытывает наивысшую преданность им, познав различные атрибуты достигших освобождения людей.

136. Утвердив себя на Пути Освобождения, душа испытывает [ведущую] к избавлению преданность и таким образом постигает самое себя как наделенную независимыми атрибутами.

³³ «...единения [с самим собой]» — *samadā*, скр. *samatā*. Это слово синонимично *sāmāiya*, скр. *sāmāyika* (самотождественность, единение атмана с самим собой), которое употребляется в следующих гатхах.

137. Отказавшийся от вождения и прочего, сосредоточенный на атмане садху наделен преданностью йоге. У [кого] другого может быть йога?

138. Сосредоточенный на атмане, лишенный всех видов [ложных] состояний сознания садху наделен преданностью йоге. У [кого] другого может быть йога?

139. Йога может появиться у такого атмана, который сосредоточен на проповеданных джайнами «реальностях» после того, как он отказался от приверженности ложному [учению].

140. Избранные повелители, джины: Вришабха³⁴ и другие — достигли счастья избавления, приобретя высшую преданность йоге. Поэтому и ты будь предан йоге.

141. «Обязанностью»³⁵ называются действия у того, кто не зависит от других. Это может разрушить карму. Это описано как Путь избавления.

142. Обязательный не зависит [от других]. «Обязанностью» называется действие обязательного. Таково основание, таково средство. Это полное объяснение.

143. Наделенный не-благим состоянием сознания шраман зависит от других. Поэтому у него не может возникнуть действие с признаками «обязанности».

144. Но и наделенный благим состоянием сознания и самообузданный может зависеть от других. Поэтому у него не может возникнуть действие с признаками «обязанности».

145. Даже тот, кто думает о субстанциях, атрибутах, модусах, зависит от других — так говорят избавившиеся от темноты заблуждения шраманы.

146. Оставив [прошлые] другие состояния, он созерцает незапятнанный по своей природе атман, послушный воле атмана, чье действие называют «обязанностью».

147. Если ты стремишься к «обязанностям», пребывай непоколебимым в собственных состояниях сознания атмана. Только таким образом свойство самотождественности наполняет душу.

148. Лишенный «обязанностей» шраман ведет неправильный образ жизни. Поэтому он должен стремиться к «обязанностям» описанным выше способом.

³⁴ Вришабха (*usaha*, скр. *vṛṣabha*), а также Ришабха, Адинатха, Адидева — первый из 24 тиртханкаров. Согласно джайнской легенде, он обучил людей ремеслам и искусствам, устроил общество и принес истинную религию — джайнизм. Его дочь, Брахми, изобрела письменность (брахми — одна из систем древнеиндийского письма), а сын Бхарата был первым чакравartiном, чьим именем и названа Индия.

³⁵ «Обязанность» (*āvāsa*, скр. *āvāśyaka*) — имеется в виду независимость души от воздействия внешних факторов.

149. Шраман, наделенный «обязанностями», — внутренний атман. Шраман, лишенный «обязанностей», — внешний атман³⁶.

150. Внешним атманом [называется] тот, кто пребывает во внутренней и внешней речи. Тот, кто безмолвствует, называется внутренним атманом.

151. Внутренним атманом [называется] тот, кто совершенствуется «добродетельным» и «чистым» созерцанием. Знай, что лишенный созерцания шраман — внешний атман.

152. Таким образом соблюдающий поведение с подлинной [точки зрения] — раскаяние и другие «обязанности» — шраман утверждается в бесстрастном поведении.

153. Знай, что изучение своих [писаний]³⁷ — это выражаемые в словах раскаяние, отречение, исповедание и воздержание.

154. Если ты можешь практиковать раскаяние и прочее, состоящее в созерцании, то делай что-нибудь [из этого]. Если же ты лишен возможности [делать это], то по крайней мере тебе следует иметь веру в это.

155. Могут быть различные души, различные кармы, различные виды приобретения. Поэтому следует избегать споров с единоверцами и с противниками³⁸.

156. Как некто, приобретя сокровище, пользуется им в соответствии со [своей] добротой, так знающий, отказавшись от внешнего, наслаждается сокровищем знания.

157. Таким образом достигнув «обязанностей» и пройдя ступень внимательного отношения к обетам³⁹, все древние мудрецы стали всеведущими.

158. С обыденной точки зрения всеведущий господин знает и видит всё. Конечно, всезнающий знает и видит атман⁴⁰.

159. Следует знать, что знание и видение существуют во всеведущем так же одновременно, как [одновременно] существуют в солнце свет и жар.

³⁶ Внутренний атман (*aṁtaramgappā*, скр. *antaramgātman*) и внешний атман (*bahirappā*, скр. *bahirātman*) — этим противопоставлением автор трактата хочет провести границу между подлинным аскетом, стремящимся к действительному освобождению, и тем, кто лишь формально выполняет монашеский устав.

³⁷ Изучение своих писаний (*sajjhāya*, скр. *svādhyāya*) — обязанность любого джайнского адепта, которая входит во внутреннюю аскезу (*antaratapāsa*).

³⁸ «...единоверцами и... противниками» — *sagaparasamaehim*, скр. *svaparasama-yair*, букв. «своего и чужого наставления».

³⁹ «...ступень внимательного отношения к обетам» *appamattapahudīhāṇam*, скр. *apramattaprabhṛtīsthānam*) — седьмая ступень (*guṇasthāna*) лестницы духовного совершенствования.

⁴⁰ В этой гатхе Кундакунда подчеркивает то обстоятельство, что для всеведущего важно не столько видеть и знать весь мир в его многообразных бесчисленных проявлениях, сколько видеть внутреннюю природу собственной души.

160–161. Если некто действительно [утверждает, что] знание «освещает»⁴¹ внешние [объекты], видение «освещает» атман, а атман «освещает» себя самого и внешние [объекты], знание «освещает» внешние [объекты], то в таком случае видение отличается от знания. Следовательно, видение не относится к внешним объектам — так объясняется.

162. [Если] атман «освещает» внешние [объекты], то видение отличается от атмана. И следовательно, видение не относится к внешним объектам — так объясняется.

163. С обыденной точки зрения знание «освещает» внешние [объекты]; следовательно, и видение [тоже]. С обыденной точки зрения атман «освещает» внешние [объекты]; следовательно, и видение [тоже].

164. С подлинной точки зрения знание «освещает» атман; следовательно, и видение [тоже]. С подлинной точки зрения атман «освещает» самого себя; следовательно, и видение [тоже].

165. Если кто-то говорит, что всеведущий господин видит собственную природу атмана, но не мира и не не-мира, то какая у него вина?

166. Непосредственным, сверхчувственным знанием является [то знание, которое] видит телесную и бестелесную субстанции, сознание и другое⁴², себя и [вообще] всё.

167. Опосредованное видение⁴³ может быть у того, кто не видит правильно выше описанные субстанции вместе с их различными атрибутами и модусами.

168. Если кто-то говорит, что всеведущий господин знает мир и немир, но не атман, то какая у него вина?

169. Знание — собственная природа души, поэтому атман знает сам себя. [Если] кто-то не знает атман, [то это знание] отделено от атмана.

170. Нет сомнения в том, что знание пронизано атманом, атман пронизан знанием. Поэтому видение, как и знание, «освещает» самого себя и внешние [объекты].

171. То, что знает и видит всеведущий, не определяется «предварительным усилием»⁴⁴, поэтому всеведущий называется «несвязанным».

172. Подверженная изменению речь является причиной связанности, тогда как лишённая изменения речь не связывает знающего.

⁴¹ «...,освещает» — *payāso*, скр. *prakāśam*, букв. «освещение, свет», т.е. то, что делает видимым, освещает, дает возможность проявиться.

⁴² Другое — материальный мир, все, что включается в понятие «не-душа» (*aḥiva*).

⁴³ Опосредованное видение (*parokkha diṭṭhi*, скр. *parokṣa dṛṣṭi*) — видение, опосредованное органами чувств.

⁴⁴ «...,предварительным усилием» — *ihāpūvvaṃ*, скр. *ihāpūrvvaṃ*. Речь в этой и последующих гатхах идет о том, что всеведение — это прямое познание всего и оно не нуждается в более низших познавательных способностях, таких, как «предварительное усилие».

173. Своевольная речь — причина связанности души, тогда как не-своевольная речь не связывает знающего.

174. Всеведущие ни стоят, ни сидят, ни ходят своевольно, поэтому [у них] нет связанности [кармой], вызывающей заблуждение, вследствие [восприятия] объектов органов чувств.

175. С уничтожением [кармы, определяющей] продолжительность жизни, исчезает оставшаяся материя. Затем [душа] в определенный срок быстро достигает вершины мира.

176. Чистая высшая [душа] нетленна, непреходяща, неделима, избавлена от рождения, старости, смерти, лишена восьми карм, [имеет] четыре «естественных» [атрибута] — знание и прочее.

177. Избавившись от нового возникновения, [она] неразрушима, сверхчувственна, не сравнима [ни с чем], свободна от добродетели и порока, вечна, устойчива, независима.

178. Там есть только нирвана, но нет ни страдания, ни блаженства, ни боли, ни вреда, ни смерти, ни рождения.

179. Там есть только нирвана, но нет также ни индрий, ни несчастий, ни заблуждений и сна, ни жажды, ни голода.

180. Там есть только нирвана, но нет также ни кармы, ни не-кармы, ни «болезненного» и «насильственного» размышления, ни «добродетельного» и «чистого» созерцания.

181. Есть совершенное знание, совершенное блаженство, совершенная сила и совершенное видение, совершенное существование, бестелесность, протяженность.

182. Говорится, что нирвана — только сиддха, сиддха — только нирвана. Уничтожив карму, атман поднимается к границе вершины мира.

183. Знай, что перемещение души и материи определяется условием движения. Поэтому в отсутствие условия движения они не перемещаются дальше.

184. Воздержание и «плод» воздержания описаны [мною] с преданностью учению. Если [в описании есть] противоречия, то, исключив их, знающие наставление пусть дополняют [трактат].

185. Далее, [если] кто-нибудь из-за ложного состояния хулит прекрасный Путь, то, услышав его речь, ты не оставляй преданности Пути Джины.

186. Узнав свободное от предшествующих ошибок предписание Джины, я создал трактат, названный «Суть [учения о] воздержании», содержание [которого] — подлинная природа [атмана].

Кундакунда

САМАЯ-САРА

(«Суть наставления»)*

1. Почтив всех сиддх, обретших вечное, не сравнимое [ни с чем] «не запятнанное» [кармой] состояние, я расскажу названное знатоками писания это «Подношение учения»¹.

2. Познай, что душа, утвержденная в правильном учении, [исполнена] знания, видения и поведения. Познай, что утвержденная в чуждом учении [душа исполнена] кармической материи.

3. Учение, подлинно утвержденное в единственности, прекрасно повсюду в мире. Описание связанности в единственности достойно порицания.

4. Описания связанности желаниями и наслаждениями услышаны и известны всем живым существам. Однако достижение каждой единственной [душой] избавления от кармы труднодоступно.

5. Я объясню эту абсолютную единственность атмана в соответствии с его истинной природой. Объяснение следует оценить. Если я удалился от [истины], то не следует перенимать ошибки.

6. Но даже знающий не становится ни внимательным, ни пренебрегающим [обетами] — так говорят познавшие, чистые. И это именно так.

7. С обыденной [точки зрения] говорится, что знающий [обладает] правильными знанием, видением и поведением. Но [в действительности] нет даже знания, видения и поведения. Знающий — чист.

8. Как невозможно понять не-ария без [знания] не-арийского языка, так без обыденной [точки зрения] невозможно обучение высшему смыслу.

9. Того, кто постигает атман [как] совершенный и чистый [по природе], мудрецы называют знатоком писаний.

* Наш перевод текста базируется на версии Джаясены.

¹ В тексте: *samaya pāhiṣa*, скр. *samayaprābhṛtam*. Данное сочинение Кундакунды вошло в дигамбарский канон и в историю джайнской философии под названием *Samayāsāra* («Суть наставления»).

10. Джинны называли всеведущим [того], кто знает все писание. Так как атман знает все писание, поэтому [он] — знаток писания.

11. Размышления² должны быть проявлены в знании, видении и поведении. Далее, эти три [«жемчужины»] есть атман, поэтому проявляй размышление в атмане.

12. Правильно поступает тот мудрец, который постоянно занят этим размышлением об атмане. Он в скором времени обретает освобождение от всех страданий.

13. Обыденная точка зрения дает ненастоящий смысл, но чистая точка зрения опирается на настоящий смысл³, а душа [есть] правильное видение.

14. Видящий высшее состояние должен познавать посредством чистой [точки зрения] чистое наставление. А обыденная предписана тем, которые находятся в низшем состоянии.

15. В настоящем смысле праведность — постижение души, не-души, добродетели, порока, притока [кармы], остановки [притока кармы], уничтожения [кармы], связанности [души кармой] и освобождения.

16–17. Познай чистую точку зрения, [гласящую], что кто видит атман несвязанным, не затронутым [ничем], [само]тождественным, вечным, неотделимым [от самого себя] и лишенным нечистых помыслов, кто видит атман несвязанным, не затронутым [ничем], [само]тождественным⁴, неотделимым [от самого себя], тот видит всю проповедь Джинны в тексте сутр.

18. Ясно, атман — в моем знании, атман — в моем видении и поведении, атман — в отречении, атман — в моей остановке [притока кармы], в йоге⁵.

19. Садху должен постоянно служить [правильным] видению, знанию и поведению. Познай доподлинно эти «три [жемчужины]» атмана.

20–21. Подобно тому как человек, узнав о царе, верит и служит ему с усердием, желая богатства, так же следует знать царя — душу — и верить и служить ей с желанием освобождения.

22. «Я — частицы материальной кармы и не-кармы, и я — карма и не-карма». Поскольку душа так думает, постольку она не просветлена.

² Размышление (*bhāvaṇa*, скр. *bhāvanā*) — один из видов остановки (*samvara*) притока кармической материи.

³ Настоящий смысл — *bhūdattha*, скр. *bhūtārtha*. Несмотря на необходимость обыденной точки зрения, Кундакунда признаёт ее относительность и даже ложность на более высоких ступенях познания.

⁴ Повтор в тексте.

⁵ Данная гатха содержится также в НС (100) и дублируется ниже: СС 295.

23. Полностью описано, что когда для души или не-души [наступает] соответствующее время, тогда приходит связанность или освобождение.

24. Атман, который создает состояние сознания, подлинно создатель своего состояния сознания. С обыденной точки зрения он — создатель кармической материи.

25. «Я [есть] это, это [есть] я, я — [часть] этого, так это — мое». Внешние объекты таковы: наделенные сознанием, бессознательные и смешанные.

26. «Раньше это было моим, и в прошлом я [был] этим. И снова это будет моим и я буду этим».

27. Вот так заблуждающийся создает ложные утверждения атмана. Но незаблуждающийся, знающий настоящий смысл не создает [ложных утверждений].

28. Ум, «затемненный» незнанием, говорит о материальной субстанции: «Это — мое». И так связанная и несвязанная душа наделяется многочисленными состояниями сознания.

29. Душа, всегда [отличаясь] признаком [чистой] направленности сознания, всеведуща и всевидяща. «Как она может быть материальной субстанцией?» — это ты спрашиваешь у меня.

30. Если бы она стала материальной субстанцией, то другое⁶ стало бы одушевленным. Кто может сказать так: «Эта материальная субстанция — моя»?

31. Если душа — не тело, всякое восхваление тиртханкаров и ачарьев — ложно. Следовательно, атман есть тело.

32. Обыденная точка зрения гласит, что [слова] «душа» и «тело» [имеют] один и тот же [смысл], ну а с подлинной [точки зрения слова] «душа» и «тело» никогда не [имеют] одного и того же смысла.

33. Мудрец понимает, что, восхвалив это отличное от души и созданное из материи тело, я похвалил и почтил всеведущих бхагаванов.

34. Это [восхваление] не соотносится с подлинной [точкой зрения]. У всеведущего нет телесных атрибутов. Кто восхваляет атрибуты всеведущего, тот хвалит сущность всеведения⁷.

35. Подобно тому как некто из-за того, что хвалит город, не воздает хвалу царю, так прославляющий телесные атрибуты не прославляет атрибуты всеведущего.

⁶ «...другое» (*idaram*, скр. *itarat*) — имеется в виду материя, объекты внешнего мира.

⁷ «...сущность всеведения» — *tavvam kevalim*, скр. *tattvam kevalinam*. Редкий случай, когда Кундакунда использует слово *tattva* для обозначения сущности какого-то явления (в данном случае всеведения), а не по отношению к «реальностям», т.е. субстанциям.

36. Кто, подчинив индрии, осознаёт атман как знание по своей природе, того эти подлинные садху называют «победителем индрий»⁸.

37. Кто, преодолев заблуждение, осознаёт атман как знание по своей природе, того садху знатоки высшей истины называют «победителем заблуждения».

38. И когда заблуждение «победителя заблуждения» уничтожено, тогда подлинными знатоками этот садху называется «уничтожившим заблуждение».

39. Знание отрекается от всех [ложных] состояний сознания, познав, что они чужды ему. Поэтому знание обязательно следует рассматривать [как] отречение.

40. Подобно тому как некий человек, опознав вещь как чужую, отказывается от нее, так знающий, распознав все чуждые состояния сознания, освобождается [от них].

41. У «Я»⁹ нет никакого заблуждения, с «Я» соотносится только направленность сознания. Знатоки учения называют это «не-привязанностью „Я“ к заблуждению»¹⁰.

42. У «Я» нет условия покоя и прочего. С «Я» соотносится только направленность сознания. Знатоки учения называют это «не-привязанностью к условию покоя».

43. Но «Я» одно чисто, исполнено видения и знания, всегда нематериально. У «Я» нет ничего, даже размером с первичный атом.

44. Некоторые заблуждающиеся, не познавшие атман и учащие о высшем атмане, описывают душу как активность и карму.

45. Одни [считают] душой интенсивную [или] слабую активность в проявлении чувств, а другие считают душой не-кармы.

46. Некоторые считают душой действие кармы, другие полагают, что душа — воздействие кармы, которое определяется интенсивными [или] слабыми атрибутами.

47. Другие верят, что душа — это [смешение] двух: души и кармы. Некоторые верят, что душа — соединение карм.

48. Так, невежественные на разные лады принимают [что-то] другое за душу. Подлинными пророками они не называются «учащими о высшем атмане».

⁸ «Победитель индрий» (*jidindriya*, скр. *jitendriya*) — тот, кто не зависит от внешне-го восприятия, чье восприятие не определяется органами чувств.

⁹ «Я» — *tama*, скр. *tama*, букв. «у меня». Однако представляется целесообразным переводить это личное местоимение *tama* как «Я» с большой буквы, поскольку из контекста рассуждений понятно, что автор говорит о душе, об атмане и его внутренней природе, а не о себе лично.

¹⁰ «...не-привязанностью „Я“ к заблуждению» — *mohanimmamattañ*, скр. *mohanirmamattañ*, букв. «заблуждение — то, что не мое» или «то, что не мое, — заблуждение».

49. Всеведущими джинами сказано, что эти состояния сознания производятся изменениями материальной субстанции. Как они могут называться душой?

50. Джины говорят, что все восемь видов кармы созданы из материи. То, что называется страданием, есть «плод созреваия»¹¹.

51. Все эти состояния сознания: активность и прочее — душа. Это описано избранными джинами [как] утверждение с обыденной [точки зрения].

52. В соответствии с обыденной [точкой зрения] говорится относительно военных сил: «Царь ушел», хотя ушел не только царь, [но и все его войско].

53. И подобным же образом с обыденной [точки зрения] в сутре утверждается, что душа [имеет] состояния сознания, отличные от активности.

54. Знай, что душа лишена вкуса, цвета, запаха, звука, не проявлена, не воспринимаема с помощью [внешних] признаков, имеет атрибут сознания, неопределенную форму.

55. У души нет ни цвета, ни запаха, ни вкуса, ни осязания, ни формы, ни тела, ни места, ни массы.

56. У души нет ни вожеления, ни отвращения, нет даже заблуждения, условий, кармы, у нее нет даже не-кармы.

57. У души нет групп [атомов], ни сочетаний групп, ни объединений сочетаний каких-нибудь групп, нет [ни] активности, ни уровней интенсивности.

58–59. У души не существует каких-либо уровней деятельности или уровней связанности и уровней действия [кармы], ни каких-либо уровней «стремления», ни уровней длительности связанности души, ни уровней умерщвления [плоти], ни уровней очищения, ни уровней достижения самообуздания.

60. Нет даже уровней души, не существует ступеней совершенства души, так как все это — изменения материальной субстанции.

61. С обыденной [точки зрения] у души есть цвет и прочее вплоть до ступеней совершенствования, но с подлинной точки зрения нет [даже] никаких состояний сознания.

62. И соединение с этими [условиями] следует рассматривать так же, как соединение молока и воды. И поскольку она (душа. — *Н.Ж.*) определяется атрибутом направленности сознания, то их не может быть у нее.

¹¹ Согласно джайнскому учению, всякий вид кармической материи имеет время своего воздействия, карма должна «созреть» для того, чтобы начать действовать на духовную субстанцию. Поэтому в текстах джайнских мыслителей говорится, что страдание или счастье есть «плод созреваия» кармы.

63. Обычные люди, увидев на дороге грабителя, говорят: «Эту дорогу грабят», хотя никто не грабит никакую дорогу.

64. Так же, увидев у души «цвет»¹² карм и не-карм, джины сказали в обыденном смысле: «Это цвет души».

65. Таким образом, запах, вкус, осязание, форма и прочее, которые перечислены [ранее], все описаны с обыденной [точки зрения]. И подлинно видящие настаивают [на этом].

66. В здешнем рождении у душ, пребывающих в сансаре, есть цвет и прочее. Но у освободившихся от сансары нет никакого цвета и прочего.

67. А если же ты полагаешь, что именно все эти состояния [есть] душа, [то тогда] нет никакого различия между душой и не-душой.

68. Если, по-твоему, у душ, находящихся в сансаре, есть цвет и прочее, то находящиеся в сансаре души обретают материальность.

69. Таким образом, о пребывающий в этом заблуждении, в соответствии с твоим учением, душа — материальная субстанция, и материя, войдя в нирвану, обретает одушевленность¹³.

70. Души одной, двух, трех, четырех или пяти индрий, грубые, способные к развитию и нет, созданы кармой, определяющей тело.

71. Этими материальными условиями, определяемыми своими [собственными] причинами, порождены уровни душ. Как же они могут называться душой?

72. Итак, есть души способные к развитию и неспособные к развитию, тонкие, грубые. В сутрах с обыденной [точки зрения] термином «душа» называется тело.

73. Но как эти различающиеся действием кармы, вводящей в заблуждение, ступени совершенства, о которых всегда говорится, что они бессознательны, могут быть душой?

74. Поскольку [душа] не знает особого различия между этими двумя: атманом и притоком [кармы], постольку [она] — незнающая. Такая душа пребывает в гневе и т.д.

75. У пребывающей в гневе и т.д. [души] происходит накопление карм. Так всевидящими описана связанность души.

76. Когда душа постигла различие между атманом и притоком, тогда у нее нет связанности.

77. Познав нечистоту притоков, ложные состояния сознания и причины страдания, душа создает прекращение их [действия].

78. Я один чист, не привязан, исполнен видения и знания, утвержден в этом, сосредоточен на этом и веду к уничтожению их всех.

¹² Цвет — *vaṇṇa*, скр. *varṇa*. Согласно джайнскому учению, каждый вид кармической материи имеет свой цвет.

