

УМАСВАТИ И ЕГО “ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА”

Н.А.Железнова

Преимущественный интерес индологов, как отечественных¹, так и зарубежных, к Умасвати (дигамбарский вариант – Умасвами)² среди немалого количества джайнских авторов объясняется его местом и ролью в истории джайнизма. Без преувеличения можно утверждать, что фигура Умасвати уникальна в истории джайнской мысли, поскольку, во-первых, Умасвати был единственным наставником, кого причисляли к своим учителям и вписывали его в соответствующие духовные генеалогии и списки учителей – паттавали (*paṭṭāvalī*) – обе ветви джайнизма; во-вторых, основной трактат Умасвати “Таттвартха-адхигама-сутра” (далее – ТС) признавался авторитетным изложением джайнской доктрины как дигамбарскими, так и шветамбарскими мыслителями; и, в-третьих, ТС оказалась наиболее часто комментируемым сочинением во всей истории джайнской литературы. Поэтому существуют две версии жития Умасвати – дигамбарский и шветамбарский. Ниже мы рассмотрим оба варианта.

¹ Пионером в изучении ТС в отечественной индологии является А.А. Терентьев, посвятивший диссертацию на соискание степени кандидата исторических наук под названием «“Таттвартха-адхигама-сутра” как источник постканонического джайнизма» исследованию и комментированному переводу ТС на русский язык. Частично перевод ТС А.А. Терентьева опубликован в: *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс лекций. М., 1998.

² В дальнейшем в нашей работе мы будем использовать шветамбарский вариант имени автора ТС (за исключением особо оговоренных случаев) как наиболее часто употребляемое в исследовательской и джайнской литературе.

1.1. ИМЕНА И “ЖИТИЯ”.

1.1.1. ШВЕТАМБАРСКАЯ ВЕРСИЯ

Традиция шветамбаров основывается на тех данных, которые сообщаются в колофоне (*praśasti*) автокомментария к ТС под названием “Таттвартхасутра-свопаджнябхашья” (*Tattvārthasūtra-svopajñabhāṣya*, далее Тб), где рассказывается, что Умасвати (*Umāsvāti*) родился в деревне Ньягродхика. Отца будущего прославленного джайнского учителя звали Свати из рода Каубхишанинов, а мать – Ума из рода Ватса³. Поэтому имя родившемуся мальчику дали Умасвати, соединив имена его родителей. Как видно по именам, родители Умасвати принадлежали к брахманским кастам. Впоследствии автор XV в. Гунакарасури на этом основании сделает вывод о том, что Умасвати был обращенным в джайнизм шиваитом⁴.

Далее колофон сообщает, что наставником Умасвати в обучении (*vidyāguru*) и его духовным учителем (*guru*) был Шри Мула, носивший титул “вачакачарья” (*vācakācārya*) и бывший учеником Мундапады Махавачаки кшаманы. Наставником же, совершившим церемонию посвящения (*dikṣāguru*) стал Шри Гхошандин Кшамашрамана, именовавшийся “Вачака-мукхья” (*vācakamukhya*), титул которого указывал на то, что его носитель является знатоком 11 анг⁵. Про Гхошандину было известно, что он ученик Шивасури. Самого же Умасвати впоследствии также именовали “вачакачарья” или просто “вачака”, что свидетельствовало о том, что Умасвати признавался глубоким знатоком джайнского писания – агам.

Ко времени составления автокомментария Умасвати, по общению прашасти, проживал в Кусумапуре и был монахом Уччанагари⁶ шакхи⁷.

³ Ссылки по: *Acārya Ūmāsvāti Vācaka. Prasamaratiprakarana*. L.D. Series 107 / Ed. and transl. by Y.S. Shastri. Ahmedabad, 1989. P. 46.

⁴ *Bhaktāmara-stotra*, 11. Comm. by *Guṇākaraśūri* / Ed. by *Muni Śrī Sukhsagar*. Pub.: *Jinadattśūri Jñāna*. Bhandar. Surat, 1991.

⁵ Анги (*aṅga*) – одна из наиболее древних частей шветамбарского канона.

⁶ Тхеравали (*Therāvālī*), второй раздел Кальпа-сутры шветамбарского канона, сообщает, что шакха Уччанагари являлась ответвлением Кодия (Колия) ганы (*Koḍiya, Koliya*), чрезвычайно популярной в Матхуре. Поскольку текст Кальпа-сутры датируется приблизительно III в. до н.э., то есть все основания полагать, что Уччанагари шакха существовала к этому периоду.

⁷ Шакха (*śakhā*) – ответвление монашеской большой общины-ганы. Н. Преми считает, что Умасвати, возможно, принадлежал к Япаня (*Yāpanīya*) сангхе. См: *Premi N. Jaina Sāhitya aur Itihāsa* (in Hindi). Bombay, 1956. P. 533ff.

1.1.2. ДИГАМБАРСКАЯ ВЕРСИЯ

Поскольку дигамбары не признают аутентичность автокомментария, то и все “сведения” о жизни Умасвати черпаются из иных, отличных от шветамбарской традиции, источников. Дигамбары в стремлении отстоять “своего” Умасвамина (*Umāsvāmin*) опираются на паттавали, список учителей, Сарасвати-гаччи⁸, в котором имя Умасвамина стоит шестым между именами учителей Кундакунды и Лохи⁹. Согласно одной из дигамбарских хронологических традиций, Умасвами наследует место “ачарьи”, т.е. главы общины, у своего непосредственного учителя и предшественника Кундакунды в 44 г. н.э.¹⁰, тогда как другая версия относит время жизнедеятельности Умасвамина к периоду спустя 714–798 лет после нирваны Махавиры, т.е. 135–219 г. н.э. Считается, что Умасвамин оставил мир в 19 лет, после 25-летнего подвижничества стал главой аскетов, ачарьей, каковым и оставался до самой смерти¹¹.

Кроме того, дигамбары полагают, что помимо имени “Умасвами(н)” у автора ТС было еще одно имя, унаследованное им от учителя (также его носившего) – Гридхрапичча (*Gr̥dhrapiccha*), или Гридхрапинчча (*Gr̥dhrapiñccha*)¹². При этом они ссылаются на надписи из Шравана Белголы, датируемые от 1115 до 1398 г. н.э., где говорится, что “Гридхрапичча” было другим именем Умасвати, автора ТС¹³. Некоторые из этих надписей свидетельствуют, что в те времена имя “Гридхрапичча” было достаточным для упоминания Умасвати. Существуют надписи, в которых имена “Умасвати” и “Гридхрапичча”¹⁴ идут сразу же после Кундакунды. Однако надпись 1433 г. гласит, что великий святой Умасвати принадлежал к линии Кундакунды и, будучи знатоком верования, он сжал всю джайнскую доктрину в сутры и, как святой, особо осторожный по отношению к живым существам, он передвигался на крыльях, поэтому стал известен среди мудрецов под именем “Гридхрапичча” (т.е. “Стремящееся крыло”)¹⁵. Необходи-

⁸ Гачча (*gaccha*) – одно из подразделений большой монашеской общины, делящейся на ганы, гаччи, гуммы, пхаддаги и кулы. Подробнее см.: *Deo S.B. History of Jaina Monachism. Poona, 1956. P. 337ff.*

⁹ *Hoernle. IA. XX, 1891. P. 391.*

¹⁰ *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978; Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. Delhi, 1964. P. 136.*

¹¹ *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra / Ed. by J.L. Jaini. Sacred books of Jainism. Arrah, 1920. Vol. 2. Introduction.*

¹² *Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957. P. 184.*

¹³ Е.С.П. 197. 117, 140, 64, 66, 254. Ссылка по *Kundakunda. Pravacanasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of *Amritacandra* and *Jayasena*. Bombay, 1935. P. IV–V.

