

**Ачарьякальпа пандита Тодармалджи из Джайпура.**

## **СВЕТОЧ НА ПУТИ К ОСВОБОЖДЕНИЮ.**

© Г.В. Гарин, перевод с хинди, 2007, по заказу фонда «Джайнский Мир». (Jainworld Foundation, 715, Bellemeade place, Alpharetta, GA, 30004, USA, [www.jainworld.com](http://www.jainworld.com))

Перевод выполнен по изданию: Шри Ачарьякальпа пандита Тодармалджи из Джайпура, «Светоч на пути к освобождению» («Мокш марг пракашак»); Шри Кунд-кунд Кахан Дигамбар Джайнтиртх Суракша Траст, 302015, Е-4, Бапунагар, Джайпур, Раджастхан, Индия; 1984.

Права на публикацию русского перевода настоящего текста принадлежат [Jainworld Foundation](http://JainworldFoundation). Переиздание и воспроизведение любыми средствами возможны только с письменного разрешения [Jainworld Foundation](http://JainworldFoundation).

Редактор индийского издания: д-р Хукамчанд Бхарилл.

Адаптация языка оригинала к нормам современного литературного хинди: Шри Маганлал Джайн.

Предисловие к индийскому изданию: д-р Хукамчанд Бхарилл.

В 20-м столетии этой книге – «Светоч на пути к освобождению», довелось сыграть роль путеводной звезды, обратившей взоры многих тысяч людей, причём не только в Индии, но и далеко за её пределами, к пути к освобождению. Любой, кто сколь-либо внимательно прочтёт эту книгу, отбросит свои ложные воззрения, склонившись перед величием мудрости её автора – ачарьякальпа пандиты Тодармалджи, и примет его труд как драгоценный дар, содержащий в себе суть учений Всеведущих, и компендиум джайнской философии, и почувствует себя глубоко обязанным ему.

## **СОДЕРЖАНИЕ:**

От издателя.

От редактора индийского издания.

Введение к английскому изданию.

Глава 1: Введение.

1.1 Молитва перед началом работы.

1.2 Характеристики архатов.

1.3 Характеристики сиддхов.

1.4 Общие характеристики джайнских монахов: ачарий, упадхьяй и садху.

1.4.1 Характеристики ачарий.

1.4.2 Характеристики упадхьяй.

1.4.3 Характеристики монахов.

1.5 Цель поклонения.

1.6 Каким образом цель достигается с помощью архатов и прочих из Пяти.

1.7 Причина совершения поклонения перед началом работы.

1.8 Аутентичность данной книги в аспекте традиции агам.

1.9 Слово о себе.

1.10 Отрицание ложных слов.

1.11 Шастры, достойные чтения и слушания.

1.12 Характеристики проповедника.

1.13 Характеристики слушателей.

1.13.1 Особые характеристики слушателей.

1.14 В чём заключается польза «Светоча на пути к освобождению»?

## Глава 2: Природа сансарического бытия.

### 2.1 Определение связанности кармой.

#### 2.1.1 Установление безначальности связанности кармой.

#### 2.1.2 Различие между дживой и кармой.

#### 2.1.3 Возможна ли связь нематериальной души с материальной кармой?

#### 2.1.4 Омрачающая и неомрачающая карма и их функции.

#### 2.1.5 Каким образом лишённая собственной силы и безжизненная карма омрачает природу души и формирует внешние объекты.

### 2.2 Процесс связывания новой кармой.

#### 2.2.1 Вибрационная активность души (йога), природа связывания (пракрити) и количество связывания (прадеша).

#### 2.2.2 Продолжительность и интенсивность связывания.

#### 2.2.3 Трансформация лишённых сознания и инертных материальных частиц в форму кармической материи.

### 2.3 Пребывание кармы в состоянии бездействия.

### 2.4 Созревание плодов кармы.

### 2.5 Характеристики материальной и мысленной кармы.

### 2.6 Характеристики и функции нокармы.

### 2.7 Вечное и временное состояние нигоды.

### 2.8 Состояния дживы, возникающие вследствие её заболевания – связанности кармой.

#### 2.8.1 Состояния, вызванные кармой, омрачающей знание, и кармой, омрачающей восприятие.

#### 2.8.2 Зависимое функционирование знания, получаемого посредством чувств.

#### 2.8.3 Зависимое функционирование знания, получаемого посредством слушания.

#### 2.8.4 Знание на расстоянии, знание мыслей и всеведение.

#### 2.8.5 Зрительное и незрительное восприятие, восприятие на расстоянии и совершенное восприятие.

#### 2.8.6 Общие характеристики знания и восприятия.

### 2.9 Состояния, вызванные созреванием кармы, вводящей в заблуждение.

#### 2.9.1 Состояния, вызванные созреванием кармы, омрачающей восприятие.

#### 2.9.2 Состояния, вызванные созреванием кармы, омрачающей поведение.

### 2.10 Состояния, вызванные созреванием препятствующей кармы.

### 2.11 Состояния, вызванные созреванием кармы, порождающей ощущения.

### 2.12 Состояния, вызванные созреванием кармы, определяющей продолжительность жизни.

### 2.13 Состояния дживы, вызванные созреванием кармы, определяющей физическое.

### 2.14 Карма, определяющая статус.

## Глава 3: Страдания сансары и блаженство нирваны.

### 3.1 Введение.

### 3.2 Страдания сансары и их коренная причина.

#### 3.2А С точки зрения кармы

#### 3.2А.1 Страдания, возникающие вследствие успокоения и разрушения кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие, и освобождение от таковых.

#### 3.2А.2 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение, и освобождение от них.

#### 3.2А.3 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, омрачающей восприятие, и освобождение от них.

#### 3.2А.4 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, омрачающей поведение, и освобождение от них.

#### 3.2А.4а Состояние, вызванное гневом.

#### 3.2А.4б Состояние, вызванное гордостью.

#### 3.2А.4в Состояние, вызванное лживостью.

- 3.2А.4г Состояние, вызванное жадностью.
- 3.2А.5 Страдания, возникающие как результат созревания препятствующей кармы, и освобождение от них.
- 3.2А.6 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, порождающей ощущения, и освобождение от них.
- 3.2А.7 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, определяющей продолжительность жизни, и освобождение от них.
- 3.2А.8 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, определяющей физическое, и освобождение от них.
- 3.2А.9 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, определяющей статус, и освобождение от них.
- 3.2Б С точки зрения различных состояний физического бытия.
- 3.2Б.1 Страдания существ, обладающих одним чувством.
- 3.2Б.2 Страдания подвижных существ, обладающих двумя, тремя и четырьмя чувствами, и неразумных существ, обладающих пятью чувствами.
- 3.2Б.3 Страдания разумных существ, обладающих пятью чувствами.
- 3.2Б.3а Страдания обитателей адов.
- 3.2Б.3б Страдания животных.
- 3.2Б.3в Страдания людей.
- 3.2Б.3г Страдания богов.
- 3.2В Общие характеристики страданий.
- 3.3 Блаженство нирваны и средства его достижения.

#### Глава 4: Ложные вера, знание и поведение.

- 4.1 Характеристики ложной веры.
- 4.2 Таттвы, содействующие и не содействующие достижению цели человека.
- 4.3 Ложная вера и её проявления.
- 4.3.1 Ложная вера в джива- и аджива-таттвы.
- 4.3.2 Ложная вера в асрава-таттву.
- 4.3.3 Ложная вера в бандха-таттву.
- 4.3.4 Ложная вера в самвара-таттву.
- 4.3.5 Ложная вера в нирджара-таттву.
- 4.3.6 Ложная вера в мокша-таттву.
- 4.3.7 Ложная вера в добродетель и грех.
- 4.4 Ложное знание и его проявления.
- 4.5 Неправильное поведение и его проявления.
- 4.6 Ложные концепции о желательном и нежелательном.
- 4.7 Структура и рост влечения и отвращения.
- 4.8 Величие заблуждения.

#### Глава 5: Обзор религиозных систем.

- 5.1 Введение.
- 5.2 Адвайта-брахмавада.
- 5.3 Опровержение теории Бога-творца и сотворения мира.
- 5.4 Подтверждение теории безначальности и бесконечности вселенной.
- 5.5 Опровержение происхождения человека от Брахмы.
- 5.6 Анализ учения об аватарах.
- 5.7 Анализ системы йоги.
- 5.7.1 Анализ бхакти-йоги.
- 5.7.2 Анализ джняна-йоги.
- 5.8 Опровержение возможности достижения освобождения с помощью практики контроля над дыханием.

- 5.9 Интерпретации освобождения, предлагаемые иноверцами.
- 5.10 Анализ теорий ислама.
- 5.11 Интерпретация таттв другими иноверческими школами.
  - 5.11.1 Санкхья.
  - 5.11.2 Шиваизм.
    - 5.11.2а Найяика.
    - 5.11.2б Вайшешика.
- 5.12 Миманса.
- 5.13 Школа Джаймини.
- 5.14 Буддизм.
- 5.15 Материалисты-чарваки.
- 5.16 Резюме по поводу иноверческих учений.
- 5.17 Сравнение джайнизма и других религий.
- 5.18 Доказательства древности и истинности джайнизма, находимые в писаниях других религий.
- 5.19 Анализ теории и практики традиции шветамбаров.
  - 5.19.1 Доказательство невозможности достижения освобождения каким-либо иным путём, помимо дигамбарского.
  - 5.19.2 Опровержение возможности достижения освобождения домохозяевами.
  - 5.19.3 Опровержение возможности достижения освобождения женщинами.
  - 5.19.4 Опровержение возможности достижения освобождения шудрами.
  - 5.19.5 Опровержение учения об ачхерах.
  - 5.19.6 Ложная интерпретация божества, учителя и учения в традиции шветамбаров.
    - 5.19.6.1 Ложная интерпретация божества.
    - 5.19.6.2 Ложная интерпретация учителя.
    - 5.19.6.3 Ложная интерпретация дхармы.
  - 5.19.7 Замечания о секте дхундхака.
  - 5.19.8 Опровержение мнения о том, что лицо, принявшее пратимы, не становится шравакой.
  - 5.19.9 Опровержение необходимости ношения мукхапатти.
  - 5.19.10 Опровержение аргументов противников поклонения изображениям.

Глава 6: Опровержение ложных теорий относительно божества, учителя и учения.

- 6.1 Ложные божества и их опровержение.
  - 6.1.1 Природа божеств Срединного Мира и критика поклонения им.
  - 6.1.2 Поклонение Кшетрапалам, Падмавати и т.п.
- 6.2 Ложные учителя и вера в них.
  - 6.2.1 Учитель и его социальное положение.
  - 6.2.2 Теоретические обоснования послаблений принципов правильного поведения и их опровержение.
- 6.3 Ложные учения и вера в них.

Глава 7: Анализ ложных воззрений, распространённых среди последователей джайнизма.

- 7.1 Введение.
- 7.2 Заблуждения, касающиеся окончательной точки зрения.
  - 7.2.1 Нарушения принципов правильного поведения, вызванные заблуждениями, касающимися окончательной точки зрения.
  - 7.2.2 Нарушения принципов правильного поведения, вызванные признанием исключительно окончательной точки зрения.
- 7.3 Ложные интерпретации относительной точки зрения.
  - 7.3.1 Религия и семейная традиция: есть ли у человека право называться джайном на основании рождения в джайнской семье?
  - 7.3.2 Полезно ли слепое следование учению?

- 7.3.3 Допустимо ли использование религии в мирских целях?
- 7.3.4 Общие характеристики сторонников ложной интерпретации практической точки зрения.
- 7.3.5 Практика конвенциональной формы дхармы с искренней мотивацией.
- 7.4 Ложные интерпретации правильной веры.
  - 7.4.1 Ложные формы поклонения божеству.
  - 7.4.2 Ложные формы поклонения учителю.
  - 7.4.3 Ложные формы поклонения шастрам.
  - 7.4.4 Ложные интерпретации семи таттв.
    - 7.4.4.1 Ложные интерпретации джива- и аджива-таттв.
    - 7.4.4.2 Ложные интерпретации асарва-таттвы.
    - 7.4.4.3 Ложные интерпретации бандха-таттвы.
    - 7.4.4.4 Ложные интерпретации самвара-таттвы.
      - 7.4.4.4а Гупти.
      - 7.4.4.4б Самити.
      - 7.4.4.4в Дхарма.
      - 7.4.4.4г Анупрекша.
      - 7.4.4.4д Паришаха-джая.
      - 7.4.4.4е Правильное поведение.
    - 7.4.4.5 Ложные интерпретации нирджара-таттвы.
    - 7.4.4.6 Ложные интерпретации мокша-таттвы.
- 7.5 Ложная интерпретация правильного знания.
- 7.6 Ложная интерпретация правильного поведения.
- 7.7 Джайны, придерживающиеся ошибочных интерпретаций обеих точек зрения (практической и окончательной): их воззрения и практика.
- 7.8 Анализ воззрений джайнов, находящихся на пороге обладания совершенной религиозной истиной.
- 7.9 Характеристики пяти достижений.

## Глава 8: Природа наставлений.

- 8.1 Введение.
- 8.2 Цель ануйог.
  - 8.2.1 Цель пратхама-ануйоги.
  - 8.2.2 Цель карана-ануйоги.
  - 8.2.3 Цель чарана-ануйоги.
  - 8.2.4 Цель дравья-ануйоги.
- 8.3 Методология изложения предмета в различных ануйогах.
  - 8.3.1 Методология изложения предмета в пратхама-ануйоге.
  - 8.3.2 Методология изложения предмета в карана-ануйоге.
  - 8.3.3 Методология изложения предмета в чарана-ануйоге.
  - 8.3.4 Методология изложения предмета в дравья-ануйоге.
- 8.4 Основные стилистические особенности изложения предмета в различных ануйогах.
- 8.5 Цель текстов по грамматике, логике и прочим.
- 8.6 Ложные концепции относительно ануйог и их опровержение.
  - 8.6.1 Ложные концепции относительно пратхама-ануйоги.
  - 8.6.2 Ложные концепции относительно карана-ануйоги.
  - 8.6.3 Ложные концепции относительно чарана-ануйоги.
  - 8.6.4 Ложные концепции относительно дравья-ануйоги.
- 8.7 Польза изучения грамматики, логики и т.п.
- 8.8 Существуют ли противоречия между ануйогами?
- 8.9 Последовательность изучения ануйог.

Глава 9: Природа пути к освобождению.

9.1 Введение.

9.2 Почему освобождение – единственное благо души.

9.3 Достижение освобождения возможно исключительно личными усилиями.

9.4 Природа пути к освобождению.

9.4.1 Истинные характеристики правильной веры.

9.4.1.1 Почему таттв только семь?

9.4.1.2 Анализ ошибок нераспространённости, широкой распространённости и невозможности, имеющих место в понимании характеристик веры в таттвы.

9.4.1.3 Синтез различных определений правильной веры.

9.5 Разновидности обладания совершенной религиозной истиной и их характеристики.

9.6 Восемь благих качеств правильной веры.

9.7 Двадцать пять нарушений правильной веры.

Приложения:

1. Пандит Гуманирамджи: О природе блаженной мирной смерти.

2. Пандит Тодармалджи: Письмо, исполненное тайн.

Примечания переводчика.

**ОТ ИЗДАТЕЛЯ.**

**Предисловие к седьмому изданию.**

(перевод с сокращениями)

Джайнский центр «Шри Кунд-Кунд кахан дигамбар джайнтиртх суракша траст», расположенный в джайпурском Мемориале Шри Тодармалджи, рад довести до сведения общественности, что в июле прошлого, 1983 г., основал новое, издательское отделение, под названием «Сахитья пракашан эвам праچار вибхаг», в качестве основной задачи которого ставится издание и распространение неопубликованной или малоизвестной, причём как древней, так и современной джайнской литературы. Та оперативность, с которой только что основанное отделение приступило к своей работе, достойна высочайшей похвалы, ибо буквально в считанные дни ему удалось опубликовать две важнейшие работы известнейшего из дигамбарских ачарий Кунда-Кунды, а именно Ниямасару и Панчастикаясару, а через некоторое время – и основанную на содержании другой фундаментальной работы – Самаясару, пьесу прославленного джайнского поэта Банарсидаса, известную как Самаясаранатака. Так, за истекшие два года нашему издательству удалось сделать доступными широкому кругу читателей немало ранее малораспространённой литературы.

Ныне, предлагая Вашему вниманию заслуживающее быть поставленным в один ряд с вышеуказанными работами и пользующееся величайшим авторитетом произведение прославленного ачарьякальпы пандиты Тодармалджи, известное как «Светоч на пути к освобождению», мы испытываем чувство глубочайшего почтения перед его досточтимым автором.

Вообще, популярность и распространённость настоящей книги среди лиц, интересующимися духовными вопросами весьма и весьма велика, доказательством чему служит тот факт, что эта царь-книга в течение пары столетий разошлась среди людей в сотнях тысяч экземпляров – сначала рукописных, а затем и напечатанных типографским способом, и была переведена на несколько языков. И, тем не менее, устойчивый спрос на неё наблюдается постоянно! Не это ли – наилучшее доказательство её авторитета в мире!

Языком оригинала этого царя-книги был брадж, носящий на себе отпечатки местного раджастанского наречия дхундхари. Написанный собственной рукой досточтимого пандита Тодармалджи оригинал произведения хорошо сохранился и ныне доступен широкой публике.

В целях его более широкого распространения в 1964 г. в период широких общественных празднеств по поводу основания Мемориала Шри Тодармалджи лицами, ответственными за хранение собрания рукописных сочинений ачарьякальпы Шри Тодармалджи было предложено выполнить, используя в качестве основы вышеупомянутой оригинал, единственный канонический перевод «Светоча на пути к освобождению» на современный литературный хинди (кхари-боли) и, издав его в большом количестве экземпляров, распространять от дома к дому по приемлемой цене. Сверх того, было выполнено также фотокопирование всех страниц рукописного оригинала, и копии эти в настоящее время доступны для обозрения в Джайпуре, Мумбае и Сонгадхе.

Шри Маганлалджи Джайн, взяв в качестве основы одну из упомянутых фотокопий, выполнил адаптацию исходного текста к требованиям современного литературного хинди, посвятив этой задаче немало времени и усилий, а Шри Канджи Свами, всё время находившийся рядом с переводчиком, а также пандит Шри Рамджибхай Манекаченд Доши, пандит Шри Химматлал Джетхалал Шах, бакалавр естественных наук, пандит Шри Кхимчанд Джетхалал Шетх, Шри Чандулалджи, Шри Немичандджи и многие другие выполнили сверку перевода с коренным текстом. По завершении указанной работы мы решили опубликовать текст в виде книги, первое издание которой вышло тиражом 11000 экземпляров в 2023 г. эры Викрам Самват.

Немало пожеланий, исходивших от различных лиц, было учтено в период подготовки первого издания к выходу в свет, однако ввиду того что, во-первых, спрос на книгу в означенный момент был чрезвычайно велик и, во-вторых, не было возможности найти достаточно квалифицированного для выполнения такой задачи редактора, книга вышла под редакцией Шри Гулабчанджи, приложившего немало стараний и энергии для придания ей наилучшей возможной формы. А спустя три года та же самая версия была переиздана тиражом семь тысяч экземпляров.

Затем Управляющий совет Мемориального центра Шри Тодармалджи предложил двум известным специалистам в области джайнологии – д-ру гуманитарных наук Хукамчанду Бхариллу и ныне покойному Шри Чайнсуххдасджи провести на университетской базе целенаправленное научное исследование жизни Шри Тодармалджи и его главного труда – «Светоча на пути к освобождению», которое они с большим удовольствием приняли. Их глубочайшая исследовательская работа вкупе с важными розысками в иных областях привела к созданию диссертации, принесшей г-ну Бхариллу степень доктора философии Индаурского университета. Указанная работа под названием «Пандит Тодармалджи: личность и деятельность» была выпущена нашим издательством в августе 1973 г.

