

**Асу Лал Санчети**  
**Манак Мал Бхандари**

## **ПЕРВЫЕ ШАГИ В ДЖАЙНИЗМЕ. ЧАСТЬ II.**

© А.Л. Санчети, М.М. Бхандари, 1994.  
© M. Sujan Mal Ugam Kanwar Sancheti Trust, Jodhpur, India, 1995.  
©Русский перевод: Jainworld Foundation, 2005.  
© Г.В. Гарин, перевод, 2005.

pdf-версия от  
12.01.07. Обо  
всех замеченных  
ошибках просьба  
сообщать  
переводчику по  
адресу,  
имеющемуся на сайте.

### **СОДЕРЖАНИЕ:**

1. Предисловие.
  2. Доктрина кармы. Часть 1.
  3. Доктрина кармы. Часть 2.
  4. Доктрина кармы. Часть 3.
  5. Гунастханы: этапы духовного прогресса.
  6. Пять тел.
  7. Теория неодносторонности.
  8. Свобода воли.
- Приложение I: Натхмал Татъя, Анекантавада.  
Приложение II: Д.С. Котхари, Современная физика и съядвада.

### **ПРЕДИСЛОВИЕ.**

С благословения нашего гуру вторая часть «Первых шагов в джайнизме» лежит перед читателем. Первая часть вышла в 1984 и была переиздана в 1989. С тех пор мы работали над второй частью, что заняло немало времени.

Частично это объясняется сложной природой предметов, излагаемых в этой части книги: учения о карме и центральной философии джайнизма – анекантавады. Другая причина задержки состояла в том, что мы хотели объяснить предметы более детально, чтобы сделать книгу исчерпывающей и, в то же время, говорящей понятным языком. Однако анекантавада, или теория неодносторонности, стала теперь настолько широкой, что трудно идти в ногу с её последними продвижениями. Разработки выдающихся учёных: д-ра Д.С. Котхари и проф. П.Ч. Махаланобиса сильно расширили сферу, охватываемую анекантавадой и съядвадой, подкрепив их выводами физики и статистики. Даже эксперты в этих вопросах не могут пролить должный свет на открытия упомянутых великих учёных, поскольку для их полного понимания необходимо иметь не только научное знание, но также быть сведущим в философских предметах, а такие комбинации весьма редки. Однако необходимость в издании второй части книги возрастала, и нас спрашивали, когда она будет опубликована. Поэтому, в соответствующих главах данной книги мы изложили простым языком то, что мы поняли в этих сложных предметах, и заранее приносим извинения тем читателям, которые найдут там какие-либо «белые пятна».

Из вышесказанного должно быть ясно, что главы этой книги следует рассматривать как шаги к сокровищнице знания. Но всё-таки читатели не останутся совершенно несведущими в предмете по прочтении этих глав, и в них может пробудиться жажда получения больших знаний. Даже если так, то это будет источником удовлетворения для авторов. А для тех, кто настроен на получение большего знания, существует обильная литература на эти темы.

Вполне очевидно, эту книгу следует читать как продолжение первой, в которой были даны указания на её содержание. Однако та часть имела дело с базовой информацией

относительно отличительных черт джайнизма, путём, предлагаемым для всестороннего развития человеческой личности, местом человека во вселенной и его обязанностями. Ниже мы дадим краткий обзор содержания этой части.

### **Доктрина кармы.**

В первых главах этой части мы будем заниматься доктриной кармы. В джайнской метафизике учение о карме занимает столь же высокое место, какое Бог занимает повсюду, выступая главной движущей силой. Хотя концепция кармы принимается всеми индийскими религиозными системами, ни в одной другой системе не учат о карме в столь конкретной, реалистичной и физической форме, как в джайнизме, где карма понимается как материальные частицы с психологическими качествами и такими характерными чертами, как способность связывания с душой и принесения результатов. В этих главах была сделана попытка описать карму в ее разнообразных аспектах и разновидностях. Мы немало цитировали из исследовательской работы д-ра Гельмута фон Глазенаппа «Доктрина кармы в джайнской философии», впервые опубликованной в Германии в начале 20-ого века и переизданной в Индии в 1942. Она представляет собой действительно исчерпывающее изложение этого предмета и пример немецкой учёности и серьёзного исследования. За эту работу Боннский университет присудил автору степень доктора философии.

### **Этапы прогресса души: четырнадцать гунастхан.**

В этой главе джайнский путь движения души к освобождению описывается в виде 14 гунастхан, или «милых камней». Это показывает, что по мере сокращения кармической ноши душа поднимается по шкале духовного развития и продвигается по пути к освобождению. Поэтому данная глава прямо связана с учением о карме. Следующая глава рассказывает о пяти телах, которые время от времени приобретает человеческая душа с безначальных времён. Здесь тоже рассматривается вопрос о карме, так как она прикрепляется к душе в форме кармического тела. Но, поскольку эти тела сами по себе представляют лишь вопрос общего интереса, они объясняются вкратце.

### **Анекантавада: центральная философия джайнизма.**

Эта глава касается философской теории джайнизма, которая ныне подтверждается последними открытиями учёных: от математиков до физиков. Такая философия содержит в себе семя синтеза противоположных взглядов и доказывает, что те вещи, которые кажутся противоречащими друг другу, на самом деле взаимодополняющи. Это подтверждается открытием «Принципа дополнительности, которым мы обязаны Нильсу Бору, – возможно, самой важной и революционной концепции современной физики» (цитата из статьи д-ра Д.С. Котхари «Современная физика и сьядвада»). Как уже сказано, сфера, охватываемая анекантавадой, расширяется вместе с открытиями выдающихся учёных. Например, интересная точка зрения на этот предмет была высказана д-ром Б.К. Матилалом в его лекциях, проведённых в Институте индологии в Ахмедабаде, согласно которой анекантавада, подобно буддийскому «срединному пути», является разновидностью вибхаджьявады. Буддийский подход, однако, исключительно аналитический, и может быть определён как «исключающая середина», тогда как анекантаваду Махавиры следует назвать «включающей серединой», поскольку она содержит как анализ, так и синтез. Далее учёный доктор упоминает, что точки зрения, или найи, были классифицированы по типам, чтобы привлечь внимание различные философские взгляды, преобладавшие в классической Индии. То, что эти старые принципы нашли поддержку по ходу прогресса науки, лишней раз доказывает, как были правы джины, воспринимавшие вечные истины и требует от нас подхода к ним с открытыми глазами и уважением, вместо критики и насмешек, что случилось временами.

## **Свобода воли.**

В последней главе мы изложим джайнский взгляд на проблему решения старой загадки о том, определена ли судьба человека свыше или же является плодом его собственных усилий. Джайнизм даёт удовлетворительный ответ на этот вопрос, который, можно надеяться, будет интересен для читателей.

Мы выражаем благодарность всем, кто помогал нам в этой работе, а особого упоминания заслуживают Шриман Джохари Малджи Сахиб Паракх и д-р Сагар Малджи Сахиб из Варанаси.

Асу Лал Санчети, Манак Мал Бхандари;  
Джодхпур, 1994 г.

### **ДОКТРИНА КАРМЫ. ЧАСТЬ 1.**

Это учение о карме представляет собой расширение древнего и хорошо известного принципа «что посеешь, то и пожнёшь». Другими словами, это учение – ни что иное, как расширение одного физического феномена, наблюдаемого в нашем каждодневном опыте: на каждое действие в природе существует реакция, каждый результат имеет причину и наоборот.

Согласно доктрине кармы ход жизни каждого живого существа здесь и впоследствии определяется кармой или его поступками: благочестивая жизнь ведёт к комфорту, довольству и общему благополучию в настоящей жизни и к дальнейшему перерождению в высших и лучших формах бытия; дурные дела имеют результатом перерождение в низших формах бытия в будущей жизни и несчастье в настоящей. Кратко учение о карме можно определить как «теорию неизбежных последствий собственных действий». Эта доктрина развивалась вместе с другими учениями о ходе развития мира. Они включают калаваду или доктрину времени (считающую время определяющим фактором), свабхававаду, или учение о природе (в котором природа вещей считается единственным определяющим фактором), теорию предопределения и т.д. Их предполагается обсудить отдельно в этой книге. Здесь будет достаточно упомянуть, что в джайнской мысли, вследствие её неодностороннего подхода, должное место отдается каждому из этих факторов, как определяющих ход развития жизни, наряду с учением о карме. Но главное место отводится именно учению о карме, так как оно включает элемент свободной воли индивидуума вместе с ответственностью за собственные поступки, и является живым или активным, в отличие от инертной или пассивной природы других факторов: времени, природы и пр.

Все религиозные системы, зародившиеся в Индии, в т.ч. индуизм, буддизм и джайнизм, в общих чертах принимают учение о карме. Все эти основные системы дают доктрине кармы главное место в схеме духовных вещей, хотя и подчёркивают разные её аспекты.

Но удивительно то, что доктрина кармы не нашла того места, которое она заслужила, в трёх западных религиях: христианстве, иудаизме и исламе, хотя и известно, что пророк Мухаммед предупреждал свою дочь, что Бог будет судить её в день суда за её дела при жизни, а не за то, что она была дочерью пророка. Возможно, что концепция всемогущего Бога не позволяет возвести доктрину кармы на то место, которого она по праву заслуживает.

Однако нигде, кроме джайнизма, принципу кармы не придаётся такого значения. Вкупе с идеей о душе и её переселении в непрерывном цикле рождений и смертей, джайнизм также утверждает, что именно карма в первую очередь определяет будущий удел и ход жизни всех

душ. В этой концепции нет места для всемогущего Бога, который даже не определяет судьбу, а скорее мешает живым существам, как в некоторых других религиях. Как было сказано в первой части, джайнизм не верит в такого всемогущего Бога. Положение судьи человеческих судеб, занимаемое Богом в других религиях, заменяется в джайнской философии кармой существ. В этом процессе индивидуум поднимается на высокий пьедестал, поскольку он сам способен определять свой удел и достаточно компетентен, чтобы начертать собственную судьбу.

Учение о карме разом разрешает все диспуты и сомнения, окружающие концепцию всемогущего и ревнивого Бога. В то же самое время концепция кармы и вера в неё вдохновляет и поддерживает этическое поведение в верующих, и делается это не за счёт «страха Божия», а на том простом основании, что нам придётся встретиться с плодами собственного поведения: благами, дурными и нейтральными, в этой жизни или впоследствии. Сверх того, учение о карме даёт удовлетворительное объяснение иначе необъяснимым расхождениям в жизни: богатству и бедности, здоровью и болезни, счастьем и несчастьем, которые затрагивают каждого на любом этапе жизни, и которые неоправданно приписываются всемогущему Богу, тогда как в действительности являются плодами наших собственных действий.

Итак, на этом фоне мы займёмся подробным обсуждением учения о карме в джайнской философии. Общепринятое в индуизме, буддизме и джайнизме значение слова «карма» таково: деятельность, работа, поступок и т.д. Ещё оно обозначает жертвоприношения при выполнении индуистских ритуалов и ряд предписываемых верующим формальностей, таких, как пост и иные формы поклонения, называемые Карма-канда.

Однако в джайнской философии значение слова «карма» покрывает любую форму активности в виде мысли, слова или поступка, сопровождаемых любой из страстей, а также являющиеся результатом таковых материальные частицы (пудгала), которые связываются с душой. Таким образом, в джайнской схеме это представляет собой «комплекс очень тонкой материи, невоспринимаемой чувствами, которая, входя в душу, вызывает в ней значительные изменения». Это может нуждаться в небольшом разъяснении, хотя оно может включать в себя элемент повторения.

Согласно джайнской философии, безначальная, бесконечная и несотворённая вселенная состоит из шести субстанций: живой субстанции, или души (джива), материи (пудгала), времени (кала), пространства (акаша), посредника покоя (адхарма) и посредника движения (дхарма). Из них только живые существа или души обладают сознанием или потенциалом бесконечного знания, бесконечного восприятия, блаженства и т.д. Освобождённые души обладают этими качествами и потому считаются совершенными душами или сиддхами. В случае мирских душ эти силы «закованы» вследствие их связи с чужеродной субстанцией – материей, которая сама неживая и лишённая сознания, но обладает формой и является единственной субстанцией из шести, которая обладает формой.

Связь бесформенных живых душ с несознательной и осязаемой материей безначальна (но, как мы увидим, не бесконечна). Эта безначальная связь является устоявшейся концепцией и общепринятым в джайнизме фактом, подобно концепции безначальной вселенной. Эта связь постоянно обновляется (до полного отделения кармы от души) путём сбрасывания старой материи и поглощения свежей вследствие действий и поступков живого существа. Тот род материи, который таким образом связан с душами, известен как карма пудгала, или кармическая материя, и включается в расширенное значение слова «карма». Таким образом, когда говорится, что некто занят кармой ходьбы или разговора, в широком смысле это подразумевает, что он не только осуществляет акт ходьбы или разговора, но и поглощает

кармическую материю, являющуюся результатом этих действий. Строго говоря, слово «карма» должно обозначать лишь действие, а связывание материи с душой более корректно обозначается словом «карма-бандха», или «связывание кармой»<sup>1</sup>. Однако существует такой факт, что в разговорном языке термин «карма» используется не только действий, но и их последствий. В результате этого порой встречается ложное понимание, являющееся как бы платой за небольшое отклонение от точного смысла.

Когда сравнивают содержание *Бхагавад-гиты* с джайнскими учениями, обычно говорят, что первая учит деятельности, или карме, а вторые – против кармы, или деятельности. Такое мнение едва ли оправдано. Джайнизм не учит бездействию просто потому, что невозможно отказаться от всякого рода деятельности, покуда мы живём. Это ясно сказано в начале *Ачаранга-сутры*, одной из самых ранних и аутентичных компиляций джайнского канона. Что действительно предписывается джайнским учением, это избегание связывания кармой (карма-бандха), которое слишком свободно интерпретируется как карма, или деятельность. В действительности же можно найти значительное сходство между посланием *Гиты* и джайнскими предписаниями относительно правильного образа жизни. *Гита* учит деятельности без надежды на результат, и в джайнизме мы находим проповедь действия с бдительностью (карма и джаяна), т.е. без страстей, и сохранения спокойствия и безразличия при получении плодов. В этом случае действие не приведёт к связыванию кармой.

После этого небольшого отклонения мы затронем пару естественно возникающих вопросов о принципе кармы: во-первых, что такое кармическое вещество и, во-вторых, как оно прикрепляется к душе и сбрасывается с неё?

Давайте рассмотрим эти вопросы по порядку, чтобы пролить дальнейший свет на тему кармы.

### **Что такое кармическая материя?**

Мы уже видели, что материя – единственная субстанция во вселенной, обладающая формой, состоит из бесконечного числа пудгал – неделимых частиц вещества, намного меньших в размере, чем атом. Они настолько утончённы, что в каждой части пространства может содержаться бесконечное количество комбинаций пудгал в их тонкой (сукшма) форме. Каждая из этих частиц имеет как минимум четыре качества: осязаемость, вкус, запах и цвет.

Существует много видов комбинаций этих пудгал, называемых варганами<sup>2</sup>. Эти варганы бывают восьми видов (со многими подвидами): бхаша варгана, или категория речи, шарира варгана, или категория тела, мано варгана, или категория ума и т.д. Одна из таких категорий пудгал – карма варгана, т.е. пудгалы, обладающие способностью превращения в кармическую материю и сцепления с душой. Именно эта частная категория материи, называемая карма варгана, поглощается загрязнённой и, вследствие этого, материальной душой, благодаря её деятельности и страстям и превращается в кармическое тело (кармана шарира), подобно тому, как масляная лампа, потребляя масло, превращает его в пламя. Как указывалось ранее, кармическое вещество поглощается загрязнённой душой. Это нуждается в разъяснении. В своей основе душа – чистое сознание, незагрязнена и нематериальна. Освобождённые души – сиддхи, именно таковы. Такие чистые души не могут быть загрязнены кармой, поскольку джива (живая душа) и аджива (неживая материя) представляют собой в корне различные категории. Однако вследствие безначального загрязнения материей (т.е. кармой) чистая нематериальная форма души также становится частично материальной и, следовательно, может и далее загрязняться. Как сказано ранее, соединяющиеся с душой пудгалы находятся в форме карма варгана, каждый подвид которой содержит бесчисленное количество пудгал в их тонкой (сукшма) форме, и это создаёт кармическое тело души. Эти карма варганы – самые тонкие из всех варган: они содержат

наибольшее количество пудгал, но занимают наименьшее место в пространстве (это будет объяснено в отдельной главе).

Всё кармическое вещество, связанное с душой, формирует кармическое тело души (кармана шарира), являющееся одним из пяти тел последней (аударика-шарира, вайкрия-шарира, ахарак-шарира, теджас-шарира, кармана-шарира).

Здесь будет достаточно сказать, что:

1. кармическое тело имеет безначальную связь с душой, постоянно обновляется путём сбрасывания старой кармы и приобретения новой, и может быть устранено только при полном освобождении души;
2. оно состоит из бесконечного числа пудгал и является самым тонким из всех тел;
3. никакие препятствия не останавливают его;
4. оно всегда путешествует вместе с душой, переселяясь из одного тела в другое;
5. оно определяет судьбу и ход жизни души в этом мире и следующем, и эта судьба зависит от природы кармического тела, сопровождающего душу и порождающего результаты.

### **Как карма прикрепляется к душе?**

Разобравшись с кармической материей, мы подошли ко второму и более важному вопросу о природе связывания кармической материи с душой. Этот пункт, являющийся ядром и сердцем всей джайнской мысли, был слегка затронут в первой части, когда мы объясняли семь основ. Однако там предмет излагался с точки зрения души и её путешествия в этом мире, здесь же мы коснёмся того же самого предмета с точки зрения кармы.

Процесс связывания кармы с душой можно разделить на две части: вхождение кармы в душу и связывание или, иначе говоря, удержание кармы душой. Первое называется асрава (приток), а второе известно как бандха (связывание), так как они обозначают соответственно вхождение кармы в душу и связывание ею.

### **Вхождение кармы в душу.**

За притоком кармы в душу может последовать, а может и не последовать связывание ею, но в любом случае приток предшествует связыванию. На более высоких этапах духовного развития (гунастханы будут обсуждаться позднее), когда душа бесстрашна, карма, входящая в душу, спонтанно оставляет её, задерживаясь лишь на одну самую (минимальное подразделение времени), что не может привести к связыванию. Однако связыванию души кармой (бандха) обязательно должен предшествовать приток (асрава), так как без такого притока карма не может связать душу. Разделительная черта между этими двумя настолько утончённа, что идея связывания в её более широком смысле включает в себя и приток, а причины притока включаются в список причин связывания. Это станет яснее по мере продолжения обсуждения этого предмета. Но давайте в первую очередь обсудим приток кармы в душу.

Несвободная мирская (сансари), или загрязняемая кармой, душа постоянно претерпевает вибрации, являющиеся результатом прошлой кармы, уже соединившейся с душой. Эти вибрации внутри «пространства души» называются йогой: в смысле, отличном от более распространённых значений данного слова. Во внешнем мире они проявляются через тело, которое может занимать душа. Эта йога бывает трёх видов, в зависимости от того, где выражаются вибрации души: в теле, речи или уме. Если вибрации имеют своим результатом активность тела, это называется кая (телесная) йога. Если они проявляются в активности

речи, это называется вачана (речевая) йога. А если их результат – умственный процесс, то это будет мано (умственная) йога. Именно вследствие этих вибраций души, называемых «тремя йогами», возникает волнение в зоне влияния души и её тела в мире. Потенциальное кармическое вещество (карма варгана), состоящее из бесчисленного количества частиц, в результате таких вибраций втягивается в душу, и именно это и называется притоком (асрава)<sup>3</sup>.

Этот приток может быть положительным, или благим (шубха, или пунья), или дурным и греховным (ашубха, или папа). Всё это определяется намерением, лежащим в основе активности тела, речи и ума. Если намерение дурное, окрашиваемое четырьмя страстями, то оно приведёт к дурной, греховной (ашубха) йоге и асраве, если же намерение добродетельное, сопровождаемое обузданием тех страстей, йога и асрава будут благими. В качестве примеров шубха, или пунья асравы можно привести следующие действия:

1. Благая телесная йога: милосердие, обуздание страстей, служение.
2. Благая речевая йога: правдивые, благожелательные разговоры.
3. Благая умственная йога: желание добра другим в мысли, положительная медитация.

А вот примеры дурной, или ашубха йоги, или папа асравы.

1. Дурная телесная йога: насилие, воровство и т.д.
2. Дурная речевая йога: лживые или вредоносные разговоры.
3. Дурная умственная йога: злые мысли о других.

А если посмотреть под другим углом, то главными злодеями в мировой драме, ведущими к четырём страстям, являются привязанность и ненависть или иная вовлечённость в мирские дела, т.е. рага (влечение) и двеша (отвращение). Именно благодаря их присутствию приток кармы превращается в связывание, если же их нет, то связывание не возникает. Когда это не приводит к связыванию, это называется ирьяпатхика-асрава<sup>4</sup>, т.е. незатрагивающая карма, которая, придя в душу, тут же и уходит. Приток кармы, сопровождаемый влечением или отвращением, называется сампарайика-асрава, или затрагивающий приток, который связывает кармическое вещество с душой, результатом чего является связывание. Причины последнего вида притока даются ниже, хотя в общем весь этот спектр причин покрывается влечением и отвращением:

1. Три йоги: деятельность ума, речи и тела.
2. Пять авирати: несоблюдение обетов ненасилия, правдивости, неприсвоения чужого, сексуального воздержания и нестяжательства.
3. Четыре страсти: гнев, гордость, лживость, жадность.
4. Пять чувств и их деятельность.
5. Двадцать пять видов деятельности, включая сюда ложную веру, небрежность, привязанность и т.д.

Итак, душа, действующая через ум, речь и тело, под влиянием влечения, отвращения или страстей привлекает карму, которая прилипает к ней подобно тому, как пыль, гонимая ветром, прилипает к мокрой или испачканной маслом одежде, следствием чего является связывание (бандха). Этот тип притока имеет затрагивающую природу и называется сампарайика-карма-асрава. Душа другого рода, которая тоже действует, но без влечения, отвращения и страстей, может привлечь карму, но она не прилипает к такой душе, а отпадает как мяч, ударившийся об сухую стену. Это известно как незатрагивающая, или ирьяпатхика карма. В какой-то мере это затрагивает вторую и главную часть нашего вопроса: «Как карма связывается с душой и сохраняется в ней?», на который мы сейчас ответим подробнее.

## **Связывание или удержание кармы душой.**

Говоря прямо, утверждение о том, что карма связывается с душой и сохраняется в ней, может показаться некорректным, поскольку, как мы уже видели, карма является несознательным и неживым существом и, следовательно, пассивным фактором. В действительности сама душа – сознательная и активная, своими вибрациями, проявляющимися через действия тела, речи и ума, привлекает и сохраняет карму и, таким образом, сама связывает себя. Однако необходимо помнить, что душа – не совсем свободный фактор (хотя иногда бывает и так), и действует под влиянием прошлой кармы, с которой имеет безначальную связь, и которая, в свою очередь, руководит действиями души, ведущими к созреванию плодов кармы. Далее, хотя карма и считается безжизненной и бессознательной, вследствие своей связи с душой она принимает сознательный характер и приносит плоды. Кроме того, хотя сама душа и представляет собой невидимую бесформенную сущность, вследствие своей близкой связи с кармой она принимает на себя кармическое тело, имеющее форму и являющееся постоянным спутником души.

Выше было указано, что, вследствие трёх йог (телесной, речевой и умственной) в материальном мире возникает волнение и вещество, привлекаемое в душу, превращается в кармическое. Также указывалось, что эта карма варгана связывается с душой благодаря присутствию в ней четырёх страстей: гнева, гордости, лживости и жадности вместе с тремя йогами, в противном случае она оставляет душу. Из этого становится ясно, что приток (асрава) становится связыванием (бандха) лишь в присутствии страстей. Таким образом, именно страсти являются принципиальными причинами связывания души и её перерождений в мире, хотя и наличие трёх йог – также неперемнное условие.

Итак, мы уже знаем, что йога и кашая (страсти) представляют собой две главные причины связывания. С другой точки зрения ложная вера, недисциплинированная жизнь и небрежность также рассматриваются как причины, ведущие к связыванию души. Однако более глубокое рассмотрение вопроса показывает, что эти три причины покрываются йогами и страстями в их более широком значении.

Под ложным восприятием или верой (митхья даршана) имеется в виду недостаток истинной веры или потворство ложным воззрениям. Недисциплинированная жизнь (авирати) – это несоблюдение пяти обетов, т.е. насилие, ложь и т.д. Небрежность (прамада) – это невнимательность и опрометчивость в мыслях, словах и поступках. А все они вместе имеют своим результатом четыре страсти. Также эти три являются главными факторами связывания и, поэтому, правильно ставятся в одном ряду с йогами (причинами притока). Однако на более высоких стадиях развития души, где необходимо проводить более тонкие различия и выносить более детальные оценки, все остальные причины также упоминаются.

### **ДОКТРИНА КАРМЫ. ЧАСТЬ 2.**

#### **РАЗЛИЧНЫЕ АСПЕКТЫ СВЯЗЫВАНИЯ КАРМЫ С ДУШОЙ.**

Может возникнуть ряд вопросов относительно различных аспектов связывания кармой: каков результат такого связывания; оказывает ли связывание влияние на всю душу или не на всю; одинаково ли связывание у всех душ и т.д. Поскольку ответы на эти вопросы проливают свет на процесс связывания, они заслуживают упоминания здесь. Именно в результате связывания формируется всё разнообразие кармы. Точно так же, как корм, съеденный коровой или козой, и превратившийся в молоко, определяет его вкус и прочие качества, так и в случае с кармой что-то определяет природу связывания (пракрити), продолжительность (стхити), интенсивность (анубхага) и количество (прадеша). Карма, поглощаемая душой, находится в очень тонкой форме (сукшма), и состоит из бесконечно



малых частиц. Душа всецело связывается кармической материей, которую она притягивает со всех направлений в пределах ограниченной зоны её влияния. Однако связывание каждой души кармой варьирует в зависимости от различий в йогах тела, речи и ума и страстей, имеющих в данное время.

Вполне очевидно, что приток и связывание (асрава и бандха), а также остановка и очищение (самвара и нирджара) происходят постоянно и одновременно. Этот сложный феномен могут точно оценить только всеведущие существа – кевала-джняни. Такие существа могут видеть взаимодействие между душой и кармической материей, как фрукт на ладони.

Прежде, чем перейти к качествам кармы, можно вспомнить, что бывает связанность кармой благого или счастливого рода, ведущая к мирскому процветанию, физическому здоровью и т.д., но это также связанность, и она также ведёт душу к дальнейшим перерождениям в мире и препятствует окончательному освобождению.

#### **Четыре аспекта связывания.**

Итак, три йоги и четыре страсти определяют природу, количество, продолжительность и интенсивность связывания кармой. Первые два определяются в первую очередь йогами, поскольку именно от их величины или силы зависят природа связывания кармой и количество абсорбированной кармы. Продолжительность и интенсивность связывания (т.е. его время и сила) определяются главным образом четырьмя страстями и их интенсивностью. Это станет более понятным в процессе отдельного обсуждения каждого из аспектов связывания.

#### **Природа связывания.**

Карма, приобретенная душой, зависит от различных видов активности тела, речи и ума, сопровождаемых страстями. В результате таких различий карма принимает различные формы. Они подразделяются на восемь видов, хотя на самом деле виды связывания так же бесчисленны, как бесчисленны виды человеческой деятельности. Сами по себе эти разновидности кармы невидимы, но о них можно судить по их влиянию на существ. Восемь главных видов далее подразделяются ещё на девяносто семь (некоторые авторы дают и большее количество).