¹⁴ *Desai P.B. Op. cit. P. 247.*

¹⁵ Е.С. VI, 258.

димо отметить, что слово “крыло” (*piccha*) в джайнской традиции входило во многие имена, например *Balākapiccha*, *Mayūrapiccha*; первое из этих имен принадлежало непосредственному ученику самого Умасвати.

Кроме того, в некоторых рукописях ТС в конце основного текста добавлена шлока, которая недвусмысленно говорит о том, что между Гридхрапичхой (в данном случае – Кундакундой) и Умасвати были отношения учитель–ученик:

«Восхваление создателю “Таттвартха-сутры”, наследовавшему Гридхрапичххе, господину ганы, избранному мудрецу, самообузданному Умасвами»¹⁶.

1.2. ВРЕМЯ УМАСВАТИ

Датировка текстов или определение времени жизнедеятельности того или иного учителя в истории индийской философской традиции представляет собой общеизвестную проблему для специалистов и в силу недостаточности наших знаний древнеиндийского материала в целом, и по причине недостатков общей методологии исследования самих письменных источников. Несмотря на то что ТС Умасвати неоднократно становилась предметом пристального внимания и скрупулезного изучения индологов, тем не менее проблема времени создания данного текста и, следовательно, жизни его автора далека от разрешения.

Традиционная датировка ТС 1–85 гг.¹⁷, а также выдвигаемые некоторыми исследователями джайнизма II–III вв.¹⁸, малоубедительна, ибо основывается на свидетельствах самих джайнов. Ряд исследователей, в частности Дж. Бронкхорст и К.К. Диксит, предлагают более широкий диапазон – между 150 и 350 гг.¹⁹

¹⁶ *tattvārtha sūtrakarttāra ḡdhrapicchopalakṣitam | bamīde gaṇīndra samīyātam uyāsvāmī muniśvaram* || Во второй строке содержится ошибка: вместо *uyāsvāmī* должно быть *umāsvāmī*.

¹⁷ *Vidyabhushan S.Ch.* A History of Indian Logic. Calcutta. P. 168.

¹⁸ *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification. Delhi, 1979. P. 81.; *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Delhi a.o., 1983. Vol. 2. P. 555. См. также: *Jaini J.L.* Introduction // *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*.

¹⁹ *Bronkhorst J.* On the Chronology of the *Tattvārtha* and Some Early Commentaries // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens*. Vienna, 1985. Bd. XXIX. P. 178; *Dixit K.K.* Jaina Ontology (L.D. Series 31). Ahmedabad, 1971. P. 5–8; Известный знаток джайнизма и переводчик сутр шветамбарского канона Г. Якоби вполне резонно полагал, что Умасвати не мог жить позднее VII в. (См. P. 288–289). Его датировку принял и Накамура – IV–VI вв. (См. P. 61). Глазенаш также придерживается периода IV–V вв. (См. *Glassenapp H. von.* Jainism: An Indian Religion of Salvation. Delhi, 2000. P. 126).

Р. Дж. Зюденбос и С. Охира²⁰, исходя из датировки комментария на ТС дигамбарского автора Пуджьяпады, относят ТС к концу V в., однако данное предположение представляется слишком уж радикальным²¹. Более или менее определенно можно лишь утверждать, что текст ТС был создан до V в., но вряд ли ранее III в.

Относительно утверждения дигамбарской традиции о том, что Умасвати является прямым учеником и преемником Кундакунды, то это не более чем пропагандистский ход, предпринятый дигамбарскими авторами в стремлении вписать имя Умасвати в свою духовную “генеалогию” и придать автору ТС статус большей ортодоксальности. Самая ранняя надпись, где говорится о том, что Умасвати принадлежал к Кундакунда-анвае, находится в Шравана Белголе (№ 47) и датируется 1047 г. эры Шака. Кроме того, ни ТС, ни тексты *Corpus Cundacundae*²² не обнаруживают никаких свидетельств в пользу того предположения, что их авторы знали сочинения друг друга. Наоборот, в ряде принципиальных моментов между ТС и трактатами Кундакунды существуют весьма значительные терминологические и содержательные расхождения²³. По всей видимости, Умасвати жил ранее предполагаемого автора *Corpus Cundacundae*.

1.3. СОЧИНЕНИЯ УМАСВАТИ. “ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА”

Как это часто случалось в истории джайнской, да и вообще всей индийской литературы, Умасвати традиция приписала обширное творческое наследие. Во всяком случае, один из джайнских авторов, Джинапрабха, в своем сочинении “Вивидхатиртхакальпа” (не ранее XIV в.) сообщает, что Умасвати жил в Паталипутре и написал не менее 500 сочинений.

Дигамбарская ветвь признает за Умасвати авторство только ТС, тогда как шветамбарская атрибутирует ему комментарий Тб, сочинение под названием “Прашамаратипракарана” и ряд других текстов.

²⁰ *Zydenbos R.J. Mokṣa in Jainism, According to Umāsvāti // Beitrage zur Sudasienforschung. Wiesbaden, 1983. Bd. 53. P. 9–12; Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya (L.D. Series 86). Ahmedabad, 1982.*

²¹ Это же мнение высказывает и В. Дж. Джонсон. См.: *Johnson W.J. Harmless souls (Karmic bondage and religious change in early Jainism with special references to Umāsvāti and Kundakunda). Delhi, 1995. P. 46.*

²² Данным термином мы обозначаем тексты, авторство которых приписывается дигамбарскому учителю Кундакунде. Подробнее см.: *Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005. С 41–43.*

²³ Там же.

Относительно создания текста ТС в джайнской литературе существует любопытная легенда, которая приводится как дигамбарскими, так и шветамбарскими авторами.

В Гуджарате (Саураштра) жил некий джайн-мирянин по имени Двайпаяка (или Двайпаяна). Он был весьма благочестивым человеком и хорошо разбирался в джайнском учении. Двайпаяке очень хотелось написать действительно великую джайнскую книгу, но мирские дела отвлекали его от осуществления этого намерения. Чтобы преодолеть всякие препятствия для совершения благого дела, Двайпаяка дал обет не принимать пищу каждый день до тех пор, пока он не напишет хотя бы одну строчку. И если в какой-то день он не напишет ни одной строки, то в этот день он не сможет поесть. В качестве темы для своей книги он выбрал освобождение (*mokṣa*).