Достопочтенный доктор, руководствуясь собственными исследованиями и субъективными впечатлениями, по нашей просьбе написал предисловие к третьему изданию настоящей работы, отличающееся весьма многосторонним характером. Результатом стало третье по счёту издание книги, содержащее двадцати восьмистраничное предисловие г-на Бхарилла, и так же вышедшее тиражом семь тысяч экземпляров.

В период проведения вышеупомянутых исследований доктор также смог выделить время и на редактирование ранних изданий, отнесясь к порученной задаче с большим вниманием. В

частности, благодаря его усилиям были скорректированы излишне усложнённые названия параграфов, чрезмерно пространные параграфы были разбиты на более мелкие, ибо фактически упомянутые элементы оригинального текста, крайне трудные для понимания человека средних интеллектуальных способностей, служили ловушками для ума. Исправлению такого рода специфических особенностей текста доктор посвятил немало времени и внимания.

А спустя некоторое время г-н Бхарилл пришёл к неожиданному выводу, а именно что все эти заголовки, параграфы и всё прочее к самому Тодармалджи не имеют никакого отношения: ведь в самом оригинале отсутствовали даже знаки «вирама» и «ардха-вирама»! И тогда возникла новая идея: а почему бы, не подвергнув в свете вышеприведённых выводов должной корректировке сам коренной текст, издавать в дальнейшем именно его? Обсудив эту идею, мы пришли к заключению, что наилучшим образом поставленную задачу может выполнить лишь сам д-р Хукамчанд Бхарилл, ибо кто как не он обладает столь обширными и глубокими познаниями наследия автора.

Плодом этой работы достопочтенного доктора стала та самая книга, одно из переизданий которой Вы держите в руках, опубликованная «Шри дигамбар джайн свадхьяй мандир траст» в Сонгадхе, одиннадцатитысячный тираж которой разошёлся в течение полутора лет. Ввиду того, что в период проведения работы по её редактированию возникло немало вопросов, в целях разъяснения таковых д-р Хукамчанд Бхарилл был вынужден составить подробное предисловие, с которым Вы сможете ознакомиться далее. Однако работа по дальнейшей корректировке текста продолжалась, и именно она, естественно, отняла более всего сил и времени. Отредактированная с указанных позиций новая, уже пятая, версия вышла в свет в офсетной печати тиражом 5100 экземпляров, распроданным в течение двух лет, что вдохновило Мемориальный Центр Тодармалджи на очередное, шестое по счёту, издание, но на этот раз уже куда более серьёзным тиражом в 51200 экземпляров. Тираж этот разошёлся в течение одного года! Ну а сейчас, наконец, вышло в свет седьмое издание, тираж которого составляет 5200 экземпляров.

Особо следует отметить, что главная заслуга по распространению настоящей книги в буквальном смысле от дома к дому и от человека к человеку принадлежит глубокоуважаемому гурудеве Шри Канджи Свами. Его многочисленные лекции и проповеди по темам этого текста были изданы под названием «Лучи светоча на пути к освобождению». Сам гуруджи в своих публичных проповедях и частных беседах бесчисленное число раз возносил неопишемую хвалу этому царю из всех книг. В период его пребывания в Сонгадхе именно этот текст был основным предметом для изучения среди обитателей его лагеря. Говоря по правде, у нас просто нет слов, которыми можно было бы отблагодарить Шри Гуру за его неоценимую помощь.

Те невероятные усилия, приложенные д-ром Хукамчандом Бхариллом при редактировании этой книги, направленные на то, чтобы сделать её максимально отшлифованной, естественно читаемой и доступной любому уму, не поддаются никакой оценке. Нет ни малейших сомнений в том, что плодом его труда станет книга, навсегда авторитетная и прекрасная во всех отношениях, и вся заслуги за выполнение такой работы принадлежат ему. Такова единственная возможная оценка, которую мы в состоянии дать. По этому поводу глубокоуважаемому доктору было отправлено благодарственное письмо.

Следует также отметить, что неоценимую помощь в выполнении столь ответственной задачи, как редактирование настоящей книги, почтенному доктору оказал Шри Раджмалджи Джайн из «Джайпур принтерс»; мы полагаем, что без его поддержки окончательная форма



издания была бы не столь полновесной. И это – не пустое преувеличение, а потому мы выражаем глубочайшую благодарность им обоим.

Кроме того, неоценимую помощь в технических вопросах выхода этой книги в свет оказали Шри Сурендракумарджи Агравал из Дели и *джайндаршаначарья* Шри Ракешкумарджи Джайн Шастри, за что мы приносим свою благодарность и им.

Ракеш Кумар Джайн, менеджер издательского отдела центра «Шри Кунд-Кунд кахан дигамбар джайнтиртх суракша траст».

1 мая 1984 г.

### **От редактора индийского издания.**

Мы имеем полное право утверждать, что настоящая работа – «Светоч на пути к освобождению», принадлежащая перу великого пандиты ачарьякальпы Шри Тодармалджи из Джайпура в наш век превратилась в наиболее популярную и читаемую книгу среди сообщества дигамбаров: вы не встретите ни одной религиозной ассоциации, в доме хотя бы одного из членов которой не нашлось бы «Светоча на пути к освобождению», не найдёте ни одного мало-мальски значимого духовного кружка, в котором текст этот не изучался бы изо дня в день. Более того: несмотря на то, что книга эта, похоже, уже достигла почти каждого джайнского дома, спрос на неё продолжает возрастать.

Ещё с тех пор, когда я закончил работу над диссертацией «Ачарьякальпа пандита Тодармалджи из Джайпура: личность и деятельность», очарованный тематикой и бесподобным стилем этого произведения, я лелеял надежду на то, что когда-нибудь оно будет издано в хорошо отредактированной форме. И, хотя мне и выпала честь быть автором предисловия к изданию, вышедшему в свет в год празднования 2500-летия Нирваны Махавиры, ввиду отсутствия времени, а также ряда иных обстоятельств, осуществить его редактирование я не смог.

Редакторы всех до единого изданий, опубликованных к настоящему моменту, неизменно придерживались одного и того же метода, а именно сохранения изначальной формы оригинала в максимально незатронутом виде, в качестве же исходного текста использовались фотокопии авторской рукописи, структура которых более-менее сохранялась.

Однако, к сожалению, в рукописи автора почти полностью отсутствуют заголовки, а те, которые были вставлены в тексты ранее опубликованных версий, вполне очевидно, нуждались в серьёзном пересмотре. В частности, создавалось впечатление, что наибольшего внимания в этой связи требует структура параграфов и употребление запятых и точек с запятыми. А поэтому, имея в виду удобство читателя, прежде всего естественность и доступность восприятия им тематики произведения, некоторые заголовки подверглись исправлениям, перемещениям и дополнениям: одни были перемещены, другие удалены, а третьи, ранее отсутствовавшие, добавлены. Выполняя эту работу я, насколько позволили мои собственные силы, постарался сохранить последовательность и связность текста.

Далее, отдавая себе отчёт в том, что чрезмерно длинные абзацы могут утомлять читателя, я постарался, насколько позволяла ситуация, разбить их на меньшие. Но даже несмотря на тот факт, что передо мной стояла указанная задача, я всё-таки принял, насколько это было возможно, меры к тому, чтобы содержание страниц настоящего издания полностью или хотя

бы частично соответствовало таковым более ранних, поскольку в противном случае читательская аудитория, имея перед собой несколько изданий настоящего произведения – старых и новых, могла бы столкнуться с рядом неудобств.

Осмелюсь утверждать, что некоторые заголовки были маловразумительны или вообще бессмысленны: так, в седьмой главе, в части, рассматривающей заблуждения, касающиеся окончательной точки зрения, мы встречаем заголовок «Опровержение всеведения», который не столько абсурден сам по себе, сколько вводит в заблуждение. Получается, что для автора всеведение – это не нечто такое, что стоит превыше всего, более того – его цель состоит в опровержении бытия оно, тогда как на практике всё обстоит диаметрально противоположным образом. Смысл же указанного отрывка заключается в том, что если некая заблуждающаяся джива, придерживающаяся ошибочных интерпретаций окончательной точки зрения, то ничтожное знание, коего она достигла к настоящему моменту, вообразит всеведением, то такое «всеведение» действительно достойно порицания и опровержения. И приведённый пример – не единственный в своём роде.

Кроме того, структура заголовков, применявшаяся во всех изданиях, имевших место до настоящего момента, носила обобщённый характер, в то время как некоторые из них настоятельно требуют включения подзаголовков. Ведь если применяется общий заголовок, то это вызывает у читателя ложное впечатление, что изложение предыдущей темы закончено. В качестве примера можно привести раздел «Ложные интерпретации относительной точки зрения» из седьмой главы: в то время как рассмотрение текущей темы продолжается, в середине вдруг появляется полноценный, как будто бы свидетельствующий о начале новой темы, заголовок «Религия и семейная традиция: есть ли у человека право называться джайном на основании рождения в джайнской семье?», что неизбежно наводит на мысль об окончании изложения предмета, тогда как в действительности эта тема продолжается ещё страниц 35-36, и мы видим, что на упомянутых 35-36 страницах встречаются новые заголовки, которым с практической точки зрения следовало бы быть лишь подзаголовками основного раздела.

Такая ситуация вызвала необходимость выстраивания заголовков в строгой логической последовательности, а дабы облегчить читателю задачу по их различению, было решено применить различные виды шрифтов, и тот же самый метод, облегчающий поиски необходимой темы, был применён и по отношению к оглавлению всего текста.

Ситуация с разбиением текста на параграфы также требовала внимания, поскольку если одна и та же фраза встречается в завершении нескольких различных тем, то ясно, что структура параграфов ничуть не пострадает от её удаления, и нить повествования не будет потеряна.

К примеру, на стр. 213 приводится весьма пространный ответ на одно из возможных сомнений, в котором, в частности, говорится: «На этом заканчивается анализ односторонних воззрений последователей джайнизма, придерживающихся одной лишь окончательной точки зрения». Да ведь такая фраза сгодилась бы для завершения страниц так двадцати! Так имеет ли смысл в такой ситуации сохранение её в качестве последней фразы абзаца, в котором даётся ответ лишь на одно-единственное из возможных сомнений?

И то же самое замечание относится и к ряду других мест.

Далее, чтобы сделать содержание текста более легко доступным восприятию, главы были разделены на основные и второстепенные параграфы, в то время как параграфы, кажущиеся ненужными, были объединены с другими.

Таким образом я, фактически, пошёл на создание принципиально новой системы подразделения текста. В тех же местах, где непосредственно связанная с заголовком тема

заканчивалась, а вставка нового заголовка казалась неуместной, а то и вовсе невозможной, там в целях подчёркивания различия предмета двух соседствующих отрывков был применён такого рода метод разделения текста на простые абзацы.

Впрочем, даже принимая во внимание все внесённые исправления, размер исходного текста был по возможности сохранён.

В настоящем кратком предисловии невозможно осветить все конкретные детали применявшегося метода редактирования, однако я надеюсь, что наиболее любознательные из читателей, сравнив настоящее издание с другими, найдут ответы на все соответствующие вопросы.

Должен заметить, что в период проведения работы по редактированию настоящего издания у меня сложилось стойкое впечатление, что ту гибкость и изящество языка, которые были свойственны самому пандиту Шри Тодармалджи, в переложении текста на современный язык сохранить не удастся. И, несмотря на то, что желание сохранить оригинальность стиля в неприкосновенности было велико, задачу эту выполнить не удалось за элементарным отсутствием времени.

Выражаю твёрдую уверенность в том, что это новое издание, вне всякого сомнения, в большей или меньшей мере окажет читательскому сообществу помощь в понимании сути «Светоча на пути к освобождению».

Д-р Хукамчанд Бхарилл,

1 мая 1978 г.

#### **СПЕЦИФИКА ДЖАЙНИЗМА.**

(Из английского издания.)

Джайнизм более чем любая другая религиозная система настаивает на абсолютной свободе и независимости человека. Никто не может вторгаться в действия, совершаемые нами, и как бы то ни было определять их плоды: совершённые однажды, они становятся нашими господами и должны к чему-то привести. Ну а поскольку независимость индивидуума велика, то соразмерной ей должна быть и его ответственность. Да, он вправе жить, как ему нравится, но его выбор необратим, и последствий такового он избежать не в состоянии. Именно этот принцип и отличает джайнизм от большинства других религий: христианства, ислама, индуизма. Ни Бог, ни его пророк или иной заместитель или избранник не в состоянии вмешаться в человеческую жизнь. Сама душа, и лишь она одна, ответственна за всё, что бы она ни делала.

Джагмандир Лал Джайн, *Контурсы джайнизма*, стр. 344.

#### **ЗАГАДКА ТВОРЕНИЯ.**

Первый вопрос, возникающий в связи с идеей творения, состоит в том, почему и зачем Бог вообще сотворил этот мир? Одна система предполагает, что он сделал это просто потому, что ему хотелось сделать так; другая говорит, что, страдая от одиночества, он возжелал создать себе спутника; третья утверждает, что Бог пожелал сотворить живых существ, чтобы те превозносили его славу и поклонялись ему; четвёртая постулирует, что он сделал это ради забавы и т.д.

Однако возникает вопрос: а почему Богу должен доставлять удовольствие такой мир, где боль и страдание оказываются неизбежным уделом большинства существ? Почему бы ему не сделать своих спутников более счастливыми?

Вот в чём наиболее неопровержимый аргумент.

Чампат Рай Джайн, Ключ к знанию, стр. 135.

#### **НАУЧНАЯ ОЦЕНКА.**

«В заключение позвольте мне предложить вашему вниманию мой собственный вывод о том, что джайнизм представляет собой оригинальную систему, совершенно отличную и независимую от всех прочих, и на этом самом основании занимающую весьма важное место в вопросе изучения философской мысли и религиозной жизни Древней Индии».

Доклад д-ра Германа Якоби на 3-м Международном Конгрессе истории религий.

#### **ПЛОДЫ НЕНАСИЛИЯ.**

«Совершенная и безупречная практика ахимсы приводит человека к божественному состоянию. Она приносит с собой свет, душевный восторг, и наделяет своего искреннего и честного последователя огромной силой».

«Гандиджи имел желание практиковать высочайший вид ахимсы, став обнажённым джайнским монахом (муни). Когда Черчилль отпустил упрёк в его адрес, назвав «голым факиром», тот довёл до сведения премьера, что «Я хотел бы стать «голым факиром», но пока что не сделал этого».

Л.Фишер, Жизнь М.К. Ганди, стр. 473.

Проф. Джамнадал Джайн.

#### **ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЧАРЬЯКАЛЬПА ПАНДИТЫ ТОДАРМАЛДЖИ ИЗ ДЖАЙПУРА.**

(Из английского издания.)

Следуя истинной традиции древних джайнских святых и учёных, Шри Тодармалджи также не уделил ни малейшего внимания написанию автобиографии. И, как результат, в настоящее время невозможно установить с несомненной определённой датой его рождения и смерти, ни продолжительность жизни. Тем не менее, д-р Хукамчанд Бхарилл на основании ряда доступных отрывочных сведений в своей работе «Ачарьякальпа пандита Тодармалджи из Джайпура: личность и деятельность» относит время его рождения к 1719-20 гг. от Р.Х., а время ухода из этого мира – к 1766, определяя таким образом продолжительность его жизни в 47 лет. Шри Тодармалджи родился в Джайпуре. Его отцом был Шри Джогидасджи Кханделвал из Годика-готры (джайнской подкасты), а матерью – Рамбха Бай. Он был женат и имел двух сыновей, Харишчандру и Гуманирама. Шри Гуманирам впоследствии также оказался великим духовным гением реформаторской направленности.

Шри Тодармалджи получил своё обычное религиозное образование в традиционном стиле дигамбарских терапантхов Джайпура, однако та глубочайшая учёность, которая и прославил его, обязана своим происхождением исключительно личному упорству и гению самого Тодармала. Вне сомнения, он был большим интеллектуалом, обладавшим остротой ума и склонностью к самообразованию. Известно, что он был хорошо сведущ в таких языках, как пракрит, санскрит, хинди и каннара.

Вот что писал относительно его учёности пандит Раймалджи в приглашении на ритуал *Индрадхваджа-видхана* в 1764 г.: «Невероятно трудно в наши дни найти человека с таким интеллектом. Все сомнения, касающиеся религиозных вопросов, развеиваются от одной встречи с ним».

Сам же Тодармал относительно своих познаний пишет в «Светоче на пути к освобождению» следующее: «Освоив в общих чертах грамматику, логику, математику и прочие полезные дисциплины я, по мере своих сил и способностей, изучал следующие шастры с комментариями: *Самаясару*, *Панчастикаясару*, *Правачанасару*, *Ниямасару*, *Гомматасару*, *Лабдхисару*, *Трилокасару*, *Таттвартха-сутру*, *Кшапанасару*, *Пурушартха-сиддхьяю*, *Аштапахуду*, *Атманушасану* и прочие шастры; тексты, рассматривающие различные вопросы поведения монахов и домохозяев, а также прекрасные катхи и пураны и т.д.».

Несмотря на свою достаточно короткую жизнь, он написал 12 книг – больших и маленьких, общий объём которых составляет около 5000 страниц. Некоторые из них являются комментариями на популярные священные тексты, тогда как другие – его собственные независимые произведения, причём как прозаического, так и поэтического характера. Вот их полный список:

1. *Рахасьяпурна-читтхи* («Письмо, исполненное тайн»).
2. Комментарий на хинди на *Гомматасара-дживаканду*.
3. Комментарий на хинди на *Гомматасара-кармаканду*.
4. *Артхасандришти-адхикара*.
5. Комментарий на хинди на *Лабдхисару*.
6. Комментарий на хинди на *Кшапанасару*.
7. *Гомматасара-пуджа*.
8. Комментарий на хинди на *Трилокасару*.
9. *Самосарана-рачна-варнан*.
10. Мокш-марг-пракашак («Светоч на пути к освобождению») – осталась незавершённой.
11. Комментарий на хинди на *Атманушасану*.
12. Комментарий на хинди на *Пурушартха-сиддхьяю* – осталась незавершённой.

Последняя работа была закончена пандитом Даулатрамджи Касливалом в 1770 г. Стиль его прозы чист, зрел и доступен пониманию, и самый прекраснейший образец этого стиля обнаруживается в его важнейшей работе – «Светоч на пути к освобождению». В основных чертах язык этого текста – брадж, однако отличающийся некоторой негибкостью кхари-боли

и элементами регионального диалекта. Он достаточно силён и изящен, чтобы выразить все идеи и чувства автора. Хотя книги, перечисленные под номерами 2-6 были написаны автором как отдельные работы, принимая во внимание их взаимодополняющий характер, Шри Тодармалджи дал им общее название – «Самьягджняна-Чандрика».

#### **СВЕТОЧ НА ПУТИ К ОСВОБОЖДЕНИЮ.**

Важнейшей из всех работ Шри Тодармалджи является, безусловно, «Светоч на пути к освобождению». Основой для создания этого произведения послужила не какая-то конкретная джайнская шастра, но весь доступный корпус священной литературы. Фактически, намерение автора заключалось в создании компендиума всей джайнской философии и ритуалов, и тот факт, что этой в высшей степени глубочайший труд так и остался незавершённым по причине несвоевременной смерти автора. Тем не менее, несмотря на свою незаконченность эта книга стала общепризнанным вкладом в сокровищницу джайнской литературы. Входя в число самых популярных работ по джайнской философии, она выдержала несколько изданий не только на хинди, но и на ряде других языков, включая маратхи, гуджарати, урду и т.д. Так, к настоящему моменту разошлось около 150000 экземпляров этого произведения. Сверх того, многие сотни рукописных копий текста хранятся в библиотеках дигамбарских храмов по всей Индии. Говоря в целом, эта книга является наиболее популярной шастрой для коллективных чтений в общине дигамбаров, и служит материалом для составления публичных проповедей.

Оригинал текста, написанный рукой Шри Тодармалджи, доступен для обозрения в знаменитом джайпурском храме «Шри Диванджи ка мандир», где сам автор в своё время читал проповеди тысячным собраниям верующих.