1. Джняनावарания: карма, омрачающая знание.
2. Даршанаварания: карма, омрачающая восприятие.
3. Ведания: карма, порождающая ощущения.
4. Мохания: карма, вводящая в заблуждение.
5. Айю: карма, определяющая продолжительность жизни.
6. Нама: карма, определяющая физическое строение.
7. Готра: карма, определяющая статус.
8. Антарая: препятствующая карма.

#### **Карма, омрачающая знание (джняनावарания-карма)<sup>5</sup>.**

Знание, или сознание, является сущностной, или отличительной, характеристикой души. Оно может быть специфическим или общим. Знание, дающее узкую информацию, или сообщающее точную природу вещей, называется джняна. (общее представление о предмете называется «даршана» и будет объяснено чуть ниже). Карма, которая омрачает или препятствует этой характеристике души – знанию или сознанию, известна как омрачающая знание. Она подобна повязке на глазах, мешающей видеть свет. Известно, что знание бывает

пяти видов и, соответственно, эта карма разделяется на пять подвидов, в зависимости от того, какое конкретно знание она омрачает:

1. Карма, омрачающая знание, получаемое посредством чувств.
2. Карма, омрачающая знание, получаемое посредством слушания.
3. Карма, омрачающая знание на расстоянии (или ясновидение).
4. Карма, омрачающая знание мыслей других.
5. Карма, омрачающая всеведение.

### **Карма, омрачающая восприятие (даршанаварания-карма).**

Слово «даршана» здесь переводится как «восприятие», чтобы отличить его от тех случаев, когда оно относится к вере или видению. Следовательно, даршана, или восприятие, здесь обозначает общее, или неспецифическое, знание вещей, в противоположность специфическому знанию, известному как джняна. Это общее восприятие бывает четырёх видов, отсюда и карма, омрачающая его, тоже четырёх видов:

1. Карма, омрачающая зрительное восприятие.
2. Карма, омрачающая незрительное восприятие. (Это общее восприятие через ум и все чувства, помимо глаз.)
3. Карма, омрачающая общее восприятие на расстоянии (которое родственно знанию на расстоянии).
4. Карма, омрачающая совершенное восприятие. (Подобно карме, омрачающей всеведение, эта карма препятствует способности души реализовать совершенное восприятие – кевала-даршана.)

В дополнение к этим есть ещё пять подвидов кармы, омрачающей восприятие, которые связаны с властью сна над бодрствованием. Они называются «ведания».

1. Карма, вызывающая такой сон, от которого можно легко проснуться.
2. Карма, вызывающая такой сон, от которого трудно проснуться (или затрудняющая пробуждение) (нидра-нидра ведания даршанаварания)<sup>6</sup>.
3. Карма, вызывающая сон при стоянии и сидении.
4. Карма, вызывающая сон при ходьбе.
5. Карма, вызывающая различные действия во сне (сомнамбулизм).

### **Карма, вызывающая ощущения (ведания-карма)<sup>7</sup>.**

Тот вид связывания кармой, который, принося плоды, порождает чувства мирского удовольствия или боли, счастья или несчастья, называется кармой, вызывающей ощущения. Она бывает двух типов:

1. Карма, вызывающая удовольствие или счастье.
2. Карма, вызывающая боль или несчастье.

Естественно, эта карма даёт и все «средства и оборудование», ведущие к удовольствию или боли. Это можно сравнить с острым ножом, покрытым мёдом, который сладок на вкус, но может порезать язык. Причинами, ведущими к такой карме, являются действия, причиняющие вред другим существам или, в случае кармы, вызывающей счастье, действия ума, речи и тела, приводящие к счастью других.

Необходимо уточнить, что эта карма касается только мирского удовольствия (или боли), а не окончательного бесконечного блаженства души, которое возникает вследствие полного разрушения кармы, включая и эту, при достижении освобождения.

### **Карма, вводящая в заблуждение (мохания-карма).**

Хорошо известно, что правильная вера, правильное знание и правильное поведение формируют путь к освобождению. Ранее было сказано, что карма, омрачающая знание, мешает усилиям души по получению правильного знания. А тот вид кармы, который мешает усилиям души, направленным на выработку правильной веры и правильного поведения (да и правильного знания тоже), называется кармой, вводящей в заблуждение. Влияние этой кармы вводит душу в заблуждение, и она настолько сильна, что считается царём всей кармы. Это можно сравнить с опьянением: под влиянием этой кармы душа, как будто пьяная, теряет способность различения добра и зла и отклоняется куда-то в сторону ложных воззрений и ошибочного поведения. Два её главных подразделения таковы: карма, омрачающая веру или восприятие (даршана мохания) и карма, омрачающая поведение (чаритра мохания). Первая из них (даршана мохания) может быть далее разделена на три подвиды:

Карма, омрачающая обладание совершенной религиозной истиной (?) (самьякта-мохания-карма)<sup>8</sup>. Деятельность этого типа кармы, хотя и допускает склонность к правильной вере или восприятию, но препятствует высокой степени правильной веры, которая необходима для искоренения ложных воззрений, чтобы расчистить путь к полной реализации качеств души<sup>9</sup>.

Смешанная вводящая в заблуждение карма (самьягмитхьякта-мохания-карма). Деятельность этой разновидности кармы приводит к неопределённому, полному сомнений состоянию веры или воззрений души, которая колеблется между истинными верой или восприятием и ложными. Это делает её «саншая атма» (что-то вроде «Фомы неверующего») из Бхагавад-гиты.

Вводящая в заблуждение карма, вызывающая полное заблуждение (митхьякта-мохания-карма)<sup>10</sup>. Действие этой кармы выражается в полном отсутствии правильного восприятия (веры) или в однозначной приверженности ложным воззрениям. Это зависит от того, какой уровень способности к пониманию даёт существу степень его развития. Если это насекомое, не имеющее никакого понимания, оно будет страдать от того вида отсутствия правильной веры, который называется анабхиграхака карма бандха (естественная связанность)<sup>11</sup>. Если же существо обладает развитым пониманием (человек) и не имеет истинной веры, да ещё и придерживается ложной (вера в ложных богов, учителей и писания), то это называется абхиграхака бандха.

Эта карма настолько сильна, что приносит с собой и все остальные причины связанности души: недисциплинированную жизнь (авирати), небрежность (прамада), страсть (кашя) и йога<sup>12</sup>. Она полностью побеждает и вводит в заблуждение душу и не только портит правильную веру (или восприятие), но и препятствует выработке правильного знания и поведения.

### **Карма, омрачающая поведение (чаритра-мохания-карма).**

Это такая карма, которая омрачает или препятствует правильному поведению. Она подразделяется на двадцать пять подвидов: шестнадцать из них относятся к карме, омрачающей страстями, а девять – к карме, омрачающей «псевдострастями».

Карма, омрачающая поведение страстями.

В первую очередь необходимо разобраться с этой категорией. Четыре страсти – это гнев, гордость, лживость и жадность, и именно этот вид кармы вводит их в душу. Каждая из этих страстей имеет четыре степени интенсивности, что в целом составляет шестнадцать.

Высочайшая степень, или самый крайний и жёсткий тип гнева, гордости, лживости и жадности приводит к такой степени связанности кармой, что душе приходится вновь и вновь перерождаться в мире в течение бесконечного периода времени. Это называется бесконечной связанностью<sup>13</sup> и, в соответствии со страстями, включает четыре типа. Это как вырезанная на камне надпись, которую невозможно стереть.

Когда связанность кармой не такая тяжёлая, но все же четыре страсти не позволяют принять даже малые обеты мирянина (ануврата): ненасилие, правдивость, отказ от воровства, целомудрие и нестяжательство, то такая связанность называется кармой непринятия (обетов)<sup>14</sup>, и в ней также четыре типа.

Ещё менее жесткими, чем предыдущие, являются такие четыре типа связанности кармой, относящиеся к каждой из четырёх страстей, которые позволяют принятие малых обетов (ануврата), но не позволяют принять великие обеты монахов (махаврата)<sup>15</sup>. Здесь тоже четыре типа.

Ну а наименее жёсткими будут те четыре типа связанности, которые сами по себе не мешают принятию великих обетов, но могут привести к недостаткам и небольшим нарушениям в выполнении обетов ненасилия и прочих<sup>16</sup>. Подразделения этой кармы также связаны с четырьмя страстями.

Карма, омрачающая поведение «псевдострастями».

Помимо четырёх главных страстей (кашая), существуют ещё и девять «псевдострастей» или «субстрастей», которые сопутствуют гневу, гордости, лживости и жадности и ведут к их интенсификации. Вот они:

1. Смех.
2. Привязанность (симпатия)<sup>17</sup>.
3. Антипатия<sup>18</sup>.
4. Страх.
5. Горе.
6. Неуважение<sup>19</sup>.
7. Женская сексуальная страсть.
8. Мужская сексуальная страсть.
9. Сексуальная страсть существ среднего рода.

Эти «субстрасти» вместе с их причинами вкратце описываются ниже.

1. Карма, омрачающая смехом. Этот вид связанности создаётся насмешками над истинной религией, бедными людьми, а также неуместным громким хохотом. Результаты: несерьёзный характер и неоправданная тенденция к смеху.
2. Карма, омрачающая привязанностью (симпатиями). Этот вид связанности создаётся невоздержанностью в жизни и безразличием в соблюдении обетов. Результаты: чрезмерная привязанность к людям и мирским вещам.

3. Карма, омрачающая антипатиями. Этот вид связанности возникает вследствие причинения дискомфорта и создания препятствий другим, а также общения в компании невоздержанных людей, и ведёт к возникновению недолжного отвращения и враждебности к другим.
4. Карма, омрачающая страхом. Этот вид возникает в результате запугивания или создания паники среди других и приводит к пугливости и трусости.
5. Карма, омрачающая горем. Этот вид связанности создаётся ненужным гореванием и причитаниями или провоцированием других к тому же и ведёт к печальному характеру в собственной жизни.
6. Карма, омрачающая неуважением. Этот вид связанности создаётся отвращением к тому, что полезно: к полезным советам, людям и вещам. Это, в свою очередь, приводит к отвратительному характеру.
7. Карма, омрачающая мужской страстью. Этот вид связанности создаётся демонстрацией склонности к женщинам.
8. Карма, омрачающая женской страстью. Этот вид связанности создаётся демонстрацией склонности к мужчинам.
9. Карма, омрачающая сексуальной страстью среднего рода. Этот вид связанности создаётся демонстрацией склонности к среднему роду<sup>20</sup>.

Три последних приводят к склонности к соответствующему полу в будущем.

Это завершает обсуждение двадцати восьми типов мохания-кармы (вводящей в заблуждение), которое могло показаться слишком долгим, но это было необходимо вследствие важности этого вида связанности кармой, который труднее всего преодолеть. Хорошо известно, что старший и самый учёный из учеников Махавиры – Гаутама Индрабхути, не мог достичь всеведения именно из-за этой кармы и привязанности к Махавире. Лишь после смерти учителя он осознал, что препятствовало ему и, отбросив такое заблуждение (моха), достиг всеведения.

### **Карма, определяющая продолжительность жизни (айю).**

Этот вид связанности кармой, удерживающий душу в теле и определяющий **количество** жизни, в течение которого душа будет оставаться там, называется кармой, определяющей продолжительность жизни. Другими словами, тело живого существа остаётся живым в течение **количества** жизни, определённого этой кармой и умирает, когда она истощается. Это количество не означает месяцы или годы, но, скорее, напоминает губку: количество воды, поглощенной губкой может быть определённым, но время её истощения может варьировать. В общих чертах это можно сравнить с заключением. Время жизни может быть двух типов: апавартания, или время, которое может быть сокращено вследствие несчастных случаев, и тогда айю-карма истощается быстрее из-за безвременной (акала) смерти, и анапавартания, или время, которое истечёт полностью и не может быть сокращено.

Есть четыре подвида айю кармы, определяющие то количество жизни (не годы), которое живое существо должно провести в той или иной форме бытия, и истощение этой кармы в любой из четырёх форм бытия: адской, животной, человеческой и божественной. Необходимо уточнить, что айю карма определяет только продолжительность пребывания в той или иной форме жизни, а рождение в ней определяется нама кармой, которая будет объяснена ниже.

Характерная черта кармы, определяющей продолжительность жизни, состоит в том, что её связанность с душой не нарастает постоянно, как в случае с другими видами кармы. Наоборот, эта связанность нарастает лишь в определённые моменты. У богов и адских

существ это случается за шесть месяцев до смерти. У людей и животных это случается, когда им остаётся жить 1/3, 1/27 или 1/81 часть текущей жизни.

### **Карма, определяющая физическое строение (нама).**

Этот вид кармы определяет физическое строение<sup>21</sup> или, иначе говоря, тело, которое душа будет занимать. Она сравнивается с художником, подобно которому она творит различные типы тел, их формы и очертания, звуки и запахи, и обуславливает местопребывание души, варьирующее от низших видов неподвижных тел, обладающих лишь одним чувством, до тел совершенных существ, тиртханкаров. Нама карма включает в себя многочисленные подвиды, количество которых варьирует от двух до ста трёх, в зависимости от школы и классификации. В общем, есть два главных подразделения: счастливая физическая карма (шубха нама карма) и несчастливая физическая карма (ашубха нама карма). Если живое существо чувствует себя счастливым и удовлетворённым своей физической формой и её частными характеристиками, это считается следствием первого подвида кармы. Эта карма накапливается благодаря искренности характера, отсутствию противоречий между словом и делом и устранению разногласий. Несчастливая физическая карма приводит к несчастью и неудовлетворённости телом, физическими данными и т.д., и является результатом неискренности характера, несоответствия между словом и делом и разногласий.

Существуют и другие многочисленные классификации и подразделения этой кармы:

1. Пинда-праkritи: 14 категорий, включающих 65 (или 75) подвидов<sup>22</sup>.
2. Пратьека-праkritи: 8 видов<sup>23</sup>.
3. Траса-праkritи: 10 видов<sup>24</sup>.
4. Стхавара-праkritи: 10 видов<sup>25</sup>.

Таким образом, существуют 42 главных класса и 93 (или 103) субкласса кармы, определяющей физическое строение. Каждый класс и его детали разъясняются ниже (согласно «Доктрине кармы в джайнской философии» д-ра Глазенаппа).

### **14 пинда праkritи и их 65 подвидов.**

Состояния бытия (гати):

1. Дева-гати нама-карма ведёт к божественному состоянию бытия.
2. Манушья-гати нама-карма ведёт к человеческому состоянию бытия.
3. Тирьяг-гати нама-карма ведёт к животному состоянию бытия.
4. Нарака-гати нама-карма ведёт к низшему состоянию бытия.

Классы существ (джати):

1. Экендрия-джати нама-карма ведёт к рождению существом с одним чувством.
2. Двиндрия-джати нама-карма ведёт к рождению существом с двумя чувствами.
3. Триндрия-джати нама-карма ведёт к рождению существом с тремя чувствами.
4. Чатуриндрия-джати нама-карма ведёт к рождению существом с четырьмя чувствами.
5. Панчендрия-джати нама-карма ведёт к рождению существом с пятью чувствами.

Тела (шарира):

1. Аударика-шарира нама-карма создаёт физическое тело, свойственное людям и животным.
2. Вайкрия-шарира нама-карма создаёт «тело трансформации», которое состоит из тонкой материи и изменяется в форме и измерениях. По природе этим телом обладают боги, низшие существа и определённые животные, люди же могут приобрести его в состоянии высшего совершенства.
3. Ахарака-шарира нама-карма создаёт «тело передвижения». Это тело состоит из тонкой и чистой субстанции и проходит повсюду без какого-либо активного или пассивного сопротивления. Оно создаётся на короткое время продвинутыми аскетами ради получения информации, касающейся сложных догматических вопросов, от архатов, находящихся в другой части мира, в то время как их физические тела остаются на месте.
4. Тайджаса-шарира нама-карма создаёт «огненное тело». Это тело состоит из огненных пудгал и служит для переваривания пищи. Оно также может быть использовано аскетами для сжигания существ и предметов.
5. Кармана-шарира нама-карма создаёт кармическое тело. Оно служит вместилищем кармического вещества. Оно изменяется ежесекундно, поскольку новая карма постоянно ассимилируется душой, а уже существующая истощается. Сопровождаемая этим телом, джива оставляет физическое тело в момент смерти и переносится на место своего нового рождения, где кармическое тело формирует базис для прочих новых тел.

Главные и второстепенные части тел:

Ангопанга-нама-карма даёт начало главным и второстепенным частям тел. Огненное и кармическое тела частей не имеют, поэтому существуют лишь три вида такой кармы:

1. Аударика-ангопанга нама-карма создаёт главные и второстепенные части физического тела.
2. Вайкрия-ангопанга нама-карма создаёт главные и второстепенные части «тела трансформации».
3. Ахарака-ангопанга нама-карма создаёт главные и второстепенные части «тела передвижения».

Пять видов связывания.

Бандхана-нама-карма даёт возможность свежепоглощённым пудгалам соединиться в органическое единство с ранее ассимилированными. Есть 5 видов данной кармы, соответствующих пяти телам:

1. Аударика-бандхана нама-карма создаёт связывание физического тела.
2. Вайкрия-бандхана нама-карма создаёт связывание «тела трансформации».
3. Ахарака-бандхана нама-карма создаёт связывание «тела передвижения».
4. Тайджаса-бандхана нама-карма создаёт связывание «огненного тела».
5. Кармана-бандхана нама-карма создаёт связывание кармического тела.

Некоторые признают 15 видов данной кармы, считая связывание отдельных частей тела друг с другом, а также связывание частей одного тела с одним или двумя другими (например, аударика тайджаса кармана бандхана).

Соединения:

Сангхатана-нама-карма<sup>26</sup>

заставляет пудгалы различных тел связывать друг друга; она «соскребает» их вместе подобно граблям, собирающим разбросанную траву. В соответствии с пятью телами есть и пять видов такой кармы:

1. Аударика-сангхатана нама-карма собирает вместе пудгалы физического тела.
2. Вайкрия-сангхатана нама-карма собирает вместе пудгалы «тела трансформации».
3. Ахарака-сангхатана нама-карма собирает вместе пудгалы «тела передвижения».
4. Тайджаса-сангхатана нама-карма собирает вместе пудгалы «огненного тела».
5. Кармана-сангхатана нама-карма собирает вместе пудгалы физического тела.

Твёрдость суставов:

Самханана-нама-карма<sup>27</sup> соединяет друг с другом кости физического тела. По степени прочности соединения выделяются 6 видов такой кармы, создающих большую или меньшую прочность суставов:

1. Ваджра-ришабха-нарача-самханана нама-карма создаёт превосходное соединение. Две кости как будто соединены крючками, в место соединения вбит алмаз (ваджра), и всё это обвязано бандажом.
2. Ришабха-нарача-самханана нама-карма создаёт не столь твёрдое соединение, поскольку алмаз отсутствует.
3. Нарача-самханана нама-карма создаёт ещё более слабое соединение, поскольку отсутствует бандаж.
4. Ардха-нарача-самханана нама-карма создаёт такое соединение, которое, с одной стороны, подобно предшествующему, но с другой кости просто сжаты и сбиты гвоздями.
5. Килика-самханана нама-карма создаёт слабое соединение, когда кости как будто сжаты и сбиты гвоздями.
6. Севарта (или чедаприштха) самханана нама-карма создаёт совсем слабое соединение, когда концы костей лишь касаются друг друга.

Эти «соединения» играют большую роль в джайнской догматике. Только первые четыре делают возможной медитацию, и только лучшее позволяет высочайшее сосредоточение, предшествующее освобождению.

Телосложение:

Самстхана-нама-карма определяет телосложение существа:

1. Самачатурашра-самстхана нама-карма создаёт полностью симметричное тело.
2. Ньягродха-паримандала-самстхана нама-карма делает симметричной лишь верхнюю часть тела, но не нижнюю.
3. Сади-самстхана нама-карма делает тело симметричным ниже пупа, а выше – нет.
4. Кубджа-самстхана нама-карма делает тело горбатым, но руки, ноги, голова и шея симметричны.
5. Вамана самстхана нама-карма делает тело карликовым.
6. Хунда-самстхана нама-карма делает всё тело несимметричным.

Эта концепция симметрии имеет своё объяснение. Представьте человека, сидящего в позе «парьянка», т.е. скрестив ноги и поместив руки над пупом. Если оба колена соединяются прямой линией, а также проводятся прямые от правого плеча к левому колену, от левого плеча к правому колену и от лба к рукам, то получаются четыре линии. Если все они равны, то симметрия очевидна, а если нет, то это результат указанных причин.



Боги имеют только первый вид, низшие существа и дживы, порождённые через коагуляцию, имеют только шестой, а в случае животных и людей (даже всеведущих) можно найти все самстханы.

Цвета:

1. Кришна-варна нама-карма создаёт чёрный цвет, подобный алмазу «раджапатта».
2. Нила-варна нама-карма создает тёмный сине-зелёный цвет, подобный изумруду.
3. Лохита-варна нама-карма создаёт красный цвет, подобный киновари.
4. Харидра-варна нама-карма создаёт жёлтый цвет, подобный куркуме.
5. Сита-варна нама-карма создаёт белый цвет, подобный раковине.

Другие цвета (коричневый, например) рассматриваются как продукт смешения. Чёрный и зелёный считаются приятными, остальные – неприятными.

Запахи:

1. Сурабхи-гандха нама-карма производит приятные запахи (камфары, например).
2. Дурабхи-гандха нама-карма производит неприятные запахи (чеснока, например).

Вкусы:

1. Тикта-раса нама-карма даёт горький вкус (подобный плоду нимба).
2. Кату-раса нама-карма даёт едкий вкус (подобный имбирному).
3. Кашая-раса нама-карма даёт вяжущий вкус (подобный бибхитаке).
4. Амла-раса нама-карма даёт кислый вкус (подобный тамариску).
5. Мадхура-раса нама-карма даёт сладкий вкус (подобный сахару)<sup>28</sup>.

Солёный вкус производится соединением сладкого с прочими. Горький и едкий считаются неприятными, остальные – приятными.

Осязание:

1. Гуру-спарша нама-карма делает тело тяжёлым, как железный шар.
2. Лагху-спарша нама-карма делает тело лёгким, как пылинка в лучах солнца.
3. Мриду-спарша нама-карма делает тело гладким, как усик тиниса.
4. Кхара-спарша нама-карма делает тело твёрдым, как камень.
5. Сита-спарша нама-карма делает тело холодным, как снег.
6. Ушна-спарша нама-карма делает тело горячим, как огонь.
7. Снигдха-спарша нама-карма делает тело клейким, как масло.
8. Рукша-спарша нама-карма делает тело сухим, как зола.

Тяжёлое, твёрдое, сухое и холодное считаются неприятными, остальные – приятными.

Переход в следующее состояние:

Анупурви-нама-карма заставляет дживу, когда срок жизни её тела закончен, уйти с места смерти в должном направлении к месту нового рождения. Поскольку существуют четыре состояния бытия (боги, люди, животные и адские существа), есть и четыре вида анупурви кармы:

1. Дева-анупурви нама-карма.
2. Манушья-анупурви нама-карма.
3. Тирьяг-анупурви нама-карма.
4. Нарака-анупурви нама-карма.

Движение (гати)<sup>29</sup>:

1. Прашаста-вихайогати нама-карма даёт возможность живому существу двигаться приятным образом, подобно буйволам, слонам и гусям<sup>30</sup>.
2. Апрашаста-вихайогати нама-карма вызывает безобразную манеру движения, какую можно найти у верблюдов и ослов<sup>31</sup>.

### **Пратьека-праkritи:**

1. Парагхата-нама-карма даёт превосходство над другими. Она наделяет способностью причинять вред и уничтожать других и, с другой стороны, предотвращает ущерб и победы со стороны других.
2. Уччхаваса-нама-карма обеспечивает способность дыхания.
3. Атапа-нама-карма даёт возможность телу существа, которое само по себе не горячее, излучать тёплое великолепие.
4. Уддйота-нама-карма даёт возможность такой трансформации телам богов и аскетов, а также луны, звёзд, драгоценных камней, растений и светящихся насекомых, чтобы они могли излучать холодный свет.
5. Агурулагху-нама-карма делает существо ни тяжелым, ни лёгким, т.е. даёт ему возможность не обладать ни абсолютным весом, ни абсолютным его отсутствием.
6. Тиртханкара-нама-карма приводит к положению тиртханкары.
7. Нирмана-нама-карма определяет формацию тела, т.е. даёт возможность членам быть на должных местах.
8. Упагхата-нама-карма вызывает самоистязание. Её результат состоит в том, что какая-то часть тела (например, язычок в глотке) заставляет его мучаться.

### **Траса-праkritи:**

1. Траса-нама-карма даёт телу возможность добровольного движения.
2. Бадара-нама-карма даёт грубое тело.
3. Парьяпта-нама-карма даёт возможность полного развития органов и способностей тела, чувств, дыхания, речи и мысли.
4. Пратьека-нама-карма даёт возможность обладать отдельным телом.
5. Стхира-нама-карма даёт возможность зубам, костям и т.д. быть твёрдыми.
6. Шубха-нама-карма даёт возможность частям тела, расположенным выше пупа, быть прекрасными.
7. Субхага-нама-карма даёт возможность быть симпатичным тем, перед кем индивидуум не в долгу.
8. Сусвара-нама-карма делает голос мелодичным.
9. Адея-нама-карма даёт возможность быть убедительным; речь такого человека встречает одобрение и веру.
10. Яшкирти-карма гарантирует честь и славу.

### **Стхавара праkritи:**

1. Стхавара-нама-карма даёт такое тело, которое не может двигаться.
2. Сукшма-нама-карма даёт элементарным существам тонкое тело, невоспринимаемое

нашими чувствами.

3. Апарьяпта-нама-карма не даёт органам возможности развиваться полностью, оставляет их недоразвитыми.

4. Садхарана даёт тело, общее с другими существами.

5. Астхира-нама-карма способствует подвижности ушей, бровей, языка и т.д.

6. Ашубха-нама-карма приводит к тому, что все части тела, расположенные ниже пояса, считаются безобразными, причём в такой степени, что тот, кто коснётся их ногой, почувствует, что они неприятны.

7. Дурбхага-нама-карма делает существо несимпатичным.

8. Духсавара-нама-карма делает голос плохо звучащим.

9. Анадея-нама-карма делает речи неубедительными.

10. Айяшкирти-нама-карма ведёт к бесчестью и позору.

### **Карма, определяющая статус (готра).**

Эта карма определяет, где родится живое существо: в воздержанной и уважаемой семье или в семье иного рода, поэтому она сравнивается с гончаром<sup>32</sup>. Она подразделяется на две категории: карма высокого статуса и карма низкого статуса, каждая из которых далее подразделяется на 8 подвидов.

1. Карма высокого статуса (учча-готра) приводит к высокому и уважаемому статусу в плане семьи, общества, учёности, силы, доходов, аскетизма и роскоши: это её подвиды. Такая карма происходит от отсутствия показухи и гордости собственными достоинствами, учёностью, богатством и прочими достижениями и восхищения этими качествами других.

2. Карма низкого статуса (нича-готра) приводит к противоположным результатам: низкой и неуважаемой семье, связям и прочему. Она возникает вследствие показухи и гордости собственным знанием, богатством и т.д., недооценки таких качеств у других.

### **Препятствующая карма (антарая).**

Эта карма препятствует получению желаемого и осуществлению целей и имеет пять подвидов. Она сравнивается с кладовщиком, не позволяющим ничего выносить.

1. Препятствующая даянию (дана-антарая): вследствие таковой невозможно давать вещи заслуживающим того людям.

2. Препятствующая прибыли (лабдха-антарая): вследствие таковой невозможно получать прибыль, несмотря на все усилия.

3. Препятствующая наслаждению (бхога-антарая): вследствие таковой невозможно наслаждаться едой, питьём и т.д.

4. Препятствующая длительному наслаждению (упабхога-антарая): вследствие таковой невозможно наслаждаться такими вещами, которыми можно наслаждаться неоднократно или постоянно: домом, одеждой, машиной и т.д.