Приступив к выполнению своего решения, Двайпаяка подумал и составил первую фразу: “*Путь Освобождения – [это] видение, знание, поведение*”²⁴. Опасаясь, что он забудет эту строчку, Двайпаяка нацарапал ее на подпирающем кровлю дома столбе. На следующий день Двайпаяка ушел из дома по какому-то делу, а в его отсутствие дом посетил садху, собиравший подаяние. Жена Двайпаяки, благочестивая женщина, приняла святого и угостила его. Садху увидел нацарапанную на столбе сутру. Задумавшись на мгновение, он добавил слово *saṃyag* – “правильные” к началу фразы, а затем покинул дом.

Когда Двайпаяка вернулся и заметил исправление, он спросил жену, кто это сделал. Жена не видела, что это сделал святой, но предположила, что фразу дополнил садху. Мирянин бросился сразу же искать почтенного садху, которому он оказался обязан столь бесценной поправкой. Двайпаяка, отыскав общину монахов на окраине селения, увидел главу общины, восседающего на освещенном месте. Он сразу же решил, что это и есть тот самый садху. Склонившись к стопам святого, благочестивый мирянин признался, что задуманное сочинение оказалось выше его скудного мирского разума, и попросил святого наставника облагодетельствовать его и весь мир составлением книги, первая сутра которого была поправлена садху таким промыслительным образом. Исполнившись сострадания, садху закончил книгу, получившую название “Таттвартха-адхигама-сутра”, т.е. “Сутра постижения категорий реальности”. Этим святым аскетом был никто иной, как Умасвами²⁵.

²⁴ *darśanaññānacāritrāṇi mokṣamārgaḥ.*

²⁵ История приводится по: *Jaini J.L. Introduction // Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra.*

Сутра Умасвати входит в третью часть дигамбарского канона под названием “Дравья-ануйога” (букв.: “исследование субстанции”), включающая в себя собственно философские тексты. Примечательно, что сама дигамбарская ветвь джайнизма возводит это сочинение к традиции несохранившихся (по мнению дигамбаров) шестой анги “Джнятадхарма-катхи” и второй пурвы “Аграяйнии”²⁶.

Относительно комментариев на ТС, существующих в обоих направлениях джайнизма, то самым ранним дигамбарским комментарием первоначально считалась “Гандхастимаха-бхашья” Самантабхадры (ок. V в.), состоявшая из 84 тыс. стихов. Вводная часть (*māṅgalacāraṇa*) этого трактата составила текст под названием “Аптамиманса”, или “Девагама-стотра”. По мнению историка джайнской литературы Х.Р. Кападия²⁷, существовал еще комментарий на ТС ученика Самантабхадры Шивакоти. Однако Мукхтар Джугалкишор убедительно показал, что у нас нет никаких оснований полагать, что это сочинение Самантабхадры является комментарием на ТС²⁸. Тем не менее существуют комментарии “Ашташати” Акаланки Бхатты (VIII в.) и “Аштасакхасри” Видьянанды (IX в.) на трактат “Аптамиманса” Самантабхадры.

Таким образом, первым исторически достоверным и доступным дигамбарским комментарием на сочинение Умасвати может считаться “Сарвартхасиддхи” (далее Сс) Пуджьяпады (первая половина V в.), чье сочинение выдержано в духе жесткой дигамбарской апологетики. По мысли Х.Р. Кападия²⁹, именно Пуджьяпада инициировал появление дигамбарской версии текста ТС.

Относительно ранними можно считать также комментарии на ТС “Таттвартхараджа-варттика”³⁰ Акаланки Бхатты и “Таттвартхашлока-варттика” Видьянанды. В целом же насчитывается более 30 дигамбарских комментариев к ТС³¹.

²⁶ Там же.

²⁷ Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jainas. Surat, 1941. P. 11, 46.

²⁸ См.: Svāmi Samanrabhadra // Ratnakaraṇarāvākācāra. MDJM, N 24. P. 212ff.

Ссылка по: Chatterjee A.K. Op. cit. P. 283.

²⁹ Kapadia H.R. Op. cit. P. 11.

³⁰ Впрочем, сочинение Акаланки следует рассматривать скорее как субкомментарий, поскольку автор разъясняет не столько сутры Умасвати, сколько пояснения к ним Пуджьяпады.

³¹ Помимо перечисленных выше сочинений Пуджьяпады, Акаланки и Видьянанды ТС комментировали Раджендрамаули (?), Прабхачандра (IX в.), Дивакарананди (?), Балачандра (XII в.), Йогендра (XIII в.), Шругтасагара (XIV в.?, причем дважды), Вибудхасена, Абхаянанди, Йогадева, Лакшмидева, Яшовиджая Ганин (XVII в.). К ним примыкает значительное число поздних комментаторов (XVIII–XIX вв.): Джаячандрарадж, Садасукхадасад, Фател, Панналал, Текачандрарадж, Джаянт, Шивачандрарадж, Девадас, Макаранда, Прабхачандрарадж, Бхактавар Ратанлал, Хиралал, Чхотейлал, Бидхичандрарадж. И можно со всей уверенностью предположить, что экзегетическая традиция ТС жива и по сей день.

Среди авторитетных по данному вопросу сочинений следует упомянуть также и трактат “Таттвартха-сара” Амритаचандры Сури (X в.), где сутры Умасвати искусно инкорпорированы в стихотворный текст Амритаचандры с соответствующими разъяснениями.

В шветамбарской традиции первым признается автокомментарий Умасвати, подлинность которого дигамбары отрицают. Среди наиболее ранних числятся комментарии “Таттванусаринитаттвартха-дипика” Сиддхасены Дивакары (до VII в.) и “Таттвартха-дипика”, или “Таттвартха-тика” Сиддхасены Ганина (VII–VIII вв.). Шветамбарская комментаторская традиция ТС включает в себя около 13 текстов³².

Таким образом, последующая дигамбарская традиция исходит из текста Пуджъяпады, а шветамбарская – из Тб. Ряд исследователей Умасвати (в частности Х. Кападия, а вслед за ним и А.А. Терентьев)³³, полагают, что версия Тб представляет собой более ранний вариант ТС, чем редакция Сс, и высказали предположение о том, что Пуджъяпада и Акаланка, по всей видимости, были знакомы с текстом Тб и даже учитывали его при комментировании ТС. Однако Дж. Бронкхорст и Р. Уильямс придерживаются той точки зрения, согласно которой сам текст ТС принадлежит дигамбарской традиции, а Тб предлагает шветамбарскую редакцию сутры Умасвати³⁴.