Эта книга, написанная на простом разговорном языке, представляет собой плод душевного вдохновения и благочестивого стремления автора донести свет дхармы до тех своих братьев по вере, которые были не в состоянии понять истинный смысл джайнской философии и её основ, поскольку таковые были доступны в те времена лишь в сложных текстах, написанных джайнскими ачарьями на пракрите или санскрите. Таким образом, нет оснований полагать, что за написанием этой книги стояли какие-то сугубо земные амбиции.

В той форме, в которой данный текст доступен в настоящее время, «Светоч на пути к освобождению» содержит девять глав. Первые восемь из них закончены, однако последняя осталась незавершённой. Из того, каким образом эта глава была начата, можно сделать вывод о том, что в намерения автора входило объяснение предмета правильной веры во всех его мельчайших подробностях. Но, к сожалению, задачу эту ему выполнить не удалось: всё, что мы находим в тексте, это, фактически, элементарное перечисление восьми её качеств и двадцати пяти изъянов, коих следует избегать, на изложение же их подробных характеристик автору не хватило времени.

Более того, в оригинале обнаруживается ряд указаний, свидетельствующих о том, что автор, по всей вероятности, задумывался над возможностью пересмотра последовательности глав и их названий, а в конце девятой главы пандитджи оставил примерный план ещё нескольких глав. В двадцати местах доступного нам текста встречаются однозначные свидетельства желания автора пролить в соответствующих местах свет на ряд других предметов. Всё это заставляет нас сделать вывод о том, что если бы план автора осуществился, то перед нами лежал бы фолиант, содержащий, может быть, тысяч пять страниц рукописного текста, в высшей степени подобно излагающего все аспекты правильной веры, знания и поведения – основ пути к освобождению.

Книга написана в стиле аналитической прозы: благодаря применённому автором методу вопросов и ответов любая тема получает возможность максимально глубокого раскрытия.

Хотя весь предмет этой работы носит глубоко философский характер, какую бы частную тему автор ни взял для рассмотрения, она разъясняется во всей полноте, с учётом всех возможных дополнительных аспектов. При чтении книги создаётся впечатление, что любой вопрос, который, кажется, вот-вот возникнет в голове читателя, обнаруживается буквально в следующей строчке, причём вместе с дотошным объяснением, благодаря чему интерес читателя поддерживается на протяжении всей работы.

Конструкция фраз автора сжата, а стиль изложения носит логичный и аналитический характер. И, хотя автор по мере возможности и пытался избежать чрезмерно пространных толкований, ни один предмет не остался вне сферы его внимания: любая тема, какую ни затронул бы Шри Тодармалджи, любой её аспект, объясняются полностью. Стиль этот настолько очарователен и уникален, что даже те предметы, которые ранее были абсолютно неведомы читателю, становятся вполне доступными пониманию.

В целях объяснения предмета автор постоянно прибегает к использованию популярных примеров: в частности, пример больного и врача часто встречается во второй, четвёртой и пятой главах. Кроме того, дабы приблизить читателя к пониманию обсуждаемого предмета, а также обосновать собственную точку зрения, пандитджи приводит огромное количество цитат и примеров из бесчисленных джайнских и неджайнских священных текстов.

Впрочем, с точки зрения разработки джайнской философии вклад самого автора не менее важен: хотя, безусловно, каждая фраза книги отражает истинный дух джайнской религии и философии, в ней встречается немало число качественно новых мыслей, не находимых в столь ясно выраженной форме в более ранней джайнской литературе. Особого внимания в этой связи заслуживают седьмая и восьмая главы. Вот лишь несколько примеров:

1. Классификация последователей джайнизма, придерживающихся ошибочных интерпретаций окончательной, практической и обеих точек зрения.
2. Истинные характеристики Пяти Высочайших.
3. Ложные интерпретации семи таттв.
4. Истинные характеристики практической точки зрения.
5. Метод интерпретации истинного значения джайнских шастр.
6. Цель четырёх ануйога, методы изложения предмета в них, ошибочные идеи относительно существования в них ряда противоречий и т.д.

Пандитджи не только преподносит читателю дар новых знаний, но также и подробно освещает и даёт ценные комментарии относительно распространённых в его время ритуалов и практик, и факт этот ясно показывает, что помимо самореализации и глубочайшего знания писаний, он также остро прочувствовал все сложности и особенности общественного образа жизни тех времён (глава седьмая). А нижеприведённый пример, образно описывающий так называемые «религиозные практики», превалировавшие 230 лет назад, вполне справедлив и в нашу эпоху:

«Люди, основными мотивами которых служат жадность и иные страсти, могут, конечно, следовать дхарме по семейной традиции или видя, как это делают другие, однако никаких признаков духовных целей здесь не просматривается».

«Когда подобные «верующие» заняты поклонением, ум их бродит туда-сюда, глаза бегают, рот начитывает текст или мантру, но в этом ли суть? «Кто я, кому я поклоняюсь, с какой целью я это делаю, каков смысл текста?» – такие мысли в его голове даже и не возникают».

«А иные, будучи напрочь неспособными узреть разницу между истинными и ложными божествами, учителями и учениями, не гнушаются порой и служением последним».

В нескольких местах «Светоча» автор, видимо, в целях привлечения внимания учёных и благочестивых читателей, делает ряд поистине революционных заявлений. Некоторые из них приводятся ниже:

«Если вера индивидуума приходит в соответствие с истинной природой таттв, все страдания приходят к концу».

«...В *Таттвартха-сутре* на сей счёт ясно сказано, что великие и малые обеты также относятся к формам притока. Так могут ли они быть полезными?»

«Однако не следует забывать, что бхакти представляет собой форму привязанности, а от последней ничего, кроме связанности, не бывает, так что причиной освобождения она быть не может».

«Кроме того, приток бывает двух разновидностей: физической (дравья) и мысленной (бхава): ко второй относятся влечение, отвращение и заблуждение. Об искоренении последних они даже и не задумываются, предпочитая направлять все усилия на устранение внешних причин, однако такой метод к остановке притока привести не может».

«Чужеродная субстанция по своей воле никого осквернить не может, а вот если собственные мысли осквернены, тогда она действительно становится инструментальной причиной возникновения страстей. Мысли оскверняются и без такого рода причин, так что их наличие вовсе необязательно. Так что если чужеродная субстанция воспринимается как зло сама по себе, то это – очевидный признак ложного воззрения».

«Что же касается тех, кто оказывается не в состоянии прийти к окончательному решению относительно смысла таттв, то это уже вина не кармы, а их самих. Если же они, желая хоть как-то поддержать свой авторитет, приписывают собственные недостатки карме, то это уже входит в прямое противоречие с заповедями Победителей».

«Узрите же славу размышления над смыслом таттв! Даже если вы имеете веру в божество и прочих из трёх, изучили массу шастр, соблюдаете обеты и практикуете аскезы, но над смыслом таттв не размышляете, обладания совершенной религиозной истиной вы так никогда и не достигнете, тогда как тот, кто размышляет над смыслом таттв, обретёт оную и без указанных «инструментов»».

«Практическая точка зрения описывает Я и не-Я в аспектах субстанции и модификации, а также причинно-следственные связи, смешивая одно с другим, что, вполне естественно, приводит к возникновению ложной веры, а посему она достойна отречения; тогда как окончательная, напротив, описывает те же самые субстанцию, модификацию и причинно-следственные связи в строгом соответствии с их реальной природой, не смешивая одно с другим, что, в свою очередь, ведёт к обладанию совершенной религиозной истиной, а посему именно последняя заслуживает принятия».

«...до тех пор, пока состояние бесстрастия не достигнуто, с практической точки зрения не будет ничего дурного в благой разновидности страсти, однако при этом нельзя забывать, что даже и она служит причиной связанности и как таковая подлежит устранению. Если же деятельность, связанная с данным видом страсти, принимается за путь к освобождению, то это служит несомненным признаком ложного воззрения».

Первейшее значение на пути к освобождению пандитджи придавал практике чистого бесстрастного поведения. Определив и разъяснив характеристики правильной веры, знания и поведения и подвергнув оные подробнейшему анализу, он заключает следующими словами:

«Итак, поскольку добавить здесь больше нечего, можно подвести итоги дискуссии: вера в любые методы, способствующие освобождению от влечения и отвращения, называется правильной; знание любых методов, способствующих освобождению от влечения и



отвращения, называется правильным; а образ жизни, ведущий к освобождению от влечения и отвращения, называется правильным поведением».

Однако величайшей заслугой Шри Тодармалджи, безусловно, является то, что он, благодаря использованию разговорного языка, сделал те духовные знания, которые ранее существовали лишь на пракрите и санскрите, доступными широким массам и, сверх того, дал новый импульс попыткам интерпретации и анализа этих знаний. Он не рассматривал духовное знание исключительно с точки зрения традиции или писаний: для него знание таттв представляло собой живой процесс медитации, что не просто входило в прямое противоречие с традиционными ритуалистическими воззрениями, но и наносило тяжёлый удар господствовавшим в то время так называемым «религиозным практикам». Его тезис состоял в том, что ни одна духовная концепция не может считаться истинной до тех пор, пока таковая не основывается на логике и самореализации.

Хотя по своему характеру Шри Тодармалджи был, скорее, духовным мыслителем, в его размышлениях обнаруживается замечательная гармония логики и самореализации. Он уделяет внимание не только самим концепциям, но также и подвергает тщательному, основанному на логике, анализу и соответствующие качества их сторонников. Он утверждает, что для адекватного понимания и интерпретации таттв требуются определённые качества. По его мнению, путь к освобождению – это не нечто совершенно независимое от всего прочего, но само знание Атмана, которое он называет бесстрастным знанием. Таким образом, любые практики и воззрения, препятствующие этому процессу самореализации, ложны. Последние автор подразделяет на две категории: возникшие недавно и существующие с безначальных времён. Под так называемой «недавно ассимилированной ложной верой» он подразумевает те воззрения, которые мы приобретаем, общаясь с ложными учителями, лишёнными подлинного духовного знания, но которые мы принимаем за истинные, причём касается это не только иноверческих систем, но и нашей собственной. В этой связи Шри Тодармалджи подверг тщательному анализу все те джайнские практики и идеи, которые примерно с 6-ого по 18-ый вв. принимались в качестве естественной и неотъемлемой части джайнского учения о таттвах, но которые на деле никакого отношения к подлинному духовному знанию не имеют. В своём анализе он жёстко и логически обоснованно опроверг все эти так называемые «визуальные практики» и ритуалы, полные извращений, распространяемых бхаттараками.

Уникальность стиля автора заключается в выбранном им методе диалога с включением соответствующих примеров. Одной из основных характеристик этого стиля является то, что как вопрос, так и ответ – его собственные: ответ на предыдущий вопрос порождает следующий, и в результате получается, что вопрос, заданный первым, получает окончательное решение лишь тогда, когда изложение данного предмета приходит к своему логическому завершению. Ещё одна яркая черта стиля его прозы состоит в том, что, избегая проповедей, он предлагает читателю такие образные примеры и анализ ситуации, что последний сам получает возможность прийти к необходимым выводам. Фактически, в стиле Тодармалджи просматривается тот же самый подход, который доктор применяет по отношению к больному.

#### **КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ТЕКСТА.**

Книга, лежащая перед нами, называется «Светоч на пути к освобождению» и, как явствует из самого её названия, посвящена она интерпретации учения о пути к освобождению и дискуссии на данную тему. Однако освобождение, как известно, представляет собой логическую противоположность связанности.

Следовательно, первое, что требует рассмотрения, это сансарическое состояние связанности кармой и его причины, что и является основным предметом первых семи глав. Восьмая глава содержит подробную и исчерпывающую дискуссию относительно метода интерпретации джайнской священной литературы. Ну а девятая, так и оставшаяся незаконченной, должна была послужить отправной точкой дискуссии на тему самого пути к освобождению.

Первая глава служит как бы основанием текста и первое, что делает автор, это поклонение бесстрастному знанию, благодаря которому Пять Высочайших достигли своего достойного поклонения положения. Далее следует поклонение самим Высочайшим, перечисление их характеристик, объяснение цели поклонения, доказательство аутентичности самой этой книги и указание на цель её написания. Затем автор излагает характеристики шастр, достойных чтения и слушания, а также отличительные черты проповедников и слушателей. И в завершение главы он касается смысла названия данной книги и цели её создания.

Вторая глава содержит описание мирского бытия. Большое внимание уделяется состоянию связанности кармой, длящемуся с безначальных времён, коренным различиям природы души и кармы и подразделению кармы на омрачающую (гхати), неомрачающую (агхати), материальную (дравья), мысленную (бхава) и т.д. Далее автор касается процесса связывания новой кармой и причин оного. В конце главы подробно рассматриваются зависимое состояние знания, а также бытие души в состоянии связанности.

Третья глава рассматривает страдания сансарического бытия и их причины – ложные веру, знание и поведение, а также те трансформации, которые душа претерпевает под влиянием страстей, и способы освобождения от таковых. Далее речь идёт о различных состояниях бытия, которые душа вынуждена проходить по ходу своих странствий в сансаре и соответствующих страданиях. Завершается же данная глава описанием состояния сиддхи, сопровождающимся логическим доказательством того, что с достижением оного всем страданиям приходит конец, и душа погружается в вечное всеохватывающее блаженство, которое и должно быть единственной её целью.

Темой четвёртой главы являются те ложные вера, знание и поведение, которые преследуют душу с безначальных времён. Кроме того, она содержит подробное обсуждение вопроса о том, какие таттвы содействуют достижению цели души (полезные), а какие не содействуют (бесполезные). Наконец, определённый свет проливается на те трансформации, которые душа претерпевает под влиянием заблуждения и страстей.

Пятая глава подробно описывает ассимилированную и неассимилированную разновидности ложной веры, в связи с чем автор приводит анализ воззрений наиболее значительных из неджайнских школ. Древность и истинность джайнской системы находят своё подтверждение на основе многочисленных цитат, содержащихся в древних текстах, в т.ч. и принадлежащих другим школам. Отметим, что пандитджи относит джайнскую традицию шветамбаров к числу ложных, и подвергает критике её идеи о возможности достижения освобождения женщинами, членами низших каст, монахами, носящими белые одежды, и т.д.

В шестой главе, также касающейся ассимилированной разновидности ложной веры, указывается на бесполезность поклонения ложным божествам, учителям и шастрам, и читатель предостерегается от таких практик. В частности, там содержится аналитическая дискуссия на тему бесполезности поклонения Кшетрапалам, Падмавати, солнцу, луне, огню, животным и т.п.

Тонкие формы заблуждения являются темой седьмой главы. Такого рода разновидности ложной веры свойственны как людям, придерживающимся джайнизма чисто номинально, так и тем, кто полагает, что следует указаниям шастр. Причина же в том, что они не обрели понимания истинного смысла этих самых писаний. Пандитджи указывает, что, несмотря на тот факт, что эти люди и не общаются с иноверцами, они, тем не менее, подпитывают свою уже существующую ложную веру своим невежеством и ошибками, а иногда и общением с

недостаточно компетентными дигамбарскими монахами или изучением книг, написанных ими.

Пандит Тодармалджи классифицирует таких последователей ложного воззрения на четыре категории:

1. Джайны, придерживающиеся ошибочных интерпретаций окончательной точки зрения.
2. Джайны, придерживающиеся ошибочных интерпретаций практической точки зрения.
3. Джайны, придерживающиеся ошибочных интерпретаций обеих точек зрения.
4. Джайны, находящиеся на пороге обладания совершенной религиозной истиной.

Рассматривая воззрения первой категории верующих, автор предостерегает читателя от опрометчивых действий, в основе коих лежит идея об изначальной чистоте души, не сопровождаемая пониманием того, как это обстоит на практике.

Касаясь воззрений второй группы, пандитджи жёстко отмечает, что религиозные практики и ритуалы не должны приниматься на том лишь основании, что они традиционны или даже основываются на указаниях шастр. Прежде, чем принять что-либо в этом роде, требуется тщательно и беспристрастно проанализировать их суть и целесообразность. Более того: даже поклонение истинным божествам, учителям и шастрам возбраняется, если таковое совершается слепо, да ещё и с мирскими страстями. Автор приводит заслуживающий внимания читателя анализ ложных концепций относительно семи таттв, распространённых среди сторонников ошибочной интерпретации относительной точки зрения. Бесмысленные практики, применяемые такого рода лицами, якобы для развития правильного знания и правильного поведения, также подвергаются жёсткой критике.

Ясный и глубокий анализ обеих точек зрения имеет место и при рассмотрении автором ложных концепций и практик, которым следуют верующие, отнесённые им к третьей категории.

Рассматривая воззрения джайнов, находящихся на пороге обладания совершенной религиозной истиной, автор во всех деталях описывает те шаги, которые требуются для развития понимания истинной природы таттв, после чего касается последовательного процесса обретения пяти достижений (лабдхи), которые неизбежно предшествуют появлению полноценной правильной веры.

В конце этой главы ясно подчёркивается, что вышеприведённые ложные теории перечислены здесь не с целью поиска таковых в других и осуждения их но ради ликвидации указанных недостатков в тех случаях, когда таковые обнаруживаются в собственной душе.

Восьмая глава посвящена природе проповедей. С тематической точки зрения вся джайнская литература подразделяется на четыре категории: пртатхама-ануйога, карана-ануйога, дравья-ануйога и чарана-ануйога. Хотя стиль и тематика каждой ануйоги индивидуальны, цель их, тем не менее, одна: вдохновить живых существ на практику дхармы в жизни. Смысл джайнской литературы невозможно понять адекватно без знания методики изложения предмета в каждом конкретном случае, что и обсуждается в данной главе. Каждая ануйога имеет свою цель, отсутствие понимания которой может привести к многочисленным ложным выводам. Все такого рода концепции анализируются с соответствующими примерами и сравнениями. Ну а в конце главы автор указывает на необходимость изучения священных писаний, и особенно тех, которые рассматривают природу души и семь таттв.

Девятая глава должна была послужить началом дискуссии на тему пути к освобождению. Логически обосновав тщету чувственных наслаждений этого мира и описав блаженство освобождения, автор указывает, что достижение последнего возможно исключительно собственными усилиями, а посему человеку следует прилагать усилия на этом пути самому, не ожидая помощи от других. Далее приходит очередь подробной дискуссии на тему первого

шага на пути к освобождению, а именно формирования правильной веры, в связи с чем приводятся разнообразные её определения, взятые из различных ануйог. Ложные концепции относительно кажущихся противоречий в подходе четырёх ануйог к одним и тем же вопросам получают убедительное опровержение с помощью соответствующих примеров, после чего приводится метод их синтеза. Природа семи таттв, корректное знание которых служит важнейшим фактором формирования правильной веры, обсуждается весьма подробно. Заключительные строчки этой главы указывают, что автор намеревался детально изложить восемь качеств правильной веры и двадцать пять её изъянов, но, увы, его намерение так и осталось неосуществлённым.

Достоин величайшего сожаления то, что такая великая личность, никогда не питавшая интереса к пресыщающим чувственным наслаждениям, в конце концов пала жертвой внутриобщинной вражды и была вынуждена преждевременно пожертвовать своей жизнью.

Для яркой личности весьма трудно, а порой и вообще невозможно, идти протоптанным путём, но ещё реже встречаются те, кто находит свой собственный путь и не отклоняется в сторону. Ачарьякальпа пандита Тодармалджи был именно таким человеком, который не пошёл протоптанным путём и не отклонился от своего.

Эту книгу – «Светоч на пути к освобождению», следует читать от начала до конца. Её изучение и медитация на поднятые в ней предметы благотворна для каждого человека, добивающегося самореализации. Сам пандитджи выражает читателям горячие пожелания достижения последней в конце каждой главы. Имея же в виду тех, кто растрчивает эту драгоценную человеческую жизнь в чувственных наслаждениях, не проявляя ни малейшей склонности к познанию Атмана, пандитджи пишет: «Представьте, что человеку, пребывающему в отчаянной нищете, предлагают хотя бы взглянуть на камень Чинтамани<sup>1</sup>, а он даже и это сделать отказывается, или прокажённому предлагают испить напиток бессмертия, а он даже прикоснуться к нему отказывается: ведь именно это и происходит с живой, когда та, получив возможность слушать несложные наставления, разъясняющие путь к освобождению, не практикует их – мы попросту не в состоянии описать всю славу её несчастья. При мысли о её судьбе у нас не возникает ничего, кроме сострадания».