5. Препятствующая силе (вирья-антарая): вследствие таковой невозможно полностью использовать собственные силы.

Этот вид связанности возникает вследствие создания препятствий другим в получении пищи, воды и т.д., лишения других возможности получать прибыль и создания препятствий к прогрессу других.

На этом мы заканчиваем обсуждение природы связанности кармой (пракрити-бандха). Вместе с природой в момент притока и связывания души кармой также определяются

продолжительность (стхити), интенсивность (анубхага, или раса) и количество (прадеша) этого связывания. Сейчас мы перейдём к объяснению этих трёх.

### **Продолжительность связывания (стхити-бандха).**

Продолжительность времени, в течение которого тот или иной вид связанности кармой будет приносить свои плоды, определяется вместе с природой этого связывания, когда они возникают. Ещё это зависит от интенсивности активности существа (йога) и страстей (кашья), причём последнее более важно. Это может продолжаться как многие миллионы лет, так и долю секунды, и в течение этого периода отдельный вид кармы действует и даёт результат.

Это известно как продолжительность связывания. Пределы продолжительности варьируют в зависимости от вида кармы: максимальную продолжительность даёт карма, вводящая в заблуждение (до 70 кота-коти сагаропам)<sup>33</sup>. Между минимумом и максимумом продолжительность определяется самими действиями существ. Однако эта продолжительность связывания – не святая святых, и в ряде случаев время деятельности некоторых видов кармы может быть сокращено или увеличено благодаря собственным усилиям индивидуума.

### **Количество связывания (прадеша-бандха).**

Количество кармических частиц, привлечённых и поглощённых душой через три йоги и страсти (кашья), называется количеством связанности. В этом процессе йога, или активность, играет более важную роль, поскольку именно это привлекает кармические частицы в душу и, следовательно, количество связанности кармой варьирует в соответствии с активностью существ, выражающейся через ум, речь и тело, и сопровождаемой страстями.

### **Интенсивность связывания (анубхага-бандха, или раса-бандха).**

Та сила кармы, в соответствии с которой будут варьировать её плоды, известна как интенсивность связывания. Различные виды кармы, привлечённой в душу, не имеют равной силы, поскольку она зависит от интенсивности страстей в момент совершения действий. Если гнев или гордость, с которыми совершается действие, – высокой интенсивности, то и карма даст такие результаты, которые будут включать в себя сильные боль или дискомфорт. А если страсти слабы, то и связанность кармой будет малой интенсивности и результатом будет меньший дискомфорт. Должно быть очевидно, что эта категория связанности в первую очередь зависит от страстей.

Прежде, чем мы закончим обсуждение четырёх видов связанности кармой, необходимо заметить, что бывает трудно разделить причин и происходящие от них четыре вида связанности водонепроницаемой перегородкой. Как причины, включая сюда ложную веру (митхьятва), небрежность (прамада), недисциплинированность (авирати), страсть (кашья) и активность (йога), всегда присутствуют в той или иной степени в различных видах деятельности существ, так и связанность, возникающая из них, включает все четыре типа и их подразделения связанности, варьирующие по степени, которые могут точно оценить лишь совершенные существа. Все эти подразделения видов связанности и их причины, обсуждённые выше – лишь общие руководящие указания. Кроме того, нет ничего святого или постоянного в связанности кармой, которая должна в конце концов завершиться отделением (нирджара) кармы от души, что ведёт к освобождению, или мокше (кроме случая некоторых существ, называемых абхави). Между этими двумя стадиями (бандха и нирджара) находятся различные ступени, которые будут изложены ниже, чтобы показать изменения и

развитие, происходящие в такой связанности благодаря добровольным или недобровольным усилиям. Важность обсуждения этого вопроса объясняется тем, что она высвечивает превосходство души над кармой и добровольных усилий над судьбой и показывает, что положенные результаты кармы можно в определённой степени изменить. Такие изменения кратко объясняются ниже.

1. Интенсификация (удавартана).
2. Ослабление (апавартана).
3. Пребывание (сагга).
4. Принесение плодов (удая).
5. Преждевременное принесение плодов (удирана).
6. Взаимообмен (санкрамана).
7. Спячка (упашама).
8. Гибкость (нидхата).
9. Негибкость (никачана).

1. Интенсификация означает дальнейшее увеличение продолжительности или интенсивности связанности кармой вследствие собственных действий.
2. Ослабление означает сокращение продолжительности или интенсивности связанности. Эти два пункта связаны только с двумя аспектами связанности: продолжительностью и интенсивностью.
3. Пребывание означает сосуществование кармы с душой до того, как она начнёт приносить плоды. Это состояние бездействия кармических частиц.
4. Принесение плодов начинается, когда прочие условия также вызревают. Именно в это время карма приносит свои благие или дурные плоды, а затем оставляет душу. Это может произойти как естественным образом, так и вследствие добровольных усилий души, что будет объяснено ниже. Указывалось, что когда карма начинает действовать и приносить счастье или страдание, необходимо сохранять полную невозмутимость. Это вынудит карму отпасть от души без дальнейшего накопления новой кармы. Если же индивидуум теряет спокойствие и потворствует дальнейшим страстям, это приводит к неизбежному связыванию до бесконечности<sup>34</sup>.
5. Преждевременное принесение плодов означает введение кармы в действие сознательными усилиями (аскетизмом, например). В этом процессе карма, которая должна была принести плоды позже, даёт их раньше благодаря использованию искусственных средств. Но это не может применяться ко всем случаям и типам связанности кармой<sup>35</sup>.
6. Взаимообмен подразумевает переход одного вида кармы в другой<sup>36</sup>. Обычно связанность сохраняет свою природу, продолжительность и интенсивность и приносит плоды, соответствующие её категории: например, карма, омрачающая знание, будет омрачать только знание. Однако возможно изменение одного подвида в другой вследствие определённых усилий: например, карма, омрачающая знание, получаемое посредством чувств, может перейти в карму, омрачающую знание, получаемое посредством слушания. Но есть и исключения: например, карма, омрачающая восприятие (или веру) не может перейти в карму, омрачающую поведение, а подвиды кармы, определяющей продолжительность жизни, не могут изменяться. Такой переход также возможен в случае с продолжительностью и интенсивностью, которые могут быть увеличены или уменьшены, как сказано выше.
7. Спячка. Когда карма вместо того, чтобы давать результаты, вынуждена «дремать», это называется состоянием «спячки». Это подобно огню, укрытому под золой. Как только спячка заканчивается, карма начинает приносить плоды<sup>37</sup>.
8. Гибкость представляет собой такое состояние кармы, когда её силы могут быть частично изменены благодаря некоторым усилиям (аскетизму, например). Однако такая возможность крайне ограничена.

9. Негибкость – это такое состояние связанности кармой, результаты которого неизбежны и не могут быть изменены даже самыми лучшими усилиями, такими, как аскеза. Такая карма освободит душу только по принесении плодов.

Можно найти куда больше аспектов отношений души с кармой и внутри самой кармы. Даже некоторые из вышеописанных перекрывают друг друга. Однако необходимо понимать что, хотя временами карма и имеет удушающую власть над душой, благодаря адекватным усилиям душа может превозмочь её и даже изменить или уменьшить её результаты, и даже более того: полностью избавиться от ярма кармы. Это доказывает превосходство человеческих усилий над судьбой. Обсуждение этого вопроса теперь подошло к заключительному этапу: отделению (нирджара) кармы от души и её полному освобождению.

### **ДОКТРИНА КАРМЫ. ЧАСТЬ 3. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ И ВЫВОДЫ.**

Эти замечания дополняют ранее изложенный материал, касающийся учения о карме. Они также суммируют его и проливают дополнительный свет на некоторые аспекты.

Во-первых, должно быть ясно, что карма и её плоды являются исключительно личными для души, ответственной за них и связанной ими. Никакая другая душа не может разделить результат чьей-то кармы или помочь кому-то, поскольку карма путешествует со «своей» душой от рождения к рождению. Если и происходит какое-то облегчение или искупление, то это делается усилиями самой души. Никакая другая душа не может «взять на поруки» ответственную душу, соглашаясь нести или разделить плоды её кармы. Короче, связанность кармой и плоды кармы передаче не подлежат.

Следуя своей аналитической традиции, джайнизм разделил карму на несколько групп, выделяя определённые главные черты, чтобы облегчить понимание этого трудного, но важного предмета. Соответственно, карма подразделяется на следующие важные группы:

1. Дравья-карма и бхава-карма.
2. Шубха-карма и ашубха-карма.
3. Ирьяпатхика-карма и сампарайика-карма.
4. Гхати-карма и агхати-карма.

#### **Дравья-карма и бхава-карма (материальная и мысленная карма).**

Карма-пудгала, или карма-варгана, связанная с душой, – это дравья-карма, а три йоги и четыре страсти (которые ведут к связанности) – это бхава-карма. Бхава-карма по своему характеру духовная, поскольку является активностью и атрибутом души, а дравья-карма по своему характеру материальна, поскольку она – вещество. Первый вид называется дефектами души, а второй покрывает душу. Дравья и бхава кармы взаимосвязаны как необходимые друг другу части целого, т.е. причина и результат. Бхава-карма, т.е. йога и страсти привлекает дравья-карму (вещество) и привязывает её к душе, тогда как вторая, в свою очередь, вызывает вибрацию в душе, ведущую к дальнейшей активности и страстям, или к дальнейшей бхава-карме. Эта цепь реакции вертится, как порочный круг, пока не разрывается позитивными и сознательными усилиями, называемыми самвара (остановка или предотвращение) и нирджара (отделение).

#### **Шубха (счастливая, или положительная) и ашубха (несчастливая, или отрицательная) карма.**

Строго говоря, с духовной точки зрения всякая связанность кармой – ашубха, поскольку она сковывает душу. Но с мирской точки зрения некоторые виды кармы содействуют счастью и довольству в воплощённой жизни, тогда как другие ведут к несчастью и неудовлетворению. Первое является результатом шубха-йоги, а второе – ашубха-йоги. Они обобщённо называются шубха и ашубха карма, но иногда описываются как пунья и папа<sup>38</sup>. Поскольку всякий вид связанности кармой неизбежно подразумевает страсть, т.е. влечение и отвращение, то и добродетельная карма включает в себя влечение и отвращение того или иного рода. Однако такая привязанность может быть благородного типа, называемого прашаста рага. Кроме того, контроль над страстями и их «усыпление» (упашама) тоже могут привести к связыванию счастливой, или добродетельной кармой. Основание для обозначения такой кармы как «шубха» или «пунья» состоит в том, что она даёт возможность душе возвыситься над кармой через остановку (самвара) и отделение (нирджара). Но необходимо напомнить, что даже лучший вид благой кармы – тиртханкара-нама-карма (ведущая к рождению тиртханкарой) ниже по положению, чем остановка или разрушение кармы, если мы говорим с точки зрения духовного развития.

Из приблизительно сотни разновидностей природы связывания (пракрити-бандха), некоторые считаются счастливыми, а некоторые несчастливыми. Хотя здесь и существуют незначительные отличия от точной классификации, следующие примеры проиллюстрируют эти две категории:

	виды кармы	благая карма	дурная карма
1	омрачающая знание	отсутствует	все пять подвидов
2	омрачающая восприятие	отсутствует	все девять подвидов
3	производящая ощущения	производящая наслаждение	производящая неудовольствие
4	вводящая в заблуждение	омрачающая высокую степень правильной веры (самьякта), вводящая в заблуждение: а) смехом, б) наслаждением, в) мужским желанием	прочие 20 подвидов. (некоторые считают все 28 подвидов несчастливыми.)
5	определяющая продолжительность жизни	божественная, человеческая, животная	адская
6	определяющая физическое строение	те категории из 93, которые содействуют счастью и блаженству существа	а другие – несчастливые
7	определяющая статус	высокого статуса	низкого статуса
8	препятствующая	отсутствует	все пять видов

Можно добавить, что когда имеет место связанность кармой, её невозможно охарактеризовать как чисто счастливую или чисто несчастливую. В душу втекает комбинированное кармическое вещество, а его отнесение к счастливому и добродетельному или несчастливому и греховному виду определяется преобладающей в нём природой, которая, в свою очередь, зависит от степени йоги или страстей, имевшихся в душе в то время. Если йога благая и страсти находятся под контролем, то и навлекаемая на душу связанность будет счастливого рода, а в противном случае она будет несчастливой.

Такое отличие и его понимание весьма важны, так как отсутствие последнего имело своим результатом путаницу, споры и даже раскол в джайнизме. Счастливая, или шубха-карма (или

пунья), хотя сама по себе и ярмо для души, не должна избегаться, а вот несчастливой, или ашубха (или папа) кармы надо бы избегать. Начать избегать связывания благой кармой можно только по достижении определённой стадии, когда она становится обузой. Это можно сравнить с лестницей, которую необходимо принести на место и использовать для подъёма наверх, а когда поднялись наверх, то нужды в ней больше нет и её можно отбросить, но сделать это можно лишь по достижении высочайшего уровня. Отсюда можно заключить, что монахам и монахиням, следующим пяти великим обетам и находящимся на продвинутой стадии духовного развития не стоит сильно заботиться о благой карме. Но мирянам не следует сторониться её. Это можно увидеть в обычной жизни, когда, например, джайнские миряне занимаются благотворительностью, степень которой варьирует: от строительства больниц и приютов для бездомных и животных до простого кормления таковых, когда есть такая необходимость. Мы надеемся, что такое разъяснение до некоторой степени нейтрализует обвинения джайнизма в том, что он учит эгоизму и делает человека сосредоточенным лишь на себе, заботящимся только о личном освобождении без каких-либо социальных обязательств.

Чтобы полностью оценить внутренний смысл и практические аспекты счастливой и несчастливой или шубха (пунья) и ашубха (папа), наиболее важные черты этих двух перечислены ниже, а четыре комбинации таковых будут обсуждены позже. Есть 18 категорий кармы, которые признаются как ашубха, или папа, т.е. несчастливые: насилие, ложь, воровство, секс, стяжательство, гнев, гордость, лживость, жадность, привязанность, ненависть<sup>39</sup>, вздорность, голословные утверждения, голословные жалобы, тайное злословие, экзальтация или печаль, двуличие, ложная вера. Существуют также и 9 видов счастливой (шубха или пунья) кармы: снабжение других едой, питьём, кровом, постелью, одеждой, пожелания добра, благая речь, физическое служение и почтительность.

Ниже даются четыре комбинации благой и дурной кармы, представляющих собой практическое руководство в обычной жизни:

#### 1. Счастливое настоящее и счастливое будущее.

Эта комбинация относится к тем, кто ведёт счастливую жизнь благодаря прошлой шубха-карме (т.е. прошлой заслуге – пунья), а также накапливает дальнейшую шубха (пунья) карму, которая принесёт счастье в будущем. Это лучший пример счастливой жизни, результатом которой может быть не только счастье в этом мире, но и окончательное освобождение.

#### 2. Несчастливое настоящее, но счастливое будущее.

В этой категории находятся те, кто, несмотря на несчастья в этой жизни, создают благоую карму. Они гарантируют себе счастливую жизнь в будущем, несмотря на страдания сейчас. Это тоже желательный ход жизни.

#### 3. Счастливое настоящее, но несчастливое будущее.

Это те существа, которые имеют счастливое настоящее благодаря их прошлому, но потворствующие дурному, зарабатывая таким образом несчастливую жизнь в будущем. Несмотря на свою греховную жизнь, они выглядят счастливыми, что даже может создавать впечатление того, что грех приносит счастье. Это счастье, однако, является следствием их прошлой благой кармы и, когда таковая истощится, их настигнет страдание. Следовательно, такого поведения необходимо сторониться.

#### 4. Несчастливое настоящее и несчастливое будущее.



Это наихудшая комбинация, когда существо, во-первых, вынуждено страдать из-за своей прошлой дурной кармы и, во-вторых, потворствует себе в дурных делах и зарабатывает ашубха карму, которая приведёт его к страданию в будущем. Конечно, такого образа жизни необходимо избегать любой ценой.

Помимо этих двух категорий есть и третья группа кармы, которая, строго говоря, не связывает душу, так как не сопровождается страстями – связующими факторами. Она определяется как чистая карма (шуддха-карма) или даже нокарма (как говорится в Гите) и она также известна как ирьяпатхика-карма. Давайте теперь рассмотрим эту группу кармы.

### **Ирьяпатхика, или незатрагивающая карма, и сампрайика, или затрагивающая карма.**

Этим виды кармы ранее вкратце упоминались под заголовком «Вхождение кармы в душу». Продолжая обсуждение этого вопроса далее, необходимо уточнить, что в группу сампрайика попадает как счастливая, так и несчастливая карма, поскольку обе они являются результатами деятельности, расцвеченной страстями, и обе связывают душу. Однако любая карма, возникающая вследствие деятельности, не сопровождаемой страстями, попадает в группу ирьяпатхика<sup>40</sup>, и она не загрязняет душу. Такая карма определяется как чистая (шуддха). Следовательно, паломник на пути духовного прогресса должен постараться полностью избежать несчастливой, или ашубха-кармы, и направить свои усилия не накопление счастливой, или шубха-кармы, хотя это и не является его конечной целью.

### **Гхати-карма (омрачающая карма) и агхати-карма (неомрачающая карма).**

Выше указывалось, что восемь атрибутов души искажаются восемью видами кармы, которые необходимо разрушить ради полной реализации всех качеств души. Из этих восьми четыре представляют собой врождённые атрибуты, или фундаментальные качества души: совершенная мудрость (самьякта)<sup>41</sup>, совершенное восприятие (даршана), совершенное знание (джняна), совершенная сила (вирья). Если все они не реализованы, то душа не может считаться чистой или совершенной, поскольку остаются элементы нечистоты и несовершенства, оскверняющие душу. Эти четыре вида кармы, искажающие или ослабляющие душу, называются гхати карма (искажающая, или омрачающая карма)<sup>42</sup>. Сюда входят карма, вводящая в заблуждение (мохания), карма, омрачающая восприятие (даршанаварания), карма, омрачающая знание (джняनावарания), и препятствующая карма (антарая), каждая из которых искажает одно из названных свойств души. Омрачающую карму можно подразделить на два подвида: полностью омрачающую (сарвагхати) и частично омрачающую (дешагхати), в зависимости от степени искажения ими врожденных качеств души. Так, карма, омрачающая всеведение, относится к полностью искажающим, а остальные четыре подвида кармы, омрачающей знание, – к частично искажающим.

Прочие четыре вида кармы: определяющая статус (готра), определяющая продолжительность жизни (айю), определяющая физическое строение (нама) и производящая ощущения (ведания) определяют физическое, или мирское, бытие души в смысле семьи, продолжительности жизни, типа тела и счастья или страдания соответственно. Они не искажают и не повреждают внутренние характеристики души и потому называются неомрачающей кармой (агхати-карма).

### **Нокарма (не-карма)<sup>43</sup>.**

Мы уже встречались с этим термином, но он не очень важен и не очень уместен в данной дискуссии. Его толкуют разными способами: некоторые, например, считают, что все частицы

помимо кармических, являются не-кармой. Он также относится и к кармическим частицам после того, как они принесли плоды и отделились от души.

### **Оправдание учения о карме.**

После бесконечной дискуссии о Боге был сделан, наконец, такой вывод: «Для тех, кто не верит в Бога, бесполезны любые аргументы, а для тех, кто верит в Бога, никакие аргументы не нужны». То же самое можно сказать и о концепции кармы. Её невозможно доказать в лаборатории. Это – общепринятый постулат, который не нуждается в доказательствах. Это было частью учений просветлённых существ, обладавших авторитетом совершенного знания, прозрения и опыта.

Доказательство пудинга находится в его поедании. Концепция кармы даёт удовлетворительное объяснение иначе необъяснимым расхождениям в жизни. Есть и другое объяснение, даваемое материалистическими теориями, рассматривающими творение как безжизненную игру элементов, но такое объяснение неприемлемо. А на противоположном конце находится теория о том, что сверхъестественный феномен, называемый Богом, ответственен за всё творение со всеми его расхождениями и отклонениями. Теория высшего Бога, хотя и разрешает ряд проблем, создаёт много больше и оставляет немало вопросов типа таких: «Кто сотворил Бога-творца?» или «Допустил ли Бог грехопадение человека лишь для того, чтобы простить его?»

Теория кармы избегает таких проблем и делает индивидуума ответственным за свои поступки, в то же самое время проводя в жизнь этическое поведение, основанное на добровольном согласии, которое, в конечном счёте, делает мир более удобным местом для жизни. Она даёт удовлетворительный ключ к решению загадки творения, и этот ключ находится в руках самого живого существа, т.е. человека, занимающего центральное место в схеме кармы.

Теория о карме и её материальной природе получила и свою долю критики. Её считали фаталистической, индивидуалистической, довольно-таки механической и чрезмерно настаивающей на наказании и возмездии. Однако изучающий детальные аспекты кармы может просмотреть даже научные диссертации на эту тему, где можно найти аргументы, опровергающие такую необоснованную критику. Здесь можно лишь вкратце сказать на базе вышеизложенного материала, что теория кармы не фаталистическая и не индивидуалистическая, не механическая и не карательная. Более глубокое понимание предмета откроет тот факт, что вера в карму вкупе с принятием неизбежных её результатов ведёт к сознательным усилиям по «оздоровлению», что позволяет избежать ненужного недовольства. Сверх того, как уже отмечалось, благотворная, или шубха карма, имеет глубокое социальное значение. Существует и возможность для изменения результатов кармы, так что не может быть и речи от её «механистичности». И, наконец, вера в карму ставит ударение вовсе не на наказании и расплате, а на постоянных усилиях по моральному преобразению и возвышению живых существ, что ведёт к лучшему социальному порядку, к той утопии, которую предвидели все философы и пророки.

Мы завершим обсуждение теории кармы заметками немецкого учёного Германа Якоби на эту тему, взятыми из его очерка «Джайнизм» в «Энциклопедии религии и этики»:

«Как мы уже видели, причина воплощения души находится в присутствии в ней кармического вещества. Теория кармы представляет собой краеугольный камень джайнской системы, поэтому необходимо объяснить эту теорию более подробно. Естественные качества души – это совершенное знание (джняна), интуиция или вера (даршана), высочайшее

блаженство и прочие виды совершенства; однако эти врождённые качества души ослабляются или омрачаются в мирских душах вследствие присутствия кармы. С этой точки зрения можно понять разделение кармы на виды. Когда кармическая материя проникла в душу, она преобразуется в восемь видов (пракрити), формирующих карманашариру, точно так же, как пища посредством переваривания преобразуется в различные флюиды, необходимые для поддержки и роста тела. Восемь видов кармы таковы:

(1) Джнянавараия, омрачающая врождённое правильное знание (т.е. всеведение) души и, таким образом, производящая различные степени знания и неведения. (2) Даршанавараия, омрачающая правильную интуицию, т.е. сон. (3) Ведания, омрачающая блаженную природу души и производящая удовольствие или боль. (4) Мохания, омрачающая правильное отношение души к вере, поведению, страстям и прочим эмоциям и производящая сомнения, заблуждения, ошибочное поведение, страсти и различные ментальные состояния. Следующие четыре вида кармы в большей степени касаются индивидуального статуса существа: (5) айю, определяющая продолжительность жизни индивидуума в одном рождении в качестве обитателя ада, животного, человека или бога; (6) нама, производящая различные обстоятельства и элементы, которые коллективно создают индивидуальное существо, т.е. тело с его общими и частными качествами, способностями и т.д.; (7) готра, определяющая национальность, касту, семью и т.д.; (8) антарая, омрачающая врождённую энергию души и мешающая совершению благодеяний, когда есть желание совершить таковые.

Сейчас мы рассмотрим применение теории кармы к этике. Высочайшая цель состоит в избавлении от всякой кармы и предотвращении накопления новой: говоря технически, в остановке притока кармы (асрава), который называется самвара, или же перекрытии каналов, по которым карма проникает в душу. Все действия производят карму и, в большинстве случаев, навлекают на деятеля продолжение мирского существования, но когда человек свободен от страстей и действует в строгом согласии с нормами правильного поведения, то его действия производят карму, которая длится всего лишь один момент, а затем аннигилируется. Поэтому весь аппарат монашеского поведения создан для предотвращения формации новой кармы, той же самой цели служит аскетизм, который также уничтожает старую карму быстрее, чем это случилось бы при обычном ходе вещей.

Из вышеизложенных замечаний вполне очевидно, что этика и аскетизм джайнов должны рассматриваться как логическое следствие теории кармы. Однако с исторической точки зрения многие их принципы, монашеские учреждения и аскетические практики кажутся унаследованными от прежних классов индийского общества, поскольку брахманские и буддийские аскеты напоминают их во многих своих заповедях и учреждениях».

#### **ГУНАСТХАНЫ: ЭТАПЫ ДУХОВНОГО ПРОГРЕССА.**

Чтобы дать простое определение гунастхан, мы приведём цитату из книги Дж. Л. Джайни «Контур джайнизма»:

«В джайнизме существуют 14 стадий, через которые проходит душа, начиная от неочищенной материи до окончательного освобождения. Физическое состояние души, возникающее вследствие подъёма, успокоения и частичного исчезновения кармического вещества, называется «гунастхана».

Однако этот предмет содержит более глубокое значение, которое было названо «окультурным джайнизмом» или «джайнским мистицизмом». Подобно любому мистицизму, например, суфийскому, который подразумевает союз существа с богом, джайнские гунастханы

описывают путь, методы и предпосылки, благодаря которым обусловленная душа (бахиратма) может стать освобождённой душой (параматма), пройдя путь внутреннего прогресса, т.е. становясь антаратма. Этот процесс начинается с души, находящейся с безначальных времён на низшей стадии и циркулирующей в водовороте рождений и смертей вследствие отсутствия истинного знания и правильного поведения. Поскольку в каждой душе содержится божественная искра (без которой она не была бы живым существом), она старается найти свою идентичность и реализовать потенциал освобождения. Таким образом, всё время идёт борьба между, с одной стороны, силами тьмы неверия (митхьятва), которые пытаются удержать душу привязанной к сансаре и, с другой, силами света, или истинной веры (самьякта), которые ведут к освобождению. В долгосрочной перспективе, с помощью уменьшения кармической ноши, у сил света может появиться шанс на превосходство, и тогда душа сможет разорвать оковы митхьятвы, точно так же, как соломинка или кусок бумаги могут вырваться из водоворота. Это подобно разрубанию Гордиева узла, да и в джайнской терминологии называется точно также: грантхи бхеда. Если это случилось, то душа уже находится на пути поднимающихся гунастхан. Другими словами, паломник нашёл свой путь и начал свой прогресс, который, в конечном счёте, может привести к освобождению души, хотя это может занять многие тысячелетия. По ходу своего продвижения через различные гунастханы душе придётся столкнуться с подъёмами и падениями, а также с весьма необычными и беспрецедентными опытами, известными как шрени, которые детально описываются в «Карма грантхе». Здесь будет достаточно дать общее описание и начальную информацию об этих процессах.

### **Три процесса (карана):**

#### **1. Адхах-правритти-карана (начальный).**

Когда душа, сокращая интенсивность кармы, сталкивается лицом к лицу с грантхи, или Гордиевым узлом ложных воззрений, успех или провал зависит от её собственных усилий.

#### **2. Апурва-карана (беспрецедентный):**

Достигнув успеха в разрубании «Гордиева узла», душа, с помощью дальнейшего сокращения кармы посредством расагхаты (уменьшения интенсивности), стхитигхаты (уменьшения продолжительности), гунасанкраманы (взаимообмена) и подобных процессов встречается с новыми перспективами беспрецедентных опытов духовного прогресса, которые ведут к следующему методу.

#### **3. Ниврити-карана (прекращение):**

Здесь худшие типы страстей и кармы уничтожены и душа готова к более высоким стадиям духовного прогресса.