Разночтения между двумя версиями текста ТС детально анализируются в работе С. Охира³⁵. Здесь мы дадим лишь общую характеристику принципиальных теоретических расхождений, которые касаются, во-первых, количества сутр (Тб содержит 344 сутры, тогда как текст Пуджъяпады – 357) и, во-вторых, разночтения в ряде сутр. Большее количество сутр у Пуджъяпады достигается зачастую за счет дробления отдельных фраз и более подробного изложения джайнской “географии”: 42 сутры в Сс против 18 Тб. В ТС 4.19 Тб говорит о 12 небесах, а дигамбарская Сс – о 16. В пятой главе в сутре 39, где идет речь о том, что вре-

³² Помимо приведенных комментариев шветамбарская традиция содержит тексты Девагушты Сури (автор, писавший до Сиддхасены Ганина), Харибхадры и Яшодхары (XIII–XIV вв.), Яшовиджай (?), Малаягири (XII в.), и более поздних (XVIII–XIX вв.) Бхаскаранандина, Падмакирти, Камакирти, Чирантана, Тхакура Прасада. Так же, как и дигамбарские, шветамбарские учителя продолжают изучать и разъяснять сочинение Умасвати.

³³ *Kapadia H.R.* Op. cit. P. 11, 46; *Терентьев А.А.* “Таттвартха-адхигама-сутра” как источник постканонического джайнизма: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1991.

³⁴ *Bronkhorst J.* Op. cit. P. 172; *Williams R.* *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Srāvakācāras.* L., 1963. С. 2–3.

³⁵ *Ohira S.* Op. cit.

мя является субстанцией (*dravya*), т.е. обладает онтологическим статусом Тб дает чтение *kālaścetyeke* “и время, [по словам] некоторых”, поскольку шветамбары не признавали время субстанцией; тогда как Сс – только *kālaśca* “и время”, так как для дигамбарских мыслителей время является субстанцией. И, наконец, в главе восьмой сутра 25 Сс среди религиозных заслуг, или добродетелей (*punya*) не приводит присутствующие в Тб праведность (*samyaktva*), веселость (*hasya*), страстность (*rati*) и наличие тела мужчины (*puruṣaveda*).

1.4. НЕКОТОРЫЕ ИДЕИ И ПРОБЛЕМЫ ДЖАЙНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТС

Тот факт, что сочинение Умасвати представляет собой первый подлинно философский трактат в истории джайнской мысли и своеобразный компендиум доктрины последователей тиртханкаров, в настоящее время, пожалуй, уже ни у кого не вызывает сомнений. История джайнской философии в собственном смысле слова начинается именно с ТС. Поэтому этот текст вызывает особый интерес у индологов и историков джайнской философии. Он позволяет понять вектор развития представленной в шветамбарском каноне джайнской доктрины и наметить определенные вехи в этом процессе.

1.4.1. КАРМИЧЕСКАЯ СВЯЗАННОСТЬ ДУШИ И ЕЕ ПРИЧИНЫ ПО ТЕСТУ ТС

Одна из фундаментальных проблем джайнской метафизики, которая в той или иной степени затрагивается и обсуждается всеми джайнскими философами, заключается в попытке ответа на вопрос о том, каким образом у души возникает кармическая зависимость, как в принципе возможна связанность духовной субстанции с материальной.

Темы взаимодействия кармы и души обсуждается в ТС в шестой главе (сутры 1–5). Подход к решению данной проблемы, предложенный Умасвати, состоит в следующем. Деятельность (*yoga*) души это тройкая активность ума, речи и тела. Эта активность приводит к притоку (*āsrava*) кармической материи, причем благая, или благоприятно направленная, активность ведет к накоплению добродетелей и религиозных заслуг, тогда как не-благая активность выступает причиной накопления порочной кармы, проявляющейся в совершении дурных и неблагоприятных поступков. По мнению Пуджяпады, активность души есть вибрации, колебания точек занимаемого душой пространства, которые

и являются причиной проявления тройкой деятельности³⁶. Эти точки пространства, в свою очередь, стимулируют приток группы кармических частиц. В связи с этим исследователь джайнизма В. Дж. Джонсон замечает, что “строго говоря, материя только тогда становится кармой, когда прилипает к душе”³⁷. Поскольку душа в сансарном круговращении неизбежно проявляет активность, то кармическое вещество притягивается к атману подобно тому, как железо тянется к магниту. Причем все три вида активности души могут быть как благоприятно, так и неблагоприятно направленными, соответственно чему притекают и различные виды кармы. Таким образом, причины кармической связанности бывают благими или не-благими.

Кроме того, кармический приток в зависимости от того, лежат ли в основе действий души страсти или атман в своих поступках бесстрастен, приводит к накоплению длящейся, т.е. ведущей к новому перерождению, кармы или кармы преходящей, т.е. не имеющей такого эффекта и исчерпывающей силу своего действия еще в нынешнем существовании. Иными словами, активность-йога притягивает кармическую материю к душе, а страсти (*kaṣāya*) выступают причиной того, что эта материя связывает душу.

Рассуждения, которые приводятся в ТС, в целом воспроизводят идеи канонической литературы, в частности “Бхагавати”, “Сутракританги” и “Уттарадхьяна-сутры”³⁸. Однако Умасвати развивает данную тему дальше, и его новации в этом вопросе заключаются в следующем. *Во-первых*, он меняет последовательность тройкой активности: вместо “ума, речи и тела” дается определение йоги как “деятельности тела, речи и ума”. С. Охира объясняет это изменение автора ТС тем, что Умасвати, возможно, придавал большее значение действиям и поступкам³⁹. *Во-вторых*, определение притока кармической материи как тройкой активности впервые дается именно в ТС. И *в-третьих*, Умасвати выделяет два вида активности: благой, приводящей к накоплению добродетели, и не-благой, ведущей к пороку.

По мнению С. Охира, сам термин “йога” является нейтральной категорией, но Умасвати “вчитывает” в него “благое” и “не-благое” на основе действия или бездействия страстей соот-

³⁶ Ссылки на комм. Пуджьяпады даются по изданию: *Pūjyapāda. Sarvāthasiddhi*. Madras, 1992. P. 167.

³⁷ *Johnson W.J.* Op. cit. P. 48.

³⁸ Параллели между ТС и сутрами шветамбарского канона даются на основе исследования С. Охира. Подробнее см.: *Ohira S.* Op. cit. P. 61.

³⁹ *Ibid.* P. 62.

ветственно⁴⁰. Но В. Дж. Джонсону рассуждения С. Охира представляются неверными, поскольку, с его точки зрения, именно Умасвати первым в истории джайнской мысли сделал понятие “йога” нейтральной категорией посредством учения о страстях⁴¹. Согласно раннеджайнской канонической трактовке, всякая активность ведет к притоку кармической материи и ео ipso к связанности. Следовательно, необходимо отказаться от любых видов деятельности. И только когда четко формулируется учение о страстях, основной постулат которого гласит о том, что связывающая сила поступков зависит от внутреннего состояния или отношения, становится возможным рассматривать йогу как связывающую или не связывающую душу.