¹³ «...одушевленность» (*jivattam*, скр. *jivatvam*) — т.е. обретает природу, или сущность, души.

79. Познав эти страдания и «плоды» страдания как временные, непостоянные и беспомощные, [душа] отвращается от них.

80. Атман не вызывает этого изменения кармы и изменения некармы. Кто знает [это], тот есть знающий.

81. Атман называется создателем изменений условия движения и прочих [субстанций], но [в действительности он] никоим образом не [является их] создателем. Кто знает [это], тот есть знающий.

82. Зная многие виды материальной кармы, знающий не изменяется, не воспринимает что-либо, не воплощается в модусе другой субстанции.

83. Зная многие виды своих изменений, знающий не изменяется, не воспринимает что-либо, не воплощается в модусе другой субстанции.

84. Зная бесконечные «плоды» материальной кармы, знающий не изменяется, не воспринимает что-либо, не воплощается в модусе другой субстанции.

85. И точно так же материальная субстанция не изменяет, не воспринимает, не воплощается в соответствии с модусом другой субстанции. Она изменяется только своими собственными состояниями.

86. Материя переходит в состояние кармы¹⁴ из-за изменения души. Точно так же душа изменяется из-за кармической материи.

87. Душа не создает атрибуты кармы, точно так же карма [не создает] атрибуты души. Знай, что у изменения каждой из [этих] двух [есть своя] причина.

88. По этой причине атман создается своим собственным состоянием сознания. Однако он — не создатель состояний, вызываемых кармой.

89. С подлинной точки зрения атман создает свои собственные состояния сознания. Далее, знай, что атман познаёт только атман.

90. С обыденной точки зрения атман создает кармическую материю многих видов. И далее, именно он знает кармическую материю многих видов.

91. Если этот атман создает кармическую материю, то и «наслаждается» ею. Два действия приводят к противоречию. Правильно учение Джинны.

92. Поскольку последователи «двух действий» рассматривают обе природы — материи и атмана — [в качестве причин], то [они] придерживаются ложных взглядов.

93. Подобно тому как атман создает свое собственное состояние сознания из-за кармической материи, он «наслаждается» своим собственным состоянием сознания из-за кармической материи.

¹⁴ Состояние кармы, или «кармовость», — *kammatta*, скр. *karmatva*.

94. Далее, ложность бывает двух видов: в отношении души и не-души. Это относится также и к таким состояниям сознания, как не-знание, отсутствие самоконтроля, деятельность, заблуждение, гнев и прочее.

95. Кармическая материя: ложность, деятельность, отсутствие самоконтроля, не-знание — зависит от не-души. Но направленность сознания на не-знание, отсутствие самоконтроля и ложность зависит от души.

96. У направленности сознания, соединенной с заблуждением, три безначальных изменения. Следует знать эти состояния: ложность, не-знание, отсутствие самоконтроля.

97. И среди них направленность сознания — чистое, лишенное кармической «пыли» состояние трех видов. Она создает состояние сознания. Эта направленность сознания — его создательница.

98. Атман создает состояние сознания, он — создатель своего состояния сознания. Материальная субстанция сама по себе превращается в состояние кармы.

99. Та исполненная не-знания душа, которая принимает другое¹⁵ за атман и атман за другое, становится орудием карм.

100. Та исполненная знания душа, которая не принимает другое за атман и атман за другое, не становится орудием карм.

101. Эта направленность сознания трех видов создает неистинное утверждение: «Я — гнев». Создатель этой направленности сознания есть и [создатель ложного] состояния сознания.

102. Эта направленность сознания трех видов создает ложное утверждение: «Я — условие покоя». Создатель этой направленности сознания есть и [создатель ложного] состояния сознания.

103. Так разум глупого из-за состояния не-знания принимает другие субстанции за атман и атман за другое.

104. Таким образом, подлинными знатоками этот атман описан как создатель [состояний сознания]. Однако кто знает это, тот отказывается от любого состояния создателя¹⁶.

105. В соответствии с обыденной [точкой зрения говорится, что] атман создает сосуды, одежду, повозки и другие вещи, многообразные чувства, кармы и не-кармы.

106. Если он создает внешние объекты, он становится тождественным им. Поскольку он не тождествен им, то и не является их создателем.

107. Душа не создает ни сосуды, ни одежду, ни другие объекты. Их создатели — деятельность души и направленность сознания, а их создает она (душа. — Н.Ж.).

¹⁵ Имеется в виду то, что душой не является: материя, объекты внешнего мира.

¹⁶ «...любого состояния создателя» — *sarvakattitam*, скр. *sarvakartṛtvam*. Автор говорит о том, что атман не является создателем чего бы то ни было по своей природе.

108. Атман не создает изменяющуюся материальную субстанцию — «затемняющую» знание и прочие кармы. Кто знает [это], тот — знающий.

109. Атман создает благое или не-благое состояние сознания. Именно он его создатель. Это его [состояние сознания определяет] карма, испытывающий это [состояние сознания] — атман.

110. Атрибут любой субстанции не изменяется в другой атрибут. Как он может изменить субстанцию?

111. Атман не создает субстанцию и атрибуты кармы, состоящей из материи. Он не создает ни того ни другого. Как он [может быть] ее создателем?

112. Увидев настоящую причину изменения связанности в душе, говорят в практическом отношении, что карма создана душой.

113. «Сражение ведется воинами, руководимыми царем», — говорят люди. Так с обиденной [точки зрения говорится, что] «затемняющая» знание и прочая карма создана душой.

114. Следует сказать, что [только] с обиденной точки зрения атман производит, создает, связывает, изменяет и воспринимает материальную субстанцию.

115. Как царь с обиденной [точки зрения] называется «отцом» порока и достоинства, так душа с обиденной [точки зрения] именуется «матерью» субстанции и атрибутов.

116. Всеобщее убеждение говорит, что следует знать четыре создателя связанности: ложность, отсутствие самоконтроля, страсти и деятельность [души].

117. Далее, среди них описаны эти тринадцать видов¹⁷, начиная с ложных взглядов вплоть до последней ступени деятельности [души].

118. Эти виды — бессознательны, так как возникают из-за действия кармической материи. Именно они создают карму, ведь атман даже не знает их.

119. Поскольку эти причины, названные ступенями совершенствования, создают карму, постольку душа — их создательница. Ступени совершенствования создают кармы.

120. Как направленность сознания души — не что иное, как она сама, так и гнев — не что иное, как [он] сам. И таково [само]тождество¹⁸ души и не-души.

¹⁷ Имеются в виду 13 из 14 ступеней совершенствования (*gunasthāna*). Подробнее см. примеч. 23, с. 258.

¹⁸ «...[само]тождество» — *aṅāṅattam*, скр. *ananyatvam*, букв. «не-отличность, не-инаковость». Речь идет о том, что как душа, так и не-душа тождественны своей собственной природе и не изменяют ее ни в этом мире ни в другом.

121. То, что в этом мире — душа, то и в том [мире] — обязательно душа. Эта ошибка в отождествлении обусловлена [смешением] карм и не-карм.

122. Затем, снова, гнев — одно, а сознающий, исполненный направленности сознания — другое. Как гнев, так и причины — кармы и не-кармы — отличны от души.

123. Если эта материальная субстанция в душе сама по себе не связана, не изменяется сама по себе в соответствии с природой кармы, то тогда [она] неизменна.

124. И в случае если сочетания атомов кармы не изменяются в соответствии с природой кармы, то либо нет сансары, либо учение санкхьи¹⁹ [истинно].

125. [Если] душа вызывает изменения материальной субстанции в соответствии с природой кармы, то как сознающая [душа] вызывает изменения в них, [раз они] сами по себе неизменны?

126. [Если] эта твоя «душа» сама по себе не связана кармаами, сама по себе не подвержена гневу и т.д., тогда [она] становится неизменной.

127. Ведь если душа, не изменяемая сама по себе под влиянием гнева и других состояний сознания, не находится в сансаре, то учение санкхьи [истинно].

128. [Если] кармическая материя — гнев — вызывает изменения в душе в соответствии с гневливостью, то как же гневливость изменяет неизменную саму по себе душу?

129. Затем, если атман сам по себе изменяется в соответствии с состоянием гнева — а таково твое понимание, — то неверно, что гнев вызывает в душе гневливость.

130. Находясь под действием гнева, атман становится гневом, и находясь под действием гордыни — гордыней, находясь под действием лживости — лживостью, находясь под действием алчности — алчностью.

131. Того, кто, освободившись от привязанности, знает атман как [имеющий] чистую направленность сознания, знатоки высшей истины называют «непривязанным²⁰ садху».

¹⁹ Санкхья (*samkhasamaao*, скр. *sāmkhyasamaya*) — единственная школа, название которой встречается в СС и чьи философские позиции открыто оспариваются автором трактата. В данном случае автор ссылается на положение санкхьяиков, согласно которому духовная субстанция — Пуруша — является пассивной по своей природе. В противовес этому утверждению Кундакунда отстаивает тезис об активности души и как следствие — ответственности за свои действия.

²⁰ Непривязанным — *nissamga*, скр. *nissamga*, букв. «не имеющим связи, не связанным ничем».

132. Того, кто, освободившись от заблуждения, постигает исполненный совершенного естественного знания атман, знатоки высшей истины называют «садху—победителем заблуждения».

133. Того, кто освободившись от добродетели, знает атман как [имеющий] чистую направленность сознания, знатоки высшей истины называют «свободным от привязанности к добродетели».

134. Какое состояние сознания атман создает, создателем того состояния сознания он и является. И [оно] исполнено у знающего знания, у незнающего не-знания.

135. Таким образом, исполненное не-знания состояние сознания незнающего создает кармы, а исполненное знания состояние сознания знающего не создает кармы.

136. Так как состояние сознания, исполненное знания, так рождается из состояния сознания, исполненного знания, то все состояния сознания знающего исполнены знания.

137. Итак, исполненное не-знания состояние сознания рождается из исполненного не-знания состояния сознания. Поэтому все состояния сознания незнающего исполнены не-знания.

138–139. Подобно тому как из золота делаются серьги и прочие [вещи], а из железа делаются только браслеты и прочие [подобные вещи], так же и у незнающего рождаются многообразные состояния сознания, исполненные не-знания, а у знающего все состояния сознания исполнены знания.

140. У душ, верующих в ложные «реальности», появляется ложность. У душ, не имеющих самоконтроля, — отсутствие самообуздания.

141. У душ, которые воспринимают ложные «реальности», появляется не-знание. У душ, чье сознание направлено на страсти, появляются страсти.

142. Знай, что появление деятельности души [определяется] энергией усилия. Знай, что энергия усилия души [определяется] появлением деятельности. Следует создать состояние прекращения благой и не-благой деятельности.

143. Среди этих элементов, [выступающих в качестве] причин, группы кармы превращаются в восемь видов [кармы]: «затемняющей» знание и прочих состояний [кармы].

144. Однако только когда душа связана группами кармы, тогда душа является причиной изменений состояний сознания.

145. Вожделение и прочее — изменения души, соединенной с кармой. Так [соединение] этих двух — кармы и души — становится вождением и прочим.

146. Если изменение вождением и т.д. рождается только у одной души без действия карм, то душа становится вожделем и т.д. без появления карм.

147. Изменение материальной субстанции [происходит] из-за состояния кармы. Состояние сознания души не [является] причиной этого изменения кармы.

148. С обыденной точки зрения говорится, что карма связана и «соприкасается» с душой, но с чистой точки зрения карма не связана и не «соприкасается» с душой.

149. Связана или не связана карма с душой, познай одну [подлинную] точку зрения. Далее, то, что называется «точкой зрения, превосходящей [все остальные]», есть «Суть наставления».

150. Сказано с двух точек зрения, что утвержденная в учении душа познаёт всеведение. Удалившаяся от точек зрения не принимает какую-либо точку зрения.

151. Единое, постигшее правильное видение и знание — таково определение всеведения. «Сутью учения» называется такое познание, которое свободно от всяких точек зрения.

152. Познай не-благую карму как «зло» и благую карму как «добро». Как может быть добром то, что служит причиной сансары?

153. Ведь как золотые, так и железные путы связывают человека. Точно так же связывает душу благая или не-благая карма.

154. Поэтому не создавай ни привязанности, ни вожделения, ни злых [дел], ведь из-за зла, привязанности, вожделения и прочего [происходит] разрушение самоопределяемого²¹ [состояния].

155–156. Ведь подобно тому как один человек, зная, что другой человек [имеет] низкие наклонности, рвет [с ним] из-за этого любые связи и общение, вот так же, познав подлинную природу кармы, утвержденные в собственной природе рвут и отказываются от этой связи [с кармой].

157. Возбужденная душа связывается кармаами, наделенная же равнодушием [по отношению к внешним объектам] — освобождается. Таково поучение Джины. Поэтому не увлекайся кармаами.

158. Однако высшая истина — чистое учение, которое знает всеведущий мудрец. Утвержденные в своей собственной природе мудрецы обретают нирвану.

159. Кто практикует аскезу и обеты, но не утвержден в высшей истине, тот практикует незрелую аскезу и незрелые обеты — говорят всезнающие.

160. Придерживающиеся обетов и воздержания, а также соблюдающие аскезу и дополнительные обеты, но далекие от высшей истины являются незнающими.

²¹ «...самоопределяемого» (*sāhino*, скр. *svādhiṇo*, букв. «зависящего от своего, подчиненного своему») — т.е. состояния, определяемого собственной природой атмана.

161. Те, кто далеки от [познания] высшей истины из-за незнания, стремятся к добродетели — причине вращения [круга] сансары, не зная причины освобождения.

162. Вера в душу и прочие [субстанции] — правильное видение, их постижение — [правильное] знание, отказ от вожделения и прочего — [правильное] поведение. Это — Путь Освобождения.

163. Отказавшись от подлинного смысла, мудрый не придерживается обыденного, ведь у опирающихся на высшую истину отшельников происходит уничтожение кармы.

164. Следует знать, что как состояние белизны у одежды исчезает [после того, как ее] покроем слой грязи, так же [исчезает] праведность у «покрытого» «грязью» ложности.

165. Следует знать, что как состояние белизны у одежды исчезает [после того, как ее] покроем слой грязи, так же это происходит [и в отношении] знания, «покрытого» «грязью» незнания.

166. Следует знать, что как состояние белизны у одежды исчезает [после того, как ее] покроем слой грязи, так же это происходит [и в отношении] поведения, «покрытого» страстями.

167. Этот всезнающий и всевидящий, «покрытый» своей собственной кармической «пылью», пребывающий в сансаре, не знает всего всесторонне.

168. Избранными джинами объяснено, что ложность «затемняет» праведность. Следует знать, что из-за ее появления душа придерживается ложных взглядов.

169. Избранными джинами объяснено, что незнание «затемняет» знание. Следует знать, что из-за его появления душа становится незнающей.

170. Избранными джинами объяснено, что страсти «затемняют» поведение. Следует знать, что из-за их появления душа становится неблагочестивой.

171. Именно сознательные или бессознательные ложность, отказ [от обетов] страсти, деятельность многих видов у души влияют друг на друга.

172. Эти кармы — «затемняющая» знание и прочие — материальная причина. Душа — действующая причина²² этих состояний сознания: вожделения, отвращения и прочих.

173. У правильно видящего, уничтожившего приток, нет притока [карм] и связанности. Существуют ранее связанные. Будучи несвязанным, он знает эти [категории].

²² В СС действующую причину обозначает слово *kara*, скр. *kara*, в отличие от других трактатов Кундакунды, где употребляется слово *nimitta*, скр. *nimitta*. Материальная причина во всех трактатах обозначается словом *kāraṇa*, скр. *kāraṇa*.

174. Состояния сознания — вожделение и прочие — созданные душой, становятся связывающими. Знающий сам по себе не связан и свободен от вожделения и прочего.

175. Подобно тому как созревший плод, упав, снова не привязывается к черенку, так у души не появляется снова кармическое состояние, отделившееся [от нее].

176. Подобно тому как комья грязи ранее связаны [между собою], так у этого знающего связаны кармическим «телом» все проявления.

177. Поскольку четыре вида [кармы] многократно связывают [душу] в каждый момент времени через атрибуты знания, видения, то поэтому только знающий не связан.

178. Далее, поскольку даже знание, более низкое по своему качеству, изменяется в иное, то это знание называется «связывающим».

179. Видение, знание, поведение изменяется низшим состоянием сознания. Таким образом, знающий связывается кармической материей разных [видов].

180. Все ранее связанные обусловленные [кармы] существуют у правильно видящего и связывают кармическим состоянием то, что относится к направленности сознания.

181. Но [они] не действуют, подобно тому как незрелая девочка не [подходит] для мужчины. Но [со временем] они воздействуют на душу, подобно тому как созревшая девушка [подходит] для мужчины.

182. Будучи «не созревшими», восемь или семь видов элементов «затемняющей» знание и прочее [кармы] через состояния сознания так же связывают [душу], как [если бы] были «созревшими».

183. По этой причине правильно видящий не становится «связывающим». В отсутствие состояния притока [кармы] обусловленные [кармы] не называются «связывающими».

184. У правильно видящего нет притока [кармы из-за] вожделения, отвращения и заблуждения. Поэтому без состояния притока нет обусловленных причин [для связанности].

185. Причина четырех видов [кармы] есть причина и восьми видов. Их [причина] — вожделение и прочее. В их отсутствие [души] не связываются.

186–187. Подобно тому как принятая человеком пища, будучи соединенной с теплом желудка, превращается во многое другое: плоть, нервы, кровь и прочее, так знающие, которые ранее связаны многоразличными условиями, связываются кармаами. Эти души удалены от [чистой] точки зрения.

188. Направленность сознания — [только] в направленности сознания. Направленности сознания нет в гневе и прочем, ведь гнев — именно в гневе. В направленности сознания нет гнева.

189. Направленности сознания нет в восьми видах кармы и даже не-кармы. В направленности сознания нет ни кармы, ни не-кармы.

190. Когда у души есть это несокрытое знание, тогда атман не создает никакого состояния сознания.

191. Подобно тому как опаляемое огнем золото не теряет своей природы золота, так знающий, «опаляемый» появлением кармы, не утрачивает знания.

192. Так знает знающий. Незнающий, покрытый тьмой незнания, принимает за атман вождление, не понимая собственной природы атмана.

193. Душа, познавая самое себя как чистую, становится чистой, а познавая себя как нечистую, становится нечистой.

194. Подчинивший атман через двоякую деятельность: добродетельную и порочную, оставивший стремление к другим [вещам], утвержден в [правильном] видении и знании.

195. Освободившийся от всех привязанностей созерцает атман в самом себе, а не карму и не не-карму. Сознательный сознает [свою] единственность²³.

196. Созерцающий атман, исполненный видения и знания, не думающий о другом, в скором времени постигает атман. Таким образом, он свободен от кармы.

197. Подобно тому как, увидев с помощью учения неочевидную сущность²⁴, [некто] познает [ее], так «душой» называется и понимается то, что увидено и познано [с помощью учения].

198. В настоящее время некий садху, видящий смысл вещей, может сказать: «Это — сущность», словно увидев непосредственно [то, что] существует [только] в опосредованном знании.

199. Всевидящими названы причины активности [кармы] — ложность, незнание, состояние отсутствия самоконтроля и деятельность.

200. При отсутствии [этих] причин у знающего с необходимостью возникает прекращение притока [кармы]. Ведь прекращение притока кармы возникает при отсутствии состояния [притока кармы].

201. При отсутствии состояния [притока] возникает прекращение [действия] карм и даже не-карм, а с прекращением [действия] не-карм прекращается сансара.

202. Правильное видение — действующая причина уничтожения всего того, что создает «вкушение» сознательных и бессознательных вещей посредством индрий.

²³ «...единственность» — *eyattam*, скр. *ekatvam*, букв. «единичность». Имеется в виду не просто неделимость атмана, но и то, что в действительности атман один и един и не связан ни с чем.

²⁴ «...неочевидную сущность» (*parokkham rūvam*, скр. *parokṣarūpam*, букв. «неочевидную форму») — т.е. нечто неочевидное, не воспринимаемое органами чувств.

203. В результате [этого] «вкушения» [у] духовной субстанции возникает счастье и страдание. Это появление счастья или страдания вызывает ощущения. Затем наступает уничтожение [притока кармы].

204. Подобно тому как сведущие [в ядах] люди не претерпевают смерть, пробуя яд, точно так же знающий не связывается, испытывая воздействие материальной кармы.

205. Подобно тому как человек, выпивая вино не будучи к нему привязанным, не напивается, точно так же знающий, «вкушая» объект без привязанности к нему, не связывается.

206. Один не наслаждается, наслаждаясь. Другой наслаждается, не наслаждаясь. Ведь занятый в представлении на бытовую тему²⁵ не становится тем, кого изображает.

207. Гнев — кармическая материя, он — ее «созревшее» воздействие. Но это не природа «Я», ведь «Я» по природе только знающий.

208. Как же различные зрелые «плоды» воздействия кармы не являются твоими? Направленность сознания на внешние объекты не является телом, лишенным знания.

209. Правильно видящий знает атман как знающий по своей природе, и знающий освобождается от появления и «созревания» кармы.

210. Избранными джинами провозглашено, что появление и «созревание» кармы многообразно. Однако они не соприродны «Я». «Я» по природе только знающий.

211. Но [если] у кого есть хотя бы «атом» вожеления и прочего, то он не познаёт атман, даже удерживая в памяти все агамы.

212. Незнающий — [тот, кто] не знает атман и не-атман. Как может быть правильно видящим незнающий душу и не-душу?

213. Оба разрушаются — и тот, кто вызывает чувства, и [тот, кто] испытывает их. Знающий это — знающий, и он никогда не стремится ни к тому ни к другому.

214. У знающего не возникает вожеления по отношению к сансарным телам и объектам, [обусловленного] воздействием активности [кармы], которые являются действующими причинами связанности и «вкушения».

215. Если привязанность [присуща] мне [по природе], то тогда я мог бы стать неодоушевленным. Поскольку я именно знающий по природе, постольку привязанность не [присуща] мне [по природе].

²⁵ Представление на бытовую тему (*pāyaraṇi*, скр. *prakarṇika*) — драматическое представление, в котором действующими лицами выступают люди, встречающиеся в жизни, — брахман, купец, жена купца или куртизанка, шуты и т.д. Подробнее о специфике данного вида драмы см.: *Топоров В.Н.* Древнеиндийская драма Шудраки «Глиняная повозка», с. 11.

216. Освободившись от непостоянных состояний сознания и объектов, постигни эту единую постоянную природу, познаваемую через самое себя.

217. Какой же просветленный, зная атман как постоянно пребывающий в самом себе, скажет: «Эти внешние объекты являются моей природой»?

218. Поскольку [внешние объекты] должны быть разбиты или отсечены, или отделены [от атмана], то пусть идут к уничтожению. Так или иначе, привязанность не [присуща] мне [по природе].

219. Будь доволен тем, к чему влечение постоянно. Будь этим доволен. Тогда у тебя возникнет высшее блаженство.

220. [Правильное] чувственное [знание, знание] из писаний, телепатия, ясновидение и всеведение — это одна ступень. Именно это высшая истина, после обретения которой наступает прекращение [страданий].

221. Многие, лишённые атрибута знания, не достигают этой ступени [знания]. Достигни этой благой ступени, если ты стремишься к окончательному освобождению от кармы.

222. Не-привязанностью называется отсутствие стремлений [к чему бы то ни было]. И знающий не стремится [даже] к добродетели. Таким образом, знающий не привязан даже к добродетели.