### **Две лестницы (шрени)<sup>44</sup>.**

Существуют две духовные «лестницы», одна из которых – подавление кармы, а другая – полное уничтожение. Вполне очевидно, что лишь вторая может вести к освобождению, а первая может временно способствовать прогрессу, но может и вернуть на более низкие этапы. В соответствии с их природой они называются упашама-шрени (лестница подавления) и кшапана-шрени (лестница уничтожения) соответственно.

Гунастханы описывают чисто духовный опыт: эти 14 этапов имеют отношение лишь к душе, хотя она и находится в воплощённом состоянии. Весь прогресс или регресс происходит на духовной лестнице: его невозможно наблюдать в физическом мире.

Однако эти этапы духовного развития также напрямую связаны и с кармой, загрязняющей душу: чем хуже и сильнее связь кармы с душой, тем ниже находится душа в этой классификации. И наоборот: чем меньше и слабее кармическая ноша, тем более высокой и лучшей стадии достигает душа.

Может показаться, что карма является непосредственной причиной, определяющей гунастханы, однако, поскольку карма нарастает или привлекается вибрациями (йога), страстями (кашя), небрежностью (прамада), недисциплинированностью (авирати) и ложными воззрениями (митхьятва), то именно они, в конечном счете, ответственны за прогресс или падение души. Поскольку вибрации и страсти исходят от самой души, наряду с другими условиями или без таковых, то именно душа является определяющим фактором своей гунастханы, или же её развития или падения. Проявление кармы в её различных разновидностях и аспектах вместе с соответствующими гунастханами подробно описывается в *Карма-грантхе* и было изложено в главе о карме, в качестве дополнения к которой может рассматриваться эта глава.

Хотя формально различаются 14 этапов, в действительности на пути освобождения существуют многочисленные пункты, которые душа проходит, и в которых она останавливается. Это подобно железной дороге с её многочисленными остановками и станциями, хотя маршрут и определяется несколькими важнейшими или узловыми станциями. Душа находилась на этом пути с безначальных времён и будет двигаться по нему до окончательного освобождения, которое является её конечной целью и завершением духовного развития.

Гунастхана, на которой находится душа, может время от времени изменяться в зависимости от вызревания кармы, влечения и отвращения (рага-двеша) или вибраций и страстей (йога и кашя), подобно периодическим изменениям кровяного давления у людей. Точно определить гунастхану существа в отдельный момент может только кевала джняни, поскольку он представляет собой как бы чистый духовный барометр, а для обычных существ, способных составить лишь некоторое представление о внешних условиях, обстоятельствах и поведении существ, это невозможно.

Движение души от одного этапа к другому выстроено не в арифметическом порядке, т.е. от первого этапа ко второму и т. д., а по логическим правилам, поскольку душа на своём духовном пути движется иногда вверх, а иногда вниз: например, от первой гунастханы она поднимается прямо к четвёртой, но оттуда может опуститься на третью или вторую по ходу её падения к первой.

Мы узнаем больше о гунастханах чуть ниже, когда опишем их вкратце, а пока перечислим их:

1. Митхьядришти гунастхана.
2. Сасвадана самьягдришти гунастхана.
3. Самьяг митхьядришти гунастхана.
4. Авирата самьягдришти гунастхана.
5. Дешавирата шравака гунастхана.
6. Праматта самьята гунастхана.
7. Апраматта самьята гунастхана.
8. Апурва карана гунастхана.
9. Анивритти бадара гунастхана.
10. Сукшма сампарайя гунастхана.
11. Упашанта кашя гунастхана.

12. Кшина кашая гунастхана.
13. Сайоги кевали гунастхана.
14. Айоги кевали гунастхана.

Митхьядришти гунастхана: этап ложных воззрений.

Это – низшая стадия, когда душа, вследствие проявления кармы, вводящей в заблуждение, не верит в путь к освобождению. Характерная черта данного этапа – извращённое отношение к истине или неверие в истину, проповеданную джинами во всей её полноте. На этом этапе душа имеет минимальную степень правильного восприятия и весьма мутные проблески просветления: минимально необходимые для живой сознательной души. Душа может пребывать на этом уровне изначально или же пасть с более высоких стадий, но причина всегда та же самая: влияние кармы, вводящей в заблуждение.

Сасвадана самьягдришти гунастхана: этап «со вкусом правильных воззрений».

Это вторая стадия, на которой душа находится очень короткое время, когда падает вниз к первой, но здесь она имеет некий вкус, или воспоминание о более высоком этапе (четвёртом). Душа, которая на короткое время достигла более высокой стадии благодаря возрастанию истинной веры и подавлению кармы, вводящей в заблуждение, вследствие нового проявления той же кармы острого типа, падает вниз на первую стадию, задерживаясь на минимальный период на второй и сохраняя при этом остаточный вкус правильной веры. С этого этапа можно лишь опуститься вниз, к ложным воззрениям.

Самьяг митхьядришти гунастхана: этап смешанных воззрений.

Этот третий этап характеризуется безразличием к правильной вере. Душа находится в смешанном состоянии, когда присутствуют одновременно и вера и неверие в истинные учения. Это состояние возникает по причине проявления на четвёртом этапе смешанной вводящей в заблуждение кармы, которая заставляет душу опуститься на этот уровень. Пребывание здесь тоже очень кратковременно: душа или падает вниз, в состояние полного заблуждения, или восстанавливает правильную веру и поднимается к более высокой стадии.

Авирата самьягдришти гунастхана: этап правильных воззрений без обетов.

На этом этапе душа, хотя и обладает правильной верой и правильным знанием, не может идти по пути правильного поведения, поскольку неспособна соблюдать обеты (врата) из-за недостатка воли или энергии. Путь освобождения состоит из всех трёх элементов: веры, знания и поведения, а последнее, как мы знаем из первой части, включает в себя обеты. Находясь под влиянием этой кармы, существо может иметь правильную веру и знание и даже знать и принимать обеты правильного поведения, но из-за слабости оно неспособно должным образом практиковать их. Правильная вера может возникнуть в результате подавления или уничтожения кармы, омрачающей веру (восприятие), благодаря чему джива поднимается с первой стадии на эту. Невозможность соблюдать правильное поведение возникает вследствие подъёма кармы, омрачающей поведение. На этом этапе путь открыт как к подъёму, так и к падению. В случае подъёма душа может продвигаться к более высоким этапам, подавляя или уничтожая карму, а в случае падения она опускается либо ко второй, а затем – к первой стадии, либо к третьей и далее, как изложено выше.

Дешавирата шравака гунастхана: этап с обетами мирянина.

Когда индивидуум накапливает достаточно воли и энергии для стойкого следования пути духовного и морального прогресса, он принимает малые обеты, предназначенные для мирян,

с помощью которых частично воздерживается от грехов и практикует частичный самоконтроль. Таким образом, он достигает этой пятой стадии, хотя, вследствие частичного влияния кармы, вводящей в заблуждение, всё ещё неспособен полностью отречься от мира, что требуется для подъёма на следующий этап. Это – высочайший этап развития, возможный для мирянина: все более высокие этапы требуют отречения от мира и принятия монашества с целью выработки полного самоконтроля. Этот этап весьма важен, поскольку является отправной точкой в процессе принятия правильного поведения и началом отказа от недисциплинированной (авирата) жизни (хотя только частичного). Малые обеты, которым следуют миряне и мирянки, были описаны в первой части.

Праматта самьята гунастхана: этап, связанный с невнимательностью.

На этом этапе духовного развития индивидуум полностью отрекается от мира, обеспечивая полный самоконтроль с помощью великих обетов, предписанных для монахов. Однако порой здесь проявляется тенденция к небрежности (прамада), отсюда и название «праматта», т.е. «небрежный» (монах). Излишне напоминать, что такие изъяны возникают вследствие связанности кармой определённого типа, приносящей свой плод. В зависимости от силы кармы существо может пасть отсюда до пятой или даже четвёртой стадии. Однако если индивидуум способен преодолеть небрежность, он может перейти к следующей – седьмой стадии (апраматта самьята гунастхана). Характерной чертой той стадии является жизнь, полностью дисциплинированная принятием великих обетов. Это означает полное посвящение себя практике Трёх Драгоценностей: правильной веры, правильного знания и правильного поведения, что описывается как «царский путь, ведущий к освобождению». Таким образом, на этом этапе вторая причина связанности кармой, т.е. авирати, отбрасывается.

Апраматта самьята гунастхана: этап, связанный с бдительностью.

На этом этапе находятся монахи, которые не только приняли все обеты, но и полностью избегают небрежности (прамада). С этой стадии душа может пасть вниз, к шестой ступени (невнимательности). Но она также может и подняться выше по путям, называемым шрени, один из которых представляет собой подавление (упашама), а другой – уничтожение (кшапана) кармы.

Если душа идёт к шестой ступени, то она может вернуться к седьмой, но этот процесс может занять много времени, до тех пор, пока одна из «лестниц» не будет достигнута. Из этих «лестниц», однако, лишь кшапана шрени (лестница уничтожения кармы) может гарантировать окончательное освобождение. Склонность и готовность подниматься по ним переносит индивидуума к следующему – восьмому этапу, называемому апурва карма гунастхана.

От седьмого до десятого этапа душа прогрессивно очищается, уменьшая страсти (заблуждение, недисциплинированность и небрежность были оставлены ранее). Поэтому данный этап является началом серии из четырёх ступеней прогрессирующего очищения, которые подготавливают душу к более высоким стадиям. Однако эта «пограничная» стадия таит в себе возможность падения на пройденные этапы вследствие подъёма кармы и небрежности.

Апурва карма гунастхана: этап беспрецедентного процесса.

Как подразумевает его название, этот этап включает в себя беспрецедентные достижения души, отмечающие её путь к освобождению. Это разрушение таких аспектов связанности

кармой, как интенсивность (раса или алубхага) и продолжительность (стхити). С помощью таких процессов очищения душа готовится к восхождению по одной из двух шрени: подавления кармы и уничтожения кармы. Кроме того, с целью подъёма по «лестницам» душа прибегает и к другим процессам (которые в действительности начинаются на девятом этапе), называемым гунашрени: к сокращению количества связывания (прадеша) и гунасанкрамана, т.е. переходу грубой кармы в более мягкую. Все эти важные моменты эволюции души необычны и беспрецедентны, отсюда и название этого этапа – апурава, т.е. «беспрецедентный». Как бы это ни игнорировалось, но опять необходимо повторить тот факт, что все эти события в сфере деятельности души обязаны своим существованием карме: старой, новой, её проявлениям, подавлению и уничтожению.

Анивритти бадара гунастхана: этап неуничтожения грубой кармы.

Это этап даже большей чистоты мысли, чем предыдущий: он приносит душу на границу просветления. На этой стадии душа начинает подъём по одной из двух «лестниц»: подавления кармы (упашама) или уничтожения кармы (кшапана), что и определяет её будущую судьбу. Однако на этом этапе существует возможность того, что карма, вводящая в заблуждение, которая прежде где-то таилась, может проявить себя в её грубой (бадара) форме. Отличительная черта этого этапа – высокая степень подавления или уничтожения кармы, ведущая к очищению души и продвижению к следующей стадии. Но если душа позволит карме затронуть её, она может и пасть.

Сукшма сампарая гунастхана: этап тонкой борьбы.

На этой стадии высокой степени чистоты души всё-таки остаются некоторые следы кармы, вводящей в заблуждение в форме самой незначительной степени тонкой жадности. Если и это преодолевается, то душа переходит к одиннадцатому и двенадцатому этапам. Если тонкая жадность подавляется упашамой, то достигается одиннадцатый этап, а если уничтожается – двенадцатый.

С этого момента различие между двумя «лестницами» становится отчётливым, поскольку упашама шрени не даст никакого освобождения: к нему может привести лишь кшапана шрени.

Вплоть до этой стадии три йоги (активности) и страсти (кашая) присутствуют, хотя страсти – лишь в очень незначительной, или сукшма (тонкой) степени. Это не позволяет душе подняться к двум следующим этапам, которые требуют подавления и уничтожения страстей соответственно. Если этого не произойдёт, то душа может пасть назад, к низшим стадиям, затронутая не только страстями, но и небрежностью, недисциплинированностью и неверием.

Упашанта кашая гунастхана: этап успокоения страсти.

Полностью подавив все страсти, включая тонкую жадность, душа на короткое время достигает этого этапа. Но это лишь подавление или успокоение<sup>45</sup> кармы. Это подобно оседанию грязи в воде. Поэтому, как только такое подавление останавливается, карма снова проявляется, и душа падает назад.

Кроме того, на этом этапе душе препятствует карма, омрачающая знание и, следовательно, она всё ещё покрыта облаками неведения. По вполне очевидным причинам эта гунастхана продолжается очень короткое время и, поскольку там нет никакой возможности для подъёма души вверх, она опускается к низшим стадиям, вплоть до «приземления» на первой. Глубина возможного падения души зависит от кармы и страстей, затрагивающих душу. Однако такая



душа может восстановить положение в той же самой жизни и даже достичь освобождения, пройдя через различные этапы, включая кшапана шрени. В любом случае души, которые хотя бы раз коснулись этой гунастханы успокоенного заблуждения (упашанта моха), должны достичь нирваны, хотя это и займёт некоторое время.

Кшина кашая гунастхана: этап истощения страсти.

Та душа, которая способна на десятом этапе полностью уничтожить тонкую жадность – остатки кармы, вводящей в заблуждение, если она поднимается по «лестнице уничтожения», достигает этой стадии, обходя одиннадцатую. Этот этап характеризуется высочайшей чистотой медитации, с помощью которой душа разрушает и три других вида кармы: омрачающую знание, омрачающую восприятие и препятствующую. К концу этого этапа душа становится всеведущей – кевала джняни и переходит на тринадцатый этап – сайоги кевали, являющийся уже стадией всеведения. Однако на этой стадии душа всё ещё несовершенна вследствие частичной связанности гхати кармой, которую она должна сбросить, чтобы перейти к следующей стадии. Это становится возможным благодаря тому, что душа, отбросив страсти, искореняет гхати карму. Эта стадия представляет собой важное звено на пути к освобождению.

Сайоги кевали гунастхана: этап с йога-активностями.

На этом этапе все страсти уничтожены и, следовательно, гхати и сампарайика карма искоренены, и душа наделена совершенным восприятием, совершенным знанием и совершенной силой. В джайнской терминологии эта стадия называется кевали, джина, архат или тиртханкара. Здесь остаётся лишь агхати карма, поддерживающая воплощённое состояние души, но она приходит и уходит без связывания. Можно много написать об этом этапе, но он не поддаётся полноценному описанию словами. Здесь остаётся лишь йога, или простая активность, но поскольку она бесстрастна, она не связывает душу. В веданте это состояние известно как дживанмукта: такие существа, хотя и воплощены и пребывают в этом мире, не связаны кармой и, потому, находятся вне мира. Такое состояние может длиться как короткое, так и очень долгое время. Именно такие души, называемые тиртханкарами, закладывают основы истинного пути и проповедуют истинную религию ради руководства поколениями мирян. По этой причине в Намаскара-мантре поклонение архатам предшествует поклонению сидхам (освобождённым душам).

Айоги кевали гунастхана: этап без йога-активностей.

Это последний этап, занимающий такое время, которое требуется для произнесения пяти кратких гласных. В этот момент останавливаются даже йоги, остающаяся агхати карма спонтанно истощается, и душа, оставив тело, достигает нирваны, будучи свободной от дальнейших рождений и смертей в мире. Это состояние достигается душой, погружённой в высочайшую форму медитации, известную как шукла дхьяна, которая останавливает все грубые и тонкие виды активности ума, речи и тела, известные как йоги. Результатом является состояние полной неподвижности, занимающее то самое время, которое требуется для произнесения пяти гласных. За этим следует освобождение, или нирвана, не только от тела, но и от всего мирского бытия и связанности кармой на все будущие времена.

Это краткое описание гунастхан можно завершить несколькими замечаниями, проливающим свет на их характерные черты с точки зрения духовного развития. Первые три стадии отмечаются внешней активностью души, когда она занимается такими вещами, которые отличны от неё, и душа является бахиратмой (обращённой вовне). По ходу движения от четвёртой к двенадцатой стадии она становится антаратмой (обращённой

внутри), т.е. занятой собственным благом. На последних двух этапах душа достигает божественности и может быть названа параматмой – совершенной душой.

С точки зрения связанности кармой можно отметить, что пять причин (ложные воззрения, недисциплинированность, небрежность, страсть и йога) определяют гунастханы, а их наличие или отсутствие приводит к падению или прогрессу души соответственно. Когда все пять причин наличествуют в душе, она находится на первой стадии ложных воззрений или же на третьей стадии смешанных воззрений. Когда душа избавляется от заблуждения, но четыре другие причины присутствуют, она может подняться на вторую, четвертую и пятую стадии. Избавившись от недисциплинированной жизни, душа может достичь шестой стадии, но небрежность (прамада) всё ещё присутствует. Избавившись от небрежности, она может достичь стадий от седьмой до десятой. Таким образом, на стадиях от седьмой до десятой остаются только две причины связанности: кашая (страсть) и йога. Освобождая себя от страстей, душа может достичь трёх последующих стадий. В конце тринадцатой стадии душа останавливается также и йогу и на краткий миг входит в состояние айоги кевали, достигая, таким образом, освобождения. Это станет яснее из следующей таблицы:

	наличествующие причины связанности	гунастханы
А	митхьятва (ложные воззрения)	1. митхьядришти
	авирати (недисциплинированность)	3. самьяг митхьядришти
	прамада (небрежность)	
	кашая (страсти)	
	йога (вибрации души)	
Б	авирати	2. сасвадана
	прамада	4. авирата
	кашая	5. дешавирата
	йога	
В	прамада	6. праматта самьята
	кашая	
	йога	
Г	кашая	7. апраматта самьята
	йога	8. апурва карана
		9. анивритти бадара
		10. сукшма сампарая
Д	йога	11. упашама кашая
		12. кшина кашая
		13. сайоги кевали
Е	нет	14. айоги кевали

Отсюда видно, что вся схема гунастхан составлена по принципу уменьшающейся греховности и возрастающей чистоты души, а также уменьшения кармического бремени. Чтобы продвигаться по этой шкале, индивидуум должен искоренить все причины связанности кармой в указанной последовательности, чтобы достичь тем самым очищения свои собственных качеств (гуна). Отсюда происходит и название «гунастхана».

Примечание авторов:

Поскольку было невозможно перевести некоторые технические термины, использованные в этой главе, были сохранены оригинальные. Даже их значения, приведённые по-английски, приблизительны.

**ПЯТЬ ТЕЛ.**

Вследствие связанности кармой душа приобретает или облачается в тела, через которые она осуществляет свою деятельность, сбрасывая старую карму и, как правило, приобретая ещё больше новой в этом процессе. Когда в главе о карме мы обсуждали карму, определяющую физическое строение (нама), было упомянуто одно её подразделение, называвшееся кармой, определяющей тела. Она, в свою очередь, подразделяется на пять типов и приводит к приобретению душой пяти тел: физического (аударика), трансформации (вайкрия), передвижения (ахарака), огненного (тайджаса) и кармического (кармана). В этой главе будет пролит некоторый свет на таковые, поскольку они важны как в джайнской метафизике, так и в обычном опыте. Как мы помним, этими телами обладают лишь мирские души, а освобождённые (мукта) души свободны от всех тел и известны как ашарири (бестелесные).

Пять тел таковы:

#### 1. Физическое тело (аударика-шарира):

Как указывает его название, это грубое и твёрдое тело, воспринимаемое чувствами: например, его можно увидеть глазами. Таким телом обладают люди, животные и растения. Из всех пяти тел это содержит наименьшее число пудгал, но занимает наибольшее пространство, поскольку распределение пудгал в нём наименее плотное. Именно по этой причине оно грубое и твёрдое и подвержено разрушению.

#### 2. Тело трансформации (вайкрия-шарира):

Этим тонким невидимым телом обладают божественные существа и обитатели ада. Обладатели таких тел могут по желанию делать их невидимыми или преобразовывать их форму, почему они и называются телами трансформации. Такое тело занимает меньший объём пространства, чем физическое, хотя количество пудгал, которые оно содержит, намного больше, чем в случае физического тела. Причина того состоит в тонкой (сукшма) природе таких пудгал. Человеческие существа также могут приобрести такое тело, пройдя процесс очищения. Оно может беспрепятственно путешествовать в ограниченной части вселенной (лока).

#### 3. Тело передвижения (ахарака-шарира):

Это особый вид тела, на короткое время (менее 48 минут) создаваемый развитыми душами для путешествий в другие галактики (двипа), чтобы оказать почтение проповедующим там тиртханкарам, или же развеять свои сомнения. Это тело описывается как белое по цвету, в одну руку размером и способное на путешествия в миллионы миль длиной, беспрепятственно пересекая такие расстояния за одну самаю. Оно возникает из головы своего создателя и вновь поглощается физическим телом, когда завершает выполнение своих обязанностей. Тело передвижения более тонкое, чем тело трансформации, но содержит неисчислимо большее количество пудгал.

#### 4. Огненное тело (тайджаса-шарира).

Это тело формируется огненными пудгалами и даёт внешнюю температуру и внутреннюю энергию для переваривания пищи. Мощные существа также могут использовать его для уничтожения противников, когда находятся в гневе (и тогда оно окрашивается в красный цвет). С другой стороны, аскеты могут использовать его для прекращения эпидемий, облегчения страданий большого числа людей и т.д. (тогда его цвет – белый). Это тело содержит ещё большее число пудгал, чем предыдущие, но оно ещё более тонкое. Такое тело

может проходить через все виды препятствий и существует у каждого мирского существа. В то же самое время оно не воспринимается чувствами.

#### 5. Кармическое тело (кармана-шарира).

Как указывалось ранее, вследствие активности (йога) и страстей (кашая) душа привлекает материю (карма пудгала), которая связывает душу, становясь кармическим телом (кармана шарира). Это – самое тонкое из тел, занимающее наименьший объём пространства, но содержащее намного большее число пудгал, чем огненное. Оно тоже может проходить через все препятствия и является постоянным спутником мирского существа. Оно – коренная причина мирского бытия во всех его формах и аспектах, включая прочие тела. Кармическое тело постоянно обновляется, поскольку старая кармическая материя, принеся плоды, сбрасывается, и приобретает новая, что продолжается до тех пор, пока не достигается освобождение, когда исчерпывается вся карма. Оно также невоспринимемо для чувств и, после смерти тела, сопровождает душу к месту её нового рождения, где оно формирует базис для прочих тел, которые может приобрести душа.

#### **Общие замечания по теме.**

Такая связь души с телами подразумевает связанность кармой и сковывание её неограниченных сил и, естественно, должна быть устранена. С сущностной точки зрения, безначальная и непрерывная смена тел означает циркуляцию в мире и, следовательно, является злом и проклятием. Но, с другой стороны, именно телесное бытие представляет собой средство разрушения кармы, так что оно может быть и благословением, если рассматривается как средство достижения освобождения. Таким образом, истинные последователи пути освобождения направляют использование тела в должное русло, применяя его для накопления благой кармы и аскезы. Эта реальная концепция тел и телесного бытия рассматривалась с истинно неодносторонней (анекантавада) точки зрения.

Все эти типы тел – материальны (пудгалика), т.е. созданы из пудгал или их скоплений (пудгала-скандха). Каждое последующее тело содержит намного большее число пудгал, чем предыдущее, однако это последующее тело является более тонким, чем предыдущее и занимает меньший объём пространства. Например, тело трансформации содержит намного большее число пудгал, чем физическое и, к тому же, более тонкое. Это можно сравнить с хлопком и сталью, где второе содержит большее число пудгал, но занимает меньшее место, чем первое.

Мирская душа всегда связана с двумя типами тел: кармическим и огненным, на том очевидном основании, что без таковых её мирское существование было бы невозможным. Эта связь безначальна, но прекращается с освобождением души. Кроме того, она может иметь также тело трансформации, как в случае богов, и физическое тело, как в случае людей. Некоторые человеческие существа, обладающие необходимыми для этого силами, могут приобрести либо тело трансформации, либо тело передвижения, и в таком случае душа будет обладать четырьмя телами. Однако максимальное число тел, связанных с мирской душой – четыре, поскольку невозможно обладать одновременно физическим телом и телом трансформации.

#### **ТЕОРИЯ НЕОДНОСТОРОННОСТИ.**

Заранее необходимо признать, что мы взяли за этот предмет с некоторыми колебаниями. Предмет анекантавады (доктрины неодносторонности), с одной стороны, очень трудно объяснить, а с другой, не настолько уж и трудно. Он очень сложен в той же мере, в какой и

весьма прост. Это вопрос обычного, каждодневного опыта и, в то же время, так удалён от него, что не сразу поддаётся пониманию.

В то же время этот предмет настолько важен, что с полным основанием называется центральной философией джайнизма. Он представляет собой один из самых значительных вкладов джайнских мыслителей в область интеллектуальных и философских исследований, точно так же, как джайнская концепция ненасилия и кармавада содействуют человеческому прогрессу в этической и метафизической сферах. Поэтому мы сделаем попытку объяснить предмет простым языком, чтобы изучающий джайнизм мог бы сделать свои первые шаги на этом пути и, если нам удастся пробудить интерес в нём, эту попытку можно будет считать успешной. Что касается заинтересованных лиц, то недостатка в литературе на эту тему не ощущается, поскольку в течение 2500 лет, прошедших со времён Махавиры, многие учёные исчерпывающе проанализировали этот предмет и пополнили знание о нём своими вкладами.

Что такое анекантавада? Трудно найти полный и точный эквивалент этому термину. Его можно считать техническим термином. Однако переводили его разными способами: философия неабсолютизма (Саткари Мукерджи), теория многосторонней природы реальности или философия гармонизации вместе (Харибхадра), или теория разнородности<sup>46</sup>. Вся эта терминология проливает свет на различные аспекты теории анекантавады. Однако есть один термин, который охватывает её значение почти полностью и, таким образом, может считаться эквивалентом: это «теория неодносторонности», предложенная д-ром Б.К. Матилалом, что и было использовано в заголовке данной главы.

Чтобы понять полное значение «неодносторонности», сначала необходимо понять, что имеется в виду под «односторонностью» (эканта), которая опровергается этой теорией. Для обычного мирского человека это означало бы стойкую приверженность одной стороне или одному взгляду. Хорошо известно, что в процессе развития философской мысли в Индии возник ряд школ: санкхья, буддизм (бауддха), веданта, ньяя и миманса. Даже до кристаллизации этих идей в форме таких утвердившихся школ, различные мыслители распространяли свои идеи, которые можно найти в Ведах, Упанишадах и других писаниях. Они касались разнообразных метафизических вопросов: таких, как различные аспекты реальности, душа, вселенная и т.д. Когда, по ходу развития философской мысли, возникали такие разнообразные точки зрения, и одна школа начинала отстаивать свои метафизические тезисы, то они немедленно опровергались другой школой, которая выдвигала свою собственную противоположную теорию. Каждая школа систематизировала аргументы, защищающие её собственные тезисы, и опровергающие чужие. Это приблизилось к догматизму настолько, что одна школа отказывалась принимать точку зрения другой, считая её ложной, и рассматривая лишь свою собственную точку зрения как евангелие истины, причём абсолютное. Это привело к нетерпимости. Вот такой догматический и нетерпимый подход и называется в джайнизме «эканта», или односторонний философский подход, и такая односторонность считается эквивалентом ложного знания и ложного восприятия – митхья-джняна и митхья-даршана.

Анекантавада, или доктрина неодносторонности, является отрицанием и противоположностью вышеупомянутого одностороннего (эканта) подхода, о чём говорит отрицательная приставка «ан». Согласно неодностороннему подходу, когда представляется одна точка зрения на предмет, должного рассмотрения заслуживает также и противоположный взгляд. Данный подход основывается на принятии разнообразия реальности или, другими словами, на принятии того факта, что каждое утверждение или тезис имеет много аспектов, и все они содержат элемент истины, воспринятой с различных точек зрения. Философская теория или метафизический тезис как таковые могут быть истинны, если они рассматриваются с определённой точки зрения. Поэтому доктрина

неодносторонности не только терпимо относится к точке зрения противоположной стороны, но также и пытается понять базис расходящихся утверждений с целью примирения внешних противоречий. Эта позиция станет яснее, если её проиллюстрировать хорошо известной историей со слонем и шестью слепыми людьми.