Проф. Джамналал Джайн.

\* \* \*

**Ачарьякальпа пандита Тодармалджи из Джайпура**

**СВЕТОЧ НА ПУТИ К ОСВОБОЖДЕНИЮ**

Ом, поклонение сиддхам!

**Глава 1.**  
**ВВЕДЕНИЕ.**

Итак, священная книга под названием «Светоч на пути к освобождению» пишется.

**1.1 Молитва перед началом работы:**

*Доха: Мангалмай мангалкаран, витраг вигьян,  
Намо тахи джатай бхье, арихантади махан.  
Кари мангал кари хо маха, грантх каран ко каджд,  
Джатай милай самадж саб, павай нидждпад раджд.*

Бесстрастное знание полно блаженства и является причиной блаженства; я кланяюсь этому знанию, с помощью которого архаты и прочие [из Высших Существ] достигли величия. Совершив поклонение я, [Тодармал], постараюсь написать эту священную книгу, которая может стать причиной проявления всех духовных качеств и помочь в достижении состояния свободы.

Итак, шастра под названием «Светоч на пути к освобождению» пишется. Далее следует молитва поклонения:

*Намо арихантанам,  
Намо сиддханам,  
Намо айярьянам,  
Намо уваджджхаянам,  
Намо лое савва сахунам.*

Это – оригинальная пракритская форма Намаскара-мантры, на санскрите же она звучит так:

*Намах архадбхьях,  
Намах сиддхебхьях,  
Намах ачарьёбхьях,  
Намах упадхьяебхьях,  
Намах локе сарвасадхубхьях.*

Смысл этой мантры таков: поклонение архатам; поклонение сиддхам; поклонение ачарьям; поклонение упадхьяям; поклонение всем монахам в мире. Таким способом, с помощью данной мантры, совершается поклонение; поэтому она и называется Намаскара-мантрой.

Теперь, совершив поклонение Победителям, давайте же рассмотрим их качества.

## **1.2 Характеристики архатов.**

Прежде всего, мы рассмотрим характеристики архатов. Тот человек, который, оставив жизнь домохозяина и приняв монашество, погружением в собственную [истинную] природу уничтожил четыре вида омрачающей кармы, [благодаря чему] в нём сияют Бесконечные Четыре<sup>2</sup>; который с помощью безграничного знания<sup>3</sup> во всех деталях распознаёт гуны<sup>4</sup> с их бесконечными модификациями и субстанции – дживу и прочие, вместе с их особенностями, с помощью безграничного восприятия видит их в общих чертах (недифференцировано)<sup>5</sup>, с помощью безграничной силы<sup>6</sup> постоянно сохраняет такую способность (знания и восприятия), с помощью безграничного блаженства ощущает невозмутимое высшее блаженство<sup>7</sup>; который, всецело избавившись от таких пороков, как влечение и отвращение<sup>8</sup>, пребывает в состоянии покоя<sup>9</sup>, а также, освободившись от всех физических бедствий – голода, жажды и прочих, достиг высочайшего божественного состояния; чьё тело, очищенное от таких признаков порока, как страсть и гнев, преобразилось в сверхъестественное тело Победителя, не нуждающееся ни в оружии, ни в одежде, и лишённое физических изъянов; чья речь поддерживает в этом мире дхарматиртху<sup>10</sup>, осуществляющую благо всех живых существ; чьё величие порождает в мирских существах веру в его многообразную славу и могущество; тот, кого ради собственного блага почитают ганадхары, Индры и прочие из числа высочайших существ, – таковы характеристики божественных архатов, достойных поклонения всеми возможными способами, и им всем я, [Тодармал], адресую своё приветствие.

## **1.3 Характеристики сиддхов.**

Теперь мы рассмотрим характеристики сиддхов. Сиддхой называется тот человек, который, оставив жизнь домохозяина и вступив на путь монашества, уничтожил четыре вида омрачающей кармы, благодаря чему проявились Великие Четыре<sup>11</sup>; который, по испелении четырёх видов неомрачающей кармы и оставлении даже сверхъестественного физического тела [Победителя], благодаря присущему природе души качеству движения вверх<sup>12</sup> поднялся на вершину вселенной, где и пребывает в сиянии; освободился от всякого контакта со всеми чужеродными субстанциями; чья душа сохранила человекоподобную форму – чуть меньшую, чем её последнее тело; чья препятствующая карма исчезла, благодаря чему полностью, в своём естественном состоянии, проявились все качества души – [совершенные], знание, восприятие и прочие; чья обусловленность нокармой также исчезла, и проявились такие атрибуты души, как нематериальность и прочие; чья мысленная карма<sup>13</sup> разрушилась, благодаря чему непрерывно проявляется невозмутимая, всецело блаженная, чистая форма природы души; благодаря чьей медитации в бхавья-дживах<sup>14</sup> зарождается знание, различающее собственную<sup>15</sup> и чужеродную субстанции, а также склонности, относящиеся к собственной внутренней природе и внешней<sup>16</sup>, с помощью которого они обретают возможность стать подобными тем сиддхам; тот, кто подобен отражению<sup>17</sup> своей собственной чистой природы, достижение которой является единственной достойной целью; тот, кто достиг цели<sup>18</sup> и, таким образом, пребывает в вечности, – моё поклонение этим совершенным сиддхам-бхагаванам<sup>19</sup>!

#### **1.4 Общие характеристики джайнских монахов: ачарий, упадхьяй и садху.**

Далее мы рассмотрим общие характеристики ачарий, упадхьяй и садху.

Тот, кто, отрекшись семьи и собственности и обратившись к чистому монашескому образу жизни<sup>20</sup>, обрёл бесстрашие ко всему мирскому, и с помощью своего чистого активного сознания видит собственное «Я» как собственное «Я», в прочих же объектах<sup>21</sup> этого «Я» не видит; кто в собственном знании и прочем<sup>22</sup> признаёт свою истинную природу, чужеродные же чувства<sup>23</sup> таковой не считает<sup>24</sup>; кто распознаёт чужеродные субстанции и их природу, если таковые предстают перед его умом, однако, различая желательное и нежелательное, не питает к ним ни влечения, ни отвращения; чьё тело подвергается различным переменам, в нём создаются разнообразные внешние причины, однако он в таких ситуациях не чувствует ни счастья, ни страдания; чьи внешние действия, подобающие [его статусу] протекают естественным образом, т.е. он не вовлекается в них; кто не позволяет своему активному сознанию блуждать; кто, достигнув [стадии] бесстрастия и невовлечённости, сохраняет непоколебимость в образе мысли<sup>25</sup>; в ком, вследствие возникновения слабой степени страсти, порой возникают благие мысли, к которым он может испытывать привязанность как к средствам осуществления внешнего чистого монашеского образа жизни, однако, считая даже такую страсть отвратительной, он стремиться избавиться и от неё; в ком, благодаря отсутствию сильных страстей, не осталось никаких форм нечистого сознания – склонности к насилию и прочим; кто по обретении такого состояния духа принял благие внешние знаки дигамбарского монашества; кто свободен от нужды как-либо украшать тело и прочим пороков; кто находит себе жилище в лесу, неукоснительно соблюдает 28 мулагун<sup>26</sup>, с терпением переносит 22 вида *паршшахи*<sup>27</sup>, поклоняется 12 видам аскезы; кто, сохраняя медитативную позу, становится столь же неподвижным, как статуя; кто иногда занимается внешними религиозными практиками – чтением и т.п., а иногда, с целью поддержания тела, – сбором подаяния и прочим, подобающим монаху, делая это с особой бдительностью, тот называется джайнским монахом, и таковы их общие характеристики.

##### **1.4.1 Характеристики ачарий.**

Среди тех [монахов ачарьями называются] те, которые, благодаря их превосходству в правильной вере, правильном знании и правильном поведении, поднялись до высочайшего положения в сангхе, став её руководителями; которые большую часть времени проводят погружёнными в неколебимую сварупа-ачарану<sup>28</sup>; которые, видя жаждущих дхармы джив, вследствие возникновения слабой страсти исполняются сострадания, и дают последним наставления в дхарме; которые посвящают в монахи тех, кто желает этого, и очищают с помощью ритуала покаяния тех, кто открывает им свои проступки.

Таковы характеристики ачарий, твёрдо соблюдающих правила монашеской жизни, и им моё поклонение.

#### **1.4.2 Характеристики упадхьяй.**

Упадхьяями называются те монахи, которые, изучив многочисленные джайнские шастры, стали учителями сангхи, наделёнными правом учить и проповедовать; которые, постигнув суть и цель всех шастр, медитируют на собственную истинную природу, а если, вследствие возникновения страсти, оказываются не в состоянии сохранить своё активное сознание неподвижным, то сами читают такие шастры, а также учат других джив, наделённых религиозными склонностями.

Таковы характеристики упадхьяй, дающих наставления бхавья-дживам, и им моё поклонение.

#### **1.4.3 Характеристики монахов.**

Те же, кто, не обладая двумя вышеуказанными званиями, занимается познанием природы души; распознавая желательное и нежелательное в чужеродных субстанциях, не позволяет своему активному сознанию ни вовлекаться в них, ни избегать их, тренируя тем самым *оное*; а также, с внешней стороны, предпринимают различные аскетические практики, служащие инструментальной причиной тех [внутренних], или, возможно, поклоняются в храмах, называются «муни».

Таковы характеристики монахов, практикующих познание природы Я, и им моё поклонение.

### **1.5 Цель поклонения.**

Такова природа архатов и прочих [из Пяти Высочайших], исполненная чистого бесстрастного знания, благодаря которому они и достигли своего высочайшего и достойного поклонения положения. С точки зрения джива-таттвы все живые существа одинаковы, однако те из них, которые подвержены таким порокам, как страсть и прочие, и в ком отсутствует знание, достойны порицания, тогда как те, в ком отсутствуют страсть и прочие [изъяны] и наличествует знание, достойны похвалы. В архатах и сиддхах, вследствие полного исчезновения страсти и т.п., а также полного проявления качества знания, стало возможным проявление чистого бесстрастного знания; что же касается ачарий, упадхьяй и садху, то в них, вследствие частичного исчезновения страсти и частичного проявления качества знания, стало возможным частичное проявление чистого бесстрастного знания.

Отсюда, знайте этих архатов и прочих [из Пяти Высочайших] как великих и достойных поклонения.

Далее, необходимо помнить, что среди архатов и прочих из [Пяти], термином «арихант» [на пракрите] или «архат» [на санскрите], определяются главным образом тиртханкары, а также

все [ординарные] кевали. С того же момента, когда они за одну самую<sup>29</sup> проходят четырнадцатую гунастхану [и достигают освобождения], они называются сиддхами. Получившие титул ачарьи, могут проживать в сангхе, заниматься созерцанием природы души в уединении, либо странствовать в одиночестве, ну а те из них, кто наделён властью и над ачарьями, называются ганадхарами. Их общий титул – ачарьи. Другие монахи также могут заниматься обучением и проповедью, но лишь те, кого ачарьи наделили титулом упадхьяи. Ну а все те монахи, у которых нет какого титула, называются «садху».

Не существует такого правила, чтобы ачарьями становились лишь на основании соблюдения панчачары<sup>30</sup>, упадхьяями – на основании чтения и проповедования, а садху – на основании выполнения мулагун, поскольку указанные практики обычны для всех монахов, однако с вербальной точки зрения буквальный смысл данных терминов основывается именно на этом. С конвенциональной же точки зрения ачарьями и прочими считаются именно на основании присуждения данных титулов. Так, с вербальной точки зрения то, что движется, называется коровой, и то же самое можно сказать и о людях, однако все эти наименования даются с конвенциональной точки зрения. Точно так же следует понимать и здесь.

Вопрос: А в чём причина того, что поклонение архатам совершается ранее поклонения сиддхам? Это кажется сомнительным.

Ответ: Поклонение совершается с надеждой на успешное достижение нашей цели, а поскольку цель проповедей успешно осуществляется главным образом благодаря архатам, то их и приветствуют в первую очередь.

Итак, мы рассмотрели характеристики архатов и прочих [из Пяти Высочайших], поскольку размышление над таковыми способствует достижению особого успеха. Далее, архаты и прочие называются Пятью Высочайшими, поскольку имя наилучшему из всех божеств, исполняющих желания – Высочайший. Отсюда знайте, что коллективное наименование этих Пяти, которые Высочайшие – Панча Парамештхи.

Далее, Ришабхе, Аджите, Самбхаве, Абхинандане, Сумати, Падмапрабхе, Супаршве, Чандрапрабхе, Пушпаданте, Шитале, Шреямсе, Васупджье, Вимале, Ананте, Дхарме, Шанти, Кунтху, Аре, Малли, Мунисуврате, Нами, Неми, Паршве и Вардхамане – двадцати четырём тиртханкарам, в настоящем [полуцикле] времени возглавлявшим *дхарма-тиртху* этой Бхарата-кшетры<sup>31</sup>, тем, кому в момент пяти благоприятных событий их жизни – зачатия, рождения, отречения, пробуждения и освобождения поклонялись Индра и прочие [небожители], и кто ныне в сиянии пребывает в обители сиддхов, им моё поклонение!

Далее, Симандхаре, Югамандхаре, Баху, Субаху, Санджатаке, Сваямпрабхе, Вришабханане, Анантавирые, Сурапрабхе, Вишалакирти, Ваджрадхаре, Чандранане, Чандрабаху, Бхуджангаме, Ишваре, Немипрабхе, Вирасене, Махабхадре, Деваяше и Аджитавирые – двадцати тиртханкарам, в настоящее время просиявших всеведением в пяти Видеха-кшетрах, связанных с пятью горами Меру, им моё поклонение!

Вообще, они включаются в число Высочайших, однако, принимая во внимание их особое положение в эту эпоху, им предлагается отдельное поклонение.

Далее, сияющим в трёх мирах нерукотворным образам Победителей и сияющим в срединном мире освящённым в установленном порядке рукотворным образам Победителей, от одного только лицемерия которых, без реального получения наставлений, прочие существа обретают благо, подобно тому, как они лицемерили бы воплощённых всеведущих тиртханкаров, – этим образам Победителей моё поклонение!



Далее, созданным ганадхарами в полном соответствии с божественной речью Всеведущего анга-пракирнакам<sup>32</sup>, созданным прочими ачарьями в полном соответствии с последними грантхам<sup>33</sup> [т.е., всё это – слово Победителя], заслуживающим признания под знаком съядвады<sup>34</sup>, не входящим в противоречие с логикой и, таким образом, достоверным, служащим причиной обретения дживами знания таттв и, таким образом, благотворным, им моё поклонение!

Далее, храмам, монахиням, лучшим из мирских последователей, субстанциям, местам паломничества и прочим святым местам, благоприятным эпохам и прочим временам, Трём Драгоценностям и чистым идеям, заслуживающим моего поклонения, я ныне также поклоняюсь; а тому, что достойно смиренного повиновения, я выражаю свою покорность.

Так, приветствовав своих благодетелей, мы совершили поклонение.

А теперь давайте рассмотрим, каким образом архаты и прочие могут быть божествами, исполняющими желания. То, что ведёт к достижению счастья и устраняет страдание, называется целью, а то, с чьей помощью эта цель успешно осуществляется, и будет нашим божеством, исполняющим желания. Достижение бесстрастного различающего знания – вот в чём состоит наша настоящая цель, поскольку именно благодаря последнему обретается истинное невозмутимое счастье, а всякое страдание и волнение<sup>35</sup> испепеляется.

### **1.6 Каким образом цель достигается с помощью архатов и прочих из Пяти.**

Итак, говорится, то цель достигается с помощью архатов и прочих из Пяти. Но каким образом? Вот это мы сейчас и рассмотрим.

Состояние души бывает трёх видов: страдающее, очищенное и чистое<sup>36</sup>. Когда имеет место подъём сильной страсти, оно называется страдающим, когда страсть слабая – очищенным, ну а когда страсть отсутствует – чистым. Известно, что наша природа, суть которой – бесстрастное различающее знание, разрушается омрачающими видами кармы – омрачающей знание и прочими [тремя], так вот, если вызванное последними состояние души – страдающее, то тем самым создаётся сильная связанность [кармой], если её состояние очищенное – то слабая, ну а если начинает преобладать чистое, то накопленная в прошлом интенсивная связанность ослабляется. Мысли и чувства, восхваляющие архатов и прочих [из Пяти], как имеющие природу слабой страсти, относятся к очищенному состоянию. Сверх того, [они] служат средством, уничтожающим всякую страсть, т.е. могут быть и причиной чистого состояния; поэтому, когда с достижением таких состояний души исчезает скрывающая [природу] Я омрачающая карма, то бесстрастное различающее знание проявляется естественным образом. В какой мере ослабевает карма, в такой и проявляется знание – вот так наша цель и достигается с помощью архатов.

Кроме того, такие действия, как созерцание образов архатов и прочих, размышление над их природой, слушание их речей, пребывание рядом с ними, жизнь в соответствии с их наставлениями и т.п. – всё это вместе содействует уменьшению страсти и прочих [пороков] и, соответственно, ведёт к росту знания, различающего особенности дживы, адживы и прочих [таттв]. Так что и таким способом бесстрастное различающее знание обретается с помощью архатов и прочих [из Пяти].

Здесь кто-нибудь спросит: «Такого рода цель, с их помощью, конечно, достигается, но как быть с чувственным счастьем и устранением страдания? Такая-то цель с их помощью тоже достигается?» Разрешим же его сомнения.

Те, кто, восхваляя архатов и прочих [из Пяти], переходят в очищенное состояние, создают тем самым связанность сата<sup>37</sup> и прочими видами благой неомрачающей кармы и, с созреванием благой кармы, объекты, служащие причиной чувственного счастья, приходят сами собой, тогда как объекты, служащие причиной страдания, по устранении дурной кармы уходят сами собой, – таким вот образом с их помощью осуществляется указанная цель. Помимо того, боги, преданные учению Победителей, могут принести человеку, также преданному учению, разнообразные объекты, служащие причиной чувственного счастья и устранить то, что причиняет ему страдание; так что и таким образом указанная цель достигается с помощью архатов и прочих [из Пяти]. Однако всё это пользы для души не приносит, поскольку душа эта, вследствие влияния страсти принимая внешние предметы за желанные и нежеланные, сама создаёт счастье и страдание. Без страсти никакие внешние объекты не способны вызвать ни счастья, ни страдания. Кроме того, если есть страсть, то будет и беспокойство, поэтому как желать чувственного счастья, так и испытывать страх перед страданием – заблуждение.

Далее, если архатам и прочим [из Пяти] поклоняются именно с такой целью, то, вследствие возникновения сильной страсти, возникает и связанность дурной кармой, так что вам не следует стремиться к ней. Благодаря поклонению архатам и прочим [из Пяти] такого рода цели осуществляются автоматически.

Итак, на указанных основаниях архаты и прочие [из Пяти] достойны признания в качестве высочайших божеств, исполняющих желания.

Таким образом, именно они – архаты и прочие [из Пяти], являются высшим благом, ибо благодаря преданности им осуществляется высшее благо. «Манг» – это то же, что и «сукх» – счастье, которое «лати», т.е. даётся; или иначе: «ман» значит «грех», который «галайти», т.е. «гале» – растворяется, удаляется, отсюда и название «мангал». Вот так с их помощью осуществляются обе вышеуказанные цели, и на этом основании и говорится об их высшей благодатности (мангальпан).

### **1.7 Почему перед началом работы совершается поклонение.**

Здесь кто-нибудь спросил бы: «А в чём причина совершения молитвы в начале книги?» Ответим ему.

Делается это с целью успешного её завершения и устранения возможности возникновения, вследствие греха, препятствий.