223. Не-привязанностью называется отсутствие стремлений [к чему бы то ни было]. И знающий не стремится [даже] к не-добродетели. Таким образом, знающий не привязан к не-добродетели.

224. Следует знать, что это относится и к условиям движения и покоя, пространству, писаниям, ангам и пурвам, соединению [с телами] богов, людей, животных, обитателей ада и прочему.

225. Не-привязанностью называется отсутствие стремлений [к чему бы то ни было]. И знающий не стремится к пище. Таким образом, знающий не привязан к пище.

226. Не-привязанностью называется отсутствие стремлений [к чему бы то ни было]. И знающий не стремится к питию. Таким образом, знающий не привязан к питию.

227. Знающий не стремится ко всем этим и подобным им многообразным состояниям. Истинная природа знающего — всесторонняя самодостаточность²⁶.

228. У знающего нет постоянного пристрастия к наслаждению, появляющемуся из-за действия кармы. Он не испытывает [пристрастия] к будущему и нынешнему [наслаждению].

²⁶ «...всесторонняя самодостаточность» — *nirālamivoya savvattha*, скр. *nirālambaśca sarvatra*, букв. «безопорность со всех сторон».

229. На знающего, отказавшегося от вожделения ко всем объектам, находящегося среди кармы, не «налипает» кармическая «пыль», подобно тому как на золото, [находящееся] в грязи, [не налипает грязь].

230. А на незнающего, вожделеющего ко всем объектам, находящегося среди кармы, «налипает» кармическая «пыль», подобно тому как железо [не блестит] в грязи.

231. Корень нагапхань²⁷, смешанный с охрой и свинцом и овеваемый от пыли ветром, как кузнечными мехами, становится золотом.

232. Карма — «грязь». Вожделение и прочие неестественные состояния сознания — «черны». Узнай, что праведность, знание и поведение — ростки высшего.

233. Созерцание есть огонь. Душа — железо. Аскетический образ жизни можно считать кузнечными мехами, которые должны раздуться высшими йогинами.

234. У устрицы, поглощающей много сознательных, бессознательных и смешанных частиц, белизна не может стать чернотой.

235. Так же и у знающего, даже использующего много сознательных, бессознательных и смешанных объектов, знание не может привести к вожделению.

236. Когда эта раковина, потеряв свою природную белизну, становится черной, тогда теряет белизну.

237. Подобно тому как составляющее раковину вещество, когда потеряет белизну, становится черным, тогда теряет белизну.

238. Так же и знающий, если становится незнающим, потеряв свое природное знание, тогда входит в состояние незнания.

239–240. Подобно тому как здесь некий человек служит царю ради благополучной жизни и этот царь дарит ему множество даров, приносящих счастье, так вот и душа, как этот человек, «служит» кармической «пыли» ради обретения счастья, и этот «царь» — карма — не дарит [ей] множество «даров», приносящих счастье.

241–242. Далее, подобно тому как этот человек не служит царю ради благополучной жизни и царь не дарит [ему] множество даров, приносящих счастье, так и правильно видящий не служит кармической «пыли» ради наслаждения объектами. И карма не дает [ему] множество «даров», приносящих счастье.

243. Наделенные правильным видением души лишены сомнения. Тем самым [они] лишены страха. Поскольку [они] лишены семи видов страха²⁸, постольку [они] лишены сомнения.

²⁷ Данное растение идентифицировать не удалось.

²⁸ Семь видов страха: страх, относящийся к этой жизни; относящийся к будущей жизни; страх из-за отсутствия защиты; страх неизвестности; боязнь боли, случайностей и смерти.

244. Несомневающимся следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, отсекает четыре «стопы»²⁹ производителя кармы, заблуждения и боли.

245. Бесстрастным следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, не испытывает страсти как по отношению к «плодам» кармы, так и по отношению ко всем добродетелям.

246. Безразличным следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, не испытывает отвращения к любым [свойствам] вещей.

247. Неложно видящим следует считать того правильно видящего, кто, сознавая, лишен иллюзий в отношении природы всех карм.

248. Скрывающим [чужие недостатки] следует считать того правильно видящего, кто, наделенный преданностью сиддхам, скрывает любые [свойства] вещей.

249. Наделенным устойчивостью следует считать того правильно видящего, следующего по Пути, кто утверждает атман на благом Пути.

250. Наделенным состоянием приверженности следует считать того правильно видящего, кто испытывает приверженность «трем святым [жемчужинам]» на Пути Освобождения.

251. Разъясняющим знание джин следует считать того правильно видящего, кто, взойдя на «колесницу» знания, странствует по дорогам, [распространяя учение].

252–254. Подобно тому как некий человек, намазанный маслом, находясь в очень грязном месте, демонстрирует боевое искусство и таким образом срезает и разрушает пальмы, бамбук, деревья ашока³⁰ и тамала³¹, наносит повреждения сознательным и бессознательным существам, он наносит повреждения многими видами оружия. Чем в действительности, если подумать, обусловлена его «связанность» пылью?

255. Его «связанность» пылью обусловлена тем, что этот человек намазан маслом. Следует знать, что это [есть] подлинная причина, а не какие-то телесные действия.

256. Так же вот из-за того, что ложно видящий вовлекается в многообразные действия и направляет сознание на вождеделение и прочее, [на него] «налипает» [кармическая] «пыль».

257–259. Далее, подобно тому как этот же самый человек, полностью удалив масло, в очень грязном месте демонстрирует боевое искусство и таким образом срезает и разрушает пальмы, бамбук, деревья ашока и тамала, наносит повреждения сознательным и бессознательным существам, он наносит повреждения многими видами оружия.

²⁹ «Четыре стопы», т.е. четыре основные страсти.

³⁰ Ашока (aśoka) — дерево *Jonesia Asoka Roxb.*

³¹ Тамала (tamāla) — дерево *Xanthochymus pictorius.*

Чем в действительности, если подумать, обусловлена его «связанность» пылью?

260. Его «связанность» пылью обусловлена тем, что этот человек намазан маслом. Следует знать, что это [есть] подлинная причина, а не какие-то телесные действия³².

261. Так же вот из-за того, что ложно видящий вовлекается в многообразные действия и направляет сознание на вожделение и прочее, [на него] «налипает» [кармическая] «пыль».

262. Тот, кто думает: «Я убил» и «Я убит другими существами», тот — заблудший незнающий. Знающий не похож [на незнающего].

263. Избранными джинами познано, что с уничтожением [кармы, определяющей] продолжительность жизни, у душ наступает смерть. Ты не разрушаешь [карму, определяющую] продолжительность жизни. Как же ты сотворил их смерть?

264. Всеведущие говорят, что душа живет по причине действия [кармы, определяющей] продолжительность жизни. И ты не даешь действовать [карме, определяющей] продолжительность жизни. Как же ты сотворил их жизнь?

265. Тот, кто думает: «Я делаю существа счастливыми или страдающими», тот — заблудший незнающий. Знающий не похож [на незнающего].

266. Если все существа становятся счастливыми или страдающими из-за кармы и ты не даешь карму, как же ты делаешь их счастливыми или страдающими?

267. Если все существа становятся счастливыми или страдающими из-за кармы и ты не даешь карму, как же они делают тебя счастливым?

268. Если все существа становятся счастливыми или страдающими из-за кармы и ты не даешь карму, как же они делают тебя страдающим?

269. Всякий, кто умирает, страдает и рождается, [претерпевает] это из-за действия кармы. Поэтому разве не ложна в действительности мысль [о том, что] он убит или страдает?

270. Всякая душа, которая не умирает, не страдает, претерпевает это из-за действия кармы. Поэтому разве не ложна в действительности мысль [о том, что] она убита или страдает?

271. Вот такая мысль: «Я делаю существа счастливыми или страдающими» — ложная мысль. Связывает благая или не-благая карма.

272. [Мысль:] «Я делаю существа счастливыми или страдающими» определяется порочной связанностью или добродетельной связанностью.

³² Очевидно, гатха 260 просто повторяет гатху 255.

273. [Мысль:] «Я убиваю и я даю жизнь существам» определяется порочной связанностью или добродетельной связанностью.

274. Связанность — из-за активности [души]: убивают или не убивают существа. Это полное изложение связанности душ с подлинной точки зрения.

275. Таким образом, во лжи, взятии того, что не дано, не-целомудрии и привязанности производится такая активность, которая связывается порочной [кармой].

276. Точно так же активность, производимая в не-воровстве, истине, целомудрии, не-привязанности, связывается добродетельной [кармой].

277. Далее, объект³³ определяется активностью душ. Связанность не зависит от объектов. Связанность зависит от активности.

278. «Я делаю души счастливыми и страдающими, я связываю, затем освобождаю их» — такая твоя мысль бессмысленна. В действительности она ложна.

279. Если именно из-за активности душ утвержденные на Пути Освобождения связываются кармами и освобождаются, то что делаешь ты?

280. Если ты думаешь: «Телом я причиняю страдания существам», то эта [мысль] — ложна. Все существа страдают из-за кармы.

281. Если ты думаешь: «Речью я причиняю страдания существам», то эта [мысль] — ложна. Все существа страдают из-за кармы.

282. Если ты думаешь: «Умом я причиняю страдания существам», то эта [мысль] — ложна. Все существа страдают из-за кармы.

283. Если ты думаешь: «Оружием я причиняю страдания существам», то эта [мысль] — ложна. Все существа страдают из-за кармы.

284. Если ты думаешь: «Телом, умом и речью я делаю существа счастливыми», то даже эта [мысль] — ложна, ведь существа счастливы из-за кармы.

285. Душа [своей собственной] активностью творит всех животных, обитателей ада, богов, людей и все многочисленные [виды] добродетели и порока.

286. Так же душа отождествляет себя через [свою] активность со всем: условиями движения и покоя, душой и не-душой, миром и не-миром.

287. На тех мудрецов, у которых нет этих и подобных им [видов] активности, не «налипают» благие и не-благие кармы.

288. Насколько душа отождествляется с [добродетелью или с пороком], насколько собственная природа атмана «не пульсирует» в сердце, настолько карма делает человека благим и не-благим.

³³ Объект (*vatthu*, скр. *vastu*) — имеется в виду любая вещь или явление этого мира.

289. «Мышление», «различение», «активность», «мысль», «познание», «сознание», «состояние сознания» и «изменение» — все это синонимы³⁴.

290. Знай, что именно подлинной точкой зрения отрицается обыденная точка зрения. Опираясь на подлинную точку зрения, мудрецы обретают нирвану.

291. От избранных джин известно, что неспособный к [освобождению], даже соблюдая обеты, осторожность, контроль, правила поведения и аскезу, [остаётся] незнающим и ложно выдающим.

292. Неспособный [к освобождению] не верит в освобождение и, даже выучив текст [писания], не получает пользы от этого из-за неверия в знание.

293. Он верит [писанию], следует [ему] и просвещается [знанием] и таким образом снова «прикасается» к добродетели с целью применения [знания], однако не с целью уничтожения кармы.

294. Следует знать, что обыденной [точкой зрения] называется знание «Ачары»³⁵ и других [анг], видение [природы] души и прочего и [осторожное] поведение относительно шести классов душ³⁶.

295. Но атман — мое знание, атман — мое видение и поведение, атман — отречение, атман — моя остановка [притока кармы], йога.

296. Адха-карма³⁷ и т.д. — это дефекты материальной субстанции. Как знающий может производить [то, что является] постоянным атрибутом чуждой [ему] субстанции?

297. Адха-карма и т.д. — это дефекты материальной субстанции. Как знающий может одобрять атрибуты чуждой [ему субстанции], производимые другим?

298. Как может быть мною произведена единая материальная субстанция (адха-карма и уддешика³⁸), о которой сказано, что она всегда бессознательна?

299. Как может быть мною создана единая материальная субстанция (адха-карма и уддешика), о которой сказано, что она всегда бессознательна?

³⁴ В тексте: *vuddhi vavasāoviya ajjhasvāṇam madīya viññāṇam ikatthameva savva cittaṃ bhāvoya pariṇāmo*,
скр.: *buddhirvyavāsayo pi ca adhyavasānam matiṣca vijñānam ekārthameva sarvaṃ cittaṃ bhāvaṣca pariṇāmaḥ*.

³⁵ Имеется в виду «Ачаранга-сутра».

³⁶ Шесть классов душ: освобожденные (*siddha*) и души, обладающие от одной до пяти индрий.

³⁷ «...адха-карма» (*ādḥākamma*, скр. *ādḥākarma*) — видимо, один из подвидов кармической материи, определяющий нижнюю сферу обитания (от скр. *adhas* — «внизу, на земле»). Это словосочетание встречается только в четырех гатках СС (296–299).

³⁸ «...уддешика» (*uddesiyaṃ*, скр. *uddeśikaṃ*) — вероятно, один из подвидов кармической материи наряду с адха-кармой, определяющий пребывание в высшей сфере (от скр. *uddeśa* — «высшее место»). Термин «уддешика» встречается только в СС (298–299).

300–301. Подобно тому как чистый драгоценный камень кварц³⁹ сам по себе не становится красным и т.д., но из-за породы окрашивается в красный и т.д., так же и чистый знающий сам по себе не становится вожделением и т.д., но «окрашивается» вожделением и прочими дефектами.

302. Знающий сам по себе не испытывает вожделения, отвращения, заблуждения или страстных состояний. Поэтому он не создатель этих состояний сознания.

303. [Он] изменяется теми состояниями сознания, которые [зависят от] вожделения, дефектов и кармических страстей. А затем вожделение и прочее связывает.

304. [Он] изменяется теми состояниями сознания, которые [зависят от] вожделения, дефектов и кармических страстей. А затем вожделение и прочее связывает⁴⁰.

305. Следует знать, что не-раскаяние [бывает] двух видов⁴¹ и отречение также. В соответствии с этим предписанием сознающий называется «не-создатель [предписанного]».

306. Не-раскаяние [бывает] двух видов: относительно объектов и относительно помыслов. Точно так же и отречение. В соответствии с этим предписанием сознающий называется «не-создатель [предписанного]».

307. Следует знать, что, поскольку атман не совершает [обряды] «раскаяния» и «отречения» в отношении объектов и помыслов, постольку он становится создателем [кармы].

308–309. Как некий человек, сильно или слабо связанный веревкой, знает о своем состоянии, [что] если он, будучи безвольным, не разрежет [ее], то не освободится от пут. И человек не достигает освобождения в течение долгого времени.

310. Так даже знающий протяженность, природу, длительность, интенсивность кармической связанности не освобождается. Однако он освобождается, если чист.

311. Подобно тому как, размышляя о связанности, связанный путами не обретает освобождения, так душа, размышляя о связанности, не обретает освобождения.

312. Подобно тому как, разорвав путы, связанный путами обретает освобождение, так, разорвав связанность, и душа обретает освобождение.

313. Подобно тому как, распутав путы, связанный путами обретает освобождение, так, распутав связанность, и душа обретает освобождение.

314. Подобно тому как, освободившись от пут, связанный путами обретает освобождение, так, освободившись от связанности, и душа обретает освобождение.

³⁹ В тексте: *phaliya*, скр. *sphaṭika*, букв. «кристалл, кварц».

⁴⁰ Повтор в тексте.

⁴¹ Двух видов, т.е. внешнее и внутреннее.

315. Тот, кто, зная собственную природу связанности и собственную природу атмана, неподвластен связанности, обретает освобождение от кармы.

316. Так душа и связанность разъединяются в соответствии со своими природными характеристиками. Но с потерей высшей мудрости⁴² разъединенные снова соединяются.

317. Так душа и связанность разъединяются в соответствии со своими природными характеристиками. Следует уничтожить связанность и постичь чистый атман.

318. Каким образом постигается атман? Этот атман постигается с помощью высшей мудрости. Подобно тому как с помощью высшей мудрости [атман] отделен от кармы, так с помощью высшей мудрости следует [его] постигать.

319. Следует постичь с помощью высшей мудрости, что подлинно лишь сознающее «Я». Следует знать, что остальные состояния сознания чужды «Я».

320. Следует постичь с помощью высшей мудрости, что подлинно лишь видящее «Я». Следует знать, что остальные состояния сознания чужды «Я».

321. Следует постичь с помощью высшей мудрости, что подлинно лишь познанное «Я». Следует знать, что остальные состояния сознания чужды «Я».

322. Некто просветленный, познав все неочевидные состояния сознания, может сказать такие слова: «Это — мое», зная чистый атман.

323. Тот, кто, живя среди людей, совершает кражу и прочие дурные дела, боится, как бы не быть схваченным как вор.

324. Кто не совершает дурных дел, тот безбоязненно странствует по стране. У него никогда не возникает мысль, что его могут схватить.

325. Так вот виновный боится, думая: «Меня могут схватить». Кто же невиновен, не боится, думая: «Меня не могут схватить».

326. «Достижение», «преуспевание», «свершение», «выполнение», «овладение»⁴³ — синонимы. Тот сознающий, кто лишен овладения своим [атманом], конечно же, виновен.

327. Раскаяние, опора [на благое], удаление [от зла], концентрация [мысли на мантрах], воздержание, [само]осуждение, [само]порицание, очищение — эти восемь видов деяний составляют «сосуд с ядом».

⁴² Высшая мудрость (*paññā*, скр. *prajñā*) — синоним безграничного совершенного знания (*kevalajñāna*).

⁴³ «„Достижение“, „преуспевание“, „свершение“, „выполнение“, „овладение“ — *saṃsiddhirādhāsiddhi sādhidamārādhidam*, скр. *saṃsiddhirādhāsiddhiḥ sādhitamārādhitam*. Все перечисленные синонимы, видимо, прилагаются к атману. Таким образом, речь идет об овладении своей собственной душой, постижении и реализации ее природных качеств.

328. Знай, что то, что создается атрибутами, не отлично от субстанции. Подобно тому как [золотые] браслеты не что иное, как модусы золота.

329. Познай, что изменения души и не-души описаны в сутре не иначе как душа и не-душа.

330. Поскольку атман не сотворен никем, то он не есть продукт [чего бы то ни было]. И он ничего не порождает, поэтому он не является материальной причиной [чего бы то ни было].

331. Действию предшествует создатель сделанного. Так и в отношении карм. Иной вывод не принимается.

332. Сознательный появляется и исчезает по отношению к материи, но и материя появляется и исчезает по отношению к сознающему.

333. Именно связанность выступает условием [взаимодействия] этих двух — атмана и материи. Так возникает сансара.

334. Насколько сознающий не освобождается от материи, настолько он может быть незнающим, ложно видящим и необузданным.

335. Когда сознающий освобождается от бесчисленных «плодов» кармы, тогда знающий и видящий мудрец становится свободным.

336. Незнающий наслаждается «плодом» кармы, соединившись с материей. Далее, знающий знает «плод» кармы, но не ощущает [его] воздействия.

337. Далее, «незапятнанный» сознающий лишен страха. Постоянно познающий «Я» имеет [само]обладание.

338. Неспособный [к освобождению] не освобождается от материи, даже изучив высоко перевозносимые шастры. Змеи, даже пьющие паутку и молоко, не становятся неядовитыми.

339. Знающий распознает многие виды «сладких» и «горьких» «плодов» кармы, сам не ощущая [их действия], поэтому он назван «неощущающим».

340. Знающий не создает и не ощущает многие виды кармы, но знает «плод» кармы, связанность, добродетель и порок.

341. Ведь само по себе видение не создает и не ощущает [ничего]. Знание знает освобождение, связанность, действие кармы и [ее] уничтожение.

342. С мирской [точки зрения все] существа — богов, обитателей ада, животных и людей — творит Вишну⁴⁴. С [точки зрения] же шраманов⁴⁵, шесть видов тел творит атман.

⁴⁴ Вишну (*Viṣṇu*) — один из высших богов в мифологии индуизма, составляющий божественную триаду вместе с Брахмой и Шивой. По всей видимости, автор трактата ссылается на последователей раннего вишнуизма, поскольку в индуизме творцом мира является Брахма, а не Вишну.

⁴⁵ Имеются в виду неджайнские аскеты.

343. Таким образом, оказывается, что нет различия между [взглядами] мира и [взглядами] шраманов. Для мира — Вишну творит всё, для шраманов — атман творит всё.

344. Таким образом, оказывается, что для этих двух — для мира и для шраманов — нет освобождения в сотворенном мире, всегда так поддерживаемом людьми и богами.

345. Знающие истину говорят, что с обыденной точки зрения внешние объекты — «мои». Но они знают, что с подлинной точки зрения в этом мире нет ничего «моего», даже размером с атом.

346. Подобно тому как некий человек утверждает: «Моя деревня, страна, город, царство», хотя они ему не принадлежат, так и атман говорит в заблуждении.

347. Вот так и тот, кто мнение: «Внешние объекты мои» принимает за свое собственное, придерживается, несомненно, ложных взглядов.

348. Поэтому, узнав от меня [взгляды] этих двух, [согласно которым] душа может создавать внешние объекты, следует знать [их] как [взгляды] лишенных правильного видения.

349. Поскольку только с точки зрения модусов, и ни с каких других, душа разрушается, постольку нет одной-единственной точки зрения, [которая утверждала бы, что] либо душа [всё] творит, либо не-душа.

350. Поскольку только с точки зрения модусов, и ни с каких других, душа разрушается, постольку нет одной-единственной точки зрения, [которая утверждала бы, что] либо душа ощущает, либо не-душа.

351. Следует знать, что тот не-архат и [придерживается] ложных взглядов, кто утверждает, что душа творит таким образом и ощущает таким образом.

352. Следует знать, что тот не-архат и [придерживается] ложных взглядов, кто утверждает, что один творит, а другой вкушает⁴⁶.

353. Если материя⁴⁷, [определяющая] ложные взгляды, вызывает ложные взгляды атмана, то в таком случае разве бессознательная материя не становится творцом?

⁴⁶ Кундакунда ссылается на последователей школы санкхья, которые утверждали, что творцом всего является материя (Пракрити), а духовная субстанция (Пуруша), будучи по своей природе пассивной, лишь вкушает не ею воспринятые объекты. Подробнее см.: Лунный свет санкхьи.

⁴⁷ Материя — *payaḍī*, скр. *prakṛti*. В трактатах Кундакунды для обозначения понятия «материя» используются два слова: *puggala*, скр. *pudgala* и *payāḍī*, скр. *prakṛti*. Как правило, когда речь идет о материи как субстанции, в тексте стоит *puggala*; *payāḍī* чаще используется в тех случаях, когда говорится об основных характеристиках кармы и кармической связанности с точки зрения природы (*payāḍī*) кармического вещества. Тот факт, что в данной и последующих гатхах вместо привычного в данном контексте *puggala* используется слово *payāḍī*, указывает на скрытую полемику джайнского автора с последователями санкхьи, которые в своих философских построениях использовали именно данный термин.

354. Если [кармическая] материя, [определяющая] правильные взгляды, вызывает праведность атмана, то в таком случае разве бессознательная материя не становится творцом?

355. Или же [если] душа вызывает ложные взгляды материальной субстанции, то материальная субстанция [наделяется] ложными взглядами, а не душа.

356. Или же [если] душа и [кармическая] материя вызывают ложные взгляды материальной субстанции, то обе [являются] творцами и обе вкушают «плод» этого.

357. Или же [если] ни душа, ни [кармическая] материя не вызывают ложных взглядов материальной субстанции, то разве не [является] ложным [утверждение], что материальная субстанция [наделена] ложными взглядами?

358–360. Таким образом, душа становится незнающей из-за карм и из-за карм становится знающей, а также из-за карм засыпает и из-за карм пробуждается, из-за карм она становится счастливой и из-за карм становится страдающей, из-за карм приходит к ложным взглядам и приходит к отсутствию самообладания, из-за карм странствует сквозь высшие [миры] и даже миры животных и из-за карм становится благой либо не-благой.