Шесть слепых людей подошли к слону, и каждый потрогал различные части его тела, вследствие чего у каждого из них сформировалось своё собственное представление об огромном животном. Человек, схвативший слона за хвост, подумал, что тот похож на длинный канат. Человек, схвативший слона за ногу, подумал, что тот похож на колонну. Третий, взявший слона за ухо, подумал, что слон похож на большое опахало. Четвёртый, взявший его за хобот, подумал, что слон похож на питона. Другой, потрогав его за живот, решил, что слон похож на барабан. А тот, кто забрался слону на спину, решил, что тот похож на платформу.

Поскольку все ни были уверены в том, что их догадки отвечают действительности, каждый из них твёрдо придерживался своего мнения о слоне, считая его священным, в то же самое время называя все прочие взгляды абсолютно ложными. Это привело к жёсткой дискуссии и могло бы кончиться дракой, но пришёл мудрый человек, который объяснил правильное положение вещей шести слепым людям, заставив их потрогать прочие части слона. Тогда они поняли, что, хотя представления каждого из них о слоне и были частично верными, но и идеи других были в равной мере верными с их точек зрения, и что полное представление о слоне можно составить лишь приняв во внимание взгляды каждого из них.

В данной истории шесть слепых людей, когда они цеплялись за свои индивидуальные представления о слоне как о канате или колонне, принимали одностороннюю точку зрения, которая, вполне очевидно, была ложной. Когда они оценили точки зрения других людей в дополнение к своим собственным, узнав таким образом истинную природу слона, они вступили на правильный путь анекдота, или неодносторонности.

С поверхностной точки зрения это учение может показаться слишком простым и очевидным и, следовательно, бессодержательным. Та важность, которая приписывается ему в философской сфере, может показаться неоправданной. Но если мы вспомним, что интеллектуальные расхождения породили немало насилия, то любая попытка гармонизации будет выглядеть шагом в верном направлении. Это станет яснее, если мы возьмём в качестве примера философское рассмотрение природы реальности (*сат*), присутствующее во всех философиях. Веданта Шанкарачарья утверждает, что реальность (*сат*) постоянна и неизменна. А буддийская философия, наоборот, утверждает, что нет ничего постоянного, и реальность постоянно изменяется, находясь в состоянии потока, поскольку она характеризуется мимолётными и автоматическими возникновением и разрушением. История является свидетелем горячих споров, возникших из этих крайних односторонних точек зрения, которые, в конце концов, привели к полному исчезновению буддизма из Индии – его родины. Джайнизм, примиряя обе крайние позиции, утверждает, что реальность характеризуется одновременно происходящими процессами возникновения (*утпада*) и разрушения (*вьяя*), а также постоянством (*дхраувья*): вот истинно неодносторонний подход.

Есть знаменитое утверждение джайнской *Таттвартха-сутры* (5.29): «Утпада вьяя дхраувья юктам сат» – «Реальность характеризуется возникновением, разрушением, а также постоянством». Здесь имеется в виду, что реальность не постоянна, а **также постоянна**, она не **только** в потоке, а **также** в потоке. Согласно этому, целью познания должны быть три неразделимых аспекта: постоянная субстанция (внутренние качества), разрушение или оставление старой формы, зарождение или принятие новой формы. Если применить эту концепцию к субстанции, называемой «душа», тот она будет постоянной, когда

рассматривается с точки зрения её сущностного качества – сознания, которое никогда не исчезает, она разрушается, когда оставляет то или иное тело, и опять рождается при новом рождении в качестве другого существа. Это может одинаково применяться во всех случаях: например, когда ломается браслет, то это его разрушение, но содержащееся в нём золото остаётся неизменным; когда же из него сделают кольца, то это будет возникновением (хотя изменилась лишь форма).

Эта дискуссия показывает, что анекантавада является попыткой примирить так называемые различные или противоположные точки зрения с помощью понимания их и, как таковая, правильно называется доктриной синтеза и ассимиляции, а также терпимости и понимания. Это приводит нас к философскому источнику этой доктрины, который находится в джайнской концепции ненасилия, и который в значительной мере повлиял на развитие неодностороннего подхода в джайнской философии.

### **Источники анекантавады.**

Концепция ненасилия с её специальными и важными чертами является уникальным вкладом джайнизма в прогресс человеческой цивилизации. Это обсуждалось в первой части. Повторяя это вкратце, поскольку все существа хотят жить, причём жить с комфортом, т.е. желают, чтобы все их жизненные силы (праны) функционировали в полной мере и свободно, то любая попытка нарушить такую свободу будет очевидной, или грубой формой насилия. Тонкой формой насилия может быть любая небрежная деятельность (прамада), которая может, хотя и не всегда, привести к причинению вреда живым существам. Вышеназванные попытки и небрежность могут быть мысленными, словесными и физическими, а отказ от всего этого будет ненасилием. Существует также и позитивная сторона ненасилия, включающая доброту, сострадание, мир и т.д. Распространение такого ненасильственного отношения на интеллектуальный и вербальный планы было вполне естественным: подлинная практика ненасилия невозможна без воздержания от него не только на словах и в делах, но и в мыслях.

Ненасилие неделимо: индивидуум не может соблюдать его физически, но нарушать в уме, принимая во внимание то, что именно интеллект управляет физической активностью. Поэтому джайнская концепция уважения к чужой жизни привела к принципу уважения к чужим взглядам, что и сформировало базис анекантавады. Это включает в себя не только терпимость к противоположным учениям или другим взглядам, но также и исследование оснований для таких различий и последующие попытки примирения.

С исторической точки зрения, исходя из того, что неодносторонность была отпрыском и естественным следствием ненасилия, можно предположить, что она изначально сосуществовала в джайнской мысли и вере с ненасилием, являющимся ядром или фундаментальным принципом джайнизма. Однако её методология и аккомпанементы, включая сюда найяваду, или доктрину точек зрения, и сядваду, или «доктрину того, что может быть» могли развиваться позже.

Утверждается также, что теория неодносторонности развилась из трактовки Махавирой процесса вибхаджьявады, или аналитической системы. Несомненно, древние писания, например, *Сутракританга*, описывают Махавиру как «вибхаджьявади», но и Будда описывался точно так же, поскольку он тоже следовал аналитическому методу. Однако вибхаджьявада в более широком смысле может также подразумевать недогматический и исследовательский подход к философским и метафизическим предметам. Понимаемая в этом смысле, она включает не только систему анализа, но и систему синтеза: дифференциацию и интеграцию вместе. Махавира не только анализировал предметы, но и развивал философию

синтеза, терпимости и понимания различных точек зрения и предположений, чтобы примирить и разрешить споры. Эта система развилась и стала называться «анекантавада», или теория неодносторонности.

Несколько примеров могут прояснить этот вопрос. Предположим, задаётся вопрос: «Отличается ли А от Б?» Одна группа отвечает: «Да, А и Б – одно». А другая группа может ответить: «Нет, А и Б – разное». А подход анекантавады будет следующим: «А является Б с одной точки зрения, но А не является Б с другой точки зрения». Точно так же, как человек является мужем с точки зрения своей жены, братом с точки зрения его сестры и т.д., в анекантаваде вещь может быть правильной с одной точки зрения и ошибочной с другой.

В джайнской *Бхагавати-шастре* говорится, что на вопрос о том, конечна вселенная или бесконечна, Махавира ответил, что с точки зрения площади и измерений вселенная конечна, но с точки зрения времени вселенная бесконечна. Это приводит нас к теме теории точек зрения, или найяваде, и теории возможного, или сьядваде<sup>47</sup>, которые рассматриваются как два крыла теории неодносторонности. До того, как мы займёмся этими теориями, будет уместной пара замечаний. Во-первых, ассимилятивный аспект анекантавады предполагает существование хорошо развитых философских школ, между которыми могли иметь место серьёзные разногласия, что и оправдывало необходимость синтеза и ассимиляции. Такими школами были санкхья, буддизм, ньяя, миманса и т.д. Другим фактором было начало использования санскрита в джайнской литературе, ранее ограничивавшейся языком ардхамагадхи. Таким образом, хотя семя анекантавады существовало в джайнской философии и ранее, оно выросло, расцвело и принесло плоды позднее, вместе с другими школами, и лишь тогда дискуссия на тему анекантавады набрала силу, и её детали умножились.

Во-вторых, хотя анекантавада подразумевает принятие многосторонности реальности, необходимо ясно отдавать себе отчёт в том, что простое объединение противоположных утверждений относительно того или иного предмета отнюдь не будет признаком анекантавады. Далее, хотя анекантавадинский подход и позволяет принятие разных, даже противоположных предположений с различных точек зрения, идеи, подвергающие сомнению фундаментальную истину и базовые принципы, никоим образом не могут быть приняты под покров анекантавады. Например, сознание в джайнизме считается отличительной чертой дживы (души), и она не может считаться лишённой сознания с любой точки зрения.

Д-р Й.Дж. Падмараджих в известной книге «Джайнская теория реальности и познания» упоминает следующие пять видов философии, которые рассматриваются с точки зрения природы реальности:

1. Философия идентичности, т.е. веданта.
2. Философия различия или непостоянства, т.е. буддизм.
3. Философия подчинения различий единству, т.е. санкхья.
4. Философия подчинения единства различию, т.е. вайшешика.
5. Философия координации единства и отличия, т.е. джайнизм.

Таким образом, джайнизм соединяет крайности и предлагает такой взгляд на реальность, который охватывает все разнообразные аспекты реальности, чтобы создать синтетическую картину целого.

**Найявада, или доктрина точек зрения.**



Сейчас мы приступаем к предмету найи, который даёт возможность сформировать должный взгляд на истинную природу вещей с помощью разумной оценки их различных аспектов с различных точек зрения. Существует два способа получения знания о любом объекте: прамана (доказательство) и найя (точка зрения) (*Таттвартха-сутра* 1.6). А поскольку объект имеет разнородный характер или много аспектов, охватить их во всей полноте способен лишь всеведущий. Понимание одного аспекта предмета или оценка его с одной точки зрения называется найя, а понимание многих аспектов предмета – это прамана. Например, понимание природы души лишь с точки зрения наличия у неё сознания – это найявада, а оценка души, принимающая во внимание многие её аспекты: нематериальную природу, вечное бытие, сознание и т.д. – это прамана. Другими словами, найя является частью праманы, а прамана – собранием разных видов найи. Поэтому прамана сравнивается с океаном, а найя – с океанской водой в различных кувшинах (раджаварттика акаланка).

Другие школы получают знание о предметах с помощью праманы, а джайнизм использует в дополнение к этому и найяваду, так как первый способ не может оценить все аспекты индивидуально и полностью. В то же самое время необходимо всегда иметь в виду что, согласно найяваде, она раскрывает лишь один аспект из неизмеримого числа в равной мере важных аспектов, поэтому знание, полученное таким образом, окрашено и обусловлено особой точкой зрения: нежелание помнить об этом приведёт к путанице и односторонности. Следовательно, истина в целом, или полная природа реальности может быть раскрыта лишь с помощью объединения всех аспектов знания, полученного посредством найи, которые, хотя и противоречат друг другу, когда берутся по отдельности, но ведут к истине, когда соединяются. Здесь можно процитировать интересный пример из «Найя карики» Виная Виджаи, который говорит: «Как различные малые феодалы, которые могут быть противниками друг друга, когда управляются императором-чакравартином, объединяются и служат ему должным образом, так и различные найи: когда они соединяются, то раскрывают совершенную и полную истину».

Таким образом, когда найявада используется должным образом, она становится инструментом для практического применения анекантавады, или доктрины неодносторонности, что даёт возможность получения полного знания с одной стороны, и понимания и примирения различных точек зрения с другой.

Поскольку субстанция имеет бесчисленные аспекты, её можно увидеть с различных точек зрения и, следовательно, найи могут быть столь же бесчисленными. Принимая во внимание, что это сделало бы невозможным постижение как всех точек зрения, так и самого предмета, ачарьи сгруппировали, или классифицировали все найи в определённые категории, которые, хотя и варьируют, но имеют ряд общих черт. Первая и основная классификация содержит две группы: дравьяртхика найя, т.е. точки зрения, связанные с субстанцией, и парьяртхика найя, т.е. точки зрения, связанные с модификацией. Первая группа имеет дело с точками зрения, связанными с субстанцией или общими характеристиками: например, с рассмотрением моря только с точки зрения воды. Вторая группа связана с особыми характеристиками объекта, который может быть подвержен модификациям: например, с рассмотрением моря с точки зрения солёного вкуса его воды.

### **Классификации найи.**

Существует много классификаций, но в Таттвартха-сутре упоминаются пять классов с дальнейшими подразделениями некоторых из них:

Найгама (обыкновенная)<sup>48</sup>.

Самграха (общая).

Вьявахара (практическая).

Раджусутра (прямая нить).

Шабда (вербальная).

Ниже они описываются подробнее:

### **Найгама-найя (обыкновенная точка зрения):**

В эту группу включаются те точки зрения, которые выражаются в общепринятых терминах согласно местной традиции, без каких-либо специфических отличительных черт объекта. Они подразделяются на две подгруппы: общую и специфическую. Например, когда некто собирается пилить доски, можно сказать, что он собирается сделать стол, или, когда кто-то вызывает такси, то в действительности он может вызывать водителя такси. Такие утверждения или идеи включаются в категорию найгама-найя. Они считаются истинными в пределах найгама-найя, так как они принимаются местной традицией и общеупотребительны, хотя, строго говоря, не вполне корректны. По вполне очевидным причинам, эта найя имеет наиболее широкую сферу применения.

### **Самграха-найя (общая точка зрения):**

Эта группа охватывает те утверждения и идеи, которые содержат некоторые обобщённые характеристики предмета, игнорируя другие специфические и расходящиеся между собой признаки и требования. Слово «самграха» значит «собрание». Под этим видом найя имеется в виду метод, с помощью которого отдельные сущности сводятся в один класс или понятие. Например, когда утверждается, что нечто является сат (бытием), это вполне понятно с точки зрения самграха-найя, хотя это и упускает элемент асат (небытия).

Данная точка зрения как таковая делает ударение на вселенной, игнорируя разнообразные черты. Абсолютный монизм, или веданта – её самые известные примеры. Джайнизм, однако, считает её частичной и лишь одной из точек зрения. Её сфера применения более ограничена, чем у предыдущей.

### **Вьявахара-найя (практическая точка зрения):**

Эта категория, хотя и является дополнением к предыдущей, в большей степени подразделяет объект на группы, имея в виду их специфический характер и рассматривая их с особых точек зрения. На основе самграха найя и после описания вещей в общей форме, необходимо выяснить их особые характеристики. Это и называется «вьявахара-найя». Например, когда мы произносим слово «медицина», это включает все её виды, но когда мы говорим «аллопатическая», «аюрведическая» или «гомеопатическая», то уже можем понять её узкую характеристику. Далее её можно подразделить по названиям, сферам применения, качеству и т.д. Эти подразделения являются примерами вьявахара-найя и имеют тенденцию к большей точности. (Эта вьявахара-найя отлична от другой вьявахара-найя, которой мы коснёмся ниже.)

### **Раджу-сутра (прямая нить):**

Эта категория требует рассмотрения таких идей, как реальность и пр. только в форме прямого восприятия их настоящего состояния: только здесь и сейчас, игнорируя прошлое и будущее, но лишь в настоящей парье, или образе вещи. «Раджу» значит «простой», «сутра» значит «нить». Предположим, что человек был министром, но более не находится на этом посту. Таким образом, от его прошлого нет пользы. Подобным же образом, если некто – действующий министр, то его будущее, в терминах раджу сутры, лишено значения. Только

настоящее признаётся этой точкой зрения, делающей отождествление более лёгким, а сферу – более узкой. Пример такой найи – буддийская философия кшаникавады<sup>49</sup>.

### **Шабда-найя (вербальная точка зрения):**

Эта точка зрения в своём рассмотрении объектов опирается на значение слов. Некоторые школы мысли опираются на слова и значение таковых, чтобы объяснить природу вещей. Согласно джайнскому мнению, такое понимание может быть истинным и может пролить свет на предмет, хотя и частично. Это будет истинным с вербальной точки зрения. С целью сделать понимание более лёгким и точным, существуют пять подразделений этой найи.

Из пяти упомянутых точек зрения первые три относятся к категории дравьяртхика-найя (связанные с сущностью), а последние две – парьяртхика-найя (связанные с модификацией).

Другие главные подразделения найи: нишчая, т.е. внутренняя, или точка зрения определения<sup>50</sup>, и вьявахара, т.е. общеупотребительная, или же точка зрения мирского поведения, которая часто применяется в обычной речи. Первая подразумевает реальное или окончательное значение или интерпретацию объекта<sup>51</sup>, тогда как вторая включает в себя внешний или обобщённый поверхностный взгляд. Например, с точки зрения нишчая найи душа независима, самосуществующа и незагрязнена материей, а с точки зрения вьявахара ей можно назвать окутанной кармой и вовлечённой в цикл рождения и смерти. Такая классификация найи, или точек зрения, даёт возможность идентификации объектов или теорий в соответствии с определённым классом найи. Например, с обыкновенной точки зрения можно сказать некий частный объект или утверждение истинны, тогда как с общей точки зрения истинно другое утверждение. Так разрешаются противоречия, которые могли бы возникнуть в ином случае.

### **Четыре никшепы.**

Можно вкратце упомянуть термин «никшепа»<sup>52</sup>, используемый некоторыми учёными в дополнение к найе в качестве средства анализа и корректного понимания интерпретации или значения любого частного термина посредством ссылки к контексту. Этих никшеп, как минимум, четыре, но может быть и больше. Это нама-никшепа (именная), стхапана-никшепа (атрибутивная)<sup>53</sup>, дравья-никшепа (непосредственная)<sup>54</sup>, бхава-никшепа (свойственная или реальная). Проиллюстрировать четыре никшепы можно таким примером: если некое лицо называется царём, даже не имея никаких реальных качеств царя, то это наименование (царь) понимается в соответствии с нама-никшепой; портрет или статуя царя также передают идею царя в соответствии со стхапана-никшепой; если же некто был царём в прошлом, то он всегда будет называться царём согласно дравья-никшепе. И это несмотря на то, что во всех этих случаях употребление термина «царь» неоправдано с точки зрения фактов. Царём может быть названо только то лицо, которое обладает всеми качествами царя и правит в настоящее время, что и будет вполне корректным с точки зрения бхава-никшепы.

Никшепа слова помогает найти правильное значение, объясняя в то же самое время, как слово используется в том или ином частном месте. Конечно, подлинное значение передаётся бхава-никшепой. Как сказано ранее, они являются помощниками в применении найи, и иногда рассматриваются как её часть. Некоторые учёные даже считают, что никшепы поверхностны сами по себе и представляют собой дубликаты, поскольку первые три никшепы покрываются дравьяртхика-найей, а четвёртая – парьяртхика-найей.

Прежде, чем мы завершим обсуждение найявады, можно добавить, что её цель – не только получение знания с различных точек зрения, но также и утверждение некоего общего базиса

среди противоречивых утверждений с целью примирения таковых. Другим примером такого подхода могут быть два взгляда на душу: одни утверждают, что существуют единая мировая душа, а другие – что существуют бесчисленные души. Найявада примиряет видимое противоречие, утверждая, что с точки зрения отдельных индивидуальных существ существуют бесчисленные души, однако с точки зрения качества чистого всеведения все души подобны друг другу и, следовательно, едины. Поскольку точки зрения также известны как «апекша», найявада называется апекшавадой.

Раджу-сутра включает буддийскую точку зрения. Веданта и санхья покрываются самграханайей, йога-вайшешика охватывается найгама-найей, а шабда-найя покрывает шабда-брахмаваду. Итак, очевидно, что такой джайнский подход охватывает все философии.

В любом случае, подразделения точек зрения не священны, поскольку очевидно различие в подходе разных мыслителей в разные времена по ходу развития мысли, которая не может быть статичной. Как сказано ранее, могут быть бесчисленные найи, поскольку аспекты, с которых можно рассматривать вещи, бесчисленны. Но, в конце концов, все найи растворяются и исчезают с возникновением всеведения (кевала джняна), подобно тому, как звёзды исчезают с восходом солнца.

### **СВОБОДА ВОЛИ.**

Свободен ли человек? Является ли он господином своей судьбы? Волен ли он действовать, как ему нравится, и прокладывать собственный путь? Короче, обладает ли он свободой воли? Или же он раб судьбы, природы, времени или любой другой силы? Такие вопросы с безначальных времён преследовали всех мыслящих людей. Даже сейчас этот вопрос остаётся неразрешённым: обладает ли судьба верховенством или же человек имеет силу изменить её? Выражаясь более простыми словами, эта бесконечная, хотя и интересная дискуссия, происходит между нийяти (судьбой) и пурушартхой (человеческими усилиями).

Нет нужды долго искать основания для такого спора. Два человека сеяли, поливали посевы и заботились об урожае в одинаковых обстоятельствах и одинаковым образом, но один пожал золотые зёрна, а другой остался даже без мякины. Родились два близнеца, оба получали одинаковую заботу от матери, одинаково учились у отца, но их судьбы получились разными: один стал успешным полицейским, а другой – преступником, приговорённым к повешению.

Нет ничего удивительного в том, что человек в унижении отказывается от всей своей отваги и силы, более того – от самого себя, перед лицом неизвестной силы, назовите её Ишварой, Аллахом или Богом. Фактически, такое отречение, даже униженная сдача, украшаемое именем «бхакти» (преданность), рассматривается в качестве одного из средств спасения человека от страдания, с помощью которого даже самый отпетый грешник вроде Аджамила мог бы быть прощён, лишь произнеся имя Господа.

Такая сдача, однако, не импонирует некоторым смелым душам, более склонным к знанию (джняна) и действию (карма). Такие мыслители проанализировали причины, ведущие к удаче и неудаче в применении свободной воли человека. Действительно: странным выглядит тот факт, что, несмотря на полное и целенаправленное усилие воли, успех не всегда сопутствует таким усилиям. Они пришли к выводу, что, помимо индивидуальных усилий (пурушартха), существует ряд других факторов, имеющих значение для успеха или провала его усилий.

В различных школах мысли они описываются под различными именами. В джайнизме эти пять факторов следующие: время (кала), природа (свабхава), прошлая карма (пуракрита), судьба (нийяти) и индивидуальные усилия (пурушартха). Они известны как пять самавай<sup>55</sup>.

Сторонники различных школ с безначальных времён в той или иной степени подчёркивали любой из этих факторов. Мы можем проследить дискуссию на эту тему согласно тому, как она отражена в *Сутракританге* – одном из древнейших джайнских текстов, который, как полагают, содержит если не слова, то идеи самого Махавиры, и восходит к дохристианской эпохе. Шлока 30 содержит преобладающую идею: «Некоторые полагают, что любые боль и удовольствие, претерпеваемые индивидуумами, не являются ни результатами их собственных дел и воли, ни следствием чужих, но всё это – судьба». В следующей шлоке (31) такая вера опровергается: «Те, кто похваляется таким образом, – глупцы, объявляющие себя учёными: они не знают, что всякое удовольствие или боль (и всё, что происходит), являются следствием не одной судьбы, но её вместе с другими факторами, отличными от судьбы».

Сейчас можно коротко описать каждую из этих пяти самвай.

### **Время (кала):**

Время неограниченно, безначально и бесконечно. Оно пропитывает всю вселенную<sup>56</sup>. Оно содействует рождению и смерти, стабильности и переменам, росту и разложению – каждому феномену во вселенной. Те, кто считает время единственным фактором, ответственным за удовольствие и страдание, успех и неудачу, известны как калавади. Они упоминаются в Махабхарате (раджа Бали, например).

Говоря упрощённо, калавади утверждают, что, несмотря на все затраченные усилия, семена прорастают, а деревья приносят плоды лишь с приходом должного времени, постулируя, таким образом, превосходство времени.

Потому нет ничего удивительного в том, что время определялось как высшее божество разрушения (Махакала), который мог не только уничтожить каждого, но также, в форме Ямараджи и его слуг, заставлял каждого давать ответ за свои дела после смерти.

### **Природа (свабхава):**

Некоторые полагают, что результаты порождает собственная внутренняя природа вещей (свабхава). Подобно тому, как горшок можно сделать лишь из глины, а не из хлопка, из которого делают одежду, все целенаправленные усилия сделать что-либо не по свабхаве будут тщетны. Эта школа мысли известна как свабхававада.

Согласно свабхававадинам типа Прахлады, упоминаемого в Махабхарате, прорастают лишь те семена, которые имеют природу фертильности, а бесплодные, или мёртвые, семена никогда не прорастут, невзирая на полив, удобрение и т.д. Потому утверждается, что именно собственная природа (свабхава) является определяющим фактором удачи и неудачи, страдания и счастья в мире.

### **Судьба (нийяти):**

Люди, верящие в судьбу и предопределение, называемые нийятивадии, всегда были и остаются вполне обычным явлением как на Востоке, так и на Западе. Они верят, что всё предопределено и то, чему суждено произойти – хорошее или плохое, неизбежно произойдёт. И наоборот: чему не предопределено случиться, никогда и не случится. Все усилия изменить или противостоять предопределению бесполезны.

Одним из крупнейших представителей нийятивады был Гошалака (и его школа адживака) – современник Махавиры, который утверждал, что всё, что должно случиться в любой форме и любым способом, неизбежно произойдёт именно так, и никто не сможет помешать судьбе.

В некоторых санскритских работах можно найти хвалу судьбе. Вот пример из *Йогавасиштхи*: «Судьба всегда бесстрастно и прекрасно исполняет танец драмы дел мира».

### **Прошлая карма (пуракрита):**

В обычном смысле каждый акт, совершаемый умом, речью или телом, известен как крийя или карма, т.е. действие. В джайнизме считается, что все действия записываются в душе в форме карма варганы, возникающей вследствие вибраций души, связанных с теми или иными действиями. А если действия сопровождаются страстями: гневом, гордостью, лживостью и жадностью, то связанность становится ещё сильнее. И все такие действия приносят свои плоды (кармапхала).

Обычно считается, что именно прошлая карма является основанием успеха или провала собственных усилий, и какие удовольствие или боль ни возникли бы – всё это вследствие прошлой кармы.

Писания полны примеров того, как прошлая карма определяет ход жизни существ:

«Карма – корень рождения и смерти. Смерть и рождение – корни страдания».  
«Нет никакой возможности ухода от прошлой кармы, кроме встречи с плодами»<sup>57</sup>.

Вышеприведённые цитаты взяты из джайнской *Уттарадхьяна-сутры*. Большинство других школ: санкхья, ньяя, миманса, веданта и буддизм также понимали важность кармы в жизни всех живых существ. Ища причину появления жизни в различных формах и её разнообразия в плане способностей, поведения, удовольствия и боли, индийские мыслители обычно приходили к выводу, что всё это было следствием прошлой кармы (пуракрита) индивидуума, которая следовала за ним в последующих жизнях подобно телёнку, следующему за коровой.

### **Индивидуальные усилия (пурушартха):**

Те, кто считает индивидуальные усилия определяющим фактором, утверждают, что всё, что есть в мире: боль и удовольствие, успех и поражение, является результатом собственных усилий, и не существует никакого внешнего фактора, вмешивающегося в этот процесс. Иными словами, такие школы принимают за основу полную свободу воли и утверждают, что нет пользы от наложения проклятий на другие факторы: время, природу и т.д., а всё дело – в разумных или неразумных усилиях, ведущих к успеху или неудаче соответственно. Ниже мы опять вернёмся к пурушартхе.