Довод оппонента: Но ведь иноверцы вполне успешно пишут свои книги и без таких молитв, и никаких препятствий при этом не заметно. В чём здесь причина?

Ответ: Иноверцы, сочиняющие грантхи, вследствие интенсивного подъёма заблуждения вкладывают в них противоположный, т.е. взращивающий ложные воззрения и страсти, смысл, так что их успешное завершение возможно и без такого поклонения. Подумайте: если заблуждение благодаря такому поклонению уменьшается, то как создать столь несуразную работу? Мы же, создавая эту книгу, благодаря слабости страсти, вкладываем в неё такой смысл, который взращивает бесстрастное знание таттв; для беспрепятственного завершения этой задачи и совершается такое поклонение. Если не выполнить его, то заблуждение сохранит свою остроту; как же, в таком случае, завершить столь благородное дело?

Вопрос: Это принято, но вы посмотрите: люди, такого поклонения не совершающие, вполне счастливы, никаких признаков подъёма дурной кармы не заметно; а вот у тех, кто это поклонение совершает, счастья что-то не видно – один подъём дурной кармы. Реальна ли вообще та благодать, [о которой вы говорите]?

Ответ: Страдающее и очищенное состояние дживы бывают разных видов; вследствие таковых карма, процесс связывания которой с душой занял некоторое время, вызревает мгновенно. Поэтому, как у человека, скопившего в прошлом большое состояние, даже без зарабатывания такового вполне очевидно богатство и не обнаруживается никаких долгов, так и того, кто ранее накопил массу долгов, даже если он и пытается заработать деньги, долг всё равно остаётся, а признаков богатства не видать, хотя, если поразмыслить, то получится, что зарабатывание денег может быть лишь причиной богатства, но никак не долга. Именно это и происходит в данном случае: если кто в прошлом накопил большую заслугу, то счастье у него будет и без такого поклонения, и никакого подъёма дурной кармы мы не увидим; ну а если кто в прошлом накопил множество грехов, то даже если он и совершает поклонение, признаков счастья заметно не будет, и всё, что мы увидим, это созревание (плодов) дурной кармы, хотя, если поразмыслить, то вроде бы совершение такого поклонения должно быть причиной счастья, но никак не подъёма дурной кармы. Таковы доказательства благодатности ранее совершённого поклонения.

Вопрос: Это также принято, но как быть с богами, преданными учению Победителей? Они не оказывают помощи совершающим это поклонение, а не совершающих оное не наказывают. В чём причина этого?

Ответ: Основная причина счастья и страдания живых существ – созревание [плодов] кармы, в соответствии с которой и функционируют внешние [инструментальные] причины. Поэтому в случае подъёма дурной кармы возникновение причин [внешней] помощи оказывается невозможным, а в случае подъёма благой кармы не возникнут причины наказания.

Давайте теперь рассмотрим, как создаются эти причины. Существа, называемые богами, с помощью своего знания, обретаемого вследствие уничтожения или успокоения [страсти], не в состоянии видеть всё одновременно, поэтому знание о том, кто совершает поклонение и кто не совершает такового, возникает лишь у некоторых из них, да и то не всегда. Не зная ничего, как они смогли бы оказать помощь или покарать? А если даже и возникает такое знание, то, в том случае, когда страсть крайне слаба, не может зародиться никакой склонности ни к оказанию помощи, ни к наказанию; когда страсть сильна, они сами не чувствуют никакого интереса к дхарме; ну а когда страсть к совершению таких поступков средней степени, при том, что собственной силы у бога может и не быть, то что он сможет сделать? Поэтому и не возникает никаких причин ни для оказания помощи, ни для кары.

Если же у небожителей есть [соответствующая] сила и, вследствие подъёма страсти средней степени, пробуждается интерес к дхарме, а также если в данный момент ему известно о благочестивых и нечестивых деяниях других существ, то, может быть, какой-нибудь бог и окажет помощь какому-либо праведному человеку, а нечестивца накажет: однозначного правила здесь не существует.

Имейте в виду в этой связи, что всякое желание обрести счастье, устранить страдание, оказать помощь или покарать, будучи исполненным страсти, может принести страдание как ныне, так и в будущем. Поэтому, оставив такое желание и стремясь лишь к бесстрастному различающему знанию, я, [Тодармал], поклоняюсь архатам и прочим [из Пяти].

## **1.8 Аутентичность данной книги в аспекте традиции агам.**

А теперь, совершив поклонение, давайте подробнее рассмотрим эту полезную книгу, называемую «Светоч на пути к освобождению». Для обретения же уверенности в её аутентичности нам необходимо обратиться к древней традиции [джайнских Агам.]

«А» и прочие буквы алфавита не сотворены никем и вечны. В том, что касается их конкретного написания, то здесь возможны разные способы, в зависимости от личных предпочтений, однако при использовании в устной речи они всегда и всюду одинаковы. Поэтому, когда говорится «созданный алфавит», понимать это нужно следующим образом: как группы этих букв самосуществующи<sup>38</sup>, так и созданные из них слова, передающие истинный смысл и называемые «шрута», также несотворённые и вечны. Например, «джива» – несотворённое и вечное слово, указывающее на джива-таттву. Таким образом, собрание передающих свой собственный истинный смысл слов называется писанием (шрута).

Далее, как жемчужины, из которых один человек возьмёт для того, чтобы сделать украшение, меньше, а другой – больше, один сделает это украшение одним способом, а другой другим, самосуществующи; так и слова самосуществующи: из них один человек возьмёт меньше, а другой – больше, один – одним способом, а другой – иначе нанизывая их, так создаёт писание. Вот так же и я соединяю в соответствии с собственным пониманием слова, передающие истинный смысл, стараясь при этом не вплести сюда вымышленные собственным умом ложные идеи. Поэтому данная книга аутентична.

Вопрос: Каким образом традиция истинных слов просуществовала до создания этой книги?

Ответ: С безначальных времён в мире появлялись всеведущие тиртханкары, знавшие всё, включая и те слова вместе с их смыслом. Из божественной речи этих всеведущих тиртханкаров возникли такого рода наставления, с помощью которых другие существа достигают знания слов и их смысла. В соответствии с теми наставлениями ганадхарами были составлены анга-пракирнаки, а в соответствии с последними последующими ачарьями были составлены разнообразные грантхи. Некоторые практикуют их, некоторые пересказывают, некоторые слушают: так эта традиция продолжает своё существование.

В настоящее время эта Бхарата-кшетра находится в нисходящем полуцикле времени. В течение этого цикла в мире появлялись 24 тиртханкара, последним из которых был Вардхамана. Он же, достигнув всеведения, с помощью своей божественной речи обратился с проповедью к другим существам. Накопив причины для слушания таковой, ганадхара Гаутама, познав их бездонный смысл из сострадания составил анга-пракирнаки. Затем почтенный Вардхамана достиг освобождения. После него в этой пятой эпохе было ещё трое всеведущих: Гаутама, Судхарма и Джамбусвами. Затем, вследствие ухудшения времён, всеведущие исчезли, однако в течение некоторого времени существовали шрута-кевали<sup>39</sup> – знатоки двенадцати анг, но позднее исчезли и они. Тогда ачарьи, основываясь на тех [ангах], создали другие тексты, на основе которых, в свою очередь, были созданы другие, и их практика продолжалась. С приходом ещё более дурных времён немало таких книг подверглось уничтожению от рук нечестивцев, либо исчезло вследствие отсутствия практики. Кроме того, есть ряд великих текстов, найти которые можно, однако по причине слабости ума они не практикуются. К примеру, на юге, в городе Мудабидри, что неподалёку от статуи Гомматасвами, хранятся такие тексты, как Дхавала, Махадхавала и Джаядхавала<sup>40</sup>, но доступны они лишь для поклонения. Да даже из того множества книг, которые вполне доступны и заслуживают изучения, реально изучаются весьма немногие. Таким образом, хотя в это ничтожное время высочайшая джайнская религия пришла в упадок, однако благодаря этой линии преемственности даже и поныне в джайнских шастрах сохраняются слова, передающие истинный смысл.

## 1.9 Слово о себе.

В эту эпоху я обрёл человеческое рождение. В этом рождении, благодаря влиянию отпечатков прошлой кармы и благой судьбе во мне развился интерес к изучению джайнских шастр. Освоив в общих чертах грамматику, логику, математику и прочие полезные дисциплины я, по мере своих сил и способностей, изучал следующие шастры с комментариями: *Самаясару*, *Панчастикаясару*, *Правачанасару*, *Ниямасару*, *Гомматасару*, *Лабдхисару*, *Трилокасару*, *Таттвартха-сутру*, *Кшапанасару*, *Пурушартха-сиддхьяпаю*, *Аштанпахуду*, *Атманушасану* и прочие шастры; тексты, рассматривающие различные вопросы поведения монахов и домохозяев, а также прекрасные катхи и пураны и т.д. С их помощью я достиг знания истинного смысла слов.

Далее, в это ничтожное время можно встретить множество людей, чей ум ещё более слаб, чем мой. Чтобы дать таким людям возможность понять смысл тех строк я, руководствуясь состраданием, решил написать эту книгу на народном языке, представляя те же самые слова и их смысл в новом свете. Особенность её состоит в следующем: если шастры были написаны на санскрите или пракрите, то здесь используется народный язык – либо в форме апабхрамши либо с сохранением точной формы слов, однако никаких извращений смысла при этом не допускается.

Вот так традиция [передачи] истинных слов сохранилась до времени написания этой книги.

## 1.10 Отрицание ложных слов.

Вопрос: Хорошо, линию преемственности мы признаём, но как удостовериться в том, что в этой традиции сохранились лишь истинные слова и не замешались ложные?

Ответ: Создание ложных слов невозможно без крайней степени страсти. Столь греховное дело, как создание ложного сочинения, которое причинило бы вред множеству живых существ, а самому автору принесло бы плод рождения в аду или в форме нигоы, возможно лишь в состоянии крайней степени гнева, гордости, лживости или жадности, однако среди последователей джайнской веры люди, подверженные таким сильным страстям, не рождаются.

Первый и основной наставник<sup>41</sup> – это всеведущий тиртханкара, который, полностью устранив всякое заблуждение, тем самым полностью освободился от страсти. Далее, авторами грантх были ганадхары и ачарьи, которые, благодаря слабости своих страстей, смогли отречься от всякой внешней и внутренней собственности, став тем самым почти бесстрастными<sup>42</sup>. В них, вследствие слабости страсти, обнаруживается некоторая тенденция к проявлениям чистой формы активного сознания<sup>43</sup>: другой причины здесь нет. Верующие домохозяева также порой пишут грантхи, но и эти люди не поддаются сильным страстям: ведь если допустить, что в них возникла интенсивная страсть, то как, в таком случае, зародиться интересу к джайнской религии, испепеляющей страсти всеми возможными способами? Если же некий человек под властью заблуждения подпитывает свою страсть деяниями, противными [вере], то пусть будет так, однако, идя вразрез с предписаниями Победителей и лелея собственные страсти, он тем самым теряет всякую связь с джайнской религией.

Таким образом, среди [последователей] учения Победителей не найти такого человека, который, создавая лживые слова, причинил бы вред как другим, так и себе в этой жизни и следующей.

Вопрос: А если некий псевдоджайн под влиянием сильной страсти впутает в джайнские шастры ложные слова, и его традиция сохранится, то как быть?

Ответ: Представьте, что некий человек вплёл в украшения из натуральных жемчужин несколько поддельных. Блестеть они не будут, так что знатока, исследовавшего их, этим не обманешь; ну а если попадётся какой простак, которого можно ввести в заблуждение названием «жемчужина», то его традиция долго не продлится, поскольку незамедлительно найдётся кто-нибудь, кто обнаружит подделку. Подобно этому, некий человек действительно может вставить в джайнские шастры – собрание истинных слов, нечто ложное, но поскольку слова, содержащиеся в таковых, имеют своей целью устранение страстей и уменьшение мирских забот, а грешник этот, впутывающий ложные слова, со своей стороны, выказывает в них тенденцию к возвращению страстей и обслуживанию мирских интересов, то цели их, таким образом, не совпадают, и сведущий [в этом вопросе], исследовав [суть дела ], не будет обманут; если же попадётся какой глупец, у которого можно ввести в заблуждение названием «джайнская шастра», то его традиция долго не продержится: немедленно найдётся кто-либо, способный опровергнуть её.

Второй момент здесь вот в чём: такого рода псевдоджайны, подверженные интенсивным страстям, встречаются лишь в наше дурное время, однако существуют многочисленные чистые земли и чистые эпохи, в которых такой публики не найти. Так что ложная традиция в джайнских шастрах долго продолжаться не может – будьте уверены в этом.

Вопрос: Хорошо, вследствие страстей впутать [в шастры] ложные слова невозможно, но ведь создатели грантх-то обладали знанием, возникающим в результате успокоения и уничтожения [кармы], [чего не скажешь о прочих людях], так вот, если такой человек, поняв нечто превратно, впутает в текст собственные мысли, будет ли его традиция иметь шанс на существование?

Ответ: Первыми авторами грантх были ганадхары, обладавшие четырьмя видами знания и непосредственно слышавшие божественную речь всеведущего, благодатью которой выявляется лишь истинный смысл, и в соответствии с которой были написаны грантхи, поэтому каким образом ложные слова могли бы попасть в эти грантхи? Что же касается прочих ачарий, составлявших грантхи, то они также обладали [соответствующим, подходящим или в какой-то мере] правильным знанием и составляли свои грантхи в полном соответствии с древней традицией. Важно отметить ещё вот что: они не писали того, о чём не знали сами; а если что знали, то соединяли эти слова в книги лишь убедившись в их достоверности с помощью правильного знания. Так что, поскольку принимались такие меры предосторожности, ложные слова не могли вкрасься [в текст]; а если они сами порой понимали значение древних текстов превратным образом, и это представлялось им достоверным, то здесь, конечно, нечего возразить, однако это случалось редко и лишь с некоторыми, поэтому те, кто знал истинный смысл, не позволяли развиваться ложным толкованиям.

Далее, необходимо знать следующее: истинно верующие джайны не придерживаются таких ложных концепций относительно богов, учителей, дхармы, джива- и аджива-таттв и т.п., которые могли бы причинить вред душе. Смысл шастр настолько тонок, то немудрено в заблуждении понять его превратно, но, поскольку есть вера в заповеди Победителей, то вреда душе не будет. Так что, если кто и делает на их основе ложные выводы, то это не слишком серьёзный грех.

Как сказано в *Гомматасаре*:

«Джива, обладающая правильными воззрениями, верит в проповеданные слова истины; но иногда, под влиянием наставлений несведущего учителя, верит также и лжи», – так говорится.

Что касается меня, то каких-то особых знаний у меня нет, однако я в высшей степени опасаясь пойти против заповедей Победителей, и лишь благодаря постоянной мысли об этом решился на написание этой книги. Поэтому здесь всё будет изложено в точном соответствии с древними текстами, ну а если в некоторых местах древних грантх описание затемнено или усложнено, то здесь мы представим его в более доступном свете. В процессе этой работы я постараюсь сохранить бдительность, ну а если, несмотря на всё это, где-либо будет допущена ошибка в интерпретации каких-либо утончённых идей, то смиренно прошу людей, наделённых особой мудростью, устранить и исправить таковую.

Так я решил написать эту шастру.

А теперь давайте рассмотрим, какие шастры достойны чтения и слушания, и какими чертами должны обладать их проповедники и слушатели

### **1.11 Шастры, достойные чтения и слушания.**

Как известно, джива в этой сансаре претерпевает множество страданий, поэтому чтения и слушания достойны лишь те шастры, которые освещают путь к освобождению. Если же она, с помощью светильника в виде шастры, обрела путь к освобождению, то, продвигаясь по этому пути, сама сможет избавиться от этих страданий и достичь освобождения. Этот путь к освобождению есть ни что иное, как бесстрашие, поэтому джайнские шастры, своим порицанием таких тенденций, как влечение, отвращение и заблуждение, доказывающие, что их единственная цель – бесстрашие, вне сомнения, достойны чтения и слушания. Те же шастры, которые, поощряя похоть, сладострастие и [праздное] любопытство, поддерживая склонность к насилию и войнам и культивируя ложную веру, демонстрируют тем самым, что их [подлинная] цель – возвращение влечения, отвращения и заблуждения, и не шастры вовсе, а оружие<sup>44</sup>, поскольку склонность к таким вещам, как влечение, отвращение и заблуждение, от которых джива страдает с безначальных времён, всегда существовала в ней и без всякого обучения, а если те шастры поощряют такого рода тенденции – якобы для того, чтобы обрести счастье, то каков будет результат этого «обучения»? Никакого, кроме осквернения природы души. Так что подобные шастры читать и слушать не следует.

То, что здесь было сказано относительно чтения и слушания, в равной мере относится и к сшиванию, обучению, обдумыванию, переписыванию и прочим действиям.

Итак, лишь те шастры, которые явно или хотя бы просто в силу своей принадлежности к традиции культивируют бесстрашие, достойны изучения и практики.

### **1.12 Характеристики проповедника.**

А теперь обсудим характеристики проповедника. Прежде сего, проповедующий шастры должен быть твёрд в джайнской вере, поскольку если он сам неверующий, то как сделать верующими других? Ум слушателей ещё слабее, так какими же уловками обратить их в веру? **Вера – корень всей дхармы.** Во-вторых, изучением шастр, достойных такового, он должен развить в себе мудрость, ибо без такой силы авторитетным проповедником стать невозможно. В-третьих, с помощью правильного знания он должен уметь распознавать как с практической, так и с окончательной точек зрения во всех их аспектах, ибо при отсутствии

такой способности, в случае появления высказывания, имеющего иной смысл, последнее станет причиной ошибочного поведения<sup>45</sup>.

В-четвёртых, он должен опасаться пойти вразрез с заповедями Победителей, поскольку если нет такого страха, то, имея в уме какое-то намерение, он может дать какое-либо наставление, противоречащее сутрам, и принести тем самым вред живым существам.

Как сказано<sup>46</sup>:

«Тот, кто обладает разнообразными качествами – терпением и прочими, служит вместилищем<sup>47</sup> грамматики и прочих знаний, но говорит при этом нечто, противоречащее сутрам, достоин лишь отвержения, подобно тому, как змея, даже если она украшена лучшими драгоценностями, всё равно не будет ничем, кроме источника помех».

В-пятых, у него не должно возникать желания зарабатывать себе на жизнь и выполнять иные мирские цели проповедованием шастр, поскольку в противном случае он не сможет дать соответствующих [их смыслу] наставлений: следуя желаниям слушателей, он сделает это средством достижения своих целей. Кроме того, положение проповедника выше положения слушателя, если же проповедник жаден и т.п., то он тем самым опускается ниже слушателя, тогда как последний возвышается.

В-шестых, он должен быть свободен от интенсивных гнева и гордости, поскольку гневливый и гордый человек неизбежно станет объектом порицания, а слушатели будут его остерегаться; какую пользу они, в таком случае, получают от него?

В-седьмых, проповедник должен уметь поднимать самые разнообразные вопросы и давать соответствующие ответы; а если слушатели разными способами многократно задают свои вопросы, то сладкозвучной речью рассеивать их сомнения. В случае же, когда он сам не в состоянии дать ответ, ему следует признать факт собственного неведения, ибо в противном случае сомнения слушателей не исчезнут. Какая им польза от этого? К тому же, в такой ситуации невозможно доказать авторитетность джайнской веры.

В-восьмых, у него не должно быть ни малейшей склонности к аморальным и прочим порицаемым в миру деяниям, поскольку в противном случае он не будет ничем, кроме предмета насмешек; кто же, в такой ситуации, поверит его речи? Он лишь позорит учение Победителей.

В-девятых, проповедник не должен быть низкого рода, не должен страдать телесными недостатками и потерей голоса, речь его должна быть сладкозвучной, и он должен обладать определённым авторитетом, который позволил бы ему заслужить уважение среди людей, поскольку в отсутствие указанных качеств его ораторское искусство не сможет проявиться в полной мере. Указанные качества необходимы для проповедника.