Итак, с точки зрения автора ТС, действующей причиной связанности души кармической материей выступают страсти. Однако такая трактовка отличается от подхода, выраженного в более ранних канонических текстах, где утверждается, что насилие (*himśā*) по отношению к любой из бесчисленных душ, населяющих физический мир, есть связывающий порок *par excellence*. Автор ТС определяет насилие как “повреждение живого невнимательной активностью”. Пуджьяпада поясняет, что “невнимательность подразумевает страсти. Человек, движимый страстями, невнимателен. Деятельность такого человека и есть невнимательная активность”⁴². Сс проводит различие между активностью, результатом которой становится причинение вреда живым существам, и деятельностью, не омраченной страстями и, следовательно, не ведущей к насилию. Очевидно, что Пуджьяпада дает весьма тенденциозную интерпретацию термину *pramāda*, буквальное значение которого – “невнимательность, небрежность, неосторожность”. Это существительное образовано от корня *mad* + приставка *pra*, что значит “быть опьяненным”⁴³. В отличие от раннеканонического подхода к трактовке термина “невнимательность” дигамбарский комментарий делает особый акцент на внутреннем состоянии действующего субъекта, т.е. на страстях и их воздействии на сознание адепта. Правда, Пуджьяпа-

⁴⁰ Ibidem. Op. cit.

⁴¹ Johnson W.J. Op. cit. P. 49.

⁴² *pramādaḥ sakaṣāyatvaṁ tadvānātmapariṇāmaḥ pramattaḥ pramattasya yogaḥ pramattayogaḥ*. Op. cit. Цит. по: Johnson W.J.

⁴³ В этом значении употребление термина *pramāda* сопоставимо с использованием аналогичного слова в “Йога-сутрах” (1,30), где “невнимательность” включается в список *citta-vikṣepa*, отвлекающих сознание факторов. См.: более подробно: Йога. Патанджали. Вьяса. Васубандху / Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002. P. 59.

да всего лишь развивает заложенную уже в сам текст сутры Умасвати идею: просто насилие (как это интерпретирует Сс), и даже убийство, еще не есть *himisā* и не связывает душу в качестве такового.

Эта же мысль выражена в пассаже, который приводит в Сс Пуджъяпада со ссылкой на “Правачана-сару” Кундакунды: “Когда у невнимательного в ходьбе пешком монаха под ногами гибнут маленькие насекомые, то в этом случае у него не возникает даже слабая связанность”⁴⁴. Как явствует из этих слов, невнимательность, т.е. ложное состояние сознания, выступает причиной возникновения кармической связанности, а не само деяние – причинение вреда. Пуджъяпада полностью разделяет мысль Кундакунды, говоря: “Именно в силу невнимательной активности будет наноситься вред даже без убийства живых существ”⁴⁵. Вывод, к которому в итоге приходит дигамбарский комментатор, состоит в том, что “невнимательный наносит вред самому себе (или своему собственному атману. – Н.Ж.), ибо [насилие, совершаемое ли в отношении] других живых существ или нет, нематериально”⁴⁶. Подобное рассуждение имеет силу аргумента только в том случае, если “насилие”, связывающая активность, понимается как деятельность, вызванная страстями. П.С. Джайни, ссылаясь на Сс, замечает, что “тончайшие формы страстей называются *sanjvalana* (“глеющие”). Они недостаточно сильны, чтобы препятствовать монаху вступить на путь, но они вызывают коварное состояние апатии или инерции (*pramāda*), отсутствие энергии в отношении действительно очищающих практик, предполагаемых путем”⁴⁷.

Таким образом, Пуджъяпада утверждает, что невнимательность и следствие этого, насилие, возникают тогда и постольку, когда и поскольку в деяния вовлечены страсти. Поэтому связанность может появиться лишь при наличии причиняющей вред живым существам активности, вызванной страстями. Вывод Пуджъяпады полностью согласуется с положением самой ТС (8,1), согласно которой: “Причины связанности – ложное видение, отсутствие самоконтроля, невнимательность, страсти, активность”⁴⁸. Однако в списке причин

⁴⁴ *uccālidamīhi pāde iriyāsamididassa niggaṃaṭṭhāne | āvādejja kulimigo marejja tajjogamāsejja || nahi tassa taṇṇimitto bamāho suhumovi desido samaye* || Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. P. 53. Приведенные выше слова встречаются только в одной из редакций “Правачана-сары”, в комментарии Джаясены (XII в.).

⁴⁵ *prāṇavyaparopaṇābhāve ‘pi pramattayogamātrād eva himiseṣyate.*

⁴⁶ *svayam evātmanā ‘tmānam hinastyātma pramādavān pūrvamī prāṇyantarānamī tu paścāt syād vā na vā vadhaḥ.*

⁴⁷ Jaini P.S. Op. cit. P. 120.

⁴⁸ *mīthyādarśanāvīratīpramādakaṣāyayogā bandhaḥetavaḥ.*

связанности страсти и невнимательность перечислены как независимые причины. Один из современных джайнских комментаторов, пандит Сукхлал, объясняет данное обстоятельство наличием в самой джайнской традиции нескольких списков причин: есть список пяти причин (как у Умасвати), четырех (за исключением невнимательности) или двух (страсти и активность)⁴⁹. Все существующие трактовки можно согласовать друг с другом, если понимать невнимательность в качестве одного из видов страстей или отсутствия самоконтроля, а также через рассмотрение ложного видения и отсутствие самоконтроля как подвиды страстей. Подобный подход оставляет в качестве подлинных причин связанности только страсти и активность – заключение, к которому в итоге и приходит Умасвати.

В некоторых канонических текстах (например, “Стхананга-сутре” 5.2.517 и “Самавая-сутре” 16)⁵⁰ пять причин связанности, приведенных в ТС (8,1), понимаются как “двери притока” (*āsravadvāras*). С. Охира в связи с этим обращает внимание на то, что “говоря теоретически, нет различия между *āsrava* и *bandha* в отношении их корневых причин, поскольку *bandha* – логическое следствие *āsrava*, вызванное теми же причинами”⁵¹. Но Умасвати принимает активность в качестве истока *āsrava* и затем выделяет приток длящихся карм и приток карм преходящих, помещая оставшиеся *āsravadvāras* в категорию “притока длящихся карм”. Отход от канонической интерпретации возникает в делении Умасвати активности на ту, которая производится под действием страстей и вовлекает в себя ложное видение, отсутствие самоконтроля и невнимательность, и ту, которая свободна от страстей, поскольку только один вид активности вызывает связанность. Так Умасвати разводит причины притока и связанности: тогда как оба вида активности (страстная и бесстрастная) вызывают приток кармической материи, связывает же только один вид. До Умасвати не существовало четко сформулированного представления о существовании кармического притока, который не приводит к связанности.

1.4.2. УЧЕНИЕ О СТРАСТЯХ

В ТС (8,9) четыре страсти включаются в список 28 вводящих в заблуждение карм, но они не упоминаются в данном перечислении в качестве особых причин кармической материи, втекающей в душу. Очевидно, Умасвати в этой сутре не предпринимает ника-

⁴⁹ *Umāsvāti. Tattvārtha Sūtra* / Ed. by Pt. Sukhlalji with his comm. and transl., with an intr. by K.K. Dixit (L.D. Series 44). Ahmedabad, 1974. С. 298f.

⁵⁰ Ссылка по: *Ohira S.* Op. cit. P. 62.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibid.* P. 62.