Помимо этих пяти самвай можно найти и другие факторы, признаваемые другими философиями: например, брахмавада считает Бога – верховное существо, единственным ответственным за всё. На другом полюсе находятся бхутавада, принимающая чисто материалистический взгляд на мир, и «акцидентализм», утверждающий, что всё в мире случайно. Все эти многочисленные школы описаны в *Сутракританге*.

А каков джайнский взгляд на этот предмет? Хорошо известно, что основа джайнской философии – теория неодносторонности (анекантавада), считающая все точки зрения как обоснованные при рассмотрении любого феномена. Джайнские мыслители, верные этому подходу, пришли к выводу, что все эти самвай сообще ответственны за мировые феномены.

Все они вместе содействуют успеху и провалу, боли и удовольствию. Ни одна из них не может быть эффективной по отдельности. Лишь когда входят в игру все пять – давайте вернёмся к старому примеру – на поле вырастет урожай. Время, конечно, уместно для сеяния, полива и жатвы. Дождь и солнце должны быть своевременны. Семена, почва и вода, естественно, должны иметь способность к прорастанию, росту и созреванию. Если семена и почва бесплодны, то не будет никакого урожая, несмотря ни на какие полив и уход. Далее, должно быть предопределено, что там будет урожай. Также и прошлая карма фермера должна дать ему способность собрать удовлетворительный урожай. И, наконец, необходимо вложить должные усилия в распахивание почвы, удобрение, посев, полив, прополку, жатву, веяние и т.д.

Джайнские мыслители настолько выразительно подчёркивали этот составной, или неодносторонний взгляд, что ачарья Сиддхасена Дивакара провозгласил в своей монументальной работе *Санмати-тарка*<sup>58</sup>: «Утверждать, что время, природа, судьба, прошлая карма и усилия обоснованы по отдельности или индивидуально – это ложное воззрение (митхьятва). Утверждать, что они обоснованы сообща или относительно друг друга – это правильное воззрение (самьякта)».

Однако личным усилиям всё-таки даётся первое место среди пяти самвай. Этот фактор – первый среди равных. И нет нужды долго искать основания тому.

Во-первых, личное усилие является единственным активным фактором. Время, судьба и т.д. – неживые и, следовательно, пассивные, тогда как волевое усилие – результат активности живой души и, следовательно, наполнено жизнью. Далее, усилие влечёт за собой ответственность. Душа, прибегающая к собственным усилиям, ответственна за их результаты. Таковую ответственность не припишешь ни времени, ни судьбе, ни прочим.

Сверх того, должное усилие может хотя бы частично, а то и полностью, изменить ход времени и т.д. Так, можно научными методами получить урожай вне сезона, т.е. ход времени может быть изменён. Подобным же образом наука может улучшить бесплодную почву и прошлая карма, таким образом, будет ничем иным, как личным усилием, имевшим место в прошлом. Здесь мы также находим, что результат некоторых видов прошлой кармы может быть изменён должными усилиями, например, аскезой. Да и ход судьбы можно отрегулировать должными усилиями.

Это приводит нас весьма близко к обсуждаемому предмету, и тут мы обнаруживаем, что, хотя живое существо и является частично свободным факторам, так как оно вольно применять усилия, оно также является и рабом, связанным временем, судьбой, природой и т.д. Однако в той степени, в какой личное усилие (пурушарта) является активным и ответственным фактором, существо имеет свободу действий и, следовательно, свободу воли. Следуя этому, необходимо заниматься пурушартхой без заботы о результатах, которые могут быть продуктом игры пяти самвай. То же самое говорится и в книге книг – Бхагавад-гите (2.47): «Ты имеешь право на действие, но только на действие, а не на его плоды». Если усилие правильное, т.е. то, которое в джайнской терминологии называется самьяг чаритра (правильное поведение), и если оно управляется и вдохновляется правильной верой и правильным знанием, тогда нет оснований сомневаться в том, что результат будет отличен от желаемого.

По стечению обстоятельств веданта даёт тот же самый ответ на вопрос о свободе воли индивидуума. Она говорит, что покуда индивидуум находится под властью неведения (авидья), у него нет никакой свободы воли, но как только он оказывается способным сбросить ярмо неведения, он становится полностью свободным фактором, а все прочие

факторы начинают танцевать под его дудочку<sup>59</sup>. Однако избавление от неведения требует приложения личных усилий, что и делает их основным фактором или двигателем. Если взять другой пример и сравнить жизнь с игрой в карты, то можно заключить, что способ их перетасовки определяется судьбой, временем, природой и т.д., но именно личные усилия определяют, как эти карты будут использоваться в игре. Ведь хорошо известно, что здесь многое зависит от того, как играют: лучшего игрока могут и выбросить, а заурядный игрок может набрать очки, когда игра хорошо устроена. Это опять подтверждает первенство личных усилий.

Итак, давайте подведём итоги. Говорится, что среди пяти факторов, которые равно важны в человеческих делах (и в делах всех живых существ): времени, природы, прошлой кармы, судьбы и применения свободной воли, тот, который известен как пурушартха, является первым среди равных. Это ведёт к оптимистическому подходу и даёт существам уверенность в том, что они способны сформировать своё настоящее и будущее таким образом, каким они желают. Это относится как земным вопросам, так и к духовным: множество людей продвинулось по духовному пути, должным образом применяя свою свободную волю. А то, что это относится к преходящему мирскому прогрессу, достигнутому людьми в научной сфере – это итак очевидно каждому.

Мы считаем полезным завершить эту главу цитатами из Гиты и священных текстов джайнизма и буддизма, которые одинаково подчёркивают свободу воли и призывают людей на путь прогресса с помощью их собственных усилий.

Гита (6.5) говорит:

«Душа сама должна осуществить свой собственный прогресс и не должна подавлять себя горем, ибо душа – свой собственный друг и свой собственный враг»<sup>60</sup>.

Буддийские писания говорят:

«Душа – свой собственный правитель и ничто, кроме души, не может ей помочь. Как купец правит лошадью, также следует управлять душой»<sup>61</sup>.

Джайнская *Уттарадхьяяна-сутра* говорит:

«Душа – творец и разрушитель счастья и страдания. Душа – друг, если она на правильном пути, и враг, если она на ложном пути».

## **ПРИЛОЖЕНИЕ I.**

**Натхмал Татъя.  
АНЕКАНТАВАДА.**

### **Введение.**

Концепция анекантавады занимает центральное положение в джайнской философии. Хотя и не представляется возможным точно определить время её возникновения, нет никакого сомнения в том, что онтология раннего джайнизма находилась под глубоким влиянием этого принципа. Будучи первоначально способом этического самовыражения, имевшим дело в основном с тем, что следует, а что не следует говорить, в агамах на языке ардхамагадхи она приняла онтологическую форму, пройдя через три стадии развития: вибхаджьяваду (метод ответа на вопрос с помощью разделения предмета дискуссии), найяваду (метод определения структуры и рамок утверждения) и съядваду (метод префиксации частицы «свят»,



означающей «может быть» или «в определённых отношениях», и указывающей на обусловленный характер определяемого). Ануйогадвары («двери исследования») также сыграли весьма существенную роль в этом вопросе. В дальнейшем онтологическая ориентация была усилена Умасвати, Сиддхасеной Дивакаррой и Маллавадином, а Самантабхадра, с которого начался классический период этой доктрины, превратил её в зрелую систему диалектики. Онтологическая концепция ныне принимает эпистемологический характер, и вся джайнская философия сейчас отождествляется с анекантавадой (доктриной неодносторонности) или съядвадой (доктриной обусловленного утверждения) или саптабханги (доктриной семиступенчатой предикации). Анекантавада в форме отрицания абсолютистских положений или опровержения предвзятых и односторонних представлений о предметах в различных контекстах обнаруживается также в буддизме, йоге и ньяе. Беспристрастная оценка ценности той или иной философской системы с различных точек зрения была той целью, которую сторонники анекантавады ставили перед собой. Их усилия, предпринятые в этом направлении, заслуживают похвалы хотя бы потому, что одним из их результатов было сохранение некоторых ценных не-джайнских учений и текстов, выбранных ими для критических комментариев, которые в противном случае были бы похищены жестокими руками судьбы.

### **Источники.**

Джайнизм представляет собой прежде всего этическую дисциплину и, вследствие этого, все его концепции берут начало из того или иного из моральных принципов, утверждаемых джайнизмом. Таким образом, любое утверждение или отрицание каких-либо философских взглядов должно производиться в созвучии с правилами, определяющими правильный способ речи, с тем, чтобы избежать ложных утверждений и неоправданных теорий, не имеющих никакого смысла на пути к освобождению. Метафизические спекуляции по поводу начала и конца мира, его вечности и невечности, бытия и небытия души до и после смерти и прочие подобные предметы, занимавшие умы мыслителей тех дней, не рассматривались достойными внимания как Буддой, так и Махавирой. Об отвращении Будды к таким проблемам свидетельствуют известные «10 авьякрит» («неопределяемых»), упомянутых в *Маджджхима-никае*, а об отношении Махавиры к тем же предметам говорят *Ачаранга-сутра* и *Сутракританга*, где подобные спекуляции рассматриваются как непрактичные и ведущие к расхлябанности в соблюдении нравственного поведения. В то время, как такое базовое отношение Будды оставалось неизменным во всём его учении, Махавира, кажется, допускал послабления в соответствии со своим реалистическим взглядом на вещи и в интересах беспристрастной оценки ценности тех теорий, а также обнаружения причин их возникновения. Поэтому, если последователи Будды, со своей стороны, были заинтересованы по большей части в опровержении современных им противоположных учений, то последователи Махавиры направляли свою энергию на должную оценку этих концепций с целью нахождения способа примирения этих противоположных взглядов. Это привело, с одной стороны, к возникновению Мадхьямаки («срединного пути», который исключает обе антитетические альтернативы) буддистов и, с другой стороны, к философии анекантавады (теории неодносторонности, пытающейся синтезировать все альтернативы в одном всеобъемлющем понятии) джайнов.

### **Три стадии развития.**

В джайнских агамах отчётливо различимы три стадии развития доктрины анекантавады:

#### **а. Вибхаджьявада.**

Упоминания о вибхаджьяваде, которая, возможно, является самой ранней фазой этой доктрины, обнаруживаются в *Сутракританге* (1.14.22), где монах просит объяснить некоторые вещи с помощью принципа разделения предмета дискуссии. Также и *Бхагавати-сутра* даёт много иллюстраций такого способа рассмотрения вещей: будучи спрошенным Гаутамай, является ли человек, утверждающий, что он принял обет воздержания от причинения зла всем чувствующим существам добросовестно соблюдающим этот обет, или же бессовестным притворщиком, Махавира ответил, что если такой человек неспособен различать чувствующих и нечувствующих, подвижных и неподвижных существ, то он обманщик, в противном же случае он истинно соблюдает свой обет (7.2.27). Подобным же образом, будучи спрошенным Джаянти, что из двух более предпочтительно: сон или бодрствование, Махавира ответил, что для грешника предпочтительнее сон, а для добродетельного бодрствование (12.2. 53-55). Вполне очевидно, что эти и подобные примеры, изобилующие в данном тексте, представляют собой иллюстрации метода ответа с помощью разделения. Здесь необходимо отметить, что альтернативные ответы в агамах иногда сопровождаются частицей «сийя» (ардхамагадхи; на санскрите «сьят»), означающей «в определённых отношениях» или «может быть». Также заслуживает упоминания и термин «сийявайя», употребляемый в *Сутракританге* (1.14.19): «на йсийявайя вийягреджджа», т.е. «не следует объяснять что-либо, не прибегая к сийявайе» (на санскрите «сьядвада», т.е. принцип обусловленной предикации). Он, вполне очевидно, синонимичен термину «вибхаджджавайя» и является предшественником съядвады более поздних времён. Это также подтверждает наш взгляд на вибхаджьяваду как на самую раннюю форму анекантавады.

#### **б. Найявада.**

Найи (точки зрения) конституируют вторую стадию эволюции концепции анекантавады. Самый ранний и самый важный способ вынесения суждения о природе вещей состоял в рассмотрении их в четырёх аспектах: дравья (субстанция), кшетра (пространство), кала (время) и бхава (способ существования). Так, в *Бхагавати-сутре* лока (обитаемый космос) рассматривается как ограниченный с точки зрения субстанции и пространства, но бесконечный во времени и способах существования. Были также и другие аспекты: гуна (2.10.126) и самстхана (14.7.80), которые аналогичны бхаве. Но все эти аспекты не назывались найями. Терминами, используемыми в связи с найями, были «дравья» и «парьяя» (эквивалент бхавы). Так, материальные атомы определяются как вечные в аспекте дравьи (субстанции) и не вечные в аспекте парьяи (способа существования), также и души характеризуются как вечные в аспекте дравьи и не вечные в аспекте бхавы. Следующая пара точек зрения: авоччхитти-найя (санскрит: авьюччхитти-найя; точка зрения непрерывности) и воччхитти-найя (вьюччхитти-найя; точка зрения конечности) также упоминается в *Бхагавати-сутре*. Так, адские существа вечны с точки зрения непрерывности их бытия в качестве душ, но не вечны с точки зрения конечности их настоящего, т.е. адского состояния. Третья пара точек зрения, упоминаемая в этой сутре, это вавахарья-найя (вьавахарика-найя; практическая точка зрения) и нечхайва-найя (найшчайика-найя; фактическая, или научная точка зрения). Так, с практической точки зрения трутень будет чёрным по цвету, но если говорить фактически, или научно, то он обладает всеми цветами: чёрным, синим, красным, жёлтым и белым.

#### **в. Саптабханги.**

В качестве третьей стадии развития концепции анекантавады мы находим в *Бхагавати-сутре* примитивную форму саптабханги, или съядвады. Здесь суждения о вещах выносятся в категориях «я» (ардхамагадхи: аяя; санскрит: атма) и «не-я» (анайя; анатма). Предмет характеризуется как «я» в некоторых отношениях («сийя аяя»), «не-я» в других отношениях («сийя анайя») и как «неопределимый», т.е. как «я», так и «не-я» в некоторых отношениях

(«сийя аваттавам айя ти йя анайя тийя»). Эти три атрибута предмета, несоставного или составного, утверждаются соответственно с точек зрения существующих характеристик, несуществующих характеристик и существующих-и-несуществующих характеристик. В случае несоставных предметов (монады, например) этих атрибутов только три: «я», «не-я» и «неопределимое». Здесь «неопределимое» означает невозможность говорить о предмете или определять его исключительно как «я» или «не-я» вследствие того, что этот предмет является одновременно обеими: «я» и «не-я». В случае с диадой (сложным телом, состоящим из двух пространственных точек), однако, число характеристик увеличивается до шести следующим образом: 1) «я», 2) «не-я», 3) «неопределимое», 4) «я» и «не-я» (по одному атрибуту для каждой пространственной точки), 5) «я» и «неопределимое» (по одному атрибуту для каждой пространственной точки), 6) «не-я» и «неопределимое» (по одному атрибуту для каждой пространственной точки). Число увеличивается до семи в случае с триадой (сложным телом, состоящим из трёх пространственных точек) следующим образом: первые шесть соответствуют вышеизложенному и 7) «я», «не-я» и «неопределимое» (по одному атрибуту для каждой пространственной точки). В последнем случае четвёртая, пятая и шестая характеристики имеют по два подразделения каждая. Так, четвёртая, т.е. «я» и «не-я» имеет два следующих дополнительных подразделения: 1) «я» для двух пространственных точек и 2) «не-я» для остающейся пространственной точки. Такие же подразделения имеют пятая и шестая характеристики. Вышеуказанный текст даёт также подразделения тетрады, пентады и гексады. Базовые способы рассмотрения, однако, никогда не превышают семи, как в случае с триадой, хотя число подразделений постепенно возрастает из-за большого числа возможных комбинаций пространственных точек. Вышеперечисленные семь базовых способов рассмотрения являются прототипами более поздних семи бханги, или того, что называется саптабханги (доктрина семиступенчатой предикации). То, на что следует обратить особое внимание в этой связи, это тот факт, что, согласно *Бхагавати-сутре*, одновременное приписывание монаде атрибутов «я» и «не-я» не представляется возможным, поскольку монада имеет только одну пространственную точку. Такое утверждение возможно только для диады, имеющей две пространственных точки. Подобным же образом, одновременное утверждение трёх атрибутов возможно лишь в случае с триадой, поскольку она имеет три пространственных точки. Смысл здесь в том, что утверждение одновременного существования двух противоположных атрибутов в одной пространственной точке представляет собой чистый случай «неопределимости», а не иллюстрацию двойственного утверждения существования «я» и «не-я». Двойственная предикация имеет смысл только в том случае, если предмет имеет две части, с тем, чтобы каждый отдельный атрибут мог бы найти своё собственное место размещения. Более поздние джайнские философы, однако, не находили никакой трудности в таких утверждениях, и производили двойственную предикацию (они использовали «существует» и «не существует» вместо «я» и «не-я») безотносительно того, каков был характер предмета: составной или несоставной. Некоторые из них также взаимозаменяли позиции третьего и четвёртого атрибутов.

### **Ануйогадвары и никшепы.**

Ранние джайнские философы любили объяснять вещи согласно ранее определённым перечням аспектов. Такие аспекты назывались ануйогадварами: «дверями исследования». В качестве иллюстраций таких перечней можно вспомнить 20 (или 14) марганастхан, 24 (12 или 14) дживастхан и 14 гунастхан. Есть, однако, и другие перечни, которые имели прямое философское значение. Умасвати в своей *Таттвартхадхигама-сутре* дал такие перечни, источники большей части которых можно проследить в джайнских агамах. Эти «двери исследования» играли важную роль в эволюции теории анекантавады. Джайнское учение о четырёх никшепах представляет собой конечный продукт размышлений вокруг «дверей исследования». Первоначально никшеп было много, но в конце концов их число было

сокращено до четырёх: нама, стхапана, дравья и бхава. Заслуживает упоминания следующее высказывание *Ануйогадвара-сутры*: «Необходимо применять по отношению к предмету все известные никшепы, касающиеся этого предмета, по отношению же к предметам, чьи никшепы неизвестны, необходимо применять четыре (т.е. нама, стхапана, дравья и бхава)». Джайнские мыслители очень широко рассматривали вещи, которые они принимали в качестве предметов дискуссии, и использовали никшепы в качестве посредников для определения значения слов, употреблявшихся в такой дискуссии. Теория анекантавады много обязана такому точному определению дополнительного или подразумеваемого значения технической терминологии, использованной в оценке антитетических учений, а никшепы выполнили эту задачу в качестве вспомогательных по отношению к найям средств.

### **В не-джайнской мысли:**

Теперь давайте посмотрим, существовали ли элементы анекантавадинского образа мысли в не-джайнских философских школах тех дней.

#### **а. Ведическая мысль.**

В *Риг-веде* (1.164.4) мы находим вспышку скептицизма у ведического провидца: «Кто видел, что Бескостный носит кости, когда он впервые рождён, и где дыхание, кровь и душа земли, которая приблизилась бы к мудрому человеку, чтобы спросить это?» Это ставит проблему, которая либо должна была быть решена с помощью мистического опыта, либо посредством анекантавады, либо отвергнута как абсурдная и неразрешимая. Скептицизм гимна Насадийи (10.129) имеет схожий тон. В *Упанишадах* мы находим как рациональных мыслителей, так и мистиков. Уддалака из *Чхандогья-упанишад* был отчасти рационалистическим философом, выдвигавшим логические доказательства реальности Бытия (сат), и отчасти некритичным эмпириком, когда он приписывал тому Бытию мысль, чтобы оно могло умножаться, порождать и производить жар (теджас), который, в свою очередь, производит воду (ап), а вода производит пищу (анна). Яджнявалкья в *Брихадараньяка-упанишад* утверждает, что «я» не может быть познано, поскольку оно является субъектом, а всё познаваемое неизбежно должно быть объектом. Это можно назвать рациональным мистицизмом. Такой фон скептицизма и рационального мистицизма был ответственен за джайнский и буддийский образы мысли, которые обнаруживаются в канонах, записанных на языках ардхамагадхи и пали. Мы сделали краткий обзор джайнского образа мышления, а сейчас проследим его параллели в раннем буддизме, а затем в йоге и найе.

#### **б. Буддийская мысль.**

Сам Будда называет себя вибхаджьявадином: «Я аналитик, или сторонник теории разделения предмета дискуссии, а не тот, кто придерживается неполного взгляда на вещи» («вибхаджджавадо ... ахам ... нахам экамсавадо»). Когда Будду спросили, каково его мнение о том, соблюдает ли домохозяин правильный путь, он ответил, что на данный вопрос невозможно дать однозначный ответ, так как домохозяин с ложными воззрениями (миччха патипанно) не следует правильному пути, а домохозяин с правильными воззрениями (самма патипанно) определённо следует ему. Эта вибхаджьявада, по сути, не отличается от таковой джайнов. Так, в *Суттанипате* мы находим пример с людьми, привязанными к истинности их индивидуальных мнений (паччека саччешу путху нивиттха). Удана приводит притчу о слепых людях и слоне: десять слепых людей потрогали различные части слона и высказали десять взаимно противоположных мнений, основанных на их личном опыте. Каждый из них потрогал только часть целого и, как таковые, все они были односторонними (экангадассино). Эта притча намекает на определённую стадию эволюции мысли Будды, которая приблизилась слишком близко к образу мысли Махавиры, чтобы можно было утверждать,

что она имеет отчётливо индивидуальный характер. Однако об окончательном образе мышления Будды необходимо судить по его отношению к 10 из 14 знаменитых «вопросов, оставленных без ответа» («неопределимых»), упоминаемых в *Маджджхима-никае* и *Прасаннапате* Чандракирти.

### **в. Санкхья-Йога.**

*Йогабхашья* (6.33) классифицирует вопросы на три группы: 1) существуют вопросы, допускающие ясный и однозначный ответ (эканта-вачанийя); 2) существуют вопросы, на которые можно ответить только с помощью разделения их предмета (вибхаджья-вачанийя); 3) существуют вопросы, на которые вообще невозможно ответить (авачанийя). Вопрос: «Будет ли каждый перерождён после смерти?» относится к категории «вибхаджья-вачания». Человек, который пережил на опыте различие между духом и материей, не перерождается, другим же придётся принять перерождение. Здесь философ школы йога открывает для себя путь к анекантавадинскому образу мышления, которому он, однако, не следует в дальнейшем. Доктрина паринамы (изменений), утверждаемая школой санкхья-йога, является, по сути, подтверждением концепции анекантавады, за исключением её настойчивости на абсолютном предсуществовании результата в причине. Концепция Пуруши как абсолютно неизменной сущности, является, конечно, исключением.

### **г. Ньяя.**

В ранней литературе школы ньяя мы также находим дискуссии, которые могут представлять анекантавадинский образ мышления. Критика Нагарджуны использовавшихся в ньяе категорий праманы и прамейи вызвала ответную реакцию со стороны автора *Ньяядаршаны*, а также Ватсьяяны, автора *Ньяябхашьи*, которые с целью опровержения нападения этого философа обратились к неабсолютистскому методу. Доводу Нагарджуны о том, что концепции праманы и прамейи, будучи взаимозависимыми, не могут подтвердить сами себя, противопоставляется утверждение, что не существует никакой логической непоследовательности в рассматривании одной и той же сущности как прамана и прамейя. *Ньяядаршана* (2.1.16) приводит пример меры (тула), обычно используемой для измерения других предметов, но которая сама по такому поводу измеряется другой единицей из числа стандартных мер. Поэтому нет ничего абсурдного в том, что некий объект мыслится одновременно как прамана и прамейя. Ватсьяяна в этой связи приводит очень яркое толкование такой терминологии как прамана, прамейя, прамата и прамити. Атма («я», душа) называется «прамейя» вследствие того, что он является объектом познания, но он также и «прамата», поскольку он – субъект, переживающий функцию познания; интеллект в качестве инструмента познания – это «прамана» (в то время, как в качестве объекта познания он будет «прамейя»), а когда он не осуществляет никаких функций: ни познания, ни существования в качестве объекта познания, то он является просто «прамити». Выражение «вибхаджья вачаниях» также обнаруживается в *Ньяябхашье* (2.1.19). Таким образом, в мысли ньяи обнаруживается недвусмысленная тенденция, которая в значительной мере приближает эту школу к неодностороннему подходу джайнов. Интересно отметить в этой связи, как Удаяна в своей *Атмататтвавивеке* изображает простака, который, впервые в жизни увидев клыкастого кабана у ворот королевского дворца, высказывает свои предположения относительно данного животного: «Это тёмная масса, пожирающая белую редиску, или хрюкающий кусок тучи, или чья-то тень, упавшая на землю». Все его предположения наталкиваются на равно невероятные аргументы другого простака, который, появившись в этот момент, начинает убеждать первого в тщетности всяких мыслей о природе вещей. Удаяна отождествляет этих простаков с буддийскими абсолютистами и отвергает все их спекуляции как чистые плоды воображения, недостойные внимания. Не следует ни отклоняться в сферу воображаемых и своевольных рассуждений, ни бросать в отчаянии все

попытки найти истину вещей на основе любых частичных проблесков истины, которые можно получить. Джайнские философы находятся в полном согласии с такими течениями мысли, которые содействуют продвижению знания и раскрытию истины, и полностью поддерживают реалистический подход Удаяны к проблеме реальности.

### **Умасвати, Сиддхасена Дивакара и Маллавади, Джинабхадра и Кунда-Кунда.**

До сих пор мы обсуждали стадии эволюции теории анекантавады в агамах и её параллели в литературе школ того времени. А сейчас мы подошли к переходному периоду, когда джайнские мыслители начали устанавливать контакты с учёными из других школ мысли и составлять работы на санскрите, который был единственным посредником в коммуникации между ними. Пракрит с апабхрамшей, были, конечно, важными посредниками, но их влияние постепенно исчезло, хотя *Санматти* Сиддхасены Дивакары и работы Кунда-Кунды и Джинабхадры, написанные на пракрите в те дни, были монументальными трудами непреходящей ценности.

### **Умасвати.**

Среди джайнских авторов переходного периода Умасвати занимает первое и высочайшее место. Его *Таттвартхадхигама-сутра* с автокомментарием представляют собой компендиум агам, не оставляющий вне сферы своего рассмотрения ничего такого, что может иметь философское значение. Такую всеобъемлющую доскональность можно сравнить с буддийской *Абхидхармакошей* Васубандху. В дополнение к краткому изложению традиционного учения, Умасвати приводит и очертания анекантавады с помощью изложения най, никшеп и природы сат (реальности) и дравьи (субстанции). Он также вводит элементы саптабханги своим собственным способом, напоминая таковой *Бхагавати-сутры*. Умасвати не был озабочен изложением не-джайнских взглядов. Он поднимает вопрос о том, выдвигают ли найи на обсуждение чуждые философские системы или же представляют собой независимых сторонников оппозиции, вдохновляемых разнообразными мнениями, и даёт на него такой ответ, согласно которому все они – лишь различные оценки (буквально «идеи, возникшие под различными углами зрения») известного объекта. В этой связи утверждается, что между ними не существует противоречия, точно так же, как нет противоречия между познанием одного и того же объекта различными инструментами, такими, как восприятие, умозаключение, сравнение или слова надёжного человека. За этим следует подробное описание най и их связи с эпистемологической системой раннего джайнизма. Его определение сат (реальности) как состоящей из возникновения, прекращения и постоянства (утпада вья дхраувья юктам сат) даёт кратчайшее определение основ анекантавады. Дравья (субстанция) определяется как «то, что обладает качествами о способами существования», что указывает на отношения «тождественности-и-различия» между субстанцией и способами её существования (включая качества). Нитья (постоянное) определяется как «то, что не выходит из бытия и не сделает так никогда». Все эти концепции приводятся Умасвати под четырьмя названиями: дравьястика, матрикападастика, утпаннастика и парьяястика, которые означают, соответственно, точки зрения субстанции, категорий субстанции, непосредственного настоящего и прошлого-с-будущим. С первой точки зрения, отрицание не существует, поскольку оно отрицает только то, что существует и позитивно по своему характеру. Отрицание появляется среди категорий субстанции и, следовательно, здесь мы имеем как утверждение, так и отрицание (сат и асат), поскольку классификация подразумевает оба: утверждение (включение низших категорий в более высокую) и отрицание (взаимное исключение категорий). Утпаннастика, будучи связанной лишь с непосредственным настоящим, представляет собой отрицание прошлого и будущего и, как таковая, поднимает вопрос о дуализме утверждения и отрицания. Подобным же образом парьяястика, которая является точкой зрения «прошло-с-будущим», представляет

собой отрицание настоящего и, как таковая, поднимает тот же самый вопрос о дуализме утверждения и отрицания. В последних трёх случаях мы также имеем третий способ существования, который нельзя определить ни как сат, ни как асат (на вачьям сад ити асад ити ва). Это – третья бханга, называемая «неопределяемым». Умасвати завершает эту дискуссию утверждением «Дешадешена викальпайтавьям ити», – которое может подразумевать остающиеся четыре бханги из семи.