То же самое говорится и в *Атманушасане*:

«Тот, кто мудр, постиг тайны всех шастр, снискал славу в мире, в ком умерло желание, кто красив, спокоен, видит ответ на вопрос ещё до того, как тот задан, способен вынести груз бесчисленного множества вопросов, влиятелен, кто своей свободой как от критики других, так и от критики со стороны других пленяет сердца, кладёшь достоинств, чья речь ясна и сладкозвучна, – владыка<sup>48</sup> такого собрания [достоинств] может проповедовать дхарму».



Далее, особая черта проповедника заключается в том, что если он компетентен в грамматике, логике и наиболее объёмистых джайнских шастрах, то это придаст его мастерству особое великолепие. Однако даже если всё это есть, но он не постиг [не почувствовал] с помощью духовного вкуса истинную природу своей души, то он не знает сути учения Победителей; такой человек – проповедник лишь по форме. Как он сможет объяснить исполненную духовного вкуса истинную природу учения Победителей? Поэтому лишь тот, кто знает природу души, может быть истинным проповедником.

В *Правачанасаре* на сей счёт говорится:

«Знание агам, вера в таттвы, самообуздание – всё бесполезно, если лишено знания Я».

То же самое сказано и в *Доханахуде*:

«О, Панде! О, панде! О, панде! Выбросив зерно, толчешь мякину. Удовлетворённый словами и их буквальным смыслом, высшего смысла не знаешь, глупец», – так говорится.

Кроме того, духовное знание, как известно, высочайшее из 14 видов знания, поэтом того проповедника, который преклоняется перед вкусом<sup>49</sup> духовной науки, знайте как истинного проповедника тайн учения Победителей. Далее, того проповедника, чьи умственные способности экстраординарны<sup>50</sup>, и кто обладает такими качествами, как авадхи-, манахпарья- и кевала-джняна, знайте как великого проповедника.

Таковы отличительные черты проповедника.

Счастливы тот, кому доведётся повстречать учителя, обладающего всеми указанными характеристиками, ну а если не сможете найти такого, то слушайте шастры из уст того, кто обладает хотя бы качеством веры. Слушать шастры желательно из уст обладающего такими характеристиками монаха или мирянина, что же касается тех, кто проповедует лишь по традиции и лишённых таких качеств грешников, то из их уст слушать шастры не стоит.

Как сказано<sup>51</sup>:

«Тому, кто внимателен в своём послушании заповедям Победителей, следует слушать дхарму у совершенного гуру-ниргрантхи, или хотя бы у истинно верующего мирянина, передающего наставления такого совершенного гуру».

Такой проповедник, который даёт свои наставления искренним в дхарме умом<sup>52</sup>, делает счастливыми и себя, и других джив; тот же, кто даёт наставления умом, одержимым страстью, причиняет вред и себе, и другим – помните об этом.

На этом заканчивается обсуждение характеристик проповедника.

### **1.13 Характеристики слушателей.**

А теперь обсудим характеристики слушателей. Счастливы тот человек, в уме которого возникают мысли типа: «Кто я? Какова моя природа? Почему всё это происходит со мной? Каков будет плод моих мыслей? Джива постоянно страдает; каким же образом можно это страдание устранить? Я должен найти ответ на все эти вопросы ради своего же блага», – такие мысли будоражат его. Понимая, что цели этой можно достичь лишь слушая шастры, он с энтузиазмом слушает их; если возникают вопросы – задаёт их; непрерывно размышляет над сутью наставлений учителя и, установив благодаря такому размышлению истинный

смысл, прилагает усилия к достижению желаемого – таковы характеристики начинающего слушателя.

Но это ещё не всё: [истинный] слушатель шастр твёрдо хранит веру в учение Победителей, слушанием разнообразных шастр он очистил свой ум от греха; отлично зная характеристики практической и окончательной точек зрения, он должным образом распознаёт суть всех проповедей, какие бы ни услышал, и тщательно анализирует их; если в его уме возникает какой-либо вопрос, он в величайшем смирении задаёт его, либо, посредством дискуссии с другими слушателями, приходит к тому или иному решению относительно сути предмета; предан изучению шастр и, наделённый искренним в дхарме умом, отрёкся от нечестивых деяний – таким должен быть истинный слушатель шастр.

### **1.13.1 Особые характеристики слушателей.**

Если же он обладает некоторым знанием грамматики и логики, а также сведущ в наиболее объёмистых джайнских шастрах, то это придаст его качествам слушателя особое великолепие. Но даже если всё это есть но знание Я в нём так и не возникло, то сути наставлений постичь он не сможет, поэтому лишь тот, кто с помощью такого знания Я почувствовал вкус собственной природы, может быть назван истинным слушателем тайн учения Победителей. Тот же, чьи умственные способности экстраординарны, или тот, кто развил ясновидение, знание мыслей и т.п. [виды знания], известен как великий слушатель. Таковы особые характеристики слушателей.

«Слушание шастр принесёт мне счастье», – тот, кто слушает шастры с такой мыслью, однако по причине слабости ума, мало что в них понимает, создаёт тем самым связанность благой кармой. Особая цель в таком случае не достигается. Тот же, кто слушает шастры по семейной традиции, чисто формально или просто по стечению благоприятных обстоятельств, или слушать-то слушает, но не обдумывает их содержание, в зависимости от состояния своего ума может создать связанность как благой, так и дурной кармой. Ну а что касается тех, кто слушает шастры с чувствами гордости и зависти, тех, чья единственная цель – спор ради спора, тех, кто слушает лишь ради того, чтобы прослыть великим или из какой-либо земной жадности, а также тех, кто слушает шастры, но никакой симпатии к ним при этом не испытывает, то такие слушатели не создают ничего, кроме связанности дурной кармой.

Таковы характеристики слушателей.

На этом заканчивается обсуждение характеристик проповедников и слушателей. Итак, став достойными проповедниками, проповедуйте шастры, достойные того, или, став, достойными слушателями, слушайте шастры, достойные того.

### **1.14 В чём заключается польза «Светоча на пути к освобождению».**

Теперь, когда шастра под названием «Светоч на пути к освобождению» уже пишется, давайте обсудим, в чём же состоит её польза.

Все существа, [блуждающие] в этом непроходимом лесу сансары, подвержены множеству страданий, возникающих вследствие кармических причин. Мрак заблуждения разлился здесь без конца и края, не давая дживе никакой возможности найти путь к освобождению, и та, охваченная страхом, вынуждена претерпевать всё новые и новые страдания.

Но вот [над лесом] взошло солнце в форме всеведущего тиртханкары-бхагавана, ставшее причиной блага всех существ, и лучи его божественной речи осветили путь к освобождению. У Солнца нет и мысли о том, чтобы освещать путь: его лучи распространяются естественно, освещая собой всё вокруг; и точно так же, как это Солнце, бесстрастны и Всеведущие: у них не возникает и мысли, что мы, дескать, указываем путь, естественным образом, т.е. вследствие вызревания неомрачающей кармы, частицы их физического тела превращаются в форму божественной речи, которая и освещает путь к освобождению.

Затем в уме божественных ганадхаров возникла мысль: «Как дживы смогут найти путь к освобождению, когда солнце всеведения зайдёт? Ведь без этого пути им неизбежно придётся претерпевать страдание», – и, движимые таким состраданием, они создали грантхи в форме анга-пракирнан, ставшие величайшими светильниками, распространявшими свет.

С течением времени, подобно тому, как преемственность передачи света поддерживается зажиганием одного светильника от другого, ачарьи на базе тех текстов создали свои грантхи, а уже на основе последних прочими авторами были созданы новые. Вот таким образом традиция создания грантх продолжается до наших дней. Я также пишу эту шастру, основываясь на содержании более ранних текстов.

Далее, как солнце и прочие источники света одинаково освещают [земной] путь, так и божественная речь с грантхами одинаково освещают путь к освобождению, и данная книга служит той же самой цели. И так же, как светильник не теряет силы оттого, что люди, не имеющие глаз или страдающие какими-либо дефектами зрения, не могут увидеть путь, даже если он освещён, так и эта грантха ничуть не потеряет силы освещения пути к освобождению оттого, что некоторые люди лишены разума или охвачены пороком ложных воззрений и потому неспособны его узреть.

Таков смысл названия этой книги: «Освещающая путь к освобождению»<sup>53</sup>.

Вопрос: Но ведь грантхи, освещающие путь к освобождению, существовали и раньше; зачем вы создаёте новую?

Ответ: Как свет больших светильников требует для своего поддержания большого количества масла, те же, кому масла недостаёт, зажигают малые и, поддерживая их свет, выполняют свои дела, так и свет больших грантх требует для своего поддержания немалого ума, что же касается тех, чьи умственные способности слабы, то для их пользы необходимо создать небольшую грантху, дабы они с её помощью смогли бы достичь своей цели. Для этого и создаётся эта небольшая и легкодоступная книга.

Эта шастра пишется не ради умножения собственного самомнения, не ради удовлетворения алчности или снискания славы и не с целью основания собственной традиции. Вполне очевидно, что в наше время множество людей не обладают достаточным для изучения больших шастр знанием таких дисциплин, как грамматика, логика, найя-прамана, да и всех оттенков значения слов не понимают, но даже если они изучают малые шастры, то всё равно не в состоянии постичь их истинный смысл, ради их блага я и пишу эту книгу на (народном) языке<sup>54</sup>.

Представьте, что человеку, пребывающему в отчаянной нищете, предлагают хотя бы взглянуть на камень Чинтамани<sup>55</sup>, а он даже и это сделать отказывается, или прокажённому предлагают испить напиток бессмертия, а он даже прикоснуться к нему отказывается: ведь именно это и происходит с дживой, когда та, получив возможность слушать несложные наставления, разъясняющие путь к освобождению, не практикует их – мы попросту не в

состоянии описать всю славу её несчастья. При мысли о её судьбе у нас не возникает ничего, кроме сострадания.

Как сказано<sup>56</sup>:

«Те, кто, даже повстречав независимого<sup>57</sup> учителя, дающего наставления, не слушают дхарму, высокомерны, и порочны их сердца. Или же они лишены того страха сансары, который владел даже тиртханкарами. Они, похоже, весьма доблестные воины»<sup>58</sup>.

Кстати, в *Правачанасаре* есть глава, называемая «Путь к освобождению», и в ней говорится, что именно знание агам следует усвоить в первую очередь. Так что главнейшая задача дживы – именно знание агам. С обретением такового придёт и вера в таттвы, а с развитием последней возникнет и способность к самообузданию. Даже знание Я достигается с помощью знания агам, ну а после этого естественным образом достигается и освобождение.

Вообще, аспектов у религии много, но среди них не найти ни одного, помимо медитации, который был бы более важен, чем этот, поэтому изучение писаний заслуживает максимума усилий.

Добавим к этому, что читать, слушать и обдумывать данную книгу очень легко: никаких знаний грамматики и прочих [предметов] здесь не требуется, а посему, не колеблясь, приступайте к её изучению и да придёт к вам благо!

На этом заканчивается первая, вводная, глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению».

## **Глава 2. ПРИРОДА САНСАРИЧЕСКОГО БЫТИЯ.**

*Доха: Митхьябхав абхавайтай, джо прагатай ниджбхав,  
Со джайвант рахау сада – йе хи моки упав.*

Да будет вечно победоносной собственная природа души, проявляющаяся [вследствие] искоренения ложных воззрений. Лишь это – средство [достижения] освобождения.

Итак, приступаем к рассмотрению пути к освобождению. Свободой называется освобождение от связанности кармой. Душа связана кармой, вследствие чего подвергается непрерывному страданию, способы избавления от которого существовали всегда, однако без нахождения истинного способа страдание не только исчезнет, но и по-прежнему останется невыносимым, поэтому джива и пребывает в беспокойстве<sup>59</sup>.

Сказано, что корень всех страданий дживы – связанность кармой. Избавление от той [связанности] и есть освобождение. Поскольку высшее благо – именно в нём, то приложение усилий в данном направлении будет нашей основной задачей, которой и служат все наставления. Так, к примеру, врач первым делом сообщает больному его диагноз: «Ты болен тем-то и тем-то, и по причине данной болезни с твоим состоянием происходят такие-то перемены», – так он говорит. Больной же на основании его слов делает вывод: «Да, я болен тем-то и тем-то». Затем врач говорит больному о способах лечения болезни, стараясь убедить пациента в их эффективности, – такова обязанность врача. Больной же, применяя предписанные ему средства, избавляется от недуга и получает возможность наслаждаться здоровьем – такова задача больного.

Точно так же и здесь: первым делом дживе, связанной кармой, объясняется первопричина её связанности: «Эта связанность возникла так-то и так-то», – и указывается, что все её разнообразные состояния имеют место как результат такой связанности, – так говорится. Отсюда джива делает соответствующий вывод: «Да, я действительно связана кармой». Затем ей с различных точек зрения объясняют способы освобождения от такой связанности и стараются убедить в их эффективности, – такова суть наставлений шаштр. Джива же, применяя эти наставления на практике, избавляется от связанности и получает возможность наслаждаться своей истинной природой, – такова задача дживы.

## 2.1 ОПРЕДЕЛЕНИЕ СВЯЗАННОСТИ КАРМОЙ<sup>60</sup>.

Поэтому в первую очередь мы опишем состояние связанности кармой.

Вследствие связанности кармой [джива] вынуждена блуждать в различных формах жизни – одно неизменное состояние здесь невозможно, поэтому то состояние, которое связано с кармой, называется сансарой<sup>61</sup>. В этой сансаре пребывают бесчисленные дживы, с безначальных времён связанные кармой. Не утверждается, что ранее джива была одним, а карма – другим, а впоследствии они соединились. Но как же, в таком случае, это происходит? В горе Меру и прочих природных телах с безначальных времён в одной целостной форме сосуществуют бесчисленные материальные атомы; многие из них отделяются от общей массы, но столь же многие и присоединяются – таким образом, процесс связывания и разделения продолжается непрерывно. Так же и здесь: в этой сансаре одна джива-дравья и бесчисленные атомы кармической материи с безначальных времён сосуществуют в одной целостной форме; многие из этих атомов отделяются, но столь же многие и присоединяются, и так процесс связывания и разделения продолжается без конца.

### 2.1.1 Установление безначальности связанности кармой.

Вопрос: Материальные атомы приобретают форму кармической материи вследствие страсти и т.п., каким же образом, в таком случае, возможна безначальность кармы?

Ответ: Причина возможна лишь в том случае, если имеет место модификация, если же речь идёт о безначальном состоянии, то никакой необходимости в причине нет. Связанность новыми материальными частицами возникает вследствие различий в таких качествах, как мягкость и грубость [страстей], а если, например, в горе Меру и прочих безначально существующих физических телах связанность материальными частицами имеет место с безначальных времён, то какая там нужда в причине? Если речь идёт о связанности новой кармической материей, то в данном случае действительно превращение частиц в форму таковой возможно лишь при наличии влечения [и отвращения], если же материальные частицы находятся в форме кармической материи с безначальных времён, то какая здесь необходимость в причине? Если допустить какую-либо роль причины в состоянии безначальности, то сам факт существования безначальности окажется невозможным, посему необходимо признать безначальность связанности кармой. В *Таттвапрадипике* – комментарии на *Правачанасару*, говорится следующее: «По причине влечения и [отвращения возникает] материальная карма, а причина последней – влечение и [отвращение]». Здесь возможно возражение: «Но ведь при такой аргументации возникает ошибка взаимозависимости: то зависит от этого, это зависит от того, и так без конца». На это даётся следующий ответ: «Здесь нет ошибки взаимозависимости, поскольку связанность материальной кармой аксиоматична с безначальных времён. Именно её роль в качестве причины признаётся здесь». (*Правачанасара-тика*, гатха 121)

В писаниях говорится, да и методом умозаключения никакого другого вывода не сделать, что если джива с самого начала без кармической причины была подвержена влечению и [отвращению], то таковые становятся одним с её природой, поскольку то, что возникает без какой-либо иной причины, называется собственной природой.

Таким образом, следует признать безначальность связанности кармой.

Вопрос: Но ведь [джива и карма] – в корне различные субстанции. Каким же образом возможна их безначальная связанность?

Ответ: Как вода и молоко, золото и пустая порода, зерно и мякина или кунжутное семя и масло связаны с самого начала и вновь никогда не смешиваются, так и джива с кармой связаны с безначальных времён: вновь они не встречаются никогда. Ведь существуют же некоторые субстанции, отличные [друг от друга] и, в то же время, связанные с безначальных времён, так что никакого противоречия здесь нет.

Вопрос: О какой-либо связанности, соединении можно говорить лишь в том случае, если предметы, о которых идёт речь, ранее были отличны, а затем соединились. Но ведь здесь-то говорится о том, что джива и карма связаны с безначальных времён?

Ответ: Да, они пребывали в смешанном состоянии с безначальных времён, однако, разделившись впоследствии, стали отличными, следовательно, и прежде были отличны. Таким образом, как умозаключение, так и всеведение однозначно говорят о том, что они отличны. Отсюда вывод: даже в состоянии связанности различие между ними сохраняется. Кроме того, различие просто необходимо для связи или соединения, поскольку независимо от того, встретились ли они впервые или уже находятся в смешанном состоянии, лишь так представляется возможным говорить о соединении разнородных субстанций.

Таким образом, джива и карма пребывают в связанном состоянии с безначальных времён.

### **2.1.2 Различие между дживой и кармой.**

Джива обладает качеством сознания, выражающимся в форме восприятия и знания, нематериальна и невоспринимаема чувствами, может расширяться и сжиматься [в соответствии с размером тела] и, сверх того, она представляет собой неделимую субстанцию, состоящую из бесчисленных «пространственных точек»; карма же, со своей стороны, не более чем материя, начисто лишённая качества сознания, физическое тело, обладающее формой и состоящее из бесчисленных материальных частиц и, следовательно, делима. Вот такова разница между дживой и кармой. И, несмотря на факт их безначальной связанности, ни одна «пространственная точка» дживы не может перейти в форму кармы, и ни один атом кармической материи не может трансформироваться в форму дживы: обе сосуществуют, сохраняя свои собственные отличительные черты. Как золото и серебро в составе сплава сохраняют, тем не менее, соответствующий цвет – жёлтый или белый, так же и джива с кармой [сохраняют свои характеристики].

### **2.1.3 Возможна ли связь нематериальной души с материальной кармой?**

Вопрос: Связь материально с материальным возможна, но как быть в случае связи нематериального с материальным?

Ответ: Как принимается возможность связи невоспринимаемой чувствами тонкой материи с воспринимаемой чувствами грубой материей, также должна быть признана и возможность

связи и невоспринимаемого чувствами нематериального Я с воспринимаемой чувствами материальной кармой. Кроме того, в процессе этого связывания ни один (из тех двух) не выступает в роли создателя<sup>62</sup> другого: откуда сохранится связанность, они останутся вместе; если разделятся, то связь причины и следствия сохранится – так следует понимать процесс связывания. Поэтому в возможности такой связи нематериального и материального нет никакого противоречия.

То, что здесь говорилось о возможности связывания кармой одной отдельно взятой дживы, в равной мере относится ко всем дживам без исключения.

#### **2.1.4 Омрачающая и неомрачающая карма и их функции.**

Карма подразделяется на восемь видов: омрачающую знание и т.д., но лишь четыре из них способны омрачить природу души. Карма, омрачающая знание, и карма, омрачающая восприятие, не дают проявиться в полной мере таким качествам души, как знание и восприятие (видение); когда таковые частично подавляются или разрушаются, начинают проявляться соответствующие качества. Карма, вводящая в заблуждение, вызывает к жизни такие не имеющие отношения к природе души извращения, как ложные воззрения, гнев, гордость, лживость, жадность и прочие страсти; а препятствующая карма мешает проявлению такого атрибута природы души, как энергия<sup>63</sup>, в частности, в аспекте способности к принятию монашества; следовательно, по мере её подавления либо уничтожения начинают проявляться соответствующие качества.

Итак, природа души омрачена указанными видами кармы с безначальных времён. Не утверждается, что вначале душа была чистой, а потом, вследствие влияния кармы, подверглась омрачению и стала нечистой.