кой попытки согласовать первое объяснение со вторым. Четыре страсти используются в данном случае, как и в каноническом тексте “Уттарадхьяна-сутре” (33,10)⁵²:

“*Два вида вводящей в заблуждение [относительно] поведения кармы таковы: заблуждение относительно страстей и [заблуждение относительно] квази-страстей*”⁵³.

Согласно комментарию Сс карма, вводящая в заблуждение относительно поведения (*cāritra mohaniya karma*), ведет к появлению страстей и в то же время сама служит следствием действия страстей. Иными словами, страсти одновременно являются и причиной и результатом проявления *cāritra mohaniya* кармы. Однако даже в контексте позднейшего комментария ясно, что страсти в ТС понимаются как ведущие к связанности факторы только посредством недолжного поведения, т.е. насильственной в определенном смысле активности.

Как уже было сказано, активность, сопровождаемая страстями, ведет к притоку “длящихся карм” (*sāmparāyika karma*), т.е. того вида тончайшего вещества, который определяет последующее рождение. Это проход в иной мир (*sāmparāya*). Умасвати в ТС (6,5) подразделяет этот вид кармической материи на четыре подвиды в соответствии с пятью видами причин связанности. Так, приток кармы последующего рождения определяется действием: 5 индрий, 4 страстей, несоблюдением 5 великих обетов и 25 проступками. Соотношения этих факторов с причинами притока выстраиваются следующим образом: 1) 5 индрий соотносятся с невнимательностью (Тб объясняет индрии как *pañca pramattasyendriyāṇi*); 2) 4 страсти соответствуют напрямую страстям; 3) отсутствие самоконтроля – несоблюдение обетов; 4) проступки соотносятся с ложным видением (ложное видение составляет 24-й вид проступков). Пятая причина связанности, как было показано ранее, определяется предшествующими четырьмя (т.е. страстной активностью), и именно эта активность приводит к появлению длящихся карм. В связи с данной классификацией возникает вопрос: почему в список причин длящихся карм, соотносящихся с пятью причинами связанности, Умасвати вставляет ложное видение в перечисление 25 видов проступков, хотя оно выступает самостоятельной причиной притока кармического вещества?

Согласно С. Охира, термин *kriyā* в канонической литературе понимается в качестве одной из причин притока кармы, поэтому “Умасвати, должно быть, хотел акцентировать его перечисляя

⁵³ *cārittamoḥaṇam kammam duvīham tu viyāhiyam | kasāyamohaṇijjam tu nokasāyam taheva ya ||*

все двадцать пять (проступков. – Н.Ж.) на месте *mīthyātva*, которое всего лишь один из них”⁵⁴. Тем не менее сама С. Охира подчеркивает, что список проступков “составлялся самостоятельно в течение долгого агамического периода”⁵⁵, поэтому приведенное выше перечисление не является сугубым изобретением автора ТС. Но что пытается сделать Умасвати, так это согласовать свое собственное деление активности на страстную и бесстрастную с каноническим представлением.

1.4.3. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПСИХИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ ДУШИ В ТС

Согласно ТС (6,7), душа и не-душа связаны с усилием (*adhikaraṇa*), своеобразным фактором, а тем самым и причиной связанности. Или как определяет *adhikaraṇa* Пуджьяпада: *himsādyupakaraṇabhāva* “состояние воздействия насилия и прочего”. Комментируя приведенные строки сутры, Сукхлал поясняет, что “*jīva* и *ajīva* обе называются *adhikaraṇa*, т.е. средство, инструмент или орудие кармической связанности”⁵⁶. Из этого следует, что кармическая зависимость рассматривается в качестве активного фактора, который нуждается в *adhikaraṇa* для своего проявления. Однако связанность кармой актуализируется только в том случае, если душа ведет себя определенным образом (см. ТС 6,8), и именно в этом смысле душа выступает субъектом усилия⁵⁷. ТС (6,8–9) насчитывает 108 способов, посредством которых душа причиняет вред другим живым существам. Примечательным в данном случае является то, что здесь автор ТС не говорит о деяниях, свободных от страстей, наоборот, совершенно ясно, что речь идет о насильственных поступках, связанных с убийством или причинением вреда живым существам. Кармически связывающее действие – это насильственное деяние, вызванное страстями. Отсюда следует, что бесстрастное поведение, ненасильственное действие, не приводит к возникновению связанности. Сс поясняет на примере телесных намерений (*kāya samīranibha*), каким образом детерминируется насильственная активность: импульсивные действия тела, совершаемые самостоятельно (*krta*), посредством других (*kāitā*) или вследствие побуждения другими (*anumata*) из-за четырех страстей (гнева, гордыни, лживости и алчности). С точки зрения джайнской доктрины, к возникновению

⁵⁴ Ohira S. Op. cit. P. 62–63.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ *Umāsvātī. Tattvārtha Sūtra*. P. 239.

⁵⁷ Обычное словарное значение термина *adhikaraṇa* – “то, в чем нечто происходит”, “нечто, где что-то случается”.

кармической зависимости приводит не только само деяние, но и подготовка к нему и даже просто намерение совершить недолжный поступок. Поэтому тройное деление видов насилия можно рассматривать как логическое следствие и развитие идеи о том, что страсти являются инструментом связанности, так как страсть может проявлять себя в большей степени уже на стадии намерения или подготовки к деянию.

С. Охира обращает внимание на то, что материал 6-й главы ТС почерпнут автором из канонических текстов, где он разбросан по многим текстам, но выстроен в соответствии с планом, или схемой самого Умасвати⁵⁸. Деление усилий на связанные с душой и не-душой базируется на учении Умасвати о страстях. Иными словами, разделение связанности на два вида в зависимости от двух типов кармической материи (усваиваемой душой или нет) ведет к различению двух видов усилий: простого физического действия и мотивированного страстями поступка. И хотя оба деяния связывают душу кармой, тем не менее автор ТС делает акцент скорее на отношении к совершаемому действию, чем на самом действии. Подобный подход открывает дорогу позднейшим джайнским авторам, которые будут интересоваться преимущественно намерениями и отношением к поведению.

1.4.4. ПРИВЯЗАННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ О СТРАСТЯХ

В развитой концепции страстей, представленной в ТС, то, что ранее выступало единственным инструментом связанности (насильственная активность, мотивированная алчностью и привязанностью), теперь становится двумя: связанность вызывается страстями и насильственной деятельностью. В более ранних текстах шветамбарского канона привязанность (*parigraha*) или алчность (*lobha*) рассматриваются вместе с убийством (*ārambha*) как наихудшие формы поведения, и привязанность считается неотъемлемой чертой жизни домохозяина. Для авторов или составителей такого монашеского текста, как “Дасавейялия-сутта”, *parigraha* есть определяющая характеристика жизни всякого мирянина. Посему для домохозяев существует лишь очень слабая возможность чего-то иного, чем плохое рождение. Существование мирянина это привязанность и тем самым убийство просто потому, что он – домохозяин. Только монах или монахиня обладают потенциальной возможностью избавиться от привязанности и насилия и обрести освобождение. Однако в более поздней литературе благочестивый домо-

⁵⁸ *Ohira S.* Op. cit. P. 61–62.