### **Сиддхасена Дивакара.**

Наиболее вероятно, что Сиддхасена Дивакара был первым, кто применил принцип анекантавады к онтологическим проблемам. Это было сделано с помощью най. Он говорит следующее: «Философия Капилы представляет собой утверждение, производимое с субстанциональной точки зрения (дравьястика), тогда как учение Будды – это разновидность чисто «модификационной» (парьяястика) точки зрения. Канада составил свой труд, используя обе (эти найи), тем не менее, он остаётся ложным учением, поскольку взгляды, выдвигаемые в нём (каждый из которых высокомерно претендует на собственную обоснованность), независимы друг от друга» (*Санматти*, 3.48-49). По поводу разнообразия най и их отношения к философским взглядам Сиддхасена говорит, что первые так же многочисленны, как способы речи, а вторые так же многочисленны, как найи (3.47).

Также заслуживает внимания и проводимое им различие между вьянджанапарьяей и артхапарьяей. Как только субстанция подвергается разделению, начинают функционировать модификации (3.29). Они двойки: вьянджанапарьяя и артхапарьяя. Первая из них выразима словами, а вторая – нет. Так, предмет называется «человеком» всё время, пока он продолжает быть таковым, хотя он и подвергается ежесекундным изменениям. «Человечность» здесь – это вьянджанапарьяя, которая выражается словом «человек», а изменения, происходящие в нём в каждый момент времени, – это артхапарьяя, которую невозможно выразить словами. Объект, таким образом, как выразим, так и невыразим (савийяппаниввийяппам; 1.35). В *Санматти* (1.35 - 40) Сиддхасена перечисляет семь бханг почти так же, как это делает *Бхагавати-сутра*. Именно Сиддхасене следует воздать всю честь за интерпретацию агам для нового поколения и разработку исходного материала для новых мыслителей, что послужило связующим звеном между ортодоксальным прошлым и прогрессивным будущим. Согласно самому Сиддхасене, в этом и состоит истинная функция интерпретатора религии: «Человек, действующий в качестве логика в сфере логики в качестве догматика в сфере писаний – истинный поборник своей веры, тот же, кто действует иначе – лжец».

### **Маллавади.**

*Двадашаранаячакра* Маллавади представляет собой энциклопедию философии, где все школы мысли тех дней подвергаются критическому анализу и опровергаются аргументами их конкурентов, в результате чего создаётся полное «колесо» с двенадцатью «спицами», связывающими «ступицу» с двенадцатью частями «обода», каждая из которых представляет одно из учений, принятых в качестве предмета дискуссии. Обсуждаемые теории связаны с традиционными семью найями принципиально новым планом «колеса» двенадцати най: 1) видхи; 2) видхервидхи; 3) видхервидхинияма; 4) видхернияма; 5) видхинияма; 6) видхервидхиниямасья; 7) видхиниямасья видхиниямам; 8) видхиниямасья нияма; 9) нияма; 10) ниямасья видхи; 11) ниямасья видхинияма; 12) ниямасья нияма. Книга начинается с обычного взгляда на вещи, соответствующего здравому смыслу, который представлен здесь первой найей, называемой «видхи». Каким образом это касается нас, существуют ли причина и результат и кто может положить конец дебатам по этому поводу? В поддержку своего утверждения Маллавади здесь цитирует *Санматти* (1.28). Эпистемологическая позиция Дигнаги здесь критикуется как идущая вразрез со взглядом на вещи, соответствующим

здравому смыслу. «Видхи» означает «указание», как в школе миманса: лишь указание сделать какую-то вещь ценно и желаемо (артхьо хи крияя эвопадешах). Вторая найя, называемая «видхи-видхи», означает частности по ту сторону универсального единства. Следовательно, абсолютистские учения находятся в сфере этой найи. Третья найя буквально означает «утверждение-с-отрицанием» некоей положительной сущности. Учение санкхьи о пракрити как подчинённой пуруше, а также учения о творце и творении мира связаны с этой найей. Четвертая найя (видхернияма) явно указывает на ограничения абсолютной свободы как пуруши, так и кармы в эволюции мирового процесса. Подобным же образом и прочие найи связаны с преобладавшими в те дни учениями с целью оценки их достоинств и недостатков. Около дюжины учений таким образом обсуждаются и опровергаются в этом труде, который принёс его автору панегирик: «Ану Маллавадинам таркиках», т.е. «Все логики – ниже Маллавади» (начиная с Хемачандры, «Всеведущего века Кали»).

### **Джинабхадра.**

В дальнейшем деятельность Маллавади была продолжена Джинабхадрой, который в своём комментарии *Вишешавашьяка-бхашья* приводит критический анализ най, основанный на его глубоких и обширных познаниях в агамах. Он поднимает в своём анализе проблемы общего и частных, субстанции и её модификаций, слова и значения, окончательной истины и практической истины (нишчая-найя и вьявахара-найя). Его исследование проблемы никшепы глубоко и пронизательно. Помимо этого, он оценивает и не-джайнские взгляды в отделе, называемом «ганадхара-вада и нихнава-вада».

### **Кунда-Кунда.**

Новое направление мысли было развито Кунда-Кундой в его *Самаясаре*, хотя *Панчастикаясара* и *Правачанасара* поддерживают традиционные позиции. Его рассмотрение проблем дравьи, гуны, парьяи, а также утпады, вьяи и дхраувьи глубоко и критично. В *Самаясаре*, однако, Кунда-Кунда развивает новую идею, которая, кажется, была навеяна йогачаринским идеализмом или ведантическим абсолютизмом. Согласно этой идее, душа является причиной всего, что происходит внутри неё, и не имеет никакого существенного отношения к происходящему во внешнем мире и обратно. Такой раскол между душой и материей объясняется с помощью нисчая-найи и вьявахара-найи, первая из которых является точкой зрения истины, а вторая – неистины. Традиционная интерпретация вьявахара-найи как общепринятой или практической точки зрения, а нисчая-найи как фактической или научной точки зрения радикально изменяется. Учёные назвали это новое значение двух най «мистическим способом», отличающимся от традиционной интерпретации, которую они назвали «немистическим способом». Работы Кунда-Кунды содержат оба способа интерпретации, но «мистический» является основным в *Самаясаре*. Таким образом, концепция анекантавады в философии Кунда-Кунды приобретает новое значение в той новой перспективе развития концепции авактавьи (третья бханга), которая в тот момент открылась: мистической реализации природы истины во всей её полноте.

Итак, великие мыслители проложили путь для прихода классического периода, который будет темой следующего отдела.

### **Классический период: Самантабхадра, Харибхадра, Акаланка, Видьянанда и другие.**

За переходным периодом последовал период интенсивного критического исследования, в течение которого джайнские философы во главе с Акаланкой составляли труды, имевшие долговременную ценность в сфере логики и эпистемологии. *Сарвартхасиддхи* Пуджьяпады Девананди и *Аптамиманса* Самантабхадры дали твёрдую онтологическую основу тем



мыслителям, которые были ответственны за классический период. Здесь мы хотим обобщить теорию анекантавады в том виде, в каком её толковали некоторые из этих авторов.

#### **а. Самантабхадра.**

*Аптамиманса* Самантабхадры создала плодородную почву для процветания теории анекантавады. Там сутью анекантавады считается разрешение противоречий между противоположными определениями и характеристиками, выдвигаемыми онтологической доктриной или этическим принципом или эпистемологической теорией. Каждое из пары противоположных определений критически исследуется с целью выявления трудностей, окружающих ту или иную концепцию, а затем предлагается синтез обеих. *Аптамиманса* начинается с доводов в пользу бытия Всеведущего (шлоки 1-6). В шлоке 8 автор говорит, что этика благих и дурных дел и существование следующей жизни не могут быть обоснованы без принятия принципа анекантавады. Абсолютистская концепция неизменной души противоречит возможности моральной эволюции, ведущей к возвышению. Теория чистого утверждения (бхавайканта) отрицает отрицание и, следовательно, не может объяснить факт расхождений, который слишком ясен и очевиден (шлока 9). Теория чистого отрицания или нигилизма (абхавайканта), с другой стороны, лишает нигилистические аргументы их собственной обоснованности (шлока 12). Далее, критики съядвады не могут принять утверждение-с-отрицанием в качестве природы реальности для того, чтобы избежать этих трудностей, поскольку для них это было бы равнозначно принятию анекантавады. Также и теория абсолютной невыразимости (авачьятайканта) не является обоснованной гипотезой, поскольку в таком случае само предположение «реальность невыразима» будет нелогичным утверждением в связи с абсолютистским характером этой невыразимости (шлока 13).

Далее (14-16) текст формулирует корректную онтологическую позицию, утверждая, что реальность «определённо существует» с одной точки зрения, «определённо не существует» с другой, «определённо существует-и-не существует» с третьей и «определённо невыразима» с четвёртой, хотя ни одну из этих точек зрения нельзя рассматривать как абсолютную и исключительную: необходимо принять реальность как существующую (садева) в аспектах её собственной субстанции, пространства, времени и способов существования; как несуществующую (асадева) в аспектах чужой субстанции, пространства, времени и способов существования, поскольку иначе было бы невозможно определить природу реальности; сверх того, её необходимо принять как обладающую двойственной природой бытия и небытия; а также как невыразимую в смысле невозможности выразить лингвистическими средствами пару противоположных атрибутов в одно и то же время. Остающиеся бханги (5-7) получают посредством комбинации четвёртой с тремя предыдущими в должном контексте. Здесь Самантабхадра ясно определил диалектику семиступенчатой предикации (саптабханги) с помощью закрепления четвёртой позиции за атрибутом «невыразимости», вместо третьей, как это делалось в *Бхагавати-сутре* или Сиддхасеной. Далее *Аптамиманса* объясняет саптабханги бытия и небытия (17-20). Бытие неизбежно сопутствует в «я» той же самой сущности своей противоположности – небытию, являясь его дополнением (или необходимой противоположностью); как гомогенность неизбежно сопутствует гетерогенности (с целью установления различия), так и небытие сопутствует в «я» той же самой сущности своей противоположности – бытию, являясь его дополнением (или необходимой противоположностью), точно так же, как гетерогенность сопутствует гомогенности (с целью установления тождества).

Сверх того, сущность (атма) может быть субъектом как утверждения, так и отрицания (видхейя-пратишеддхавья атма). Это третья бханга из семи: бытие-и-небытие. Остальные четыре бханги также необходимо рассматривать в их соответствующих перспективах. Далее Самантабхадра объясняет природу реальности в свете такой анекантавадинской диалектики.

Реальность должна быть сущностью, которая не определяется никаким исключительным качеством и никакой абсолютной характеристикой, и отсюда он выводит правило, согласно которому как утверждение, так и отрицание – ненадёжные способы установления смысла. Он резко критикует как сторонников буддийской теории «потока», так и ведантического монизма поскольку они, поддерживая «усечённые» и односторонние взгляды, оказываются не в состоянии объяснить реальность во всей её полноте. В шлоке 22 Самантабхадра применяет анекантавадинскую диалектику с целью описания реальности как суммы бесконечного количества атрибутов (дхарм), каждый из которых представляет целое, что, в свою очередь, делает все прочие простыми атрибутами этой сущности.

Далее он даёт совет читателям, компетентным в применении най, следовать тому же самому методу саптабханги при обсуждении проблем «одного и многих» и т.п. Фактически он сам обсуждал в указанном тексте следующие дополнительные вопросы: тождественность и различие, постоянство и непостоянство, причина и результат, разум и писания, свободная воля и предопределение, идеализм и реализм, связанность (кармой) и освобождение.

#### **б. Харибхадра.**

*Анекантаджаяпатака*, охватывающая проблемы бытия и небытия, постоянства и непостоянства, общего и частного, выразимого и невыразимого, представляет собой наиболее важный вклад Харибхадры в области анекантавадинской диалектики. Среди теорий, опровергаемых в данном трактате, особое место занимают кшаникавада и виджнянавада. Весь процесс опровержения производится исключительно с точки зрения джайнской философии, и порой достигает глубин, неведомых его предшественникам. Сравнительный метод Харибхадры, давший ему возможность развить скрытые потенциальности анекантавадинской диалектики и применить их для всестороннего обзора эпистемологических и онтологических проблем, оказал значительное влияние на умы тех дней.

#### **в. Акаланка.**

*Ашташати* (комментарий на *Аптамаммансу*) Акаланки представляет собой наиболее глубокое и исчерпывающее проникновение в тонкости анекнтавады. Его защита этой теории уникальна и возможно, так и осталась непревзойдённой кем бы то ни было. Он раскрывает мысли Самантабхадры примерно таким же методом, как Дхармакирти раскрывал мысли Дигнаги. Акаланка резко критикует буддийские теории кшанабхангавады и виджнянавады. Его вклад в сферу джайнской логики и эпистемологии наиболее оригинален и уникален, и именно его достижения стали образцом для подражания для всех последующих поколений.

#### **г. Видьянанда.**

*Аштасакхасри* (подкомментарий на *Ашташати* Акаланки) Видьянанды был, возможно, последним словом анекантавады. Его критика неджайнских школ более реалистична и исчерпывающа. Кроме того, данный текст рассматривает также несколько новых предметов и школ. Изложение най и никшеп, сделанное Видьянандой в *Таттвартхашилокавартике*, проливает новый свет на эти предметы.

Среди наследников Видьянанды, также внесших свой вклад в развитие теории анекантавады, особого упоминания заслуживают Прабхачандра, Абхаядева, Вадидева и Яшовиджая.

#### **ПРИЛОЖЕНИЕ II.**

**Д.С. Котхари.**  
**СОВРЕМЕННАЯ ФИЗИКА И СЪЯДВАДА.**

Самая непостижимая вещь в этой вселенной – это то, что она постижима (А. Эйнштейн).

Единственным установленным фактом является то, что утверждения типа «бытие бессмысленно» сами лишены какого-либо смысла (Н. Бор).

**Принцип дополнительности в съядваде.**

Принцип дополнительности, которым мы обязаны главным образом Нильсу Бору, представляет собой, возможно, самую важную и революционную концепцию современной физики. С философской же точки зрения важно отметить, что указанный принцип весьма близок к концепции съядвады. Известно, что Бор был глубоко убеждён в будущей роли практической философии дополнительности в человеческих делах. В частности, последняя даёт возможность убедиться в том, что внешне непримиримые точки зрения не должны находиться в противоречии, поскольку, при их дальнейшем рассмотрении, может быть обнаружен их взаимодополняющий и взаимоосвещающий характер. Такого рода подход допускает возможность сведения в значительной мере расходящихся фактов человеческого опыта в лежащую в основе их всех гармонию и открытия новых социальных и этических перспектив для исследования и облегчения человеческого страдания. Бор искренне надеялся, что когда-нибудь наступит момент, когда принцип дополнительности станет интегральной частью образования каждого индивидуума, что, в свою очередь, поможет решить многие проблемы и вызовы жизни. Он полагал, что такой подход, учитывающий принцип дополнительности, который совершил величайшую революцию в натурфилософии, является в высшей степени необходимым для любого аспекта человеческой жизни.

Современная физика (теория относительности и квантовая теория) как никогда прежде преподносит далеко идущие примеры съядвады. Съядвада же, со своей стороны, также в значительной степени облегчает понимание принципа дополнительности в физике. В конечном счёте как съядвада, так и принцип дополнительности могут послужить руководством в поисках истины и реализации принципа ахимсы во всех их многообразных аспектах.

Когда Х. Юкаву, японского физика, предсказавшего существование мезонов на основании принципа дополнительности, спросили о том, не сталкиваются ли молодые японские физики со столь же значительными трудностями в понимании идеи дополнительности, как их западные коллеги, он ответил, что указанный принцип всегда был для них вполне очевидным и добавил: «Знаете, мы, в Японии, никогда не были испорчены аристотелевской логикой». В какой же неизмеримо большей степени это должно быть верным в случае с Индией, где съядвада всегда была частью образования, даже несмотря на то, что в нашем формальном образовании вряд ли можно усмотреть хоть какие-то индийские корни.

Небезынтересно вспомнить, что Бор в студенческие годы посещал лекции Хоффдинга по формальной логике и истории философии. Поначалу ему нравилась принадлежащая Спинозе концепция психофизического параллелизма, однако позднее он отверг её, поскольку параллелизм не может быть истинным выражением дополнительности. Он читал Кьеркегора, находился под сильным впечатлением от «Хвоста датского студента» – принадлежащей перу Пауля Мюллера замечательной юмористической истории, иллюстрирующей гегелевскую диалектику. Находящийся в поисках души учёный отчаянно пытается распутать запутанный клубок человеческого мышления. Каким образом мысль возникает в уме? «Прежде, чем подумать об этом, у вас должна появиться идея об этом, а иначе каким образом случится

такое, что вы думаете об этом? И так до бесконечности, и эта бесконечность заключена в одном мгновении». Ну а когда этот учёный пытается доказать, что мысли не движутся, по ходу этого самого процесса обнаруживается, что они быстро бегут. Так мы оказываемся в необъяснимом противоречии. Как это похоже на прославленный парадокс Зенона о невозможности движения объектов!

### **Язык и реальность.**

Далее необходимо указать на ряд двусмысленностей и противоречий, свойственных обычному языку. Известно, что Бор длительное время занимался философскими проблемами, связанными с использованием языка в целях однозначного описания нашего опыта. Фундаментальная трудность в этой связи возникает из того неизбежного факта, что человек является одновременно и актёром и зрителем в этой вселенной (данная идея была для Бора любимой темой для размышлений). Так, когда я «вижу» объект, я при этом ещё и действую, поскольку моё желание увидеть определённый объект является актом с моей стороны. Мы весьма часто используем одно и то же слово для описания как состояний сознания, так и связанного с ними, сопровождающего их поведения тела. Как избежать такой двусмысленности? Бор отмечал замечательную аналогию концепций многозначной функции и римановой поверхности, а именно различные значения многозначной функции и различные плоскости римановой поверхности. Подобным же образом мы можем утверждать, что различные значения одного и того же слова относятся к различным «уровням реальности». Применение слов в обычной жизни неизбежно должно подчиняться одному условию, согласно которому их необходимо сохранять в пределах одного и того же «плана реальности», поскольку как только мы начинаем иметь дело с определениями, относящимися к нашему образу мышления, тут же возникает опасность «соскользнуть» на другой план. В математике с её в высшей степени усложнённым языком мы надёжно защищены от такой опасности её основным правилом: никогда не ссылаться на самих себя. Но, если суть римановской концепции состоит в рассмотрении всех аспектов многозначной функции в качестве единой функции, то весьма существенная черта обычного языка состоит в том, что в нём существует одно слово, применяемое для различных аспектов данной формы физической активности. Таким образом, мы не в состоянии избежать этой глубоко укоренившейся двусмысленности путём создания «новых концепций». Скорее, нам следует признать взаимоотношения планов действительности как простейшие и необратимые и приложить усилия к тому, чтобы постоянно отдавать себе полный отчёт в этом.

Бор неоднократно говорил о том, как древние индийские мыслители подчёркивали тщетность наших извечных попыток понять «смысл бытия», и добавлял при этом, что единственным установленным фактом является то, что утверждения типа «бытие бессмысленно» сами лишены какого-либо смысла.

Гейзенберг в своих Гиффордских лекциях на тему физики и философии (1955-56) довольно-таки пространно обсуждал проблему языка и реальности в современной физике. Он подчёркивал, что концепции естественного, или обычного, языка «сформированы непосредственной связью с реальностью; они представляют реальность. Верно то, что они не слишком хорошо определены и как таковые могут изменяться в течение столетий, подобно тому, как изменяется сама реальность, но, тем не менее, они никогда не теряют непосредственной связи с реальностью». Научные же концепции, с другой стороны, именно вследствие того, что они точно определены и идеализированы, имеют лишь общую связь с реальностью, т.е. лишь в ограниченных рамках какой-то одной сферы природы. Гейзенберг говорит: «Принимая во внимание внутреннюю стабильность понятий естественного языка в процессе научного развития, становится ясно, что после открытий современной физики наше отношение к таким идеям, как ум, человеческая душа, жизнь или Бог будет отличаться от

таковых девятнадцатого столетия, поскольку данные концепции связаны с естественным языком и как таковые имеют непосредственную связь с реальностью. Верно и то, что эти концепции не имеют точного научного определения, и что их применение может привести к разного рода противоречиям, поскольку в настоящее время мы вынуждены принимать указанные идеи без их анализа, но, тем не менее, нам известно, что они имеют отношение к реальности. В этой связи полезно вспомнить, что даже в самой точной отрасли науки – математике мы не в состоянии избежать использования ряда понятий, заключающих в себе противоречие. Так, хорошо известно, что концепция бесконечности ведёт к противоречиям, которые уже были проанализированы, однако без данной концепции было бы невозможно сформулировать важнейшие разделы математики. Всякий раз, когда мы отправляемся от известного к неизвестному, есть надежда на понимание, однако вполне возможно, что одновременно нам придётся усвоить и новое значение слова «понимание». Известно, что любое понимание, в конечном счёте, должно основываться на естественном языке, поскольку лишь в этом случае мы можем быть уверены в том, что прикасаемся к реальности. Таким образом, следует охранять скептицизм по отношению к любому скептицизму, касающемуся естественного языка и его основных понятий. Следовательно, мы вправе использовать такие понятия точно так же, как они использовались во все времена. Таким образом, современная физика, возможно, приоткрыла дверь для более широкого взгляда на отношения между человеком и реальностью».

Современная физика предупреждает нас об опасности переоценки ценности и пользы точных научных концепций: например, фундаментальные концепции классической физики более не могут быть справедливыми для квантовой механики. Так, при описании атомных феноменов, «если вы хотите сказать о б атомных частицах как таковых, вам придётся либо применить математическую схему в качестве единственного возможного дополнения к естественному языку, либо комбинировать её с языком, использующим вид модифицированной логики или же никакой чётко определённой логики вообще. По ходу связанных с атомами экспериментов нам приходится сталкиваться с такими вещами и фактами, которые столь же реальны, как и любой другой феномен обычной жизни, однако сами по себе элементарные частицы не настолько же реальны: они, скорее, формируют мир потенциальностей, чем одну из конкретных вещей или фактов.

Любимым принципом Бора, заслуживающим внимания в связи с рассмотрением вопроса о сьядваде, было различие между двумя видами истины: абсолютной истиной и обычной истиной. Для абсолютной, или глубочайшей истины, её противоположностью, или отрицанием, также будет абсолютная истина, а для тривиальной истины её противоположностью будет ложь, абсурд. Утверждения, выражающие высочайшую мудрость, часто содержат слова, значение которых не может быть определено однозначно. «Таким образом, истинность высказывания высочайшей мудрости не абсолютна, но находится в связи с уместным в данном случае значением двусмысленных слов, использованных в нём; последствие же этого заключается в том, что противоположное высказывание также будет обоснованным и утверждением мудрости». Бор проиллюстрировал это следующим примером: утверждение «Бог существует» представляет собой выражение высочайшей мудрости и истины, но и выражение «Бога не существует» также является примером высочайшей мудрости и истины, поскольку для того, кто верит, что Бога нет, Богом будет «отсутствие Бога», а аспекты последнего бесконечны, неистощимы и невыразимы. Это напоминает часто цитируемый диалог между Махавирой и его главным учеником Гаутамай:

«Блаженный, вечны или не вечны души?»

«Души, Гаутама, вечны в одном аспекте и не вечны в другом».

«А с какой целью, Блаженный, говорится, что души вечны в одном отношении и невечны в другом?»

«Они вечны, Гаутама, с точки зрения субстанции, и невечны с точки зрения модификации; вот с этой целью, Гаутама, и говорится, что души вечны в одном аспекте и невечны в другом».

«Блаженный! Идентично ли тело с душой или же тело отлично от неё?»

«Тело, Гаутама, идентично с душой, но также и отлично от неё».

### **Атом и принцип дополнительности.**

Но давайте на время ограничимся сферой логического и эмпирического опыта, т.е. поддающимися передаче и объективными фактами, и зададимся вопросом о том, с какой же радикально новой ситуацией мы встречаемся, когда имеем дело с атомными феноменами (иначе говоря, квантовой физикой) как отличными от обычного опыта (иначе говоря, классической физики)? Так, если говорится «стол» или «стул», то любое значащее выражение и его отрицание не могут быть одновременно корректными. Если утверждение «Стул стоит в этой комнате» корректно, то утверждение «Стула нет в этой комнате» ложно. Оба утверждения не могут быть истинными одновременно. Однако в атомных феноменах данный принцип логики и здравого смысла, в общем, нарушается. Характер поведения атомов в целом абсолютно иной, тотально отталкивающий для классической логики и здравого смысла.

Давайте рассмотрим идеализированную ситуацию, могущую пролить свет на суть вопроса. Представьте себе атом в закрытом ящике. Ящик разделён перегородкой на два равных отсека, а в перегородке сделана мельчайшая дырочка такого размера, чтобы атом мог проникнуть через неё. Данный «проход» при необходимости можно закрыть. Согласно классической логике, атом может находиться либо в левом отсеке (L), либо в правом (R): третьей альтернативы быть не может. Однако физика заставляет нас допустить и другие возможности, если мы хотим адекватно объяснить результаты экспериментов. Итак, если мы вообще прибегнем к таким словам, как «ящик» и «атом», то неизбежно придётся признать странный факт, выходящий за пределы всякого словесного описания, а именно что один и тот же атом в одно и то же время находится в обеих отсеках. Речь здесь не идёт о том, что атом поочерёдно находится то в одном, то в другом отсеке, а о том, что он находится одновременно в обеих. Действительно: безумная идея; буквально «вне слов». Но это так, и выхода нет.