361. Поскольку карма творит, карма «дает» и карма устраняет всё, постольку все души не [могут] быть творцами.

362. Писание древних ачарьев относительно этого таково: карма мужчины стремится к женщине и карма женщины стремится к мужчине.

363. Поскольку, в соответствии с вашим предписанием, никакая душа не может быть целомудренной, постольку, как это было сказано, карма стремится к карме.

364. Поскольку материя разрушает и сама разрушается другим, то в этом смысле называется именем «разрушитель другого».

365. Поскольку, в соответствии с вашим предписанием⁴⁸, никакая душа [ничего] не разрушает, [правильно] сказано, что именно карма разрушает карму.

366. Так, шраманы объясняют, что учение санкхьи таково: в соответствии с их учением все создает Пракрити, а души недеятельны.

367. И если ты полагаешь: «Мой атман сам творит себя», — у тебя, считающего так, ложное состояние сознания.

368. В учении объяснено, что вечный атман [занимает] бесчисленные точки пространства и он не может сделаться больше или меньше.

⁴⁸ Здесь продолжается полемика с санкхьяиками, отстаивавшими тезис о пассивности духовной субстанции (Пуруши).

369. Знай, что собственная природа души соразмерна миру. Как же она может сотворить бóльшую или меньшую субстанцию?

370. Затем, известно, что знающий существует в соответствии со своим природным знанием. Поэтому атман не творит атман из самого себя.

371. Ни в каком бессознательном объекте нет видения, знания и поведения. Поэтому что разрушает сознающий в этих объектах?

372. Ни в какой бессознательной карме нет видения, знания и поведения. Поэтому что разрушает сознающий в этих кармах?

373. Ни в каком бессознательном теле нет видения, знания и поведения. Поэтому что разрушает сознающий в этих телах?

374. Разрушение приписывается [ложным] знанию, видению и поведению. Но в таком случае нет никакого разрушения материальной субстанции, описанного выше.

375. Те атрибуты, какие есть у души, не [существуют] у других субстанций. Поэтому у правильно видящего нет вожеления по отношению к объектам.

376. Вожеление, отвращение, заблуждение — это только взаимо[обусловленные] изменения души. По этой причине в звуке и прочем нет вожеления и прочего.

377. Исчезновение атрибутов одной субстанции не вызывается другой субстанцией. Поэтому все субстанции возникают в соответствии со своей [собственной] природой.

378. Подобно тому как ремесленник делает [свою] работу и не отождествляется с нею, так душа творит карму и не отождествляется с нею.

379. Подобно тому как ремесленник делает [свою работу] с помощью орудий и не отождествляется с ними, так душа творит [карму] с помощью «орудий» и не отождествляется с ними.

380. Подобно тому как ремесленник держит орудия и не отождествляется с ними, так душа держит «орудия» и не отождествляется с ними.

381. Подобно тому как ремесленник «вкушает» плоды [своего] труда и не отождествляется с ними, так душа «вкушает» «плод» кармы и не отождествляется с ним.

382. Так следует рассказывать целиком о видении с обыденной точки зрения. Выслушай же описание с подлинной [точки зрения того, как] происходит изменение [души].

383. Подобно тому как ремесленник прилагает усилие и становится неотличимым⁴⁹ от него (усилия. — *Н.Ж.*), так душа творит карму и поэтому становится неотличимой от нее.

⁴⁹ Если при описании изменений души с обыденной точки зрения автор использует слово «тождественный» (*tattva*, скр. *tattva*, букв. «сделанный из этого», «состоящий из этого»), то при изложении подлинной точки зрения он прибегает к слову «неот-

384. Подобно тому как ремесленник, прилагающий усилие, постоянно страдает и поэтому становится некоторым образом неотличимым от него (усилия. — *Н.Ж.*), так проявляющая усилие душа становится страдающей.

385. Подобно тому как мел не становится [ничем] другим, но мел остается мелом, так и знающий не [становится никем] другим, но знающий [остается] знающим.

386. Подобно тому как мел не становится [ничем] другим, но мел остается мелом, так и видящий не [становится никем] другим, но видящий [остается] видящим.

387. Подобно тому как мел не становится [ничем] другим, но мел остается мелом, так и самообузданный не [становится никем] другим, но самообузданный [остается] самообузданным.

388. Подобно тому как мел не становится [ничем] другим, но мел остается мелом, так и видение не [становится ничем] другим, но видение [остается] видением.

389. Так вот описаны с подлинной точки зрения знание, видение и поведение. Выслушай же [учение] с обыденной точки зрения: его следует изложить целиком.

390. Подобно тому как мел, сам будучи белым, по своей собственной природе отбеливает другие вещи, так и знающий по своей собственной природе знает внешние объекты.

391. Подобно тому как мел, сам будучи белым, по своей собственной природе отбеливает другие вещи, так и душа по своей собственной природе видит внешние объекты.

392. Подобно тому как мел, сам будучи белым, по своей собственной природе, отбеливает другие вещи, так и знающий по своей собственной природе, отказывается от внешних объектов.

393. Подобно тому как мел, сам будучи белым, по своей собственной природе отбеливает другие вещи, так и правильно видящий по своей собственной природе верит в [существование] внешних объектов.

394. Так в действительности описываются с обыденной точки зрения знание, видение и поведение. И так же следует знать относительно других модусов.

395. Только тот атман [имеет] раскаяние, который избавляется от накопленной ранее благой и не-благой кармы многих видов и уровней.

396. Отречение может появиться у того, кто сознает, что благая и не-благая карма связывает [душу] через состояние сознания, и поэтому избавляется от нее.

личный» (*apaṅga*, скр. *apaṅga*, букв. «не другой, не иной»), что подчеркивает скорее видимую, внешнюю сторону дела.

397. Исповедание у того, кто сознает, что возникновение благой и не-благой кармы многих видов и уровней — дефект.

398. Правильное поведение возникает у того, кто, сознавая, постоянно практикует отречение, постоянно раскаивается и постоянно исповедуется.

399. Хвалебные или хулильные слова преобразуются в многообразные материальные [частицы]. Услышав их, некто радуется или оскорбляется, [говоря]: «Это про меня».

400. Если его атрибут иной, то материальная субстанция преобразуется в звук. Поэтому это сказано не про тебя. Так что же ты, о непросветленный, оскорбляешься?

401. Не-благой или благой звук не говорит тебе: «Слушай меня», и он [не заставляет тебя его] воспринимать. Звук — объект органа слуха.

402. Не-благая или благая форма не говорит тебе: «Смотри на меня», и она [не заставляет тебя ее] воспринимать. Форма — объект органа зрения.

403. Не-благой или благой запах не говорит тебе: «Вдыхай меня», и он [не заставляет тебя его] воспринимать. Запах — объект органа обоняния.

404. Не-благой или благой вкус не говорит тебе: «Вкуси меня», и он [не заставляет тебя его] воспринимать. Вкус — объект органа вкуса.

405. Не-благое или благое прикосновение не говорит тебе: «Прикоснись ко мне», и оно [не заставляет тебя его] воспринимать. Прикосновение — объект органа осязания.

406. Не-благой или благой атрибут не говорит тебе: «Познай меня», и он [не заставляет тебя его] воспринимать. Атрибут — объект ума.

407. Не-благая или благая субстанция не говорит тебе: «Познай меня», и она [не заставляет тебя ее] воспринимать. Субстанция — объект ума.

408. Так познавший идет к прекращению [действия кармы]. Заблудший, не отвращающий свой ум от внешних объектов, не обрел успокоения.

409. Тот, кто творит «плод» кармы, ощущая в себе «плод» кармы, снова связывается [кармой] восьми видов — «семенем» страдания.

410. Тот, кто, ощущая в себе «плод» кармы, думает о «плоде» кармы: «Это сотворено мною», снова связывается [кармой] восьми видов — «семенем» страдания.

411. Тот сознающий, кто, ощущая в себе «плод» кармы, испытывает счастье или страдание, снова связывается [кармой] восьми видов — «семенем» страдания.

412. Джинны говорят, что шастра не есть знание. Поскольку шастра [сама по себе] ничего не знает, то знание — одно, а шастра — другое.

413. Джины говорят, что звук не есть знание. Поскольку звук [сам по себе] ничего не знает, то знание — одно, а звук — другое.

414. Джины говорят, что форма не есть знание. Поскольку форма [сама по себе] ничего не знает, то знание — одно, а форма — другое.

415. Джины говорят, что цвет не есть знание. Поскольку цвет [сам по себе] ничего не знает, то знание — одно, а цвет — другое.

416. Джины говорят, что запах не есть знание. Поскольку запах [сам по себе] ничего не знает, то знание — одно, а запах — другое.

417. Джины говорят, что вкус не есть знание. Поскольку вкус [сам по себе] ничего не знает, то знание — одно, а вкус — другое.

418. Джины говорят, что прикосновение не есть знание. Поскольку прикосновение [само по себе] ничего не знает, то знание — одно, а прикосновение — другое.

419. Джины говорят, что карма не есть знание. Поскольку карма [сама по себе] ничего не знает, то знание — одно, а карма — другое.

420. Джины говорят, что протяженная субстанция — условие движения — не есть знание. Поскольку условие движения [само по себе] ничего не знает, то знание — одно, а условие движения — другое.

421. Джины говорят, что протяженная субстанция — условие покоя — не есть знание. Поскольку условие покоя [само по себе] ничего не знает, то знание — одно, а условие покоя — другое.

422. Джины говорят, что время не есть знание. Поскольку время [само по себе] ничего не знает, то знание — одно, а время — другое.

423. Джины говорят, что даже пространство не есть знание. Поскольку пространство [само по себе] ничего не знает, то знание — одно, а пространство — другое.

424. Джины говорят, что активность [души] не есть знание. Поскольку активность [сама по себе] ничего не знает, то знание — одно, а активность — другое.

425. Поскольку знающий всегда знает, постольку душа — знающая. Следует знать, что знание неотделимо от знающего.

426. Знание содержания сутр, анг, пурв, правильное видение, самообуздание, дхарма и не-дхарма — так просветленные достигают странничества⁵⁰.

427. Бестелесный атман не может иметь «грубое тело». Ведь «грубое тело» телесно, поскольку состоит из материи.

⁵⁰ Странничество (*pravrajja*, скр. *pravṛjyā*) — оставление мирской жизни и вступление на путь аскезы. Оставление жизни домохозяина и вступление на аскетический путь выражалось в постоянном хождении с места на место, странствовании. Собственно же монахи и монахини странствовали большую часть года, прося подаяние у мирян и проповедуя учение. В сезон дождей монахи жили в монастырях. Самые юные и самые старые из монахов, а также немощные обитали в монастырях постоянно, лишь время от времени заходя в ближайшие селения за подаянием.

428. Тот, кто освободился, не может воспринимать внешние объекты, ведь у него нет естественного или приобретенного качества [восприятия].

429. Поэтому чистый сознающий не воспринимает ничего и не теряет ничего из двух субстанций: души и не-души.

430. Заблуждающиеся, восприняв «знаки» странствующего аскета или домохозяина, так говорят: «Этот „знак“ есть Путь Освобождения».

431. Однако на Пути Освобождения не бывает «знака», ведь лишённые привязанности к телу архаты, освободившись от [всяких] «знаков», проявляют правильное видение, знание и поведение.

432. Путь Освобождения — не в «знаках» странствующего аскета [или] домохозяина. Джинны говорят, что Путь Освобождения — [правильные] видение, знание, поведение.

433. Поэтому, уничтожив «знаки», воспринятые домохозяином или бездомным, утверди атман на Пути Освобождения, [состоящем в правильных] видении, знании и поведении.

434. Утверди атман на Пути Освобождения. Познай и так созерцай его. И затем постоянно так пребывай. Не устремляйся [к познанию] других субстанций.

435. «Суть наставления» не познана теми, кто испытывает привязанность к многообразным «знакам» аскета или домохозяина.

436. Хотя обыденная точка зрения описывает Путь Освобождения в двух «знаках», но подлинная точка зрения не стремится ни к каким «знакам» на Пути Освобождения.

437. Тот сознающий обретает высшее блаженство, который, прочитав это «Изложение учения» и поняв [его] значение и смысл, утвердится в нём.

Умасвати

ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА

(«Сутра постижения категорий реальности»)

Глава 1

1. Путь Освобождения — [это] правильное видение, знание, поведение.

2. Правильное видение — вера в категории реальности.

3. Оно врожденно или [достигается] постижением.

4. «Реальности» — [это] душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка, уничтожение, освобождение.

5. Их аспекты — имя, форма, субстанция и состояние.

6–8. [Их] постижение [происходит] с помощью источников истинного познания и «точек зрения»; [а также с помощью] определения, [исследования] принадлежности, возникновения, носителя, продолжительности [существования], видов [объекта познания]; и с помощью [изучения таких характеристик, как]: сущность, число, место, распространенность, время, промежуточное [существование], качество, количество.

9. Знание [подразделяется на] чувственное, [знание] из писаний, ясновидение, телепатию, всеведение.

10. Это источники истинного познания.

11. Два первые — опосредованные.

12. Остальные — непосредственные.

13. Чувственное [знание], память, представление, суждение, умозаключение — синонимы.

14–15. Оно [определяется] сигналами индрий и «не-индрий» [таким образом]: восприятие [объекта] в общих чертах, [предварительное] усилие, распознавание образа, удержание [в памяти].

16–17. [Эти ступени могут относиться к] многим, разнообразным, быстрым, скрытым, невыразимым, продолжительным или [им] противоположным объектам.

18–19. Восприятие в общих чертах неопределенного [объекта] не[возможно] зрением и умом.

20. Чувственное [знание] предшествует [знанию] из писаний, [которое бывает] двух [типов]: двенадцати видов и многообразное.

21. Врожденное ясновидение [бывает] у обитателей ада и божеств.

22. У остальных по причине подчинения и разрушения [кармы может быть] шесть разновидностей.

23. Телепатия [бывает] прямая и полная.

24. Различие между ними в чистоте и устойчивости.

25. Ясновидение и телепатия различаются чистотой, «полем», субъектом и объектом.

26. Чувственное и [знание] из писаний относятся ко всем субстанциям, но не ко всем модусам.

27–29. Ясновидение — к обладающим формой; телепатия — к бесконечно малой их доле; всеведение — ко всем модусам субстанций.

30. Одновременно [могут] присутствовать от одного до четырех видов знания.

31–32. Чувственное, [знание] из писаний и ясновидение бывают ложными из-за неразличения сущего и не-сущего и из-за произвольности ложного понимания.

33. «Точки зрения» — охватывающая, общая, обыденная, про-странственно-временная, контекстуальная, этимологическая, частная.

Глава 2

1. Собственная природа души [— состояния:] подавление, разрушение, [их] смешение, а также состояния проявления и изменения.

2. Они делятся на 2, 9, 18, 21, 3 вида соответственно.

3–7. Праведность и поведение [— виды подавления]; знание, видение, даяние, получение, однократное и многократное наслаждение, сила [вместе с праведностью и поведением — виды разрушения]; знание, не-знание, видение, даяние и прочие достижения, имеющие 4, 3, 3, 5 видов соответственно, праведность, поведение, самоограничение и несовершенное самоограничение [— виды смешения разрушения и подавления]; удел, страсти, пол, ложное видение, не-знание, невоздержание, безуспешность, «цвета», имеющие 4, 4, 3, 1, 1, 1, 1, 6 видов соответственно [, — виды проявления]; одушевленность, способность [к освобождению], неспособность [к нему — виды изменения].

8. Направленность сознания — характеристика [души].

9. Она [имеет] два вида, разделенные на 8 и 4 подвидов [соответственно].

10–11. [Виды души: пребывающие] в сансаре и освободившиеся; разумные и неразумные.

12. Пребывающие в сансаре: передвигающиеся и неподвижные.
13. Неподвижные — [те, кто имеют тело из] земли, воды, огня, воздуха, дерева.
14. Передвигающиеся — [из огня, воздуха, а также] те, кто имеют две и более индрий.
- 15–18. [Всего существует] пять индрий двух видов: физическая индрия — [это] воспринимающая и вспомогательная; психическая индрия — [это] понимание и направленность сознания.
- 19–20. Объекты тактильной, вкусовой, обонятельной, зрительной, слуховой [индрий]: осязание, вкус, запах, цвет и звук.
21. [Знание] из писаний не [зависит] от индрий.
22. [Души с телами] до изменяющегося включительно имеют одну [индрию].
23. Черви, муравьи, пчелы, люди и [им] подобные имеют каждый на одну индрию больше, нежели предыдущий.
24. Разумные имеют способность суждения.
25. При переселении [остается] кармическая активность.
- 26–27. Движение [осуществляется] по прямой, у души — прямо вверх.
28. [Пребывающие] в сансаре [души] меняют направление движения [до] четырех раз.
29. Беспрепятственное движение [длится] одно мгновение.
30. Одно, два или три [мгновения переселяющаяся душа] не присоединяет [кармического] вещества.
31. [Виды] рождения: самопорождение, утробное, сверхъестественное.
32. Места рождения — разумное, холодное, нагретое, противоположное им и смешение каждого со своей противоположностью.
33. Из утробы рождаются в хорионе, яйце или голыми.
34. Сверхъестественно рождаются боги и обитатели адов.
35. Остальные [существа] — самопорождением.
36. [Виды] тел: грубое, изменяющееся, переносящееся, световое и кармическое.
37. Каждое последующее тоньше предыдущего.
38. Из первых трех каждое последующее обладает бесчисленно большим количеством точек пространства, нежели предыдущее.
39. [А из двух] последних — бесчисленно большим.
- 40–42. [Световое и кармическое тела] не имеют преград при движении и извечно связаны друг с другом у всех [сансарных душ].
43. Вместе с этими [телами] у одной души не может быть одновременно более четырех [тел].
44. Последнее не вкушает.

45. Первое рождается из утробы или самопорождается.

46–47. Изменяющееся [рождается] сверхъестественно и обусловлено достижениями.

48–49. Световое же [тело], как и переносящееся, — благое, чистое, неуязвимое и [проявляется на стадии] внимательного контроля.

50–51. Обитатели адов и самопорождающиеся существа бесполы, но не боги.

52. Остальные имеют три пола.

53. Продолжительность жизни сверхъестественных существ, воплотившихся последний раз, высших людей и долгожителей не может быть сокращена.

Глава 5

1. Протяженные не-души — условие движения, условие покоя, пространство, материя.

2. [Они —] субстанции.

3. И души [— тоже протяженные субстанции].

4. [Субстанции] вечны, неизменны, бесформенны.

5. [Лишь] материя имеет форму.

6–7. До пространства включительно субстанции едины и неактивны.

8. Условия движения и покоя, души [заполняют] бесчисленно много точек пространства.

9–11. Пространство — бесконечно, материя — многочисленна или бесконечно многочисленна, [но] не атом.

12. Вмещение [всего существующего] — в пространстве мира.

13. Условия движения и покоя — во всем [пространстве мира].

14. Материя подразделяется на занимающую одну точку пространства или более.

15. Души [заполняют] бесчисленно много и более частей.

16. Ибо они сокращают и расширяют [область заполненных ими] точек пространства подобно [свету] лампы.

17–22. Назначение условий движения и покоя — обусловливание передвижения и пребывания; [назначение] пространства — вмещать; [назначение] материи — обусловливать тело, речь, ум, вдох, выдох, а также счастье, страдание, жизнь, смерть; [назначение] душ — обусловливать друг друга; времени — создавать становление, изменение, последование и предшествование.

23–24. Материя обладает осязаемостью, вкусом, запахом, цветом, а также звуком, связью, тонкостью, грубостью, формой, делимостью, темнотой, тенью, излучением тепла, светимостью.

- 25–26. Атомы и сочетания возникают через соединение, распад.
27. Атомы — через распад.
28. Видимые [объекты] — через соединение.
- 29–30. Субстанция — сущее, [наделенное] признаками возникновения, пребывания, исчезновения.
31. То, сущность чего не исчезает, — вечно.
32. Известное постигает неизвестное.
- 33–35. Соединение [происходит] благодаря «липкости» и «сухости» [атомов], [но] не происходит, если эти атрибуты слабо выражены [или] если [оба атома] имеют одинаковые атрибуты.
36. Но [атомы одинакового свойства], если атрибут одного вдвое сильнее другого, соединяются.
37. При соединении [атом с] высшими [атрибутами] поглощает [низшие].
38. Субстанция — [то, что имеет] атрибуты и модусы.
- 39–40. И время [состоит] из бесчисленных мгновений.
41. Атрибуты, субстратами [которых выступают] субстанции, лишены свойств.
42. Их природа изменчива.

Глава 6

1. Деятельность — активность тела, речи и ума.
2. Это — приток.
3. Благая [активность — причина] добродетели, не-благая — порока.
4. [Активность] со страстями и без страстей [приводит к притоку] длящихся или преходящих [карм соответственно].
5. Причинами первого являются деятельность 5 индрий, 4 страстей, несоблюдение 5 обетов и 25 видов деяний.
6. Их различия [определяются] различиями усилия, усердия, намеренности, ненамеренности, слабости, силы.
7. Усилие [связано] с душой и не-душой.
8. Первое подразделяют на [1] замысел, приготовление, совершение; [2] вид активности; [3] сам ли делает, заставляет ли другого или делает вместе с другим; [4] страсти; на 3, 3, 3 и 4 вида соответственно.
9. Виды другого [усилия] — совершение, опускание, соединение и изливание, имеющие 2, 4, 2, 3 разновидности [соответственно].
10. Виды другого [усилия] — совершение, опускание, соединение и изливание, имеющие 2, 4, 2, 3 разновидности [соответственно].
11. [Приток кармы] «болезненных чувств» [происходит] из-за страдания, печали, сожалений, рыданий, убийства, жалости [к] себе, другим или [к] тому и другому.

12. [Приток кармы] «приятных чувств» [происходит] из-за сочувствия всем существам, соблюдающим обеты, [а также] даяния, частичного самообуздания и т.п., йоги, умиротворенности, щедрости.

13. [Приток кармы], «искажающей» видение, [происходит] из-за злословия [в адрес] всеведущих, писаний, общины, Учения и божеств.

14. [Приток кармы], «искажающей» поведение, [происходит] из-за сильного изменения [души, вызванного] действием страстей.

15. [Приток кармы] «жизни обитателя ада» [происходит] из-за излишней предприимчивости и привязанности.

16. [Приток кармы] «жизни животного» [происходит] из-за лживости.

17–18. [Приток кармы] «человека» [происходит] из-за небольшой предприимчивости и привязанности, а также естественного смирения.

19. Пренебрежение нравственностью и обетами [приводит к притоку] всех [трех карм, определяющих продолжительность жизни].

20–21. [Приток кармы] «бога» [происходит] из-за самообуздания, [при котором сохраняются] эмоции, частичного самообуздания, непроизвольного уничтожения [кармы], неполной аскезы и праведности.

22–23. [Приток кармы] «не-благой внешности» [происходит] из-за неискренней активности и препирательств, [а] «благой» — из-за противоположного.

24. [Приток кармы] «тиртханкара» [происходит] из-за чистоты видения, следования дисциплине, нравственности, полного соблюдения обетов, непрестанной устремленности к знанию, трепета [перед сансарой], усиленной практики отказа от тела и аскезы, заботы об общине и святых, служения добродетельным, преданности архатам, ачарьям, проповедникам и писаниям, выполнения «обязанностей», проповеди Пути, любви [к братьям по вере].