хозяин рассматривается в той же самой сотериологической перспективе, что и монах, поскольку первый может принять частичные обеты (*anuvrata*), служащие ему (или ей) своеобразной подготовкой для последующего принятия “великих обетов” (*mahāvratā*) монаха⁵⁹. Так, частичный обет не-насилия, практикуемый только в отношении способных к движению душ (*trasa jiva*), не может считаться достаточным для спасения, но, тем не менее, он выступает ступенью лестницы духовного самосовершенствования, ведущей к освобождению. Соблюдающий частичные обеты может ожидать лучшего рождения. Такой духовный прогресс не подразумевался раннеканонической традицией, не принимавшей идеи благочестивого домохозяина, поскольку домохозяин *ex definitio* не может считаться благочестивым. Более того, согласно позднейшей джайнской интерпретации, привязанность (*parigraha*) определяется как пристрастие, или одержимость (*mūrcchā*)⁶⁰. В *Сс mūrcchā* определяется как “не отвращение от признаков приобретения и сохранения живых и неживых объектов, таких как коровы, быки, драгоценности, жемчужины, имущество и тому подобного, а также внутренних ограничений, таких как страсть и т.д.”⁶¹. И далее Пуджьяпада говорит, что одержимость есть «корень всех ошибок. У считающего: “Это – мое”, появляется [идея] защиты [своего]. Затем с необходимостью рождается насилие»⁶². Как пишет П.С. Джайни, термин “*parigraha* в дальнейшем становится синонимом четырех страстей (*kaṣāya*) и не-страстей (*no-kaṣāya*)...; они называются “внутренними обладаниями” и их ограничение (отказ от активности, которая генерирует их) составляет сущность *aparigrahavratā*”⁶³. Однако успешное следование этой форме ограничения невозможно, до тех пор пока адепт привязан к внешнему имуществу – земле, домам, золоту, серебру и т.д.⁶⁴ Поэтому домохозяин демонстрирует серьезность своих намерений и свою решимость идти до конца по Пути Освобождения принятием определенных ограничений в отношении того, чем он мог бы владеть, а также посредством отказа от чувства привязанности к тому, чем он уже факти-

⁵⁹ Jaini P.S. Op. cit. P. 160ff.

⁶⁰ См., например, ТС (7,17) а также трактат Амритачандры Сури “Пурушартхасиддхьяпа” (111 и далее) в нашем переводе ниже.

⁶¹ *bāhyānām gomahīṣamaṇimuktāphalādīnām cetanācetanānām ābhyantārānām ca rāgādīnām upadhinām samraṣaṇārjanasamiskārādilaṣṇāvyāvṛttir mūrcchā*. Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. P. 74.

⁶² *tanmūlāḥ sarve doṣāḥ | mamedam iti sati samkalpe samrakṣaṇādayaḥ samjāyate | tatra ca himsā ‘vaśyambhāvini* | Ibidem.

⁶³ Jaini P.S. Op. cit. P. 177.

⁶⁴ Ср. рассуждения о внешнем и внутреннем обладании с Амритачандрой Сури в “Пурушартхасиддхьяпае” (112–119).

чески владеет. Как отмечает П.С. Джайни, “принятием *aparigraha-vrata* джайн-мирянин систематически ограничивает свою склонность следовать страстям; таким образом он защищает свою душу от увеличения кармического притока и закладывает основание для совершенной не-привязанности – пути монаха”⁶⁵.

В ранней теории кармы только одна цепочка событий с необходимостью вела к кармической связанности: привязанность или алчность (*lobha*) (включая другие страсти) вызывала насилие, которое, в свою очередь, приводило к притоку кармы. В интерпретации Умасвати связанность возникает двумя способами: во-первых, через активность, стимулирующую приток, и, во-вторых, посредством страстей, заставляющих душу “впитывать” кармическую материю. Таким образом, алчность (или привязанность) – страсть, включающая в себя все остальное, и обозначающая в некотором смысле образ жизни, трансформируется в более поздней трактовке в состояние сознания или отношение. От определяющей характеристики способа жизни, она становится определением *отношения* к жизни. Акцент переносится с внешних форм на внутреннее состояние, с социального аспекта на индивидуально-психологический. Поэтому и отказ от привязанности теперь понимается скорее в модусе внутренних ограничений. Отсюда вытекает изменение установки по отношению к мирской жизни: от жесткого утверждения о невозможности освобождения для домохозяев джайны, и в первую очередь Умасвати, переходят к компромиссному решению в виде правильного (т.е. спасительного) отношения к жизни. Можно владеть чем угодно и подобное обладание не приведет с необходимостью к притоку нового кармического вещества, если душа не привязана к объектам. Однако для монашествующих прежняя интерпретация не-привязанности как не-обладания сохраняет свою силу во всей строгости раннеканонического подхода. Необходимо отметить, что в дальнейшем более позднее истолкование мирской жизни как теоретически могущей привести к спасению все же не впишется полностью в раннюю трактовку. Так, например, ТС (9,6) чистота (*śauca*) понимается в качестве одной из высших добродетелей (*dharma*), практика которых входит в остановку притока кармы. Комментируя эту сутру, Пуджьяпада специально обращает внимание на то, что “чистота – [это] полная свобода от алчности”⁶⁶. Как было отмечено выше, с точки зрения наиболее ранних канонических текстов алчность, один из двух наихудших пороков, есть определяющая характеристика жизни домохозяина. И именно алчность

⁶⁵ Jaini P.S. Op. cit. P. 178.

⁶⁶ *prakarsaprāptalobhān nivr̥tīḥ śaucam.*

заставляет человека причинять вред живым существам. Отсутствие алчности означает отсутствие насильственной деятельности или даже самой возможности любых форм насилия. Оно является условием требуемой джайнской доктриной чистоты, и только монах или монахиня по определению могут практиковать подобную степень добродетели. Иначе говоря, *lobha* – загрязняющий, ведущий к насилию и вызывающий связанность пороков. Данный вывод основан на анализе ТС, где алчность выступает синонимом нечистоты, а свобода от *lobha* понимается в качестве *śauca*, причем автор сутры делает акцент на необходимости подавления страстей, которые приводят к притоку кармического вещества. Тем не менее ясно, что демаркационная линия, разделяющая чистоту и нечистоту, проходит между жизнью домохозяина-мирянина и монаха.

В. Дж. Джонсон высказал предположение, что трактовка понятия “чистота” в ТС имеет полемическую направленность против брахманского представления о чистоте и дхарме. Согласно его мнению, джайны дали новую интерпретацию термину *śauca* с целью показать, что подлинно чистыми являются только они, джайны, тогда как брахманы, поддавшись жадности, представляют собой антитезу чистоте, несмотря на их претензии на ритуально-религиозное и моральное превосходство. В том и другом случае нечистота ведет к дальнейшей кармической связанности, разница же заключается в том, как определяется “чистота”. Торжественные жертвоприношения (*śrauta yajñā*) брахманов основаны на насилии (*himsā*), следовательно, они не чисты. Насилие, тождественное нечистоте, вызывается алчностью, т.е. алчность есть результат жертвоприношений. А с аскетической точки зрения джайнов, брахманы, совершающие эти ритуалы, вдвойне нечисты, поскольку ведут жизнь домохозяев⁶⁷.