Вопрос: Разрушение, фактически, синоним отсутствия, поэтому мы вправе говорить об отсутствии того, что ранее истинно существовало; но что омрачается в данном случае, если собственная природа души никогда не существовала истинным образом?

Ответ: Вообще, дживе с безначальных времён присуща такая сила, что не будь здесь кармы, то такие качества её природы, как всеведение и прочие проявились бы в полной мере, однако, поскольку на практике мы обнаруживаем связанность кармой с безначальных времён, эта сила проявиться не может. Следовательно, с точки зрения [присущей ей] духовной силы собственная природа существует, но с точки зрения её непроявленности говорится, что таковая омрачается.

Что касается прочих четырёх видов кармы, то их функция состоит в связывании души с различными внешними объектами. Так, карма, вызывающая ощущения, притягивает различные чужеродные субстанции<sup>64</sup>, служащие причиной счастья и страдания как в теле, так и вне его; карма, определяющая продолжительность жизни, в течение всего периода своей активности не позволяет [душе] расстаться с телом; карма, определяющая физическое состояние, определяет состояние бытия, класс существ, конкретное тело и т.п.; а карма, определяющая статус, направляет душу в высокую или низкую семью соответственно.

Итак, неомрачающая карма определяет внешнее состояние и окружение, а те, в свою очередь, по вызревании [плодов] кармы, вводящей в заблуждение, становятся причинами счастья или страдания. Кроме того, такие качества души, как нематериальность и прочие, не могут функционировать должным образом<sup>65</sup>, когда последняя связана с телом; так что, если кто обретает тело, то и душа тем самым попадает в ловушку<sup>66</sup>. До тех пор, пока

продолжается процесс созревания кармы, внешние объекты будут притягиваться, и иначе быть не может. Вот так следует понимать функции неомрачающей кармы.

### **2.1.5 Каким образом лишённая собственной силы и безжизненная карма омрачает природу души и формирует внешние объекты.**

Вопрос: Но ведь карма-то безжизненна и лишена какой-либо [собственной] силы! Каким же образом она может омрачить природу души и сформировать внешние объекты?

Ответ: Да, если бы карма функционировала сама по себе, т.е. собственными руками омрачала бы природу души и собирала внешние объекты, то нам пришлось бы признать наличие у неё сознания и силы, однако это не так: всё, что здесь прослеживается, это естественная связь причины и следствия. Когда наступает время созревания плодов той кармы, душа оказывается не в состоянии поддерживать своё естественное состояние и начинает функционировать иным, несвойственным ей образом, и то же самое происходит и с прочими субстанциями: соединившись [с душой], они претерпевают подобное превращение<sup>67</sup>.

Представьте, что некоему человеку положили на голову магическую пыль, от чего тот сошёл с ума. Ни сознания, ни силы, понятно, у этой пыли нет, но ведь очевидно, что именно она стала причиной безумия. Так что причина в виде пыли здесь имеет место, но человек сошёл с ума сам – вот так создаётся причинно-следственная связь.

Или другой пример: самец и самка огаря встречаются лишь на рассвете, и не найти такого человека, который разлучил бы их ночью из ревности или же соединил днём из сострадания, нет – они встречаются сами по себе по причине восхода солнца. Вот так функционирует причинно-следственная связь, в том числе и в случае с кармой. Таково состояние души, возникающее как результат созревания плодов кармы.

## **2.2 Процесс связывания новой кармой.**

А теперь давайте обсудим, что собой представляет процесс связывания новой кармой. Возьмём пример с солнечным светом: та его часть, которая не видна из-за слоя облаков, в данный момент отсутствует; когда же облака начинают рассеиваться, он понемногу проявляется. Весь этот свет – часть собственной природы солнца: облаками он не рождён. То же самое и с такими свойствами природы души, как знание, восприятие и энергия: насколько они омрачены соответственно омрачающей знание, омрачающей восприятие и препятствующей кармой, настолько и отсутствуют в данный момент; когда же указанные виды кармы разрушаются либо подавляются, то проявляются и соответствующие качества – знание, восприятие и энергия. Все они – элементы природы души, и ни в коем случае не порождены кармой. Эти качества души, частично проявляющиеся с безначальных времён, не исчезают никогда, и именно благодаря им джива и имеет возможность убедиться в том, единственная вещь в природе, обладающая силой знания и восприятия – это душа.

И отнюдь не эта природа души создаёт связанность новой кармой, поскольку в противном случае, т.е. если бы именно она и была причиной такой связанности, то как было бы возможно избавиться от последней? И та часть знания, восприятия и энергии, которая как бы отсутствует вследствие подъёма вышеуказанных видов кармы, также не может быть причиной связанности, поскольку то, что само отсутствует, не может быть причиной связанности другого. Поэтому склонности, порождённые омрачающей знание, омрачающей восприятие и препятствующей кармой, не могут быть причиной связанности новой кармой.



Далее, карма, вводящая в заблуждение, порождает в дживе ложные воззрения, выражающиеся в форме ложной веры, а также такие страсти, как гнев, гордость, лживость и жадность. И, несмотря на тот факт, что все они, наличествуют в реальном состоянии души, не отделены от души, на то, что сама душа – их создатель, и на то, что они проявляют себя в видоизменениях состояния души, именно карма, вводящая в заблуждение, является единственной причиной их возникновения. С устранением кармических причин всё это исчезает, что даёт основания сделать вывод, что они не имеют никакого отношения к собственной природе души, но представляют собой чужеродные тенденции. Именно эти тенденции и порождают новую связанность, поэтому все склонности, вызванные к жизни как результат подъёма заблуждения, и есть подлинная причина связанности.

Что же касается **внешнего состояния и окружения**, то таковое формируется вследствие вызревания [плодов] **неомрачающей кармы**. Физическое тело, в пространственном отношении занимающее ту же область, что и душа, смешивается с пространственными точками последней, становясь тем самым связанным с ней в одно целое, тогда как всё прочее – благосостояние, семья и т.д. остаются в полностью отличной от души форме. Но всё это не может быть причиной связанности, поскольку **чужеродная субстанция не может быть причиной связанности никогда**. Ложные воззрения, выражающиеся в приписывании этим [внешним объектам] таких качеств, как «моё» и т.п., – вот что служит подлинной причиной связанности.

### **2.2.1 Вибрационная активность души (йога), природа связывания (пракрити) и количество связывания (прадеша).**

Следует также знать, что карма, определяющая физическое состояние, созревая, создаёт тело, речь и ум, а вследствие активности последних в пространственных точках души возникает вибрация, служащая той самой силой, которая связывает душу с кармической материей в одно целое. Имя ей – йога. Именно в результате её деятельности каждую самую душу абсорбирует бесчисленные материальные частицы, способные к превращению в кармическую материю. Если йога послабее, то и частиц абсорбируется меньше, если сильнее – то больше. Далее, атомы, абсорбированные в течение одной самаи, подразделяются на основные – омрачающую знание и прочие, и второстепенные виды кармы: как говорится в писаниях, так это разделение и происходит. В соответствии с данным подразделением материальные атомы приобретают форму кармической материи того или иного вида.

Особо необходимо отметить, что йога бывает двух видов: благая и неблагая. Когда индивидуум телом, речью и умом проявляет склонность к тем или иным элементам дхармы, это называется благой йогой, когда же в нём пробуждается тенденция к адхарме, то такая йога – неблагая. Однако, независимо от того благая она или неблагая, без развития правильной веры неизбежно будет накапливаться омрачающая карма всех видов. Процесс связывания всеми без исключения видами омрачающей кармы не прекращается ни на мгновение. Есть ещё один специфический момент: в таких вызванных кармой, вводящей в заблуждение, парах «псевдострастей»<sup>68</sup>, как смех и печаль<sup>69</sup>, симпатия и антипатия<sup>70</sup>, а также в случае с тремя видами сексуальных страстей в течение одного момента времени может возникнуть связанность лишь одним видом кармы<sup>71</sup>.

### **2.2.2 Продолжительность и интенсивность связывания.**

С созреванием кармы, вводящей в заблуждение, возникают такие вещи, как ложные воззрения, гнев и т.п., обычно называемые страстями. Вот они-то и определяют продолжительность связывания<sup>72</sup> тем или иным видом кармы. И, пока установленная [этими

страстями] продолжительность связывания не истечёт, каждую самую будет продолжаться подъём кармы соответствующего вида [за исключением периода их неоперативного состояния]. Продолжительность связывания всеми видами омрачающей и неомрачающей кармы, за исключением определяющей продолжительность жизни, но только в случае с богами, людьми и животными, зависит от интенсивности страсти: чем слабее страсть, чем меньше эта продолжительность, чем сильнее – тем больше. Что касается вышеуказанных трёх подвидов кармы, определяющей продолжительность жизни, то здесь ситуация иная: чем слабее страсть, тем продолжительнее связанность, чем сильнее страсть, тем короче.

Интенсивность связывания также определяется степенью страсти, т.е. тот плод, который возникает в момент созревания всех видов кармы, находится в прямой зависимости от меры её интенсивности. В случае со всеми четырьмя видами омрачающей кармы и неблагоприятными видами неомрачающей слабая степень страсти определяет малую интенсивность связывания, а сильная – соответственно высокую, однако в случае с благоприятными видами неомрачающей кармы ситуация противоположна: слабая страсть служит причиной более интенсивной связанности, а сильная – менее интенсивной.

Итак, конкретные особенности интенсивности и продолжительности связывания определяются страстями, о чём не следует забывать.

Здесь уместен такой пример: подобно тому, как вино, опьяняющий эффект которого невелик и непродолжителен, хотя его и много, действует несильно и недолго, так и карма, сила принесения плодов которой слаба и непродолжительна, хотя и содержит в себе много материальных атомов, не приносит больших плодов; как вино, опьяняющий эффект которого велик и продолжителен, хотя его и мало, действует сильно и долго, так и карма, сила принесения плодов которой велика и продолжительна, хотя и содержит в себе немного материальных атомов, приносит большие плоды.

Таким образом, реальная сила связывания заключается не в его природе и не в его количестве, формируемых тремя йогами, а в продолжительности и интенсивности, создаваемых страстями, из чего следует, что основная причина связывания – именно страсти. Поэтому всякий, то не желает создавать причин связанности, не должен потакать своим страстям.

### **2.2.3 Трансформация лишённых сознания и инертных материальных частиц в форму кармической материи.**

Вопрос: Если материальные атомы лишены жизни и сознания, то каким образом они могут трансформироваться в те или иные виды кармической материи?

Ответ: А точно также, как атомы пищи, поглощённой через рот, преобразуются в организме в мясо, семя, кровь и прочие элементы тела. Пища эта преобразуется в одни элементы в меньшей степени, в другие – в большей; одни атомы остаются в таком связанном состоянии больше времени, другие – меньше; часть из них может произвести больший эффект, а часть – меньший. По ходу такого процесса ни одна из этих частиц и знать не знает, что подвергается той или иной трансформации. Сверх того, никому не приходится побуждать их к этому: вот так поддерживается причинно-следственная связь, которая и служит причиной такой трансформации.

Подобным же образом и материальные атомы в форме *карма-варганы*, поглощаемые подверженной страстям душой через ворота йоги, претерпевают в ней трансформацию в омрачающую знание и прочие виды кармы. Там они соответствующим образом

распределяются по различным видам кармы: в одни больше, в другие – меньше; некоторые из них остаются в такой связанной форме в течение более продолжительного времени, другие – менее; некоторые из них содержат в себе больше силы, некоторые – меньше. По ходу такого процесса ни одна из частиц кармической материи и ведать не ведаёт, что подвергается той или иной трансформации, и нет здесь никого, кто бы побуждал их к этому: вот так поддерживается причинно-следственная связь, которая и служит причиной такой трансформации.

В целом же во вселенной существует великое множество такого рода причинно-следственных связей. К примеру, благодаря начитыванию мантры вода обретает силу исцеления болезней, а камешек – силу изгнания змей. Точно так же и состояние дживы приводит к тому, что материальные частицы приобретают способность к трансформации в омрачающую знание и иные виды кармической материи. Если бы они производили свой эффект путём осознанных усилий, обдуманно, то в таком случае должны были бы обладать сознанием, на практике же трансформация имеет место лишь при наличии соответствующей причины, поэтому никакой нужды в сознании здесь нет.

Вот таким образом происходит процесс связывания новой кармой.

### **2.3 Пребывание кармы в состоянии бездействия.**

Далее частицы, преобразовавшиеся в форму кармической материи, остаются в связанном с пространственными точками души состоянии до тех пор, пока не наступит время их созревания. Пока же они пребывают в таком бездейтельном состоянии, состояние некоторых видов кармы вследствие изменения состояния дживы может подвергнуться определённой модификации, т.е. один вид кармической материи может перейти в другой. Кроме того, измениться могут также и продолжительность и интенсивность связывания: те, которые были сильными, ослабевают, а те, которые были слабыми – усиливаются. Таким образом, если появляется причина в виде того или иного изменения в состоянии души, то и состояние кармической материи соответствующим образом изменяется, если же такой причины не появляется, то и изменений никаких не происходит: всё остаётся, как было.

Таково пребывание кармы в состоянии бездействия<sup>73</sup>.

### **2.4 Созревание плодов кармы.**

С наступлением времени созревания плодов кармы таковые возникают автоматически, в соответствии со степенью интенсивности соответствующего вида кармы, сама же карма такого результат не создаёт. Эти плоды возникают по наступлении времени их созревания – вот так следует понимать связь причины и следствия. Далее, как только плод принесён, буквально в следующую самую, вследствие потери интенсивности, частицы, ранее находившиеся в форме кармической материи, теряют и всякие кармические качества, превращаясь в иную форму материи. Данный процесс называется сбрасыванием кармы по принесении плодов.

Таким образом, процесс созревания и сбрасывания кармы происходит ежесекундно.

С потерей присущих кармической материи свойств частицы, независимо от того, остаются ли они в той же самой массе или разделяются, никаких плодов принести не могут. Особо следует отметить следующее: как известно, каждую самую с каждой дживой связывается неизмеримое количество материальных атомов, однако некоторые из них, хотя и связались с ней в течение одной самаи, какое бы время ни занимала продолжительность связывания,

приносят свои плоды постепенно, тогда как другие, хотя и связались с душой в течение некоего более продолжительного отрезка времени, если им положено принести свои плоды в течение одной самай, накопившись, приносят таковые одновременно, т.е. в данном случае результат соответствует суммарной мощности всей массы накопленных частиц. Все атомы, соединившиеся с душой таким образом, сохраняют свойства кармической материи в течение всего периода пребывания в связанном с ней состоянии, начиная от первого момента связывания и до момента созревания плодов.

Таковы характеристики трёх состояний кармы: связывания, пребывания и принесения плодов.

Подробнее эта тема будет рассмотрена далее в главе о карме.

## **2.5 Характеристики материальной и мысленной кармы.**

Материальной (дравья) называется та карма, которая сформирована бесчисленными материальными частицами, мысленной же (бхава) называются вызванные неведением нечистые состояния души – ложные воззрения, гнев и т.п. Материальная карма создаёт мысленную, а мысленная – материальную, и так джива блуждает в этом колесе сансары, где причина и следствие меняются местами.

Специфическая черта здесь состоит в следующем: независимо от того, сильная связанность или слабая, имел ли место переход кармы из одного состояния в другое или не имел, созревает ли карма, связавшаяся с дживой в течение одного момента времени, за более продолжительный срок или же наоборот: карма, связавшаяся с дживой в течение некоего продолжительного времени, созревает мгновенно, если её подъём в данный момент интенсивен, то столь же интенсивными будут и вызванная им страсть и вытекающая из неё новая связанность; если же в определённый момент времени интенсивность подъёма кармы невелика, то столь же слабыми будут и вызванная им страсть и вытекающая из неё связанность. Переход кармы, поглощённой душой ранее, из одного состояния в другое, также зависит от степени интенсивности страсти.

Вот так, с безначальных времён, и бежит этот поток материальной и мысленной кармы.

## **2.6 Характеристики и функции нокармы.**

Карма, определяющая физическое состояние, создаёт тело, которое, подобно материальной карме, иногда может служить причиной как счастья, так и страдания, почему его и определяют как нокарму. Приставка «но» в данном случае означает «ишат»<sup>74</sup>. Поскольку тело это представляет собой скопление материальных атомов, то и его составные части – органы чувств, физический ум, дыхание и речь, являются тем же самым.

Таким образом, тело, материальная карма и джива пребывают в одной связанной форме, занимая одно и то же пространство. Продолжительность связи души с телом зависит от количества кармы, определяющей продолжительность жизни, когда же таковая истощается, наступает смерть, связь с телом разрывается, и они расходятся. Далее, буквально в следующую самую или, в крайнем случае, в течение двух, трёх, четырёх самай, по причине подъёма кармы джива получает новое тело, связь с которым продолжается в течение всего периода, установленного кармой, определяющей продолжительность жизни, после чего вновь наступает смерть, и эта связь вновь разрывается. Вот так и тянется эта череда расставаний с прежними телами и переселения в новые.

Кроме того, хотя душа и состоит из бесчисленных «пространственных точек», она обладает способностью к сжатию и расширению, позволяющей ей коррелировать свой размер с размером тела. В случае «эманации пространственных точек»<sup>75</sup> они могут расширяться и за пределы такового, а в промежуточном состоянии она сохраняет размер предыдущего тела.

Вся познавательная активность души осуществляется с помощью таких неотъемлемых компонентов тела, как органы чувств и физический ум; в соответствии с состоянием тела, в случае подъёма заблуждения, джива испытывает счастье или страдание; также иногда бывает так, что тело действует по желанию дживы, а иногда джива действует в зависимости от состояния тела.

Таковы характер и функции нокармы.

## **2.7 Вечное и временное состояние нигоды.**

Вообще, первоначально любая джива пребывает в состоянии вечной нигоды, где, по истощении кармы, определяющей продолжительность жизни, она умирает и тут же получает точно такое же тело, затем, по истощении новой кармы, определяющей продолжительность жизни, опять умирает и опять получает такое же тело. Бесчисленное множество джив пребывает в таком состоянии, рождаясь и умирая в нём же вновь и вновь.

Каждые шесть месяцев восемьдесят шесть тысяч джив выходят из этого состояния и, выбравшись оттуда, переселяются в новые формы жизни. Их странствия продолжаются в земных, водяных, огненных и воздушных телах, они рождаются растительными существами, наделёнными лишь одним чувством, и иными, наделёнными двумя, тремя или четырьмя чувствами, обитателями адов, животными, людьми и богами, обладающими всеми пятью чувствами – так они блуждают в сансаре. В тех же случаях, когда они, пропутешествовав так некоторое время, снова возвращаются в форму нигоды, это называется невечной нигодой<sup>76</sup>.

А по возвращении оттуда через некоторое время их странствие по иным формам жизни начинается вновь. Максимальный срок блуждания в земных и прочих неподвижных телах измеряется бесчисленными кальпами, в подвижных, имеющих от двух чувств до пяти, обычно равен двум тысячам сагаропам, а в состоянии временной нигоды – двум с половиной пудгала-париварттанам<sup>77</sup>, что само по себе бесконечный период. А дальше может быть так, что некоторые дживы, выбравшись из состояния нигоды в какую-либо форму неподвижных существ, вновь падают туда же.

Таким образом, максимальный срок пребывания в формах жизни, обладающих одним чувством, составляет бесчисленные пудгала-париварттаны, а минимальный во всех формах равен половине мухурты. Большая часть джив обитает в формах, обладающих лишь одним чувством, поскольку обрести какое-либо иное рождение – это всё равно, что вороне поймать на лету падающий плод.

Итак, установлено, что джива с безначальных времён больна связанностью кармой.

На этом заканчивается описание состояния связанности.

## **2.8 Состояния дживы, возникающие вследствие её заболевания – связанности кармой.**

Далее мы обсудим, какие состояния претерпевает джива вследствие своего заболевания – связанности кармой.