25–26. [Приток кармы] «низкой семьи» [происходит] из-за злословия, самовосхваления, принижения чужих достоинств, притязаний на обладание несуществующими достоинствами, [а] «высокой» — из-за обратного этому, смирения, скромности.

27. [Приток] «затемняющей» силу [кармы происходит] из-за создания помех другим.

Глава 9

1. Остановка — прекращение притока [кармы].

2. Она [осуществляется посредством] контроля, осторожности, добродетелей, созерцания, преодоления страданий, [правильного] поведения.

3. А уничтожение [кармы] — аскезой.
4. Контроль — правильное ограничение активности [души].
5. Осторожность — [при] хождении, речи, еде, поднимании и опускании [вещей], испражении.

6. Добродетель — высшая степень кротости, смирения, непреклонности, чистоты, правдивости, самообуздания, аскезы, пренебрежения к телу, отрешенности, целомудрия.

7. Созерцания состоят в узрении не-вечности, беззащитности, сансары, одиночества, отчужденности, загрязненности, притока [кармы], остановки [притока], уничтожения [кармы], мира, труднодостижимости пробуждения, реальности благозвучного Учения.

8–9. Для уничтожения [кармы] и пребывания на Пути [Освобождения следует] спокойно переносить: голод, жажду, холод, жару, оводов, москитов, наготу, уныние, [соблазны] женщин, скитания, сидение, лежание, брань, побои, прошение подаяния, неполучение подаяния, болезнь, колкость трав, грязь, уважение и неуважение, отсутствие высшей мудрости, знания и видения.

10–12. [Находящийся на ступени] «слабых страстей», когда вождение подавлено, [подвержен] 14 [страданиям]; Джина — одиннадцать; [тот], у кого сильные страсти, — всем [страданиям].

13. [Страдания] от отсутствия высшей мудрости и знания [обусловлены] «затемняющей» знание [кармой].

14. Отсутствие [правильного] видения и неполучение подаяния [обусловлены] «искажающей» видение и «затемняющей» силу [кармами].

15. Нагота, уныние, женщина, сидение, брань, прошение подаяния, уважение и неуважение обусловлены «искажающей» поведение [кармой].

16. Остальные [— кармой], порождающей чувства.

17. Одновременно у одного [существа может быть] до 19 [страданий].

18. [5 видов правильного] деяния [выражаются] в самотождественности, уравновешенности, чистоте от зла, частичной бесстрастности, безмятежности.

19. Внешняя аскеза — пост, ограничение пищи, избирательная пища, отказ от вкусного, уединение и умерщвление плоти.

20. Высшая же — искупление, благочестие, услужение, изучение писаний, отвержение, созерцание.

21. [Типы внутренней аскезы] до созерцания включительно имеют 9, 4, 10, 5, 2, 4 вида соответственно.

22. [Виды искупления:] исповедание, раскаяние, их сочетание, отделение, отвержение, аскеза, расстрижение, временное исключение, восстановление.

23. [Виды благочестия: почитание] знания, видения, поведения, [а также] поклонение.

24. [Виды услужения:] учителю, наставнику, аскетам, новичкам, больным, ордену, семье, общине, святым и проповедникам.

25. [Виды изучения писаний:] слушание, исследование, размышление, рецитация, проповедь Учения.

26. [Виды отвержения:] от внешних и внутренних условий.

27. Созерцание — остановка мысли на единичном объекте [возможна только] при крепчайшем теле вплоть до антар-мухурты.

28. [4 вида созерцания]: «болезненное», «недобродетельное», «добродетельное», «чистое».

29. Два последних [вида] — причина освобождения.

30. [Первый вид] «болезненного»: заикленность ума, соединение с нежелательным, памятование о разлуке с ним.

31. [Второй вид —] заикленность на противоположном.

32. [Третий вид —] на ощущении [боли].

33. И [четвертый вид —] сладострастие.

34. Такое [происходит у] не принявших обеты, у принявших частичные обеты, у частично обуздавших [себя].

35. «Болезненное» [созерцание связано с] насилием, ложью, воровством, накопительством [и бывает у] принявших частичные обеты и не принимавших обетов.

36. «Добродетельное» [созерцание связано со] знанием, устранением помех, созревaniem [карм, устройением] мира.

37. Первые два вида «чистого» [созерцания бывают] у знающих пурвы.

38. Два последних — у всеведущих.

39. [4 вида чистого созерцания:] нецеленаправленное рассуждение, целенаправленное рассуждение, тонкие колебания, прекращение-всяких-колебаний.

40. Они [бывают] у имеющих три, одну [помимо телесной, только] телесную или никакой активности [соответственно].

41. Два первых вида, включающих рассуждение, имеют один объект.

42. Второй [из них] — без колебаний.

43. Рассуждение [основывается на] знании писаний.

44. Колебания — блуждание [мысли] от объекта [к объекту], от одного выражения к другому, от [одной] активности [к другой].

45. Уничтожение [кармы] каждого последующего [из перечисленных] бесконечно сильнее: правильно видящий, мирянин, послушник, принявший полные обеты, подавляющий страсти, уничтожающий искажение видения и страсти, уничтожающий искажение видения, уничтоживший его, Джина.

46. Ниргрантхи — это «пустой колос», «пестрый», «своенравный», «несвязанный», «очистившийся».

47. Их рассматривают в отношении [следующих] аспектов: самообуздание, знание писаний, устойчивость, вероисповедание, знак, «цвет», возрождение.

Глава 10

1. Всеведение возникает благодаря уничтожению «искажения» и уничтожению «затемняющих» знание, видение и силу [карм].

2–4. Благодаря отсутствию причин связанности и уничтожению [кармы достигается] разрушение всех карм — освобождение, [что происходит] также и благодаря отсутствию подавления и возможности других состояний, за исключением совершенных праведности, знания, видения и состояния сиддхи.

5. Тотчас после этого [душа] поднимается вверх до конца мира.

6–8. Так движется [она] благодаря предшествовавшей активности, необремененности, развязанности, естественности такого движения, подобно [естественности] гончарного круга, раковины без грязи, масла без шелухи, огня свечи, из-за отсутствия протяженной субстанции — условия движения.

9. Святые различаются по месту, времени, уделу, «знаку», тиртхе, поведению, [свойству] личной просветленности, просветлению [другими], знанию, фигуре, интервалу, количеству, многим качествам.

Так заканчивается благословенная «Таттвартха-адхигама-сутра».

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ
В ТРАКТАТАХ КУНДАКУНДЫ*

- akṣa / akkha*
aghātīyakarman /
aghātīyakamma — орган чувств, синоним *indriya*
— букв. «неразрушающие» кармы, т.е. кармы, которые не разрушают четыре основные способности души: к безграничному знанию, видению, силе и поведению, а лишь препятствуют самосовершенствованию души и ее окончательному выходу из *сансары*
- ajīva / ajīva* — букв. «не-душа, не-живое»; пять субстанций (*dravya*), лишенных атрибута сознания (*cetanā*)
- aṇu / aṇu*
acaurya / acojja (синоним *asteya*) — атом, частица материи
— букв. «не-воровство»; один из «пяти великих обетов» (*pañcamahāvratā*) джайнизма, заключающийся в непринятии того, что не дано
- adharmā / adhamma* — условие покоя; одна из шести субстанций (*dravya*), конституирующих реальность
- adhyavāsāna / ajjha-*
vasaṇa
anākara / aṇāgara — мыслительная активность души, намерение
— неопределенное, неоформленное [познание], т.е. знание в общих чертах; под этим термином часто подразумевается видение (*darśana*)
- anukampā / aṇukampā* — сочувствие; свойство души, обладающей благой направленностью сознания (*upayoga*)
- anuprekṣa / aṇuvekkha* — тема для медитации, одно из средств остановки действия кармы
- anubhāga / aṇubhāga* — интенсивность, одна из четырех характеристик кармического вещества
- antarayakarman /*
aṇtarayakamma
aparigraha / apariggaha — карма, «затемняющая» силу души
— не-привязанность к чему бы то ни было в чувственно воспринимаемом мире, один из «пяти великих обетов» (*pañcamahāvratā*) джайнизма

* В Словаре терминов первым дается санскритское слово, а затем его пракритский оригинал. Это сделано в целях удобства работы со Словарем, так как в текстах Кундакунды встречается несколько пракритских вариантов одного санскритского термина. Кроме того, в литературе по индийской философии вообще и по джайнизму в частности, как правило, приводятся санскритские, а не пракритские термины.

- abhavya / abhaviya, abhavva* — неспособная к освобождению душа
- abhūtārthanaya / abhūdatthanaya amūḍhadṛṣṭitva / amūḍadīṭṭhatta amūrti / amutti* — ненастоящая точка зрения, синоним *vyavahāranaya*
— свойство неложного видения, отличающее идущего по Пути Освобождения адепта
— бестелесность, качество освободившихся душ — сиддх; атрибут духовной субстанции
- arta-dhyāna / aṭṭa-jhāṇa* — букв. «насильственное созерцание», первая ступень созерцания (*dhyāna*), на которой душа с сожалением вспоминает предметы, дорогие ей и уже утерянные, с горечью думает о смерти, болезнях, неприятных событиях и обстоятельствах, а также мечтает о будущем
- artha / attha, aṭṭha* — 1) объект, предмет, вещь в широком смысле слова, синоним *viśaya* и *dravya*; 2) объект знания, к которому относятся субстанция (*dravya*) с ее атрибутами (*guṇa*) и модусами (*pariyāya*)
- arhat / arahanta* — тот, кто уже достиг освобождения (*mokṣa*) от кармической зависимости, но пребывает в телесной оболочке с целью пропаганды джайнской доктрины
- aloka / aloya, aloga* — букв. «не-мир», ничем не заполненное пространство, недоступное для восприятия и проникновения чего бы то ни было
- avagraha / oggaha avadhi / ohi avaraṇa / avaraṇa* — схватывание объекта, первая ступень познания
— ясновидение, один из пяти видов познания
— букв. «покров», эпитет кармической материи, «затемняющей» способности души
- avirati / aviradi* — отсутствие самоконтроля, одна из причин притока (*āsrava*) материи в душу
- aśubha / asuha* — букв. «не-благая», эпитет направленности сознания или активности души, которые ведут к накоплению порочной (*pāpa*) кармы
- asura / asura astikāya / atthikāya* — асура, один из видов богов (*deva*)
— «протяженная субстанция»; под этим термином понимаются пять субстанций, обладающих протяженностью: материя (*pudgala*), пространство (*ākāśa*), условие движения (*dharma*), условие покоя (*adharmā*), душа (*jīva*)
- astitva / atthita, atthitta ahimsā / ahimsā* — существование, один из атрибутов субстанции
— букв. «не-насилие», первый из «пяти великих обетов» (*pañcamahāvratā*) джайнизма, заключающийся в отказе наносить вред любым живым существам

- ākāśa / āyāsa** — пространство, одна из шести основных субстанций джайнской онтологии и одна из пяти протяженных субстанций (*astikāya*)
- āgama / āgama** — агамы — собрание канонических текстов джайнов
- ācāra / āyāra** — поведение, образ жизни
- ācārya / āyāriya,**
āyairiya — букв. «учитель», глава, руководитель общины
- ātman / appā, ādā, attā** — атман, душа, духовная субстанция, синоним *jiva*
- ādānanikṣepanā /**
ādāṇaṇikkhevaṇa — один из видов осторожности (*samiti*), суть которого заключается в том, что монахам разрешается принимать от мирян только необходимые для религиозных целей предметы
- āyus / āju** — жизнь, дыхание, одна из четырех *пран* души
- āyukarman / ājukamma** — карма, определяющая продолжительность жизни
- ālocanā / āloyaṇa** — исповедание, один из наиболее важных религиозных обрядов, заключающийся в исповедании прегрешений перед лицом главы сангхи; всяческое удаление помыслов от порока
- āvāṣyaka / āvāsa** — букв. «независимость»; ежедневные совершаемые каждым адептом религиозные обряды, дающие душе независимость от кармического влияния
- āsrava / āsava** — приток кармической материи в душу, одна из девяти категорий (*padārtha*) джайнской сотеиологии
- indriya / indriya** — орган чувств, одна из четырех *пран* души
- iriya / iriya** — один из видов осторожности (*samiti*), касающийся передвижения
- ihā / ihā** — букв. «стремление», схватывание деталей объекта, вторая ступень познания
- ucchvāsa / ussāsa** — дыхание, одна из *пран* души
- utpāda / uppāda** — возникновение, одна из характеристик модусов субстанции (*dravya*)
- udaya / udaya** — действие кармы на душу
- upādhyāya / uvājjhāya** — упадхьяйя, наставник джайнской сангхи, в обязанности которого входит: разъяснение наставлений «учителя» (*ācārya*), распределение ежедневных обязанностей монахов и замещение руководителя общины в его отсутствие
- upagūhana / uvagūhaṇa** — сокрытие чужих недостатков и ошибок, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения
- upalabdhi / uvaladdhi** — восприятие, один из видов чувственного знания (*matī*)
- upayoga / uvaoga** — 1) направленность сознания, понимание, важнейший атрибут духовной субстанции; 2) понимание, один из видов чувственного знания (*matī*)

- eṣaṇā / eṣaṇā* — один из видов осторожности (*samiti*), касающийся пищи
- karman / kamma* — карма, особый вид тончайшей материи, который связывает проявления естественных способностей души и вызывает ложные состояния сознания
- karmapudgala / kammapoggala* — кармическая материя, особый вид тончайшей материи, который связывает душу, синоним *кармы*
- karmarajas / kammaraya* — букв. «пыль кармы», синоним кармической материи
- kaṣāya / kaṣāya* — страсть, одна из причин связанности души *кармой*
- kāla / kāla* — время, одна из шести субстанций (*dravya*), конституирующих реальность
- kāluṣya / kalusa* — «загрязнение» души кармической материей
- kāraṇa / kāraṇa* — причина, особенно *upādāna kāraṇa* — материальная причина, в отличие от действующей причины *nimitta*
- kāya / kāya* — грубое физическое тело, синоним *śarira* и *deha*
- kāyagupti / kāyagutti* — контроль над телом, один из видов остановки (*samiti*) притока кармической материи в душу
- kevala / kevala* — букв. «абсолютный, совершенный», основная характеристика освобожденной души, которая обладает совершенным знанием (*kevala jñāna*) и совершенным видением (*kevala darśana*)
- kriyā / kiryā* — деяние, действие души
- krodha / kodha* — гнев, один из четырех основных видов страстей (*kaṣāya*)
- kleśa / kalesa* — умерщвление плоти, синоним аскезы (*tapas*)
- gati / gati* — класс существ, уровень бытия души: боги, демоны, люди или животные
- gaṇadhara / gaṇahara* — ганадхара, ученик Махавиры Вардхаманы; согласно преданию, учеников было 11
- guṇa / guṇa* — 1) атрибут, одна из характеристик субстанции (*dravya*); 2) достоинство, добродетель монаха
- guṇasthāna / guṇaṭṭhaṇa* — ступень лестницы самосовершенствования души
- gupti / gutti* — контроль души над различными видами своей активности: над речью (*vaggupti*), умом (*manogupti*) и телом (*kāyagupti*); один из видов остановки притока материи в душу
- gotrakarman / gottakamma* — карма, определяющая семью и социальный статус души
- ghāṭīyakarman / ghāṭīyakamma* — букв. «разрушающая» карма, т.е. карма, которая препятствует проявлению четырех основных способностей души: к безграничному знанию, видению, силе, поведению

<i>caraṇa / caraṇa</i>	— 1) поведение, образ жизни, синоним <i>cāritra</i> ; 2) соблюдение обетов
<i>cāritra / caritta</i>	— поведение, один из основных атрибутов души
<i>cetanā / cedaṇā</i>	— сознание, определяющий атрибут духовной субстанции, который отделяет ее от остальных субстанций
<i>cetayitā / cedā</i>	— букв. «сознающий», синоним души
<i>jina / jina</i>	— 1) Джина Махавира Вардхамана, 24-й <i>тиртханкар</i> , основатель джайнизма; 2) джина, джайн, последователь <i>тиртханкаров</i>
<i>jiva / jiva</i>	— душа, живое; основное понятие джайнской онтологии; одна из шести субстанций (<i>dravya</i>) мира, отличительным свойством которой является сознание (<i>cetanā</i>); синоним <i>атмана</i>
<i>jñāna / jñāna</i>	— знание, один из основных атрибутов души, отличительной особенностью которого является направленность на объекты внешнего мира
<i>jñānāvaraṇīyakarman / jñānāvaraṇakamma</i>	— «затемняющая» знание <i>карма</i> , один из видов «разрушающей» <i>кармы</i> (<i>ghāṭīyakarman</i>)
<i>tapas / tava</i>	— аскеза, одно из наиболее действенных средств уничтожения <i>кармы</i>
<i>tattva / tacca</i>	— сущность, субстанция, синоним <i>dravya</i>
<i>tirthankara / titthayara</i>	— тиртханкар, букв. «создатель переправы», учитель и основатель джайнизма
<i>tiryāñc / tiriya, tericcha</i>	— класс живых существ, к которым относятся животные и растения
<i>tejas / teya</i>	— свет, который излучает душа после уничтожения кармической материи и который является неотъемлемым свойством сущности души
<i>darśana / daṁsaṇa, darisaṇa</i>	— видение, одна из трех основных характеристик души, суть которой заключается в постижении внутреннего <i>атмана</i>
<i>darśanāvaraṇīyakarman / daṁsaṇāvaraṇakamma</i>	— «затемняющая» видение <i>карма</i> , один из видов «разрушающей» <i>кармы</i> (<i>ghāṭīyakarman</i>)
<i>duḥkha / dukkha</i>	— страдание, которое претерпевает душа, находясь в <i>сансаре</i>
<i>deva / deva</i>	— бог, божество, один из уровней существования души (<i>gati</i>)
<i>deha / deha</i>	— грубое физическое тело, синоним <i>śarira</i> и <i>kāya</i>
<i>dehamātra / dehamātta</i>	— букв. «соразмерная телу», одно из свойств души с обыденной точки зрения
<i>doṣa / dosa</i>	— букв. «ошибка, недостаток», часто используется как синоним <i>кармы</i>
<i>dravya / davva</i>	— 1) субстанция, вечная не сотворенная никем первооснова всех вещей, нечто постоянное в процессе изменения; 2) носитель, субстрат

- атрибутов (*guṇa*) и модусов (*pariyāya*);
 3) конкретная вещь, эмпирический предмет, объект феноменального мира, синоним *artha* и *viśaya*; 4) живое существо, синоним *sattva*
- dravyārthikanaya / davvātthiyaṇaya* — букв. «точка зрения субстанции»
dr̥ṣṭi / diṭṭhi — 1) видение, синоним *darśana*; 2) тот, кто обладает видением, т.е. сам видящий
- dveṣa / dosa* — отвращение, одно из свойств находящейся в *samsāra* души, служащее причиной притока *кармы*
- dharma / dhamma* — 1) условие движения, одна из шести основных субстанций (*dravya*) джайнской онтологии; 2) добродетель; 3) Закон, джайнское Учение
- dharma-dhyāna / dhamma-jhāṇa* — букв. «добродетельное размышление», один из видов медитации, заключающийся, во-первых, в размышлении с твердой и устойчивой верой в догматы джайнского канона; во-вторых, медитации по поводу несвязанности души *кармой*; в-третьих, рассмотрение души с двух точек зрения: обыденной и подлинной; в-четвертых, умное видение 14 миров и природы составляющих их элементов
- dhātu / dhāu* — букв. «основания», элементы мира: вода, воздух, земля, огонь
- dhāraṇa / dhāraṇa* — букв. «удержание»; 1) концентрация мысли на словах мантр, размышление, медитация с использованием мантр; 2) впечатление об объекте, на основании которого объект удерживается в памяти, одна из ступеней восприятия внешнего мира
- dhyāna / jhāṇa* — созерцание, медитация, сосредоточение ума на чем-либо
- nāmakarman / ṇāmakamma* — *карма*, определяющая телесную оболочку души
- nāraka / ṇāraya, ṇeraiya* — обитатель ада, один из уровней существования (*gati*) души
- nāśa / ṇāsa* — исчезновение, разрушение, одна из характеристик модусов субстанции
- nimitta / ṇimitta* — действующая причина
niyama / ṇiyama — воздержание, один из аскетических способов саморегуляции
- nivṛtti / ṇivvudi* — избавление души от влияния *кармы*, синоним *nirodha* и *mokṣa*
- nirgrantha / ṇiggaṭṭha* — букв. «сбросивший оковы», последователь Махавиры Вардхаманы, основателя джайнизма

- nirjarā / ṅijjara* — букв. «уничтожение», комплекс психофизических упражнений, обеспечивающих уничтожение кармической связанности души
- nirodha / ṅiroha* — прекращение воздействия *кармы* на душу, синоним освобождения (*mokṣa*)
- nirvāṇa / ṅivvāṇa* — нирвана, состояние *siddh* — совершенных душ, освободившихся от телесной оболочки
- nirvicikitsa / ṅivvidigimcha* — безразличие *атмана* к внешним воздействиям, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения
- niścayanaya / ṅicchayaṇaya* — подлинная, ноуменальная точка зрения; один из способов описания какой-либо реальности, заключающийся в рассмотрении внутренней природы явления, его истинной сущности без учета внешних факторов и проявлений, синоним *paramārthanaya*
- niṣṣāṅka / ṅissāṅka* — отсутствие сомнений в правильности избранного пути, одно из свойств души, которая освобождается от воздействия *кармы*
- niṣkāṅkṣa / ṅikkāṅkha* — бесстрастность, отсутствие страстей, одно из свойств души, идущей Путем Освобождения
- no-karman / ṅo-kamma* — не-карма, квазикарма, подвиды основных видов *кармы*
- pañcamahāvratā / pañcamahāvada* — букв. «пять великих обетов» джайнизма: не-насилие (*ahiṃsā*), не-воровство (*asteya*), правдивость (*satya*), не-привязанность (*aparigraha*) и целомудрие (*brahmacarya*)
- padārtha / padāṭṭha, padāttha* — букв. «категория», которых джайнская сотериология насчитывает девять: душа (*jiva*), не-душа (*ājiva*), связанность (*bandha*), добродетель (*puṇya*), порок (*pāpa*), приток *кармы* (*āsrava*), остановка притока (*samvara*), уничтожение *кармы* (*nirjarā*) и освобождение (*mokṣa*)
- paramāṇu / paramāṇu paramārthanaya / paramaṭṭhaṇaya* — первичный атом, самая малая частица материи
— высшая, абсолютная точка зрения, способ рассмотрения вещей, явлений и предметов такими, какие они есть сами по себе безотносительно к чему бы то ни было, синоним *niścayanaya*
- parihāra / parihāra parigraha / pariggaha pariṇāma / pariṇama* — отказ души от совершения порочных деяний
— привязанность души к чему-либо
— 1) изменение, модификация чего-либо; 2) развитие, совершенствование души и ее свойств
- parokṣa / parokkha* — неочевидное, опосредованное органами чувств восприятие