Поведение джайнских аскетов и в последующие века определялось ранними представлениями относительно условий, при которых происходит приток кармы. А сами условия рассматривались как результат психической активности. Если обычные миряне существовали в духовном пространстве между дополнительными и великими обетами, балансируя на грани тех и других, то аскет должен был придерживаться ригористической трактовки Пути Освобождения, не допускающей никаких послаблений и отступлений от чрезвычайно строгого сотериологического идеала. И эта базовая несовместимость двух религиозных путей лежала в основе попытки Умасвати пересмотреть раннеджайнскую концепцию спасения.

⁶⁷ Johnson W.J. Op. cit. P. 77.

Комментируя смешение ранних теоретических установок и новаций в джайнской доктрине, Э. Фраувальнер делает вывод о том, что это является результатом фундаментальной приверженности учению, провозглашенному Махавирой⁶⁸. Поскольку Джина традицией считается всеведущим, его учение, однажды провозвещенное, не может быть изменено, и этот факт “объясняет многие архаические черты, которые консервируют систему”⁶⁹. Поэтому, по мнению Э. Фраувальнера, в джайнской философии не остается никакой возможности для последовательного развития системы. При таких обстоятельствах нет ничего удивительного, считает австрийский индолог, в том, что “традиционно сделанная вручную догматика демонстрирует лакуны”⁷⁰, которые беспрепятственно заполняются фантастическими идеями. Иными словами, после Махавиры джайнская мысль была парализована необходимостью сохранения древнего наследия учения самого основателя в более сложных религиозных и философских обстоятельствах.

В общей оценке Э. Фраувальнера джайнской доктрины, безусловно, есть доля истины, однако, как совершенно верно отмечает В. Дж. Джонсон, приведенное выше заключение грешит некоторой несправедливостью в отношении джайнской мысли. По мнению В. Дж. Джонсона, ошибка Э. Фраувальнера заключается в отделении религиозной веры и метафизических спекуляций от религиозной практики, австрийский индолог рассматривает джайнизм скорее как философию, а не как религию⁷¹. В. Дж. Джонсон предлагает разделять два периода в формировании джайнского учения: “ранний джайнизм”, отождествляемый им со шветамбарским канонем, и “джайнизм Умасвати”, или “классический джайнизм”. Первый период характеризуется английским индологом исключительно как аскетический путь к освобождению, который формулируется приблизительно в то же время, что и неортодоксальные системы (в особенности буддизм), частично как реакция на брахманскую религию, но в случае джайнизма, возможно, по большей части как очищение более раннего архаического аскетизма⁷². “Джайнизм Умасвати” при-

⁶⁸ *Fraeuwallner E.* History of Indian Philosophy. Delhi, 1973. Vol. II. P. 213.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Johnson W.J.* Op. cit. P. 79.

⁷² В поддержку своего последнего тезиса В. Дж. Джонсон ссылается на мнения Бэшема и Р. Уильямса. См.: *Basham A.L.* History and Doctrine of the *Ājīvikas*. L., 1951; *Williams R.* Op. cit. С. 2–6.

надлежит более широкому социальному миру в том смысле, что представляет собой попытку систематизировать, насколько это возможно, доктрину Махавиры для всего джайнского сообщества и в первую очередь для мирской аудитории.

Тем не менее следует отметить, что и характеристика джайнизма, данная Э. Фраувальнером, в некоторой степени справедлива. Австрийский индолог прав в том, что джайнская система изначально более консервативна (по сравнению с буддизмом, например). Ибо в доктрине Махавиры уже на момент создания шветамбарского канона существовал ряд четко прописанных теоретических положений, игнорировать которые означало бы поставить себя вне рамок ортодоксии (что невозможно в том же буддизме) и стать еретиком. Но были и теоретические лакуны или невнятно сформулированные тезисы, которые оказались слабым звеном джайнской доктрины в полемике с различными оппонентами. Нам представляется, что развитие учения джайнов шло в первую очередь именно в этом направлении. Правда, при этом джайнские мыслители, влекомые логикой рассуждения, иногда подходили к самой черте ортодоксии и оказывались на грани ереси, как это произошло, например, с Кундакундой⁷³. Однако формулировок, ведущих к откровенной конфронтации с догматикой, джайнские мыслители, в том числе и Кундакунда, не давали, балансируя на тонкой грани между гетеродоксией и приверженностью учению Махавиры.

В то же время отчасти справедлива и оценка В. Дж. Джонсона, данная им позиции Э. Фраувальнера, поскольку при анализе того или иного учения необходимо учитывать, о каком уровне данной системы идет речь. Нам представляется, что в контексте данной полемики английского и австрийского индологов было бы уместным обратиться к выдвинутой петербургскими индологами В.И. Рудым и Е.П. Островской теории структурного полиморфизма, которую они использовали при анализе буддизма и синкретической школы ньяя-вайшешика. Они предложили разделять три уровня функционирования системы (в частности, буддизма): религиозной доктрины, психотехники (т.е. буддийской йоги) и собственно философии⁷⁴. Данная трехуровневая схема вполне применима и к джайнскому “материалу”, ибо в нем наличествует и религиозная докт-

⁷³ Более подробно см.: Железнова Н.А. Указ. соч.

⁷⁴ Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

рина, и совокупность особых йогических психотехнических практик, и метафизическая спекулятивная система. Безусловно, джайнская доктрина развивалась на протяжении веков, полемизируя с различными представителями ортодоксальных даршан и буддизма. Необходимость отстаивать свои собственные позиции по вопросу трактовки сущности духовной субстанции, состояния всеведения и т.д. вынуждала джайнских теоретиков тщательно продумывать постулаты теории Махавиры и давать им более четкие и взвешенные формулировки. Однако этот процесс характеризует развитие любой философско-религиозной системы в Индии. Выделение различных уровней функционирования какой-либо системы позволяет нам сконцентрировать внимание на том или ином аспекте традиции, более рельефно его выделить и описать в целях научного исследования. При этом не следует забывать, что в условиях реальной жизни самого сообщества той или иной традиции все эти искусственно вычленяемые уровни функционируют в неразрывном единстве.

При изучении ТС нельзя оставлять без внимания и то обстоятельство, что трактат Умасвати написан на санскрите, а не на пракрите – языке канона⁷⁵. Автор сутры, очевидно, предназначал это сочинение не только своим единомышленникам, но и потенциальным оппонентам, т.е. читателям, принадлежавшим к другим школам и направлениям индийской философии и полемизировавшим с джайнскими учителями по ряду принципиальных вопросов метафизики. Начиная с Умасвати, джайнская философская традиция выходит на широкую историческую арену борьбы различных школ индийской философии за влияние на умы мыслящих и сердца верующих.

⁷⁵ Впрочем, на различных пракритах писали такие джайнские (в первую очередь дигамбарские) авторы, как Кундакунда и Немичандра Сиддханта Чакравартин.