Теперь давайте рассмотрим ситуацию чуть глубже. Предположим, что в ящик проникает луч света. Наша задача – изучить угловое распределение интенсивности света, рассеиваемого атомом в ящике. Мы проведём три эксперимента: в первом из них атом будет помещён в отсек L с закрытым отверстием, во втором – в отсек R с закрытым отверстием, а в третьем отверстие будет открыто с тем, чтобы атом мог свободно перемещаться по ящику. Наблюдаемая в третьем случае интенсивность распределения света поистине удивительна! Эта интенсивность распределения не является суммой распределения, имевшей место во время первого и второго опыта, композитом, зависящим от времени, проведённого атомом в каждом из отсеков. Фактически, распределение здесь носит совершенно иной характер: оно демонстрирует признаки интерференции, что можно объяснить лишь предположением, что падающий свет рассеивается от атома, находящегося в обеих отсеках одновременно. Получается, что атом неким странным образом находится одновременно в двух отсеках. Данный пример показывает, что его поведение в такой ситуации в корне отлично от такового частицы. Частица не может находиться в двух местах одновременно. Новый аспект атома, обнаруженный в третьем эксперименте, называется «волновым аспектом». Волна наполняет всё доступное пространство. В отличие от крупномасштабных объектов, объекты такого

размера демонстрируют двойственный характер, т.е. свойства как частицы, так и волны. Таким образом, два аспекта, противоречащих друг другу в обычном опыте, оказываются взаимодополняющими на уровне атомов. Но почему? А потому, что природа так устроила, что эксперименты, демонстрирующие аспект частицы и аспект волны, несовместимы. Мы можем использовать либо одни инструменты, либо другие, и объединить их в одном супераппарате, который показывал бы свойства волны и частицы одновременно, невозможно. Возможен вопрос: а что делает эти эксперименты взаимно несовместимыми? Причина кроется в том имеющем большие последствия и абсолютно неожиданном факте, что акт наблюдения, даже идеального наблюдения, даже совершаемый с «совершенными» инструментами, неизбежно сопровождается определёнными, пусть и минимальными, нарушениями. Помехи невозможно устранить, проанализировать или предвидеть. Они свойственны природе вещей. Они вторгаются в находящуюся под наблюдением систему непредсказуемо. Мы не можем даже и предполагать, что эксперимент можно провести без сопутствующей минимальной неопределённости. Эффектом этого неизбежного нарушения можно пренебречь, если речь идёт о крупных объектах, однако в случае с такого рода предметами он оказывается решающим. Он коренным образом видоизменяет состояние системы, находящейся под наблюдением. (Технически это называется «сжатием волнового пакета».) Именно вследствие такого «волнения», неотъемлемой черты любого акта наблюдения, эксперимент по исследованию «волнового аспекта» оказывается несовместимым с экспериментом по изучению «асpekта частицы».

Мы вели речь о двойственности волна-частица. Далее давайте рассмотрим обычный эксперимент с интерференционными полосами. Чтобы произвести интерференционные полосы, каждый фотон должен пройти через оба отверстия. Это наблюдается на пластинке Р. Предположим, что наша задача – установить, каким образом фотон может одновременно пройти через оба отверстия. С этой целью мы определяем скорость вращения пластинки Р в направлении Y. Чтобы наблюдать полосы, пластинку необходимо жёстко зафиксировать. Однако для того, чтобы соблюсти заданную скорость вращения, пластинка должна быть полностью свободна в своём движении в указанном направлении. Если мы хотим решить, с какой стороны придёт фотон – от отверстия А или В, то неопределённость в скорости вращения пластинки в направлении Y должна быть меньше, чем  $h\nu/c$ .

Такое требование неопределённости скорости делает положение пластинки неопределённым. Это обусловлено принципом неопределённости Гейзенберга. Но для получения интерференционных полос это необходимо. Отсюда становится ясно, что прибор, сконструированный для того, чтобы показать нам, каким образом фотон проходит через два отверстия, по самой природе эксперимента не может обнаружить полосы интерференции. Неопределённость в положении пластинки оказывается гораздо большей, чем расстояние между полосами. Таким образом, полосы полностью стираются. Если скорость изменяется по формуле  $+h\nu/c$ , то фотон проходит через отверстие В, а если скорость изменяется по формуле  $-h\nu/c$ , то он проходит через отверстие А, если же скорость становится близкой к нулю, то фотон проходит через оба отверстия. (В последнем случае мы должны наблюдать полосы интерференции.) На практике же мы наблюдаем, что фотон проходит либо через А, либо через В, и никогда не проходит через оба отверстия одновременно. Если же мы откажемся от попыток определить направление, с которого должен прийти фотон, и сохраним пластинку Р в фиксированном положении, то на ней появятся интерференционные полосы, что указывает на то, что фотон проходит через оба отверстия одновременно. Так мы оказываемся в экстраординарной ситуации: фотон проходит через два отверстия в том случае, если мы отказываемся от наблюдения за тем, как это происходит; если же мы пытаемся изучить этот процесс, то фотон проходит только через одно из отверстий, и никаких полос интерференции не возникает. Именно вследствие такой взаимоисключительности двух конфигураций прибора оба аспекта фотона: аспект частицы и аспект волны, оказываются

взаимодополняющими и не противоречат друг другу. И то же самое справедливо и по отношению к любому «малому объекту»: оно работает в случае с любым объектом, который не слишком велик по сравнению с атомом.

В случае с «малым объектом» точное измерение его скорости сводит на нет всякие предыдущие данные, которые мы имели относительно его положения, а точное измерение его положения сводит на нет любые предыдущие данные, которые мы имели относительно его скорости. Это происходит, как уже подчёркивалось, вследствие помех, неизбежно сопровождающих акт наблюдения. Такая неопределённость в положении и скорости малого объекта связана с тем же принципом Гейзенберга. Существование постоянной Планка ( $h$ ) вводит в эту ситуацию новую и экстраординарную черту: измерение какого-либо наблюдаемого объекта несовместимо с одновременным измерением других. Параллелей тому в опытах классической физики просто не существует.

Но это ещё не всё: существует нечто ещё более странное, причём этот момент не всегда должным образом оценивается. Предположим, что эти два отверстия заменяются ящиком с двумя отделениями, который упоминался ранее. Этот ящик (прозрачный) освещается лучом света. Если пластинка  $P$  находится в фиксированном положении, то будут наблюдаться интерференционные полосы, говорящие о том, что атом одновременно находится в обоих отделениях:  $L$  и  $R$ . Давайте теперь предоставим ей возможность вращаться, но так, чтобы скорость её движения в направлении  $Y$  была бы заранее определена. В таком случае мы обнаруживаем, что рассеянный свет приходит либо из отделения  $L$ , либо из отделения  $R$ , а атом находится либо в  $L$ , либо в  $R$ , но никак не в обоих отделениях одновременно. Давайте представим себе, что позволяет самим принципом эксперимента, что расстояние между ящиком и пластинкой  $P$  настолько велико, что свету требуется значительный период времени ( $t$ ), чтобы пройти от ящика к пластинке. То, что мы будем наблюдать – интерференционные полосы на пластинке (говорящие нам о том, что атом находится в обоих отделениях), либо скорость движения пластинки (что говорит нам о том что атом находится или в  $L$ , или в  $R$ ), зависит от нашего выбора. Путешествие фотона от ящика к пластинке занимает некоторое время, обозначаемое  $t$ . Если мы решим, что будем наблюдать – интерференционные полосы или направление приближающихся фотонов, то каким образом, спрашивается, это может оказать какое-либо влияние на состояние атома, имевшее место некое длительное время ( $t$ ) назад? Это выглядит в высшей степени странно. А вся суть в том, что поведение «малых объектов» выходит за пределы воображаемого. Оно не поддаётся описанию средствами обычного языка. «В этом квантовом мире (который характеризуется постоянной Планка) нет более замечательной черты, чем такое странное соединение прошлого и будущего...»

Нарушения, о которых шла речь, есть прямой результат существования постоянной Планка. Описывая движение больших объектов, мы можем игнорировать её существование, однако в определении поведения атомных феноменов она крайне важна. Заметьте, что эксперименты и результаты экспериментов, имеющих дело с атомами и элементарными частицами, должны недвусмысленно описываться обычным языком (т.е. таковым классической логики), поскольку в противном случае не может быть никакой науки. Однако эта ситуация оказывается полностью и, можно даже сказать, раздражающе, отличной, если мы желаем понять и вести речь об атомных частицах как таковых. Каким образом один и тот же атом может находиться в отделениях  $L$  и  $R$  одновременно? (Невозможно?) Это невообразимо. Описанию средствами обычного языка это не поддаётся. Таким образом, мир атомов уносит нас на более «глубокий уровень» или «план» реальности, далеко отстоящий от мира обыденного опыта. Характеристика этого нового плана реальности – постоянная Планка. Можно надеяться, что более глубокое понимание природы позволит нам обнаружить ещё более глубокие слои бытия, каждый из которых, возможно, характеризуется, той или иной фундаментальной константой.



Мы можем обозначить план обыденной реальности как L0, а план атомной реальности – как L1. Важно ещё раз указать, что реальность последнего не может быть должным образом понята или описана обычным языком без применения абсурдностей и противоречий. Речь об L1 в терминах L0 будет нонсенсом. В терминах L0 она попросту невыразима (авьякта). Именно это качество невыразимости (авьякта) даёт нам путеводную нить, дорожный знак, указывающий на бытие L1. В описании L1 мы должны, как уже отмечалось, «либо использовать математическую схему как единственное дополнение к естественному языку, либо комбинировать таковую с языком, что заставляет нас применять модифицированную логику или никакой внятно определённой логики вообще». (Гейзенберг, 1958).

## **Выводы.**

Итак, суммируем:

1. Мы исследуем мир атомов инструментами, поддающимися недвусмысленному описанию средствами обычного языка. Однако этот мир с его двойственностью волна-частица находится за пределами такого рода средств (т.е. классической логики). «Вещь не может быть формой волнового движения и состоять из частиц одновременно... тем не менее, оба этих утверждения вполне корректно описывают ту же самую ситуацию: равную обоснованность обеих видов описания, и невозможность устранения любого из них ради второго является неизбежным следствием гейзенберговских отношений неопределённости» (М. Джаммер, Философия квантовой механики, 1974).

2. В целях описания мира атомов мы вынуждены прибегать к математическому формализму квантовой механики. Атом в квантовой механике не имеет чётко очерченных границ или размера. Он описывается математической величиной, известной как волновая функция, и эта волновая функция, строго говоря, заполняет собой всё доступное пространство. Математика, возможно, более всего приспособлена для работы с бесконечностями. Поэтому она и включает в себя такие концепции, которые по самой своей природе «незакончены» или допускают противоречия. Это может показаться странным, что математика – самая точная из отраслей человеческого знания, содержит в себе противоречия в самом глубочайшем смысле этого слова. Эта черта парадоксальна, но, похоже, что именно она и даёт её удивительную и уникальную способность к определению тех «планов реальности», которые находятся за пределами досягаемости обычного языка и опыта.

Следует заметить, что было несколько попыток, особенно со стороны Биркоффа, Нойманна и Вайцаскера, модификации классической логики методом отказа от закона исключённого третьего с целью приведения таковой в согласие с требованиями квантовой теории. Эти разработки представляют определённый интерес для логики съядвады, однако мы углубляться в них не будем.

3. Мы уже отметили, основываясь на постоянной Планка, различие между большими и малыми объектами. Чтобы понять малые, нам неизбежно придётся начать с больших, но ведь большие состоят из малых (атомов)! Так мы оказываемся в парадоксальной ситуации, своего рода «порочном круге». Физико-философская проблема отношений между большим и малым крайне трудна. В недавнее время новый свет на ту проблему был пролит работами Пригожина и его коллег.

4. Следует отметить и особую роль наблюдателя в квантовой механике. Как уже говорилось, наблюдение здесь означает выбор между двумя взаимно несовместимыми способами измерения. Выбор подразумевает сознание и свободу выбирать между несколькими

альтернативами. Это, возможно, имеет весьма далеко идущие последствия, однако в настоящее время мы не вполне осознаём, какие. Возможно, это подразумевает некий странный вид слияния прошлого и будущего. Любое наблюдение здесь будет участием в генезисе (Дж.А. Уиллер, Генезис и наблюдение, 1977).

5. Вышеприведённый пример поведения атома в ящике ниже представляется в диаграмматической форме и сравнивается с семичленной логикой съядвады (в правой колонке). Определение в терминах квантовой механики даётся в средней.

атом в ящике	определение в терминах квантовой механики	определение в терминах съядвады
атом в левом отделении (L) <input checked="" type="checkbox"/> X <input type="checkbox"/> L R	атом в состоянии $ L\rangle$	бытие (атом в L)
атом в правом отделении (R) <input type="checkbox"/> X <input checked="" type="checkbox"/> L R	атом в состоянии $ R\rangle$	небытие (атом не в L)
случаи 1 и 2 в различные моменты времени; либо 2 одинаковых ящика в один момент <input checked="" type="checkbox"/> X <input type="checkbox"/> L R <input checked="" type="checkbox"/> X <input type="checkbox"/> L R	смешение $ L\rangle$ и $ R\rangle$ , представленное формулой $ L\rangle\langle L  +  R\rangle\langle R $	бытие и небытие
атом в обоих отделениях одновременно (волновой аспект, определению не поддаётся) <input type="checkbox"/> ~ ~ <input type="checkbox"/> ~ ~ L R	система в состоянии, которое можно определить как «суперпозиция» $ L\rangle$ и $ R\rangle$ : $ P\rangle =  L\rangle +  R\rangle$	невыразимое (авьякта)
случаи 4 и 1 в различные моменты; или 2 ящика в один момент времени (один для положения 4 и один для положения 1)	смешение $ P\rangle\langle P  +  L\rangle\langle L $	невыразимое и бытие
случаи 4 и 2 в различные моменты времени; или 2 ящика в один момент	смешение $ P\rangle\langle P  +  R\rangle\langle R $	невыразимое и небытие
случаи 4 и 3 в различные моменты времени; или 3 ящика в один момент	смешение $ P\rangle\langle P  +  R\rangle\langle R  +  L\rangle\langle L $	невыразимое + бытие и небытие одновременно

### Логика съядвады.

Диалектика съядвады («съяд» означает «может быть») была сформулирована джайнскими мыслителями, по всей вероятности, более двух тысячелетий назад. Съядвада утверждает, что познание реальности возможно лишь методом отрицания любого абсолютистского подхода. Согласно съядвадинской схеме любой факт реальности следует описывать семью способами, представляющими собой комбинации утверждения и отрицания:

1. бытие;
2. небытие;
3. последовательность бытия и небытия;
4. невыразимость или неопределимость;
5. невыразимость, характеризующаяся бытием;
6. невыразимость, характеризующаяся небытием;
7. невыразимость, характеризующаяся одновременно бытием и небытием.

Четвёртая из перечисленных позиций – невыразимость (авьякта) представляет собой ключевой элемент всей сьядвадинской диалектики. Это было проиллюстрировано вышеприведённой дискуссией на тему двойственности волна-частица. (См. также: П.Ч. Махалонобис и Дж.Б.С. Халдани, Санкхья, май 1957, Индийский Институт статистики, Калькутта. Данные исследования рассматривают вопрос о роли сьядвады в развитии современной статистики.)

Давайте возьмём в качестве примера любое положительное утверждение и назовём его А. Оно может быть описанием какого-либо факта опыта, логическим утверждением или математической теоремой. Сьядвадинская диалектика говорит, что негативное утверждение должно быть в равной мере корректным по самой природе вещей, поэтому негативную формулировку того же А мы обозначим как не-А. Условия, в которых оба утверждения, А и не-А, могут быть корректными, не могут, конечно, быть теми же самыми. В целом, соответствующие условия взаимоисключающи. Рассмотрим утверждение А. В данном случае будет затруднительно найти такие условия или ситуации, в которых было бы справедливым не-А. Порой это может даже показаться невозможным. Однако вера в сьядваду должна уберечь нас от мысли об отказе от дальнейших поисков. Вспомните о Евклидовой геометрии, говорящей, что сумма трёх углов треугольника равна двум прямым углам. Отрицание данной теоремы стало новой геометрией, в которой сумма трёх углов треугольника уже не равна двум прямым углам, время открытия которой (19 в.) отстоит от времени Евклида более чем на две тысячи лет.

На этой геометрии основывается общая теория относительности Эйнштейна. Зная, что как А, так и не-А корректны, мы готовы перейти к более глубокому плану реальности, соответствующему одновременному бытию как А, так и его отрицания. Этот более глубокий план невозможно определить в концептуальных терминах, описывающих А и не-А: в такой ситуации он оказывается неопределимым (авьякта). При концептуальном способе описания А или не-А в любой частной ситуации получается так, что истинно либо А, либо не-А. Две взаимоисключающие сущности не могут быть истинными одновременно. Вспомните о примере атома в ящике: с точки зрения классической физики атом может находиться либо в ящике, либо вне его. Третьей возможности на этом плане реальности не существует. Мы назвали этот план L0. Сьядвадинское утверждение одновременного бытия А и не-А на плане L0 оказывается необъяснимым, и вынуждает нас искать новое измерение, новую реальность, которая характеризовалась бы такими свойствами, которые необъяснимы на L0. Назовём это L1. Понимание L1 в конечном счёте должно привести нас к ещё более глубокому уровню L2 и т.д. Сьядвада представляет собой динамичную диалектику, ведущую нас в своём исследовании и охвате реальности всё глубже и глубже. Тот факт, что сьядвада даёт нам ценные указания и вдохновение на фундаментальные исследования в науке и, в частности, в математике, был весьма выразительно доказан современной физикой. Сьядвада, просто неизбежная в плане духовных поисков и ахимсы, также представляет собой большую ценность и для естественнонаучных исследований. Если вам это кажется удивительным, то вспомните слова Эрвина Шрёдингера: «Я считаю науку интегральной частью наших усилий, направленных на поиски ответа на один великий философский вопрос, охватывающий все прочие, на тот самый вопрос, который Плотин выразил одним кратким изречением: «Кто мы?» Более того: я считаю вышеуказанное не просто одной из задач, но единственной задачей науки, имеющей реальный смысл».

В плане поиска истины, будь то научной, моральной или духовной, наиболее важна сьядвада, или принцип дополнительности, а что же до точных определений и количества способов определения, то это – второстепенный вопрос.

**Примечания переводчика.**

---

<sup>1</sup> См. примечание к слову «бандха» в первой части.

<sup>2</sup> Варгана: группа, разряд.

<sup>3</sup> Здесь уместно вспомнить, что существительное «йога» происходит от корня «йудж» – «связывать».

<sup>4</sup> Что-то вроде «притока проходящего путешественника».

<sup>5</sup> От глагола «вар» – «покрывать» или «прятать». Существительное «аварана» – «завеса».

<sup>6</sup> В санскрите удвоение имеет усилительное значение: «нидра» – «сон», дважды «нидра» – «крепкий сон».

<sup>7</sup> «Ведана» с долгим последним «а» – «ощущение».

<sup>8</sup> Здесь трудно подобрать простой и точный перевод. «Самьякта» или «самьякта» никак не может значить «рационализм», как предлагают авторы. Обычно это переводится как «правильность». Д-р Г. фон Глазенапп в «Доктрине кармы в джайнской философии» переводит «самьякта» как «обладание совершенной (или полной, законченной: «complete») религиозной истиной».

<sup>9</sup> Ср. с объяснением Г. фон Глазенаппа: «Это порождает правильную веру. Такая самьякта, однако, является не правильной верой во всей её полноте, но лишь предварительной её стадией: это «так называемая» митхьякта (столь нестандартная расстановка кавычек имеет важное смысловое различительное значение, хотя в английском тексте они отсутствуют – прим.перев.), от которой было отделено качество митхьякты; митхьякта, свободная от яда. Истинная вера во всём её совершенстве достигается только тогда, когда исчезают все атомы самьякта мохания кармы. Это подобно тому, как молоко, покрытое абсолютно прозрачной водой, становится совершенно чистым только после того, как вода отделяется от него».

<sup>10</sup> Довольно-таки произвольный перевод названия «митхьякта мохания карма». Однако сами авторы предлагают ещё менее точный вариант: «falsehood-irrationalism deluding karma». «Митхьякта» – это противоположность «самьякта», и может переводиться как «ложные воззрения».

<sup>11</sup> «Untaught» может значить и «необученный», и «естественный». Хотя точное значение «анабхиграхака» имеет больше связи с полной невосприимчивостью, чем с необученностью.

<sup>12</sup> «Вибрации» в душе, объяснявшиеся в предыдущей главе.

<sup>13</sup> «Анантанубандхи», т.е. «связывающая навечно».

<sup>14</sup> Эта степень интенсивности страсти называется «апратьякхьяна», что буквально переводится как «без внутренней борьбы».

<sup>15</sup> Эта степен интенсивности страсти называется «пратьякхьяна», что буквально переводится как «с внутренней борьбой».

<sup>16</sup> Эта, наименьшая степень интенсивности страсти называется «санджвалана», что можно перевести как «мерцающая». Ачарьякальпа пандита Годармалджи из Джайпура в «Светоче на пути к освобождению», даёт, однако, несколько иное определение данной степени страсти: «...ведущие к регулярным нарушениям принципов полного правильного поведения и, соответственно, делающие невозможным совершенное правильное поведение в полном смысле данного термина, называются мерцающими».

<sup>17</sup> Авторы переводят слово «рати» как «attraction». Поскольку диапазон эмоциональных состояний, покрываемых данным термином как в современных, так и в древних языках, довольно широк (любовь, влюблённость, страсть, сладострастие, совокупление...), выбран термин «привязанность» как наиболее подходящий для их обобщения.

<sup>18</sup> Авторы переводят «арати» как «repulsion». Поскольку диапазон эмоциональных состояний, покрываемых данным термином, как и в предыдущем случае, довольно широк (равнодушие, безучастие, недовольство, вялость, апатия, отвращение...), выбран термин «антипатия» как наиболее подходящий для их обобщения.

<sup>19</sup> Авторы переводят «гхрина» как «ненависть», но это слово обозначает меньшую степень отвращения, чем ненависть: отвращение, пренебрежение, презрение, неуважение, антипатия. Иногда та же самая «псевдострасть» называется «джугупса», что обычно переводится как

---

«отвращение». В данном случае было решено остановиться на «неуважении», поскольку такие «псевдострасти», как джугупса, шока (горе), арати (антипатия), бхая (страх), а также две страсти как таковые – гнев и гордость, объединяются общим понятием «двеша», т.е. отвращение. Прочие страсти и «псевдострасти» входят в понятие «рага», т.е. влечение.

<sup>20</sup> Ачарьякальпа пандита Тодармалджи из Джайпура в «Светоче на пути к освобождению» приводит следующее объяснение последних трёх видов кармы, омрачающей «псевдострастями»: «Созревание кармы, омрачающей женской страстью, порождает желание совокупления с мужчиной; созревание кармы, омрачающей мужской страстью, порождает желание совокупления с женщиной; а созревание кармы, омрачающей страстью среднего рода (напунсака), порождает желание совокупления с обеими одновременно». По всей вероятности, здесь имеются в виду не обоеполые биологические виды, а человеческие гермафродиты (то же самое слово как существительное означает, в частности, «гермафродит»). В тексте оставлен буквальный перевод английского оригинала.

<sup>21</sup> Данный вариант перевода, принятый в англоязычной литературе («Karma, determining the physical»), можно оспорить и предложить более благозвучный: «карма, определяющая форму», однако, принимая во внимание точное значение понятия «пинда пракрити» (первой из четырёх категорий нама кармы), и такой вариант может показаться не бесспорным. См. примечание к «пинда пракрити».

<sup>22</sup> Очень трудно подобрать точный русский эквивалент этого понятия: «пинда» значит «тело», «индивидуум», «живое существо». Буквальный перевод, т.е. «карма, определяющая природу тела» был бы вполне уместен в тех случаях, когда данное понятие рассматривается вне общего контекста нама кармы, ибо функция данного подвида последней состоит именно в определении конкретного характера пяти тел, что и рассматривается далее в этой главе, однако в данном контексте такой вариант был бы, фактически, тавтологией, поскольку значение слова «нама» в данном случае – «форма». У Глазенаппа также оставлено без перевода.

<sup>23</sup> От «пратьека»: «единственный, обособленный». Этот вид кармы определяет природу индивидуальных черт живого существа. У Глазенаппа оставлено без перевода.

<sup>24</sup> От «траса»: «двигающийся»; «живое существо». В данном случае не представляется возможным подобрать точный перевод, поскольку этот подвида нама кармы определяет не только способность к самостоятельному передвижению, но и ряд других черт. У Глазенаппа оставлено без перевода.

<sup>25</sup> От «стхавара»: «неподвижный». Здесь также невозможно подобрать точный перевод, поскольку данный подвида нама кармы не только ведёт к обретению неподвижного (т.е. растительного) тела, но и создаёт ряд других черт, которые принято определять как негативные. У Глазенаппа оставлено без перевода.

<sup>26</sup> «Сангхатана» буквально значит «соединение».

<sup>27</sup> «Самханана» как прилагательное значит «крепкий», но может быть и существительным «тело» или «связь», «соединение» (два последних чаще «самхати»).

<sup>28</sup> Букв.: «мёду».

<sup>29</sup> Здесь «гати» применяется в значении «движение», а не «положение», как ранее.

<sup>30</sup> Букв.: «с превосходством».

<sup>31</sup> Букв.: «непохвальную».

<sup>32</sup> Но само слово «готра» означает «род».

<sup>33</sup> См. главу «Шесть субстанций».

<sup>34</sup> «Удая» не означает ни «operation», как в оригинале, ни собственно «принесение плодов», как в переводе. Такой вариант перевода был выбран за отсутствием лучшего, поскольку буквальные варианты («восход», «наступление рассвета», «результат») неприемлемы.

<sup>35</sup> «Удирана» буквально значит «бросание», «швыряние».

<sup>36</sup> «Санкрамана» и означает «переход в», а не «взаимообмен».

- 
- <sup>37</sup> Реальные значения слова «упашама» – «тишина» и «спокойствие». Слово «спячка» было выбрано как более образное.
- <sup>38</sup> Добродетель и грех.
- <sup>39</sup> Скорее влечение и отвращение.
- <sup>40</sup> Букв.: «движущийся путешественник», хотя более подходящим кажется определение «проходящий», употреблённое ранее.
- <sup>41</sup> Как указывалось ранее, «самьякта» не может переводиться как «рационализм», как это делают авторы. Предлагаемый здесь перевод – «мудрость» кажется более уместным, поскольку речь идёт о качестве, отличном и от восприятия, и от знания, хотя и такой вариант можно оспорить.
- <sup>42</sup> Авторы применяют буквальный перевод – «vitiating», т.е. «портящая», что вполне соответствует значению санскритского слова «гхати», возможен также перевод «омрачающая».
- <sup>43</sup> Санскритская приставка «но», соответствует русской «не».
- <sup>44</sup> В буквальном переводе не «лестница», а «ряд» или «линия».
- <sup>45</sup> Дословный перевод и есть «успокоение».
- <sup>46</sup> «Manifoldness» можно перевести и как «многочленность».
- <sup>47</sup> Могут быть и другие варианты перевода: «доктрина отношений» и «доктрина «некоторым образом».
- <sup>48</sup> «Найгама» буквально означает «горожанин».
- <sup>49</sup> Теория «мгновенности» или «моментальности».
- <sup>50</sup> «Нишчая» значит «уверенность» или «твёрдое решение».
- <sup>51</sup> На что и указывает её санскритское название.
- <sup>52</sup> В местном падеже это значит «пристальный взгляд на».
- <sup>53</sup> Стхапана: определяющий (прил.); определение (сущ.).
- <sup>54</sup> Авторы перевели это как «proximate», что и было сохранено в русском переводе, однако необходимо иметь в виду, что «дравья» здесь – «индивидуальность», «лицо», «субстанция».
- <sup>55</sup> Ед.ч. «самавайя»: 1) стечение; 2) масса, множество, толпа; 3) тесная взаимосвязь.
- <sup>56</sup> Необходимо помнить, что в джайнизме время рассматривается как субстанция.
- <sup>57</sup> Однако фаталистическое представление о карме джайнизму несвойственно, что достаточно ясно показано в главе о карме данной книги.
- <sup>58</sup> Можно перевести как «Логика согласия».
- <sup>59</sup> Это, конечно, русификация; в оригинале: «под его мелодию».
- <sup>60</sup> Авторы не указывают, откуда взят этот английский перевод.
- <sup>61</sup> В оригинальном палийском тексте действительно употребляется слово «атта», соответствующее санскритскому «атма», но здесь необходимо иметь в виду, что буддизм отвергает индуистское и джайнское понимание этого слова. В буддийской литературе «атта» рассматривается не как душа, а как «я», которое составляет проблему, волновавшую буддийских мыслителей. Будда полагал, что если стоит говорить о «я», то только для того, чтобы определить, какое зло или добро может быть связано с «я» и какую роль играет это «я» на пути к просветлению. Цитата по изданию: Дхаммапада: перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова – Самара, «Агни», 1998.