- paryāya / pajjaya* — модус, способ существования и проявления субстанций (*dravya*), одна из определяющих характеристик субстанции
- paryāyārthikanaya / pajjayātthiyaṇaya pāpa / pāva* — букв. «точка зрения модусов»
- puṇya / puṇṇa* — порок, карма, которая определяет воздаяние за совершенные проступки и ошибки
- puṅgala / puṅgala, poggala* — добродетель, заслуга; карма, которая является своеобразной наградой за совершенные душой благие деяния
- puṅgalakarman / puṅgalakamma, poggalakamma prakṛti / payaḍi* — материя, одна из шести основных субстанций джайнской онтологии, атрибутами которой являются телесность и протяженность, синоним *prakṛti*
- pradeśa / padesa* — кармическая материя, особое тонкое, не воспринимаемое органами чувств вещество
- pratikramaṇa / paḍikkamaṇa* — 1) материя, обладающая телесностью и протяженностью субстанция, синоним *puṅgala*; 2) природа кармы, одна из четырех характеристик кармического вещества
- pratiṣṭha / paiṭṭha* — 1) точка пространства, количественная характеристика места, занимаемого той или иной субстанцией; 2) протяженность, одна из характеристик кармического вещества
- pratyakṣa / paccakkha* — раскаяние, один из религиозных обрядов в джайнской общине, заключающийся в произнесении слов раскаяния перед наставником общины и размышлении о внутренней природе атмана
- pratyākhyāna / paccākkhāna* — осторожность относительно места, один из видов осторожности (*samiti*), относящийся к отправлению естественных потребностей
- pramāda / pamāda* — очевидное, не опосредованное органами чувств восприятие
- pramāṇa / pamāṇa prabhavanā / pahābaṇa* — отречение, один из ритуалов джайнской сангхи, суть которого состоит в отказе от порочных поступков и помыслов и сосредоточенности на подлинной чистоте души
- prāṇa / pāṇa* — невнимательность, одна из причин притока материи в душу
- prāṇa / pāṇa* — достоверный источник познания
- prāṇa / pāṇa* — разъяснение и распространение джайнского учения, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения
- prāṇa / pāṇa* — прана, четыре особых психофизических фактора организма: сила (*bala*), дыхание (*ucchvasa*), органы чувств (*indriya*) и жизнь (*āyus*)

<i>prāyaścitta / pācchita</i>	— искупление, один из ритуалов в джайнской аске- тике, заключающийся в очищении души от совершенных ею проступков и грехов
<i>phala / phala</i>	— букв. «плод»; плод [<i>кармы</i>], результат деятель- ности души, который она пожинает, находясь в телесной оболочке
<i>bala / bala</i>	— сила, одна из <i>пран</i> души, которая относится к уму, речи и телу
<i>bandha / bandha</i>	— связанность души кармической материей; одна из девяти категорий (<i>padārtha</i>) джайнской сотеариологии
<i>brahmacarya / bambhacāriya</i>	— целомудрие, безбрачие, один из «пяти великих обетов» (<i>pañcamahāvratā</i>) джайнизма
<i>bhakti / bhakki, bhatti</i>	— преданность монаха учению <i>тиртханкаров</i> и джайнской общине
<i>bhava / bhava</i>	— 1) возникновение, появление, становление, одна из характеристик модусов субстанции; 2) бытие
<i>bhavya / bhaviya, bhavva</i>	— способная к освобождению душа
<i>bhāva / bhāva</i>	— 1) состояние сознания; 2) внутренняя природа, сущность чего-либо; синоним <i>svarūpa</i>
<i>bhāvana / bhāvaṇa</i>	— 1) размышление, один из видов остановки при- тока кармической материи в душу; 2) память, один из видов чувственного знания (<i>mati</i>)
<i>bhūtārthanaya / bhūdatthaṇaya</i>	— «настоящая точка зрения», синоним <i>nīścayanaya</i>
<i>mati / mati</i>	— чувственное познание, получаемое при помощи органов чувств и ума, один из пяти видов по- знания
<i>manaḥparyāya / maṇapajjaya</i>	— телепатия, один из пяти видов познания
<i>manuṣya, manuṣa / maṇussa, maṇusa</i>	— человек, один из уровней существования (<i>gati</i>) души
<i>manogupti / maṇogutti</i>	— контроль над умом, один из видов остановки притока кармической материи в душу
<i>mamatva / mamatta</i>	— 1) привязанность к своему эмпирическому «Я»; 2) привязанность к чему бы то ни было, си- ноним <i>parigraha</i>
<i>māna / māṇa</i>	— гордыня, один из четырех видов страстей
<i>māyā / māyā</i>	— лживость, один из четырех видов страстей
<i>mithyātva / micchatta</i>	— ложность, ложные взгляды и верования, одна из причин притока кармы в душу
<i>mukti / mukki</i>	— освобождение, спасение души от кармической зависимости, выход из <i>сансары</i> , синоним <i>mokṣa</i>
<i>mūrti / mūtti</i>	— телесность, атрибут материи, пространства, условия движения и покоя, сансарного со- стояния души

<i>mokṣa / mokkha</i>	— освобождение души от кармической зависимости, переход из сансарного состояния в состояние <i>siddhi</i> — совершенной души; задача и конечная цель всех устремлений джайнско-го адепта
<i>mokṣamārga / mokkhamagga</i>	— Путь Освобождения, комплекс аскетических приемов и упражнений, направленных на достижение состояния совершенства и реализации внутренней сущности души
<i>mokṣapatha / mokkhapaha</i>	— Путь Освобождения, синоним <i>mokṣamārga</i>
<i>moha / moha</i>	— заблуждение, одна из причин притока <i>кармы</i>
<i>mohaṇīyakarman / mohakamma</i>	— <i>карма</i> , вводящая в заблуждение
<i>yoga / joga</i>	— 1) деятельность души, ведущая к притоку кармической материи; 2) йога, комплекс психофизических упражнений, направленных на уничтожение зависимости души от <i>кармы</i>
<i>ratnatraya / rayaṇattaya</i>	— синоним <i>triratna</i> ; букв. «три жемчужины» джайнизма, под которыми понимаются: правильное знание (<i>samyajjñāna</i>), правильное видение (<i>samyagdarśana</i>) и правильное поведение (<i>samyakcāritra</i>)
<i>rāga / rāga</i>	— вожделение, влечение к предметам сансарного мира, одна из причин притока кармической материи в душу
<i>rūpa / rūva</i>	— 1) внутренняя природа, сущность души, синоним <i>svarūpa</i> и <i>bhāva</i> ; 2) цвет, который имеет всякая душа с обыденной точки зрения, синоним <i>varṇa</i> ; 3) материя, синоним <i>puḍ-gala</i> и <i>prakṛti</i> ; 4) внешняя форма, красота
<i>raudra-dhyāna / rudda-jhāṇa</i>	— букв. «насильственное» созерцание, вторая ступень созерцания (<i>dhyāna</i>), на которой ум охвачен жадной мести за нанесение какого-либо вреда или убытка
<i>liṅga / liṅga</i>	— внешний признак идущей по Пути Освобождения души, проявляющийся в том, какой облик имеет душа: монаха или мирянина
<i>leśya / leśa</i>	— «цвет» души, ее своеобразный ореол, заметный только на определенных ступенях познания и указывающий на уровень совершенства души: чем совершеннее душа, тем светлее ореол. Существует шесть основных цветов: черный, синий, серо-сизый, оранжевый, розовый, белый. У освободившихся душ цвет отсутствует
<i>lobha / loha</i>	— жадность, один из четырех основных видов страстей (<i>kaṣāya</i>)

<i>loka / loya, loga</i>	— мир, противостоящий не-миру (<i>aloka</i>); мир состоит из трех ярусов: нижний — мир демонов, средний — людей и животных и вышедший — богов
<i>vaggupti / vaggutti</i>	— контроль над речью, один из видов остановки притока <i>кармы</i> в душу
<i>vātsalya / vacchala</i>	— приверженность адепта учению джайнизма, одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения
<i>vedaṇiyakarman / vedakamma</i>	— <i>карма</i> , порождающая чувства
<i>vīrya / vīriya</i>	— естественная сила души, которая проявляется после освобождения духовной субстанции от кармической зависимости
<i>viṣaya / visaya</i>	— объект органов чувств, синоним <i>artha</i>
<i>vrata / vada</i>	— обеты джайна, среди которых есть обязательные для всех «пять великих обетов» (<i>pañca-mahāvratā</i>) и дополнительные (<i>śilavratā</i>), направленные на уменьшение бесконтрольной деятельности души
<i>vyavahāranaya / vavahāraṇaya</i>	— обыденная, практическая, эмпирическая, профаническая, феноменальная точка зрения, суть которой заключается в рассмотрении внешних проявлений какого-либо феномена в его взаимосвязи с другими явлениями
<i>śarira / sārira</i>	— тело, грубая телесная оболочка души, синоним <i>deha</i> и <i>kāya</i>
<i>śukla-dhyāna / sukka-jhāṇa</i>	— букв. «чистое созерцание», один из видов медитации, заключающийся, во-первых, в концентрации мысли на возникновении, пребывании и исчезновении субстанций с различных точек зрения и, во-вторых, в расчленении субстанции на составляющие ее элементы, после чего наступает освобождение (<i>mokṣa</i>)
<i>śuddha / suddha</i>	— букв. «чистая», эпитет сущности души, освободившейся от кармической зависимости
<i>śuddhanaya / suddhaṇaya</i>	— чистая точка зрения, описывающая какие-либо явления такими, какие они есть в действительности
<i>śubha / suha</i>	— букв. «благая», эпитет направленности сознания или активности души, которые направлены на накопление добродетельной (<i>puṇya</i>) <i>кармы</i>
<i>śraddhana / saddahaṇa</i>	— вера, синоним <i>samyagdarśana</i>
<i>śramaṇ / samaṇa</i>	— шраман, джайнский аскет, монах
<i>śrutakevalin / suyakevali</i>	— букв. «знаток писания»; этим термином в джайнской традиции называют шесть джайнских

	учителей (начиная с Джамбусвамина), которые, по преданию, знали наизусть весь джайнский канон
<i>śruti / sudi</i>	— знание, полученное из писания, один из пяти видов познания
<i>sat, satta / sat, satta</i>	— сущее, собственная природа субстанции
<i>sattva / savva</i>	— живое существо
<i>satya / sacca</i>	— истина, не-лживость, один из «пяти великих обетов» (<i>pañcamahāvratā</i>) джайнизма
<i>sadbhāva / sabbhāva</i>	— истинная, подлинная, неизменная, вечная природа субстанции
<i>saṅgha / saṅgha</i>	— сангха, джайнская община
<i>saptabhaṅga / satabhaṅga</i>	— букв. «семичленка», семичленное предикцирование объекта, в соответствии с которым любой объект может быть описан с семи позиций: 1) некоторым образом есть; 2) некоторым образом не есть; 3) некоторым образом есть и не есть; 4) некоторым образом неопикуем; 5) некоторым образом есть и неопикуем; 6) некоторым образом не есть и неопикуем; 7) некоторым образом есть, не есть и неопикуем
<i>samatā / samadā</i>	— самоотжественность, единство <i>атмана</i> с самим собой, одно из свойств души, которая освобождается от кармической зависимости, синоним <i>sāmāyika</i>
<i>samādhi / samāhi</i>	— сосредоточение, высшая ступень созерцания, медитации
<i>samiti / samidī</i>	— осторожность, один из видов остановки притока <i>кармы</i>
<i>samyakcāriṭra / sammacaritṭa</i>	— правильное поведение, аскетический образ жизни в соответствии с джайнским учением, одна из «трех жемчужин» (<i>triratna</i>) джайнизма
<i>samyaktva / sammatta</i>	— праведность, совершенная вера, синоним <i>samyagdarśana</i>
<i>samyagdarśana / sam-madaṃsaṇa</i>	— правильное видение, вера в учение <i>муртханкаров</i> , синоним <i>samyaktva</i> , одна из «трех жемчужин» (<i>triratna</i>) джайнизма
<i>samyajjñāna / sammaṇṇa</i>	— правильное знание, знание подлинной природы мира и составляющих его элементов, одна из «трех жемчужин» (<i>triratna</i>) джайнизма
<i>samyama / saṃjama</i>	— самообуздание, один из типов аскетической практики
<i>saṃvara / samvara</i>	— остановка притока <i>кармы</i> в душу, одна из девяти категорий (<i>padārtha</i>) джайнской сотериологии
<i>samsāra / saṃsāra</i>	— сансара, круговорот рождений и смертей

<i>sarvagata / savvagada, savvagaya</i>	— вездесущие, один из атрибутов души
<i>sarvajñā / savvañā</i>	— букв. «всезнающий», синоним <i>kevalin</i>
<i>sādhu / sāhu</i>	— садху, букв. «святой»; аскет, достигший определенной ступени духовного совершенствования
<i>sākara / sāgara</i>	— букв. «определенное, оформленное» познание, т.е. знание в деталях и подробностях, синоним знания в собственном смысле слова (<i>jñāna</i>)
<i>sāmāyika / sāmāiga, sāmāiya</i>	— самотождественность, единство <i>атмана</i> с самой собой, одно из свойств души, которая освобождается от кармической зависимости
<i>siddha / siddha</i>	— сиддха, совершенная душа, лишенная телесной оболочки и пребывающая в <i>нирване</i>
<i>sukha / suha</i>	— счастье, одна из характеристик души, пребывающей среди богов или вышедшей из <i>сансары</i>
<i>sura / sura</i>	— сура, один из видов богов (<i>deva</i>)
<i>saukhya / sokkha</i>	— блаженство, одна из характеристик состояния освобождения (<i>mokṣa</i>) души
<i>skandha / khaṁdha</i>	— сочетание атомов материальной субстанции, молекула
<i>sthiti / ṭhidi</i>	— 1) пребывание, одна из характеристик модусов субстанции; 2) длительность, одна из характеристик кармического вещества
<i>sthitikaraṇa / ṭhidikaraṇa</i>	— непоколебимость, устойчивость в вере; одно из свойств души, идущей по Пути Освобождения
<i>svarūpa / sarūva</i>	— собственная природа, сущность субстанции, синоним <i>bhāva</i>

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ac	— «Ачаранга-сутра»
HC	— «Нияма-сара»
ПВС	— «Правачана-сара»
ПС	— «Панчастикая-сара»
Cc	— «Сутракританга-сутра»
CC	— «Сама-сара»
TC	— «Таттвартха-адхигама-сутра»
УтТ	— «Уттарадхьяна-сутра»
ABORI	— Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona
EC	— Epigraphia Carnatica
EI	— Epigraphia Indica
IA	— Indian Antiquary. Bombay
Lala S.L. Jain Research Series	— Lala Sundarlal Jain Research Series
L.D. Series	— Lalbhai Dalpatbhai Series
MDJG	— Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā. Bombay
ZDMG	— Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., Wiesbaden

БИБЛИОГРАФИЯ

Работы Кундакунды

- Kundakunda*. Niyamasāra. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1931 (Sacred Books of the Jains. Vol. 9).
- Kundakunda*. Pañcāstikāyasāra. Ed. by A. Chakravarti. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 3).
- Kundakunda*. Pañcāstikāyasāra. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comment. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935.
- Kundakunda*. Pravacanasāra. The Pravacana-sāra of Kundakunda Ācārya together with the commentary Tattva-dūpikā by Amṛtacandra Sūri. English transl. by B. Faddegon, ed. with an Introduction by F.W. Thomas. Cambridge, 1935 (Jaina Literature Society Series. Vol. 1).
- Kundakunda*. Pravacanasāra. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comment. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935.
- Kundakunda*. Samayasāra. Ed. by A. Chakravarti. Banaras, 1950 (Jñānapīṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā Es. Vol. 1).
- Kundakunda*. Samayasāra. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1930 (Sacred Books of the Jains. Vol. 8).
- Kundakunda*. Śatprābhṛta. Ed. by Pannalal Soni. Bombay, 1920 (Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā. Vol. XVII).
- Кундакунда*. Панчастикая-сара. Введ., пер. с санскр. и коммент. Н.А. Железновой. — История философии. М., 2000, № 7, с. 175–200.
- «Правачана-сара» Кундакунды. Введ., пер. с санскр. и коммент. Н.А. Железновой. — Вопросы философии. М., 2000, № 9, с. 127–150.

Другие джайнские источники

- Ācārāṅgasūtram and Sūtrakīṅgam with the Niryukti of Ācārya Bhadrabāhu Svāmi and the Commentary of Śilāṅkācārya. Ed. by M. Jambuvijayaji. Delhi, 1978.
- Akalanka*. Tattvārtha-vārtika of Śri-Akalaṅkadeva. Ed. by M.K. Jain. Delhi, 1982.
- Amṛtacandra Sūri*. Puruṣārtha-Siddhyupāya. Ed. by A. Chakravarti. Lucknow, 1933 (Sacred Books of the Jains. Vol. 4).
- Devasena*. Darśanasāra. Ed. by N. Premi. Bombay, 1920.
- Malliṣena*. Syādvāda-mañjari. The Flower Spray of the Quadamodo Doctrine. Transl., annot. by F.W. Thomas. B., 1960.

- Nemicandra*. Dravya-saṅgraha. Ed. by Ghoshal. Arrah, 1917 (Sacred Books of the Jains. Vol. 1).
- Umāsvāti*. Tattvārtha-adhigama-sūtra. Ed. by J.L. Jaini. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 2).
- Uvāsagadasāo. Ed. and transl. by A.F.R. Hoernle. Calcutta, 1890.
- Śrūtāvātāra. Bombay, 1919 (Māṅikacandra Digambara Jaina Granthamālā. Vol. XIII).
- Vidyānandin*. Tattvārthaśloka-vārtika. Bombay, 1918.
- Viyāharaññatti (Bhagavañ). The 5th Aṅga of the Jaina Canon. Ed. by J. Deleu. Delhi, 2000.
- «Таттвартха-адхигама-сутра» Шри Умасвати Вачаки. — *Степаняну М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001, с. 148–161.
- Харибхадра*. Шад-даршана-самуччя. — Антология мировой философии. Древний Восток. М., 2001, с. 550–570.
- Хемачандра*. Аньяйога-вьявачхедика (Опровержение других методов). Вступ., пер. с санскр. и коммент. В.Е. Егорова. — История философии. М., 2000, № 7, с. 231–244.

На русском языке

- Александров Г.В.* История индийской социологической мысли. М., 1968.
- Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- Барроу Т.* Санскрит. М., 1968.
- Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.
- Бхагавадгита. Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М., 1999.
- Васубандху*. Абхидхармакоша. Дхатунирдеша. Индриянирдеша. Введ., коммент., реконстр., пер. с санскр. Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998.
- Вертоградова В.В.* Праkritы. М., 1978.
- Волкова О.Ф.* Джайнская мифология. — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, с. 369–372.
- Герасимов Н.* Nirvana и спасение. М., 1914.
- Гусева Н.Р.* Джайнизм. М., 1968.
- Железнова Н.А.* Введение в этическую проблематику «Ачаранга-сутры». — Вестник МГУ. Серия «Философия». 1994, № 4, с. 43–58.
- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996.
- Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.
- Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ. и реконстр. системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992 (ППВ СХ).
- Костюченко В.С.* Диалектические идеи в философии джайнизма. — Философские науки. 1975, № 6, с. 90–98.
- Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Санкхья-карика. Гаудапада. Санкхья-карика бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва каумуди. Исслед., пер. с санскр., коммент., словарь В.К. Шохина. М., 1995.

- Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
- Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Минаев И.П.* Сведения о жизни жайнов и буддистов. — Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1878, т. СХСV, № 2, с. 241–276.
- Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991.
- Новая философская энциклопедия в 4-х т. М., 2000.
- Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философ. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1993.
- Рой М.* История индийской философии. М., 1958.
- Сутры философии санхьи. Таттва-самаса. Крама-дипика. Санхья-сутры. Санхья-сутра-вритти. Исслед., коммент., слочарь, пер. с санскр. В.К. Шохина. М., 1997.
- Терентьев А.А.* Джайнские представления о сущности человека. Новосибирск, 1983.
- Терентьев А.А.* «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати как древнейший источник постканонического джайнизма. Автореф. канд. дис. М., 1983.
- Терентьев А.А., Шохин В.К.* Философия джайнизма. — *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Топоров В.Н.* Древнеиндийская драма Шудраки «Глиняная повозка». Приглашение к медленному чтению. М., 1998.
- Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
- Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
- Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
- Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004 (История восточной философии).

На иностранных языках

- Alsdorf L.* Jaina Literature. — Mahavira and His Teaching. Ed. by A.N. Upadhye. Bombay, 1977.
- Alsdorf L.* The Arya Stanzas of the Uttarajhāyayā. Wiesbaden, 1966.
- Ayyangar R., Seshagiri B.* Studies in South Indian Jainism. Madras, 1922.
- Babb L.A.* Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture. Delhi, 2000.
- Barodia U.P.* History and Literature of Jainism. Bombay, 1909.
- Barua B.M.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi a.o., 1970.
- Basham A.L.* History and Doctrine of the Ajīvikas. L., 1951.
- Benarsi D.L.* Lecture on Jainism. Agra, 1902.
- Bender E.* An Early Nineteenth Century of the Jains. — Journal of American Oriental Society. 1976, vol. XCVI, no. 1, c. 114–119.
- Bhandarkar R.G.* Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency During the Year 1883–1884. Bombay, 1887.

- Bhargava D.* *Jaina Ethics*. Delhi, 1968.
- Bhatt B.* *Vyavahāranaya and Niścayanaya in Kundakunda's Works*. — ZDMG. 1972, Bd. I, no. 5, c. 279–291.
- Bhattacharya H.M.* *Studies in Philosophy*. Lahore, 1933.
- Bhattacharya B.C.* *Jain Iconography*. Lahore, 1939.
- Bhattacharya H.* *Anekāntavāda*. Bhavanagar, 1953.
- Bhattacharya H.* *The Jaina Prayer*. Calcutta, 1964.
- Bhuvanbhanusuri V.* *Gaṇadhara-vāda: The Essentials of Bhagavan Mahavira's Philosophy*. Delhi, 2000.
- Bloomfield M.* *The Life and Stories of the Jaina Savior Parśvanatha*. Baltimore, 1919.
- Boolchand.* *Lord Mahavira*. Varanasi, 1948.
- Bronkhorst J.* *On the Chronology of the Tattvārtha and Some Early Commentaries*. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. Vienna, 1985, Bd. XXIX, c. 155–184.
- Brown W.N.* *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*. New Haven, 1941.
- Bruhn K.* *The Jaina Images of Deogarh*. Leiden, 1969.
- Buhler G.* *On the Indian Sects of the Jainas*. L., 1903.
- Burgess J.* *Digambara Jaina Iconography*. — IA. 1903. Vol. XXXII, c. 459–468.
- Caillat C.* *Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks*. Ahmedabad, 1975.
- Caillat C.* *Jainism*. — *The Encyclopedia of Religion*. Ed. by M. Eliade. Vol. 7. N. Y., 1987.
- Caillat C.* *Mahavira*. — *The Encyclopedia of Religion*. Ed. by M. Eliade. Vol. 9. N. Y., 1987.
- Cambridge History of India*. 1922, vol. 1, chapt. VI.
- Chakravarti A.* *Jaina Literature in Tamil*. Delhi, 1974.
- Chand B.* *Lord Mahavira. A Study in Historical Perspectives*. Benares, 1948.
- Chatterjee A.K.* *A Comprehensive History of Jainism*. Calcutta, 1978.
- Dasgupta D.Ch.* *Jaina System of Education*. Delhi, 2000.
- Dasgupta S.* *Development of Moral Philosophy in India*. N. Y., 1965.
- Dasgupta S.N.* *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Cambridge, 1969.
- Deleu J.* *Viyāhapaññatti (Bhagavai): Introduction, Critical Analysis, Commentary and Indexes*. Belgium, 1970.
- Deleu J.* *Lord Mahavira and the Anyatirthikas*. — *Mahavira and His Teaching*. Ed. by A.N. Upadhye. Bombay, 1977, c. 187–193.
- Deo S.B.* *History of Jaina Monachism*. Poona, 1956.
- Desai P.B.* *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*. Sholapur, 1957.
- Dhaky M.A.* *Some Early Jaina Temples in Western India*. — *Sri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume*. Bombay, 1968, c. 290–347.
- Diwaker S.C.* *Religion and Peace*. Calcutta, 1967.
- Dixit K.K.* *A New Contribution to the Discussion of Jaina Monastic Discipline*. — *Sambodhi*. Ahmedabad, 1976, vol. V, no. 2–3, c. 13–48.
- Dixit K.K.* *Jaina Ontology*. Ahmedabad, 1971 (L.D. Series 31).
- Dixit K.K.* *Early Jainism*. Ahmedabad, 1978 (L.D. Series 64).
- Doshi S.* *Masterpieces of Jain Painting*. Bombay, 1985.

- Dulichand*. Springs of Jaina Wisdom. Delhi, 2000.
- Dundas P.* The Jainas. L.–N. Y., 1992.
- The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography. Comp. by K.H. Potter. Vol. 1. Delhi a.o., 1974.
- The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. Vol. 7, 9. N. Y., 1987.
- Epigraphia Carnatica. Inscriptions at Sravanabelgola. Ed. by Narasimhachar Rao. Bangalore, 1923 (revised ed. 1972).
- Epigraphia Indica. Ed. by J. Burgess. Calcutta, 1892, vol. 1; 1894, vol. 2.
- Facets of Jain Philosophy, Religion and Culture: Anekāntavāda and Syādvāda. Ed. by R.A. Kumar, T.M. Dak and A.D. Mishta. Delhi, 2000.
- Fisher E.*, *Jain J.* Art and Rituals: 2500 Years of Jainism in India. New Delhi, 1977.
- Folkert K.W.* Scripture and Community: Collected Essays on the Jains. Ed. by J.E. Cort. Atlanta, 1993.
- Folkert K.W.* Jaina Studies: Japan, Europe, India. — Sambodhi. Ahmedabad, 1976, vol. V, no. 2–3, c. 138–147.
- Frauwallner E.* History of Indian Philosophy. Vol. 1, 2. Delhi, 1973.
- Fynes R.C.C.* Plant Souls in Jainism and Manichaeism: The Case for Cultural Transmission. — East and West. June 1996, vol. 46, no. 1–2, c. 21–44.
- Gandhi V.R.* The Jaina Philosophy. Bombay, 1924.
- Gandhi V.R.* The Karma Philosophy. Bombay, 1913.
- Ghatge A.M.* Narrative Literature in Jain Maharashtra. — ABORI. 1934, vol. XVI, c. 26–43.
- Glennapp H., von.* The Doctrine of Karma in Jain Philosophy. Bombay, 1942.
- Glennapp H., von.* Jainism: An Indian Religion of Salvation. Delhi, 1999 (Lala S.L. Jain Research Series. Vol. 14).
- Glimpses of Jainism. Ed. by S. K. Jain. Delhi, 2000.
- Gopalan S.* Outlines of Jainism. New Delhi, 1975.
- Granoff Ph.* The Clever Adulteress and Other Stories: A Treasure of Jaina Literature. Delhi, 2000.
- Gupte R.S.* Iconography of the Hindus, Buddhists and Jainas. Bombay, 1972.
- Halbfass W.* Conceptualization of “Being” in Classical Vaiśeṣika. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Vienna, 1975, Bd. XVI.
- Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Understanding. N. Y., 1981.
- Hampa Nagarajaih.* Jaina Corpus of Koppala Inscription: X-rayed. Delhi, 2000.
- Hampa Nagarajaih.* Jina Parśva Temples in Karnataka. Delhi, 2000.
- Hanumanta G.R.* The Jaina Instrumental Theory of Knowledge. — Proceedings of the First Indian Philosophical Congress. Calcutta, 1927, c. 129–136.
- Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1932.
- Hoernle A.F.R.* Annual Address, Asiatic Society of Bengal (A.S.B.). Calcutta, 1898.
- Hoernle A.F.R.* Jaina Paṭṭāvali. — IA. 1891, vol. XX.
- Hoernle A.F.R.* Three Further Paṭṭāvali of the Digambaras. — IA. 1891, vol. XXI.
- Jacobi H.* The Dates of the Philosophical Sutras. — Journal of American Oriental Society. 1910, vol. 31.
- Jacobi H.* Studies in Jainism. Ahmedabad, 1946.
- Jain C.R.* Jaina Psychology. Bijnor, 1934.

- Jain C.R.* *Jaina Law*. Madras, 1926.
- Jain Ch.L.* *Jaina Bibliography*. Calcutta, 1945.
- Jain K.Ch.* *Lord Mahavira and His Times*. Delhi, 1974.
- Jain K.C.* *Prehistory and Protohistory of India*. New Delhi, 1979.
- Jain K.C.* *Jainism in Rajasthan*. Sholapur, 1963.
- Jain M.U.K.* *Jaina Sects and Schools*. Delhi, 1975.
- Jain J.P.* *Jaina Authors and Their Works*. — *Jaina Antiquary*. Arrah, July 1980, vol. 33, no. 1.
- Jain J.P.* *The Jaina Sources of the History of Ancient India*. Delhi, 1964.
- Jain J.Ch.* *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*. Bombay, 1947.
- Jain J.R.* *Cosmology Old and New (Being a Modern Commentary on the Fifth Chapter of Tattvārtha-adhigama-sūtra of Umāsvāti)*. Delhi, 1944.
- Jain C.* *Saptabhaṅgi — The Jain Theory of Sevenfold Prediction: A Logical Analysis*. — *Philosophy East and West*. Honolulu, July 2000, vol. 50, no. 3.
- Jain S.A.* *Reality (English Translation of Shri Pūjayapāda's Sarvārthasiddhi)*. Calcutta, 1960.
- Jain J., Fischer E.* *Jaina Iconography*. Leiden, 1978.
- Jain H., Upadhye A.N.* *Mahavira: His Times and His Philosophy of Life*. Varanasi, 1974.
- Jaina Art and Architecture*. Ed. by A. Ghosh. 3 vols. Delhi, 1974–1976.
- Jaina B.D.* *Jaina Jatakas*. Lahore, 1925.
- Jaina Śilālekha Saṅgraha*. Ed. by Hiralal. Bombay, 1928 (Māṅikacandra Digambara *Jaina Granthamālā*. Vol. 1).
- Jaini J.L.* *Outlines of Jainism*. Cambridge, 1916.
- Jaini J.L.* *Jaina Law "Bhadrabāhu samhita"*. Arrah, 1916.
- Jaini M.Ch.* *Life of Mahavira*. Allahabad, 1908.
- Jaini P.S.* *Bhavyatva and Abhavyatva: A Jain Doctrine of "Predestination"*. — *Mahavira and His Teaching*. 2500 Nirvana Anniversary Volume. Ed. by A.N. Upadhye. Bombay, 1977, c. 95–111.
- Jaini P.S.* *Jaina Monks from Mathura*. — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. L., 1995, vol. LVIII.
- Jaini P.S.* *The Jaina Path of Purification*. Delhi, 1979.
- Jaini P.S.* *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. California, 1991.
- Jaini P.S.* *Karma and the Problem of Rebirth in Jainism*. — *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Ed. by W. O'Flaherty. California, 1980, c. 217–238.
- Jainism*. Ed. by V.R. Gandhi. Bombay, 1957.
- Jainism*. Ed. by G.T. Singh. Patiala, 1975.
- Jhaveri J.L.* *First Principles of Jaina Philosophy*. Bombay, 1912.
- Johnson W.J.* *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special References to Umāsvāti and Kundakunda*. Delhi, 1995 (*Lala S.L. Jain Research Series*. Vol. 9).
- Joshi L.M.* *Jaina Literature and Art*. — *Jainism*. Ed. by G.T. Singh. Patiala, 1975.
- Kalghatgi T.* *Jainism in Karnatak*. Bombay, 1955.
- Kalghatgi T.* *Some Problems in Jaina Psychology*. Dharwar, 1961.
- Kapadia H.R.* *A History of the Canonical Literature of the Jainas*. Surat, 1941.

- Kapadia H.R.* The Jaina Commentaries. — ABORI. 1934–1935, vol. XVII, c. 292–312.
- Keith A.B.* Review of A.N. Upadhye's Edition of the Pravacanasāra. — The Journal of the Royal Asiatic Society. L., 1936, c. 528–529.
- Krause Ch.* Individual and Society in Jainism. — The Calcutta Review. January–March 1931, vol. 39, no. 1, c. 71–96.
- Krishan Y.* Karma vipaka. — Numen. Leiden, 1983, vol. XXX, fasc. 2, c. 199–214.
- Kulkarni.* The Story of Rama in Jain Literature. Delhi, 2000.
- Latthe A.B.* An Introduction to Jainism. Bombay, 1905.
- Law B.C.* Some Jaina Canonical Sutras. Bombay, 1949.
- Mahavira and His Teaching. Ed. by A.N. Upadhye. Bombay, 1977.
- Mardia K.V.* The Scientific Foundation of Jainism. Delhi, 2000.
- Masih Y.* The Hindu Religious Thought. Delhi, 1983.
- Matilal B.K.* Central Philosophy of Jainism (Anekānta Vāda). Ahmedabad, 1981 (L.D. Series 79).
- Mehta M.L.* Jaina Philosophy. Varanasi, 1971.
- Mehta M.L.* Jaina Psychology. Amritsar, 1957.
- Mehta M.L.* Outlines of Karma in Jainism. Bangalore, 1954.
- Mehta M.L., Rishabh K.Ch.* Prakrit Proper Names. Ahmedabad, 1970–1972.
- Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Vol. I. Allahabad, 1957.
- Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1963.
- Mookerjee S.* The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. Delhi, 1978.
- Moti Ch., Shah U.P.* New Documents of Jaina Painting. Bombay, 1975.
- Nagar V.R.* Jain Contribution to Sanskrit Poetry. — Contribution of Jainism to Indian Culture. Ed. by Dr. R.C. Dwivedi. Delhi, 1975.
- Nahar P.Ch.* A Note on the Svetambar and Digambar Sects. — IA. 1929, vol. LIX, c. 167–168.
- Nahar P.Ch.* Antiquity of the Jaina Sects. — IA. 1932, vol. LXI, c. 121–126.
- Nahar P.C., Ghosh K.* An Epitome of Jainism. Calcutta, 1917.
- Nigam M.L.* Glimpses of Jainism Through Archeology in Uttar Pradesh. — Sri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume. Bombay, 1968, c. 213–220.
- Norman K.R.* Kāvīlīyan: A Metrical Analysis of the Eighth Chapter of the Uttaradhyāyana-Sūtra. — Mahavira and His Teaching. Ed. by A.N. Upadhye. Bombay, 1977.
- Norman K.R.* Collected Papers. Vol. IV. Oxf., 1993.
- Ohira S.* A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya. Ahmedabad, 1982 (L.D. Series 86).
- Padmarajah Y.J.* A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay, 1963.
- Pande G.C.* Lectures on Jainism. Delhi, 1977.
- Peterson P.A.* Second Report of Operations in Search of Sanskrit MSS, ets. 1883–1884. — Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 17. Bombay, 1887.
- Pischel R.* A Grammar of the Prakrit Languages. Transl. from German by S. Jha. 2nd revised ed. Delhi, 1981.
- Prasad H.K.* Jaina Bronzes in the Patna Museum. — Sri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume. Bombay, 1968, c. 275–289.

- Pushpa Bothra*. *Jaina Theory of Perception*. Delhi, 1996–1997.
- Rao N.* *Fundamentals of Indian Philosophy*. Delhi, 1963.
- Ratna Prabha Vijaya*. *Sramana Bhagavan Mahavira. His Life and Teaching*. 6 vols. Delhi, 1997.
- Renou L.* *Religions of Ancient India*. Delhi, 1973.
- Rice B.L.* *Mysore and Coorg from the Inscriptions*. L., 1921.
- Roy, Choudhury P.C.* *Jainism in Bihar*. Patna, 1956.
- Sacred Books of the East*. Ed. by M. Muller. Oxf., 1884, vol. 22; 1895, vol. 45.
- Saletore B.A.* *Medieval Jainism*. Bombay, 1938.
- Sambodhi*. Vol. V, no. 2–12. Ed. by A.N. Upadhye. Ahmedabad, 1976.
- Samtani N.H.* *Non-Violence vis-à-vis Maitri: Buddhist and Jain Approach*. — *Contribution of Jainism to Indian Culture*. Ed. by Dr. R.C. Dwivedi. Delhi, 1975.
- Sangave V.A.* *Jaina Community: A Social Survey*. Bombay, 1959.
- Sankalia H.D.* *Jaina Iconography*. — *New Indian Antiquary*. Bombay, 1939, vol. II, no. 8, c. 497–520.
- Sarkar A.K.* *Three Non-Vedic Systems: Carvaka, Jaina, Buddha*. New Delhi, 1987.
- Sastri S.S.* *Jivan-Mukti*. — *The Philosophical Quarterly*. Amalner, January 1939, vol. XIV.
- Schubring W.* *The Doctrine of the Jainas*. Delhi, 1962.
- Schubring W.* *Kundakunda echt und unecht*. — *ZDMG*. 1957, Bd. CVII, c. 554–574.
- Schubring W.* *The Religion of the Jainas*. Calcutta, 1966.
- Sen A.Ch.* *Schools and Sects in Jaina Literature*. Calcutta, 1931.
- Shah Raosaheb M.V.* *Jainism and Meat-Eating*. Bombay, 1945.
- Shah C.J.* *Jainism in North India*. L., 1932.
- Shah N.J.* *Jaina Philosophy and Religion*. Delhi, 2000.
- Shah N.J.* *Jaina Theory of Multiple Facts of Reality and Truth (Anekāntavāda)*. Delhi, 2000.
- Shah U.P.* *Studies in Jaina Art*. Varanasi, 1955.
- Shah U.P.* *Jaina — Rupa — Mandana*. — *Jaina Iconography*. Vol. 1. New Delhi, 1987.
- Shaha S.M.* *Kundakunda's Concept of Vyavahāra Naya and Nīścaya Naya*. — *ABORI*. 1975, vol. 56, c. 105–128.
- Sharma A.* *A Jaina Perspective on the Philosophy of Religion*. Delhi, 2000.
- Sharma Ch.* *A Critical Survey of Indian Philosophy*. L., 1977.
- Sharma S.R.* *Jainism and Karnatak Culture*. Dharwar, 1940.
- Singh J.R.* *Aspects of Early Jainism*. Varanasi, 1972.
- Singh J.R.* *The Jaina Concept of Omniscience*. Ahmedabad, 1974 (L.D. Series 43).
- Singh R.P.* *Jainism in Early Medieval Karnatak*. Delhi, 1996–1997.
- Sinha J.* *A History of Indian Philosophy*. Calcutta, 1956.
- Smith V.A.* *The Early History of India. From 600 B.C. to the Muhammadan Conquest*. Oxf., 1924.
- Smith V.A.* *The Jaina Stupa and Other Antiquities of Mathura*. Allahabad, 1901; Varanasi, 1969.
- Stevenson R.J.* *Nava Tattva*. L., 1848.
- Stevenson S.* *The Heart of Jainism*. New Delhi, 1970.

- Stevenson S.* Notes on Modern Jainism. Oxf., 1910.
- Suffering: Indian Perspectives.* Ed. by K.N. Tiwari. Delhi, 1986.
- Tatia N.* Jaina Meditation. Ladnun, 1986.
- Tatia N.* Jaina Philosophy. — Jainism. Ed. by G.T. Singh. Patiala, 1975.
- Tatia N.* Studies in Jaina Philosophy. Varanasi, 1951.
- Tieken H.* Textual Problems in an Early Canonical Jaina Text. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Vienna, 1986, Bd. XXX, c. 5–25.
- Titze K.* Jainism: A Pictorial Guide to the Religion of Non-Violence. Delhi, 2000.
- Tobias M.* Life Force: The World of Jainism. Delhi, 1997.
- Upadhye A.N.* Jaina Contribution to South Indian Literature. — Contribution of Jainism to Indian Culture. Ed. by Dr. R.C. Dwivedi. Delhi, 1975, c. 96–98.
- Upadhye A.N.* Yapaniya Sangha. — Journal of the University of Bombay. Bombay, 1933, vol. I, no. 4, c. 224–231.
- Upadhye A.N.* Darśanasāra of Devasena: Critical Text. — ABORI. 1934, vol. XV, no. 3–4, c. 198–206.
- Vidyābhuṣana S.Ch.* A History of Indian Logic. Delhi, 1978.
- Warder A.* Outlines of Indian Philosophy. Delhi a.o., 1971.
- Warren H.* Jainism. Madras, 1912.
- Weber A.* Sacred Literature of the Jainas. — IA. 1888–1892, vol. XVII–XXI.
- Williams R.* Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras. L., 1963.
- Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. 2. Delhi a.o., 1983.
- Zimmer H.* Philosophies of India. Princeton, 1974.
- Zydenbos R.J.* Mokṣa in Jainism, According to Umāsvāti. — Beitrage zur Südasiensforschung. Wiesbaden, 1983, Bd. 53.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

<i>Аджаташатру</i>	<i>Ajataśatru</i>	7
<i>Ади Ченнакешава</i>	<i>Ādi Chennakeśava</i>	33
<i>Акаланка Бхатта</i>	<i>Akalañka Bhaṭṭa</i>	50, 66, 165, 166, 194, 199, 210, 212
<i>Алара Калама (пал.)</i>	<i>Alara Kalama</i>	6
<i>Амитагати</i>	<i>Amitagati</i>	155, 160
<i>Амритачандра Сури</i>	<i>Amṛtacandra Sūri</i>	17, 44, 45, 50, 52, 58, 59, 61– 64, 73, 92, 94, 95, 104, 117– 122, 145, 148, 155, 162–165, 188, 191, 193, 196, 197, 214
<i>Апараджита</i>	<i>Aparājita</i>	27
<i>Архадбали(н)</i>	<i>Arhadbali(n)</i>	28, 35
<i>Арьяманкшу</i>	<i>Āryamankṣu</i>	35
<i>Ативира</i>	<i>Ativira</i>	7
<i>Ашадхара</i>	<i>Āśādhara</i>	160, 161
<i>Ашока</i>	<i>Aśoka</i>	26, 27, 148
<i>Бимбисара</i>	<i>Bimbisara</i>	7
<i>Брахма</i>	<i>Brahma</i>	292
<i>Брахмадатта</i>	<i>Brahmadatta</i>	23
<i>Брахмадева</i>	<i>Brahmadeva</i>	86
<i>Брахми</i>	<i>Brāhmi</i>	23, 264
<i>Будда</i>	<i>Buddha</i>	6, 7, 38, 75
<i>Бхадрабаху</i>	<i>Bhadrabāhu</i>	25–29, 37, 38, 53
<i>Бхарата</i>	<i>Bharata</i>	39
<i>Бхутабали(н)</i>	<i>Bhūtabali(n)</i>	28, 35
<i>Вадидева</i>	<i>Vadideva</i>	66
<i>Вакрагрива</i>	<i>Vakragriva</i>	17, 18
<i>Васубандху</i>	<i>Vasubandhu</i>	75, 107
<i>Ватсьяяна</i>	<i>Vātsyāyana</i>	40, 45
<i>Видьянанда/Видьянандин</i>	<i>Vidyānanda/Vidyānandin</i>	50, 65, 78, 194, 199, 210
<i>Викрамадитья IV</i>	<i>Vikramāditya IV</i>	33

* В Указатель не включены имена современных исследователей и западноевропейских философов.

<i>Вирасена</i>	<i>Virasena</i>	18, 19, 86
<i>Вишну</i>	<i>Viṣṇu</i>	221, 292, 293
<i>Вишну, шрутакевалин</i>	<i>Viṣṇu</i>	27
<i>Вришабха</i>	<i>Vṛṣabha</i>	см. Ришабха
<i>Говардхана</i>	<i>Govardhana</i>	27
<i>Говиндараджа</i>	<i>Govindarāja</i>	34
<i>Гридхрапичча (Гридхрапинчха)</i>	<i>Gṛdhrapiccha (Gṛdhrapiñcha)</i>	17, 18, 19, 23
<i>Гунабхадра</i>	<i>Guṇabhadra</i>	35
<i>Гунадхара</i>	<i>Guṇadhara</i>	35
<i>Гуначандра</i>	<i>Guṇacandra</i>	34
<i>Гуптигупта</i>	<i>Guptigupta</i>	28
<i>Гьятапутра</i>	<i>Gyataputra</i>	7
<i>Дева</i>	<i>Deva</i>	33
<i>Девардхиганин Кшамашрамана</i>	<i>Devardhigaṇin Kṣamāśramaṇa</i>	8
<i>Девасена</i>	<i>Devasena</i>	23
<i>Девендра Сури</i>	<i>Devenrda Sūri</i>	140
<i>Джамбусвामин</i>	<i>Jambūsvamin</i>	27, 320
<i>Джаясена</i>	<i>Jayasena</i>	17, 23, 25, 28, 34, 44, 45, 53, 72, 150, 151, 166, 237, 238
<i>Джина Махавира Вардхамана</i>	<i>Jina Mahāvira Vardhamāna</i>	6–9, 12, 25–28, 35–38, 53, 55, 57, 65, 77, 88, 98, 110, 111, 123, 127, 132, 133, 136, 137, 139, 151, 154, 155, 157, 163, 165–167, 176, 198, 210, 214, 217, 222–224, 232, 233, 235, 241–243, 246, 252, 258, 260, 267, 269, 274, 279, 312, 313
<i>Джинабхадра</i>	<i>Jinabhadra</i>	199
<i>Джинасена</i>	<i>Jinasena</i>	33
<i>Джиначандра</i>	<i>Jinacandra</i>	22, 25
<i>Дхарасена</i>	<i>Dharasena</i>	35, 36
<i>Индра</i>	<i>Indra</i>	221
<i>Индрабхути Гаутама</i>	<i>Indrabhūti Gautama</i>	15
<i>Индранандин</i>	<i>Indranandin</i>	19, 20, 35, 37
<i>Индранандин Йогиндра</i>	<i>Indranandin Yogindra</i>	19
<i>Йогинду</i>	<i>Yogindu</i>	140, 198
<i>Канада</i>	<i>Kanada</i>	68
<i>Карамунда</i>	<i>Karamuṇḍa</i>	21

<i>Кеси</i> (пкр.)	<i>Kesi</i> (скр. <i>Keśi</i>)	87, 88
<i>Киртиварман Махараджа</i>	<i>Kirtivarman Mahārāja</i>	34
<i>Кумаранандин Сиддхантадева</i>	<i>Kumārānandin Siddhāntadeva</i>	25
<i>Кумудачандра</i>	<i>Kumudacandra</i>	22
<i>Кумудачандрика</i>	<i>Kumudacandrikā</i>	22
<i>Кундалата</i>	<i>Kundalatā</i>	22
<i>Кундаширештхин</i>	<i>Kundaśreṣṭhin</i>	22
<i>Кхаравела</i>	<i>Kharavela</i>	153
<i>Магханандин</i>	<i>Māghanandin</i>	25, 33, 35
<i>Макхали Госала</i> (пал.)	<i>Makkhali Gosala</i>	6, 7, 88, 133
<i>Маллишена</i>	<i>Malliṣeṇa</i>	34, 111
<i>Матхиваран</i>	<i>Mathivaran</i>	21
<i>Махамати</i>	<i>Mahāmati</i>	18
<i>Медхавин</i>	<i>Medhāvin</i>	161
<i>Нагарджуна</i>	<i>Nagārjuna</i>	71, 75, 181, 207, 211
<i>Нагахастин</i>	<i>Nāgahastin</i>	35
<i>Нагендра</i>	<i>Nāgendra</i>	18
<i>Нандимитра</i>	<i>Nandimitra</i>	27
<i>Немичандра</i>	<i>Nemicandra</i>	82, 86
<i>Нигантха Натанутта</i> (пал.)	<i>Nigaṇṭha Nātaputta</i>	7
<i>Падманандин</i>	<i>Padmanandin</i>	16, 17, 19, 20, 23, 33, 35
<i>Падманандин Бхаттарак</i>	<i>Padmanandin Bhaṭṭāraka</i>	33
<i>Паеси</i> (пкр.)	<i>Pāesi</i> (скр. <i>Prasenajit</i>)	87, 88
<i>Парива/ Париванатха</i>	<i>Parśva/ Parśvanatha</i>	7, 55
<i>Патанджали</i>	<i>Pātāñjali</i>	183
<i>Пауманандин</i> (пкр.)	<i>Paumaṇandin</i>	17
<i>Прахва</i>	<i>Prabhava</i>	27
<i>Прахачандра</i>	<i>Prabhācandra</i>	34, 165, 194
<i>Прашастапада</i>	<i>Praśastapāda</i>	68
<i>Пуджьяпада</i>	<i>Pūjyapāda</i>	24, 65, 86, 162, 165, 198, 199, 210, 212
<i>Пушпадант</i>	<i>Puṣpadanta</i>	35, 153
<i>Пушпанандин</i>	<i>Puṣpanandin</i>	34
<i>Ришабха, Вришабха</i>	<i>Ṛṣabha, Vṛṣabha</i>	7, 264
<i>Самантабхра</i>	<i>Samantabhadra</i>	18, 56, 162– 166, 194, 199
<i>Самбхутивиджая</i>	<i>Sambhūtivijaya</i>	26, 27
<i>Санмати</i>	<i>Sanmatī</i>	7
<i>Сиддхарши</i>	<i>Siddharṣi</i>	28
<i>Сиддхасена Гани(н)</i>	<i>Siddhasena Gaṇi(n)</i>	66, 86, 155, 199
<i>Сиддхасена Дивакара</i>	<i>Siddhasena Divākara</i>	65, 66, 77, 200, 201
<i>Симха</i>	<i>Siṃha</i>	33
<i>Симханандин</i>	<i>Siṃhaṇandin</i>	18
<i>Скандила</i>	<i>Skandīla</i>	8
<i>Сомадева</i>	<i>Somadeva</i>	160, 162–166
<i>Стхулабхра</i>	<i>Sthūlabhadra</i>	26, 27

<i>Субхачандра</i>	<i>Subhacandra</i>	178
<i>Судхарман</i>	<i>Sudharman</i>	27
<i>Тораначарья</i>	<i>Torañcārya</i>	34
<i>Умасвामин</i>	<i>Umāsvāmin</i>	см. Умасвати
<i>Умасвати</i>	<i>Umāsvāti</i>	12, 14, 19, 23, 24, 29, 65, 67, 70, 78, 86, 100, 111, 115, 135, 136, 161, 162, 169, 178, 194, 199, 210, 211
<i>Уччарана</i>	<i>Uccāraṇa</i>	35, 36
<i>Харибхадра</i>	<i>Haribhadra</i>	12, 28, 66, 155
<i>Хелачарья</i>	<i>Helācarya</i>	19, 23
<i>Хемачандра</i>	<i>Hemacandra</i>	12, 66, 194
<i>Чалуя Рохазутта (пкр.)</i>	<i>Chaluya Rohagutta</i>	69
<i>Чамундарая</i>	<i>Cāmuṇḍarāya</i>	160–166
<i>Чандрагупта Маурья</i>	<i>Candragupta Maurya</i>	26–28, 38, 53
<i>Чандракирти</i>	<i>Candrakīrti</i>	75
<i>Шайямбхава</i>	<i>Śayyambhava</i>	27
<i>Шанкара</i>	<i>Śaṅkara</i>	40, 71, 74, 75, 97, 127, 206, 207, 211
<i>Шантинатха</i>	<i>Śantinatha</i>	7
<i>Шива</i>	<i>Śiva</i>	292
<i>Шивабхути</i>	<i>Śivabhūti</i> (пкр. <i>Sivabhūi</i>)	27
<i>Шивакоти</i>	<i>Śivakoṭi</i>	27
<i>Шивакумара Махараджа</i>	<i>Śivakumāra Mahārāja</i>	35–37
<i>Шивамригешвара</i>	<i>Śivamṛgeśvara</i>	34–36
<i>Шиваскандхаварман</i>	<i>Śivaskandhavarman</i>	36, 37
<i>Шри Гхошанандин</i>	<i>Śri Ghoṣanandin</i>	29
<i>Шри Мула</i>	<i>Śri Mūla</i>	29
<i>Шримандхарасвामин</i>	<i>Śrimandharasvāmin</i>	21–24
<i>Шримати</i>	<i>Śrimatī</i>	21
<i>Шрутасагара</i>	<i>Śrutasāgara</i>	17
<i>Шубхачандра</i>	<i>Śubhacandra</i>	24
<i>Элачарья</i>	<i>Elācārya</i>	17–19
<i>Ятивришабха</i>	<i>Yativr̥ṣabha</i>	35
<i>Яшобхадра</i>	<i>Yaśobhadra</i>	27
<i>Яшовиджая</i>	<i>Yaśovijaya</i>	66, 194, 201

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ

<i>Абхидхармакоша</i>	<i>Abhidharmakośa</i>	75, 107
<i>Авассаяниджджутти</i> (пкр.)	<i>Āvassayanijjuttī</i>	70, 178
<i>Аграяния</i> (пкр.)	<i>Agrayaṇiya</i>	35
<i>Ануйогадвара</i> (пкр. <i>Ануйогадара</i>)	<i>Anuyogadvāra</i> (<i>Anuyoga-dāra</i>)	9, 70
<i>Аньяйога-вьяваччедика</i>	<i>Anyayoga-vyavacchedika</i>	12
<i>Апта-миманса</i>	<i>Āpta-mimāṃsā</i>	194
<i>Атмакхьяти</i>	<i>Ātmakhyāti</i>	73, 148
<i>Аттха-пахуда</i> (пкр.)	<i>Aṭṭhapāhuḍa</i>	39
<i>Аупапатика-сутта</i> (пкр. <i>Овавайя-сутта</i>)	<i>Aupāpatika-sūtra</i> (<i>Ovavāiya-sutta</i>)	9
<i>Ачаранга-сутта</i> (пкр. <i>Аяранга-сутта</i>)	<i>Ācārāṅga-sūtra</i> (<i>Āyāraṅga-sutta</i>)	6, 8, 9, 55, 78, 85, 136, 155, 289
<i>Аярадасао</i> (пкр.)	<i>Ayāradasāo</i>	110
<i>Бараса-анувеккха</i> (пкр.)	<i>Barasa-aṇuvekkha</i>	42, 160, 161
<i>Бодха-пахуда</i> (пкр.)	<i>Bodha-pāhuḍa</i>	25, 28
<i>Брахмаджала-сутта</i> (пал.)	<i>Brahmajāla-sutta</i>	
<i>Брихадараньяка-упанишада</i>	<i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i>	89
<i>Бхагавадгита</i>	<i>Bhagavadgītā</i>	140, 176
<i>Бхагавати-сутра</i>	<i>Bhagavati-sūtra</i>	153
<i>Бхадрабаху-самхита</i>	<i>Bhadrabāhu-samhita</i>	26
<i>Вайшешика-сутры</i>	<i>Vaiśeṣika-sūtra</i>	68
<i>Вияхапаньятти</i> (пкр.)	<i>Viyāhapaññatti</i>	79, 85
<i>Даршана-сара</i>	<i>Darśana-sāra</i>	23
<i>Дасавейлия-сутта</i> (пкр.)	<i>Dasaveyāliya-sutta</i>	85
<i>Джвалинимата</i>	<i>Jvālinimata</i>	19
<i>Дживабхигама</i> (пкр.)	<i>Jivābhigama</i>	110
<i>Джняна-прабодха</i>	<i>Jñāna-prabodha</i>	22, 23
<i>Дигха-никая</i> (пал.)	<i>Dīgha-nikāya</i>	7
<i>Дхавала</i>	<i>Dhavalā</i>	18, 19
<i>Йога-сутры</i>	<i>Yoga-sūtra</i>	183
<i>Кальпа-сутра</i> (пкр. <i>Каппа-сутта</i>)	<i>Kalpa-sūtra</i> (<i>Kappa-sutta</i>)	10, 26
<i>Карма-грантха</i>	<i>Karma-grantha</i>	140
<i>Кашая-прабхрита</i>	<i>Kaṣāya-prābhṛta</i>	35, 36
<i>Лока-витхга</i>	<i>Loka-vibhāga</i>	253
<i>Махакарма-прабхрита</i>	<i>Mahākarma-prābhṛta</i>	35, 36
<i>Маханисиха</i> (пкр.)	<i>Mahānisīha</i>	161

<i>Махапраджняпарамита-шастра</i>	<i>Mahāprajñāpāramitā- śāstra</i>	75
<i>Муламадхьямака-карика</i>	<i>Mūlamadhyamaka-kārikā</i>	75
<i>Мула-сутры</i>	<i>Mūla-sūtra</i>	9, 35
<i>Мулачара</i>	<i>Mūlācara</i>	41
<i>Нанди-сутра</i> (пкр. <i>Нанди-сутта</i>)	<i>Nandī-sūtra (Nandī-sutta)</i>	9
<i>Натья-шастра</i>	<i>Nāṭya-śāstra</i>	39, 51
<i>Нирьюкти</i>	<i>Niryukti</i>	26
<i>Ньяя-бхашья</i>	<i>Nyāya-bhāṣya</i>	40, 45, 46, 76, 77
<i>Ньяя-сутра</i>	<i>Nyāya-sūtra</i>	76, 77
<i>Пандава-пурана</i>	<i>Pāṇḍava-purāṇa</i>	24
<i>Паннавана</i> (пкр.)	<i>Pannavaṇā</i>	85
<i>Параматмапракаша</i>	<i>Paramātmaprakāśa</i>	140
<i>Парикарма</i>	<i>Parikarma</i>	19
<i>Прасаннапада</i>	<i>Prasannapadā</i>	75
<i>Прастикрамана</i>	<i>Pratikramaṇa</i>	260
<i>Пунья-асрава-катха</i>	<i>Puṇyāsrava-kathā</i>	21
<i>Пурушартха-сиддхьюпая</i>	<i>Puruṣārtha-siddhyupāya</i>	81, 155, 163
<i>Ратнакаранда-шравакачара</i>	<i>Ratnakaraṇḍa- śrāvākācāra</i>	163
<i>Ратна-сара</i> (пкр. <i>Раяна-сара</i>)	<i>Ratna-sāra (Rayaṇa-sāra)</i>	41
<i>Раяпасенаиджджа</i> (пкр.)	<i>Rāyapaseṇaijja</i>	87
<i>Самавая</i> (пкр.)	<i>Samavāya</i>	88, 168, 178
<i>Саманьяпхала-сутта</i> (пал.)	<i>Sāmaññaphala-sutta</i>	7
<i>Сурапаньятти</i> (пкр.)	<i>Sūrapaññatti</i>	17
<i>Сутракританга-сутра</i>	<i>Sūtrakṛtāṅga-sūtra,</i>	9, 10, 85
(пкр. <i>Суягаданга-сутта</i>)	<i>Sūyagaḍa-sutta</i>	
<i>Сьядвада-маньджари</i>	<i>Syādvāda-mañjari</i>	111
<i>Татпарья-вритти</i>	<i>Tātparyā-vṛtti</i>	72, 150
<i>Таттва-дипика</i>	<i>Tattva-dīpikā</i>	58, 61, 64, 84, 117, 119, 121, 145, 180, 188, 193, 196
<i>Таттвартха-адхигама-сутра</i>	<i>Tattvārthādhigama-sūtra</i>	12, 14, 19, 70, 78, 100, 111, 115, 135, 161, 178, 201, 210, 211
<i>Таттвартхашлока-варттика</i>	<i>Tattvārthaśloka-vārttika</i>	78
<i>Тиррукурал</i>	<i>Tirrukural</i>	41
<i>Тхананга</i> (пкр.)	<i>Ṭhāṅgaṅga</i>	70, 76, 88, 110, 178
<i>Увавайя</i> (пкр.)	<i>Uvavāyia</i>	161
<i>Уттарадхьяяна-сутра</i> (пкр. <i>Уттар- аджджхаяна-сутта</i>)	<i>Uttarādhyayana-sūtra (Ut- tarājñhayanasutta)</i>	9, 10, 76, 85, 114, 174, 203
<i>Чарана-ануйога</i>	<i>Cāraṇa-anuyoga</i>	260
<i>Чаритра-сара</i>	<i>Cāritra-sāra</i>	161, 163
<i>Чатухшатака</i>	<i>Catuḥśataka</i>	75

Чурни-сутра	Curni-sūtra	35
Шаддаршана-самуччая	Ṣaddarśana-samuccaya	12
Шаткхандагама	Ṣaṭkhaṇḍāgama	18, 19, 35, 36, 153
Шаткхандагама-тика	Ṣaṭkhaṇḍāgama-ṭikā	41
Шрута-аватара	Ṣrutāvātāra	19, 35, 37

SUMMARY

This book is the first research in Russian Indology dedicated to Kundakunda's doctrine. Kundakunda (the 3rd–4th centuries A.D.) is one of the most authoritative representatives of the Digambara trend of Jainism. The Jaina tradition attributes to Kundakunda, or Kundakundacharya, about 84 treatises, which the author unites under the term *Corpus Cundacundae*. In the present work, all texts of the *Corpus Cundacundae* are treated as a single whole (because the Jaina tradition regards them as treatises of the same author), though actually they might well belong to different authors and different centuries. The present analysis of Kundakunda's doctrine is based on four main philosophical-religious texts: *Pravacanasāra*—"Essence of the [doctrine's] exposition", *Pañcāstikāyasāra*—"Essence of the [doctrine of] five extended substances", *Niyamasāra*—"Essence of the abstinence's [doctrine]", and *Samayasāra*—"Essence of the Teaching".

The monograph analyzes the following problems: (1) the proper names under which the Digambara teacher is known in the Jaina tradition; (2) the traditional lives of Kundakunda in the two extant versions; (3) the teaching tradition of Kundakunda associated with Bhadrabāhu, the last Jaina "master of the scripture"; (4) the dating of the life and activities of Kundakunda himself, where, proceeding from analysis of scholarly literature on the history of Jainism, the author provisionally puts forward two "strategies" using which it is possible to suggest plausible dates of Kundakunda's life. The *first approach* is based on analysis of historical, including epigraphical, sources: the earliest mentions of Kundakunda, lists of teachers, the commentatorial tradition, etc. This "strategy" is adhered to by the overwhelming majority of historians of Jainism who attempt, in this or that manner, to substantiate their hypotheses. Employing this "strategy"—which is based on the study of sources external in relation to Kundakunda himself—one may make a guarded conclusion that Kundakunda flourished sometime during the 3rd–4th centuries A.D. The *second approach* is based on analysis of texts attributed to Kundakunda himself. This "strategy" is partly reflected in the works by W. Schubring, A. N. Upadhye and W. J. Johnson. It should be pointed out here, however, that not a single student of Jainism has undertaken a full-fledged text-critical analysis of all the works attributed to Kundakunda. Therefore the conclusions possible within the framework of this

“strategy” are very tentative, as they are only based on the study of very few texts by the Digambara author.

It is quite evident that analysis of the extant historical data can only enable us to postulate the existence of a teachers’ tradition associated with Kundakunda, to whom the authorship of a group of religious-philosophic treatises in Prakrit came to be attributed later in the Digambara branch of Jainism. Answering the question whether these works belong to the “pen” of the renowned teacher Kundakunda or they are the fruit of the labors of a later author (or even several authors) will be only possible after careful philological analysis of the whole group of treatises and comparing them with other texts, both from the Jaina tradition itself and from other trends of Indian philosophic thought that were engaged in polemic with it.

The major part of this research work is dedicated to analysis of the categorical system of Jain ontology, epistemology and ethics as they are presented in Kundakunda’s treatises. At the same time, methods and ways of the description of reality are discussed as well. It is an illustration of the author’s thesis that in Kundakunda’s works we deal with a great philosophical doctrine possessing a developed system of categories and methods of investigating and explaining reality, for example, the “two truths doctrine”. According to this theory, reality can be treated from two completely different points of view. One of them is true, pure (*niścaya*, *śuddha*, *bhutārthanaya*), while the other is practical, impure (*vyavahāra*, *aśuddha*, *abhutārthanaya*). The problem is that the theory of the two truths is interpreted in two different ways. On the one hand, the eternal verity can’t be comprehended without the practical truth. On the other hand, the same practical truth is considered to be false. In order to explain this contradiction, we should take into account that the only treatise dealing with the most paradoxical conclusions of the “two truths” doctrine is *Samayasāra* (“Essence of the Teaching”). Its analysis shows that this work formally and substantially differs from other works believed to be written by Kundakunda. So some parts of *Samayasāra* may have been written (or arranged) by another author. But there may be another solution to the problem discussed. We may apply the main principles of the “two truths” doctrine to the theory itself. We may suppose that, from the practical point of view, the two approaches to reality are necessary but in fact only the pure point of view is true. Application of this methodology to the description of interrelations of two entirely ontologically different substances, karmic matter (*karmapudgala*) and the soul (*jīva*), leads the author of the *Corpus Cundacundae* to the fundamental conclusion that karmic matter joins and binds the soul only on the level of the ordinary practice. However, from the real point of view, this assumption of the connection between the soul and matter is error and delusion of the soul, which is blemished by passions.

In this way Kundakunda tries to prove the idea that *karma* is neither absolutely identical to matter, nor completely different from it (the “identity-in-difference” thesis). From this affirmation two conclusions follow. *Firstly*, the soul by its very nature does not belong to the locked-up circle of births and deaths, because this is a self-reproducing chain of delusions: wrong ideas and beliefs produce wrong states of consciousness. These untrue conditions in their turn produce an influx of karmic matter into the soul and so forth. *Secondly*, connection between the soul and *karma* disappears as soon as the soul realizes that the binding ignorance is a false vision of true nature of the relationship between the two substances (more correctly, of an absence of it). In other words, since the bond in question is an error or delusion of consciousness, *karma* does not explain anything in the cause-consequence chain. In the *Corpus Cundacundae*, the Path of Liberation is regarded not so much as an ascetic practice, which includes different psychophysical exercises, rituals and ceremonies, as the realization by the soul of its own originally pure nature.

Kundakunda’s theoretical approach to the formulation of basic theses and principal ideas has played a significant role in the comprehension of Mahāvīra’s doctrine. We may consider Kundakunda one of the first (along with Umāsvāti) Jaina thinkers, who has set about the task of conceptualization of the problematical field of Jaina philosophy. Kundakunda’s ideas about the nature and attributes of the spiritual substance and methods by which we can describe the substantial base of reality have formed a theoretical foundation for the creation of a general picture of the universe by future Jaina philosophers.

The monograph is concluded with translations of Prakrit and Sanskrit versions of the four treatises of Kundakunda, excerpts from Umāsvāti’s *Tattvārtha-adhigama-sūtra*, a Glossary, Indices of Names and Texts and Bibliography.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава I. Дигамбарский учитель Кундакунда	15
1. К вопросу об именах.....	16
2. Традиционные «жития» Кундакунды	20
2.1. Версия «Пунья-асрава-катхи».....	21
2.2. Версия «Джняна-прабодхи».....	22
3. Учительская традиция Кундакунды.....	25
4. Датировка времени жизнедеятельности Кундакунды	29
5. Сочинения Кундакунды	41
6. Пракрит Кундакунды.....	50
7. Кундакунда — дигамбарский автор.....	52
Глава II. Основные понятия философии Кундакунды.....	57
1. Учение о субстанции, атрибутах и модусах	57
2. Теория двух точек зрения	70
3. Категориальный аппарат <i>Corpus Cundacundae</i>	76
3.1. Понятия <i>padārtha</i> и <i>tattva</i> в трактатах Кундакунды.....	76
3.2. Понятия <i>astikāya</i> и <i>dravya</i> в сочинениях Кундакунды.....	79
4. Онтологическая концепция Кундакунды: учение о «реальностях» (<i>tattva</i>).....	80
4.1. Учение о духовной субстанции	80
4.2. Учение о не-душе.....	98
4.2.1. Материя.....	98
4.2.2. Время.....	101
4.2.3. Пространство.....	103
4.2.4. Условие движения и условие покоя	105
5. Познание действительности	107
5.1. Виды познания	108
5.2. Учение о «неодносторонности».....	110
Глава III. Кармическая зависимость души — главное препятствие на Пути Освобождения.....	113
1. Определение кармы. Основные виды кармической материи.....	114
2. Взаимодействие кармы и души	116
2.1. Взаимодействие души и кармы: подход ПВС и ПС.....	117
2.2. Взаимодействие души и кармы: подход СС	123

3. Связанность души кармой: причины притока.....	126
3.1. Приток кармы.....	127
3.2. Виды связанности.....	130
Глава IV. Основные этапы на Пути Освобождения.....	142
1. Джайнский «знак» и иерархия сангхи.....	143
1.1. Джайнский «знак» в ПВС.....	143
1.2. Джайнский «знак» в СС.....	147
1.3. Иерархия джайнской сангхи.....	150
2. Остановка притока кармы.....	154
2.1. Характеристики праведности.....	162
2.2. Ступени совершенствования.....	168
3. Уничтожение кармы.....	168
3.1. «Обязанности» джайна.....	169
3.2. Учение о созерцании.....	177
Глава V. Освобождение — конечная цель души.....	184
1. Понимание освобождения.....	185
2. Освобожденная душа — сиддха.....	189
3. Всеведение.....	193
4. Совершенные знания и видение в состоянии освобождения.....	199
5. Освобождение — сотериологический подход.....	202
Заключение.....	208
Тексты	
<i>Кундакунда</i> . Правачана-сара («Суть изложения [учения]»).....	214
<i>Кундакунда</i> . Панчастикая-сара («Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях»).....	237
<i>Кундакунда</i> . Нияма-сара («Суть [учения о] воздержании»).....	252
<i>Кундакунда</i> . Самая-сара («Суть наставления»).....	268
<i>Умасвати</i> . Таттвартха-адхигама-сутра («Сутра постижения категорий реальности»). 1, 2, 5, 6, 9, 10-я главы.....	300
Словарь терминов в трактатах Кундакунды.....	309
Список сокращений.....	322
Библиография.....	323
Указатель имен.....	332
Указатель сочинений.....	336
Summary.....	339

Научное издание

Железнова Наталья Анатольевна

**УЧЕНИЕ КУНДАКУНДЫ
в философско-религиозной традиции
джайнизма**

Утверждено к печати

Институтом востоковедения РАН

Редактор *О.В.Мажидова*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *И.И.Чернышева*

Компьютерная верстка *Н.А.Важенкова*

Подписано к печати 22.11.05

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная

Усл. п. л. 21,5. Усл. кр.-отт. 22,0. Уч.-изд. л. 22,8

Тираж 500 экз. Изд. № 8183. Зак. № 2061

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



**Кто, поняв джайнское предписание, отказался
от заблуждения, вождления, отвращения,
тот в короткое время обретает
освобождение от всех страданий.**

Правачана-сара 1.88