### **2.8.1 Состояния, вызванные кармой, омрачающей знание, и кармой, омрачающей восприятие.**

Основное качество дживы – сознание (чайтанья); оно – тот самый инструмент, который даёт ей возможность распознавания реальности как в общих чертах, так и в деталях. Сознанием называется то, что отражает природу субстанций такой, какая она есть. То, что отражает природу субстанций в целом, называется восприятием, а то, что отражает их конкретные особенности, называется знанием. Душе по самой её природе присуща способность к одновременному и непосредственному восприятию и знанию всех качеств и их модификаций, лежащих во всех трёх временах, без какой-либо сторонней помощи, однако, поскольку с безначальных времён она связана кармой, омрачающей знание, и кармой, омрачающей восприятие, то эта сила не может проявиться. С успокоением или разрушением первого из этих видов кармы частично раскрываются такие способности, как знание, получаемое посредством чувств, и знание, получаемое посредством слушания, а иногда и знание на расстоянии, с успокоением или разрушением второго – зрительное и незрительное восприятие, а иногда и восприятие на расстоянии.

Далее мы рассмотрим, что собой представляют указанные виды знания.

### **2.8.2 Зависимое функционирование знания, получаемого посредством чувств.**

Первым в этом списке идёт знание, получаемое посредством чувств. Это – то знание, которое приходит к нам через такие органы чувств, как язык, нос, глаза, уши, кожа, а также через физический ум, пребывающий в форме восьмилепесткового лотоса в седалище сердца. К примеру, если человек слабоват зрением, то, хотя он и пытается разглядеть что-то собственными глазами, до тех пор, пока не наденет очки, так ничего и не увидит. Точно так же и здесь: если познавательные способности души слабоваты, то, хотя она и пытается распознать что-то с их помощью, до тех пор, пока не соединится с чувствами и умом, так ничего познать и не сможет. Или другой пример: глаза у человека, может быть, и в норме, но нацепил он на себя очки с каким-нибудь дефектом стекла, и посему или вообще ничего не видит, или видит, но чуть-чуть, или же перед его глазами возникает нечто, совершенно не соответствующее действительности; так и в том случае, когда успокоение и уничтожение (кармы) имели место, однако, поскольку атомы, формирующие органы чувств и ум, почему-то видоизменились, то и познание чего бы то ни было оказывается либо вообще невозможным, либо только частичным, либо не соответствующим действительности. Поскольку между видоизменениями атомов, формирующих органы чувств и ум, и знанием, получаемым посредством чувств, наличествует причинно-следственная зависимость, то характер последнего неизбежно будет соответствовать видоизменениям первого. Вот вам пара иллюстраций: если у человека в детстве и старости ум слабоват, то и познавательные способности столь же слабы; или если атомы, формирующие органы осязания и ум, от холода начинают функционировать иным, противоположным обычному, способом, то и соответствующая информация через них или не поступает совсем, или поступает лишь частично.

Точно такая же причинно-следственная зависимость имеет место и между этим знанием и внешними объектами. Если зрительному восприятию, к примеру, начинают мешать такие вещи, как темнота, бельмо или дефект стекла, то, естественно, увидеть что-либо невозможно; если смотреть через красное стекло, то всё будет казаться красным, если через зелёное, то зелёным – вот так и возникает ложное знание.

С другой стороны, если смотреть через телескоп, увеличительное стекло и т.п., то всё окажется многократно увеличенным; если же светло, и мы смотрим через воду или простое

стекло, то все предметы предстанут перед нами такими, какие они есть. То же самое относится и к вопросу о взаимодействии ума с прочими органами чувств. В тех же случаях, когда человек попал под власть заклинаний, пьян или одержим бесом, опять же, процесс познания или вообще ничего не даёт, или даёт немного, или приводит к противоположным результатам. Таким образом, следует признать, что знание находится в зависимости также и от внешних объектов.

Сверх того, данный вид знания отличается неопределённостью: издали объект видится одним, а при близком рассмотрении оказывается другим; воспринимается [событие] в тот самый момент, когда оно имеет место – предстаёт так-то, но стоит акту познания запоздать – будет восприниматься иначе; некоторые [предметы] оно воспринимает с сомнением, другие – превратно, третьи – частично и т.д., – потому о чистом познании здесь речи не идёт.

Итак, этот вид знания – получаемое посредством чувств, находится в полной зависимости от таких посредников, как [физические] чувства и ум, а чувства эти способны к восприятию лишь того, что находится в пределах их досягаемости, т.е. масс грубой материи в настоящий момент времени. Да даже и среди таковых воспринимаются лишь отдельные объекты, причём совершенно различными чувствами и в совершенно различные моменты времени. Точно так же и ум, хотя и воспринимает доступные его восприятию объекты и их модификации – находящиеся в любом из трёх времён, ближние и дальние, имеющие форму и бесформенные, но крайне смутно. Добавим к этому, что доступны ему лишь те объекты, которые ранее уже были восприняты чувствами, либо те, относительно которых уже были сделаны умозаключения. А ещё он может, исходя из собственных предположений, признать нереальное [за реальное]: к примеру, во сне, а то и наяву, может размышлять о форме и прочих [характеристиках] таких предметов, которые, возможно, вообще нигде не существуют, и признаёт их такими, какими они не могут быть. Вот таков характер интеллектуального метода познания. Поэтому то знание, которое приходит через врата чувств и ума, и называется знанием, получаемым посредством чувств.

В случае с существами, обладающими лишь одним чувством – осязанием, включая сюда обитающих в земных, водяных, огненных, воздушных и растительных телах, это будет знание, получаемое посредством осязания; с обладающими двумя чувствами – осязанием и вкусом, включая сюда земляных червей, моллюсков и т.п., это будет знание, получаемое посредством осязания и вкуса; с существами, обладающими тремя чувствами – осязанием, вкусом и обонянием, т.е. пиявками, большими муравьями и т.п., это будет знание, получаемое посредством осязания, вкуса и обоняния; в случае с существами, обладающими четырьмя чувствами – осязанием, вкусом, обонянием и зрением, т.е. большими чёрными пчёлами, мухами, бабочками<sup>78</sup>, и т.п., это будет знание, получаемое посредством осязания, вкуса, обоняния и зрения; и, наконец, в случае с рыбами, коровами, голубями и прочими животными, а также людьми, богами и обитателями адов, обладающими всеми пятью чувствами, это будет знание, получаемое посредством осязания, вкуса, обоняния, зрения и слуха. Что касается животных, то среди них встречаются как неразумные, так и разумные, т.е. в первой категории возможно знание, получаемое посредством ума, а во второй – нет. Богам, людям и обитателям адов такое знание присуще во всех случаях, поскольку все они наделены разумом.

Таковы характеристики знания, получаемого посредством чувств.

### **2.8.3 Зависимое функционирование знания, получаемого посредством слушания.**

То знание, которое возникает на основе упоминания объекта, суть которого ранее уже была постигнута с помощью знания, получаемого посредством чувств, называется знанием,

полученным посредством слушания. Оно бывает двух видов – вербальное и невербальное. Например, когда человек слышит или видит слово «кувшин», возникает знание, получаемое посредством чувств; тогда как то знание, которое возникает при упоминании объекта, обозначаемого как «кувшин», называется знанием, полученным посредством слушания. Данная аналогия применима и во всех прочих случаях. Это – вербальное знание, получаемое посредством слушания. Когда человек чувствует холод, также возникает знание, получаемое посредством чувств, но если он по данной причине начинает думать: «Нет, ничего хорошего это не принесёт, так что лучше отсюда сбежать», – и т.п., это будет знание, получаемое посредством слушания. Данная аналогия применима и во всех прочих случаях. Это – невербальное знание, получаемое посредством слушания.

Дживы, обладающие одним чувством, и прочие неразумные существа наделены лишь последним, тогда как разумные, обладающие всеми пятью чувствами – обеими. Итак, поскольку данный вид знания во всех отношениях зависим от знания, получаемого посредством чувств, а также от большого числа иных факторов, то его также следует считать в высшей степени условным<sup>79</sup>.

#### **2.8.4 Знание на расстоянии, знание мыслей и всеведение.**

Далее, знание, отчётливо распознающее любые материальные объекты, расположенные в пределах досягаемости по месту и времени, называется знанием на расстоянии<sup>80</sup>. Таковое присуще всем богам и обитателям адов, а иногда обнаруживается и у разумных существ, обладающих пятью чувствами – людей и животных. У неразумных существ появление такового невозможно. Оно также находится в зависимости от [состояния] материальных частиц, образующих тело. Это знание бывает трёх видов: частичное (деша-авадхи), высшее (парам-авадхи) и полное (сарва-авадхи). Частичное знание на расстоянии, встретить которое можно лишь у некоторых джив, характеризуется относительной ясностью распознавания материальных объектов в весьма узких пределах, как пространственных, так и временных.

Что же касается высшего и полного знания на расстоянии, а также знания мыслей других, то таковые проявляются лишь на пути к освобождению. Всеведение, как представляющее собой аспект освобождения, в этом безначальном сансарическом бытии в своей истинной форме не обнаруживается.

Таковы характеристики этих видов знания.

#### **2.8.5 Зрительное и незрительное восприятие, восприятие на расстоянии и совершенное восприятие.**

Наблюдение за бытием объектов как таковым, имеющее место в самый первый момент контакта чувств и ума с их соответствующими объектами, т.е. до возникновения знания, получаемого посредством чувств, называется восприятием, зрительным либо незрительным. Восприятие с помощью глаз называется зрительным; свойственно оно лишь тем живым существам, которые наделены четырьмя и пятью чувствами. Ну а то восприятие, которое осуществляется с помощью осязания и слуха, а также ума, называется незрительным; оно в той или иной форме обнаруживается у различных живых существ, начиная с имеющих одно чувство.

Наблюдение за бытием объектов как таковым, имеющее место в самый первый момент контакта ясновидения с его соответствующими объектами, т.е. до возникновения знания на расстоянии, называется восприятием на расстоянии. Свойственно оно лишь тем, кто обладает способностью к знанию на расстоянии.



Следует иметь в виду, что зрительное и незрительное восприятие, а также восприятие на расстоянии, зависимы. Что же касается совершенного восприятия, то оно, как представляющее собой аспект освобождения, в этом мире в своей истинной форме не обнаруживается.

Таковы характеристики восприятия.

### **2.8.6 Общие характеристики знания и восприятия.**

Итак, знание и восприятие в своей истинной форме проявляются по мере успокоения и уничтожения кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие. Если степень успокоения и уничтожения незначительна, то столь же незначительной будет и сила восприятия и знания, если же первая возрастает, то соответственно ей возрастает и последняя. Как таковая, эта сила существует всегда, поддерживаемая успокоением и уничтожением, однако на практике активное сознание в состоянии воспринять и распознать в один момент времени лишь один объект. Называется это сознание упайогой. Таким образом, в один момент времени возникает либо джняна-упайога, либо даршана-упайога<sup>81</sup>, причём в случае с каждой из них возможен лишь один её вид: например, если в данный момент активно знание, получаемое посредством чувств, то возникновение какого-либо иного знания невозможно. Кроме того, в случае с любой её разновидностью, возможно [одновременное] восприятие лишь одного объекта: к примеру, если [в данный момент] процесс идёт через осязание, то он не может идти через вкус. Наконец, даже в случае с одним объектом возможно восприятие лишь одного его аспекта: например, если [активное сознание] чувствует, что объект горяч, то его шероховатость и прочие [свойства] остаются незамеченными.

Таким образом, в один момент времени активное сознание дживы в состоянии увидеть или распознать лишь один объект познания или восприятия: иное здесь невозможно. Так, если всё сознание поглощено процессом слушания, то, даже если объект зрительного восприятия находится прямо перед глазами, он так и остаётся незамеченным. То же самое относится и к прочим его разновидностям.

Скорость видоизменений активного сознания весьма велика, вследствие чего порой создаётся впечатление, что различные объекты видятся и распознаются одновременно, однако в действительности ни о какой одновременности здесь говорить не приходится: это – последовательный процесс, и инструментальные функции [знания и восприятия] сохраняются лишь в силу «отпечатков». Представьте себе, что у вороны целых два глазных яблока, а зрачок всего один, но двигается он взад-вперёд с огромной скоростью, обслуживая тем самым оба яблока: вот точно так же и у этой дживы много «дверей», а упайога лишь одна, но двигается она взад-вперёд очень быстро, поддерживая тем самым инструментальные функции всех «дверей».

Вопрос: Поскольку в один момент времени возможно восприятие или знание одного объекта, то необходимо признать, что и степень успокоения и уничтожения кармы должна быть такой же. Почему же вы утверждаете, что она большая? Кроме того, вы говорите, что такая сила возникает благодаря успокоению и уничтожению кармы, но ведь в душе она наличествует и без этого?

Ответ: Представьте себе, что у некоего человека есть достаточно сил для обхода нескольких деревень, однако некто остановил его и сказал: «Обойди только пять, причём по одной в день». Итак, несмотря на то, что с точки зрения субстанции у данного человека есть сила для

обхода нескольких деревень, реализовать в настоящее время она не может, поскольку ему не позволено посетить более пяти. Что же касается этих пяти, то, с точки зрения модификации, такая сила у него в настоящий момент наличествует, поскольку ему дозволено сделать это, однако немедленная её реализация возможна лишь в форме посещения одной деревни в день.

Точно так же и эта джива наделена способностью восприятия и знания всех [субстанций], однако, поскольку карма препятствует ей, воспринять или распознать она может лишь один объект, причём лишь в один момент времени и ровно настолько, насколько позволяет мера успокоения и разрушения кармы. Таким образом, с точки зрения субстанции джива, конечно, обладает способностью к [одновременному] восприятию и распознаванию всех субстанций, однако реализовать в настоящий момент она не может, поскольку джива не в состоянии увидеть и познать больше, чем позволяет степень проявленности данной силы. Что же касается доступных объектов, то, с точки зрения модификацию, такая сила в настоящий момент наличествует, поскольку очевидно, что увидеть и распознать таковые она способна, однако немеленая её реализация возможна лишь в форме восприятия или распознавания одного объекта в течение одного момента времени.

Вопрос: Это понятно; однако как быть с тем случаем, когда, хотя успокоение и уничтожение и имеют место, восприятие и распознавание, по причине изменений в деятельности внешних чувств либо не возникают вообще, либо работают лишь отчасти, либо приводят к ложным результатам? В такой ситуации сохраняется причинная роль кармы?

Ответ: Представьте себе, что тот же самый человек из вышеприведённого примера, который препятствует другому, говорит: «Я позволяю тебе посетить пять деревень, но, во-первых, только по одной в день, а во-вторых, с самого начала захвати с собой вот этих слуг». Стоит только последним начать действовать вопреки [воле хозяина], как дальнейшее путешествие, если таковое вообще будет возможно, продлится недолго или же пойдёт в противоположном направлении. Точно так же и характер успокоения и разрушения кармы таков, что даёт возможность увидеть и распознать в течение одного момента времени лишь один объект из многих, да и то лишь при наличии многочисленных внешних [инструментальных] причин. Стоит только этим внешним «инструментам» видоизмениться, как восприятие и знание, если вообще будут возможны, далеко не продвинуется или пойдут в ложном направлении. Такова специфика успокоения и уничтожения кармы, поэтому причинную функцию кармы следует признать. К примеру, человек, оказавшись в темноте, не видит ничего, однако совы, кошки и прочие [им подобные] даже в таких условиях видят без проблем – таковы особенности успокоения и разрушения кармы. Какова степень успокоения и разрушения, такова же и степень восприятия и знания.

Таков характер успокоения и разрушения кармы.

Что касается таких аспектов знания, возникающих вследствие успокоения и разрушения кармы, как ясновидение и чтение мыслей, то и они точно таким же образом способны на восприятие и распознавание лишь одного объекта в течение одного момента времени и так же зависимы от чужеродных субстанций. Их характеристики нужно знать подробно.

Итак, большая часть из возможных степеней знания и восприятия вследствие влияния кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие, в настоящий момент отсутствует, а вследствие успокоения или разрушения таковых незначительная их часть проявляется в своей истинной форме.

## **2.9 СОСТОЯНИЯ, ВЫЗВАННЫЕ СОЗРЕВАНИЕМ КАРМЫ, ВВОДЯЩЕЙ В ЗАБЛУЖДЕНИЕ.**

Такие состояния дживы, как ложные воззрения и страсти, вызываются к бытию созреванием кармы, вводящей в заблуждение.

### **2.9.1 Состояния, вызванные созреванием кармы, омрачающей восприятие.**

Карма, омрачающая восприятие, порождает ложные воззрения, вследствие которых джива склоняется к ложным интерпретациям веры в таттвы и та, обуянная таким заблуждением, не может признать их такими, какие они есть в действительности. «Бестелесное скопление «пространственных точек», обладающее лучезарными качествами – знанием и прочими, вечное и неподверженное тлению – таково [истинное] Я; масса грубых материальных атомов, лишённая тех лучезарных качеств – знания и прочих атрибутов [души], приобретаемое вновь и вновь, – таково физическое тело и иные [формы материи], отличные от того Я», – и джива, перерождаясь в разнообразных человеческих, животных и прочих телах, будучи неспособной провести различие между Я и не-Я, принимает все эти обретенные ею формы за [подлинное] Я.

Во всех этих видоизменениях знание и прочие [качества] природы души сохраняются; влечение и отвращение – чужеродные склонности, порождённые кармой, также наличествуют; цвет и прочие атрибуты тела также есть; и в теле этом происходят разнообразные изменения его цвета и прочих [его характеристик], но всё это, [кроме первого], представляет собой различные модификации физической материи, джива же, неспособная провести различие между собственной природой и чужеродными [субстанциями]<sup>82</sup>, принимает их за собственную природу.

Кроме того, в человеческой и иных формах бытия возникает связь с семьёй, имуществом и прочим, которые, вполне очевидно, отличны от [подлинного] Я, не зависят от [подлинного] Я, но джива, тем не менее, считает их личной собственностью: «Это – моё!» Но в действительности-то они лишь считаются таковыми. [Как результат созревания данной кармы] возможно и возникновение ложных, вымышленных понятий относительно природы божества или таттв, которых джива и придерживается, не зная истинной их природы.

Итак, в созревании кармы, омрачающей восприятие, и заключается причина возникновения ложных воззрений, выражающихся в форме веры в ложные интерпретации таттв<sup>83</sup>. Если страсть, [вызванная ею], сильна, то и ложная вера, [возникающая как результат такой кармы], будет полнейшей противоположностью истинной; если же она слаба, то и противоречий будет меньше.

### **2.9.2 Состояния, вызванные созреванием кармы, омрачающей поведение.**

Когда, как результат созревания кармы, омрачающей поведение, возникает страсть, джива, полагая объекты знания и восприятия за желанные и нежеланные, поддается гневу и прочим [страстям].

Так, полагая объекты за нежелательные и вредоносные, поддается гневу и, как следствие, желает им зла. Не нравится ей, к примеру, храм, или любой другой неживой предмет – помышляет о том, как бы его разрушить, разломать и т.п.; не нравится враг или иное живое существо – помышляет, как бы его убить, связать, выпороть или причинить какое-нибудь другое страдание; а если с ней самой, другим живым существом или неживым предметом происходят какие-то изменения, которые она находит нежелательными, то, пытаясь избавиться от таковых, желает зла даже им!

Итак, злонамеренность возникает на почве гнева, однако её вред зависит от будущего<sup>84</sup>.

То же самое и в случае с гордостью: полагая нечто за нежелательное и вредоносное, желает это унижить, себя же – возвысить; к нечистотам, пыли и прочим неодушевлённым объектам питает отвращение, полагая себя выше таковых; людей и прочих живых существ жаждет подчинить, поставить в зависимость, дабы те были ниже, а сама она – выше; одержимая жаждой доказать своё превосходство в этом мире, украшает тело и бросается деньгами; а если кто совершает более похвальные деяния [или достигает более высокого результата], то всевозможными уловками пытается выставить его в невыгодном свете, собственную же низость представляет как нечто достойное.

Итак, желание доказать собственное превосходство возникает на почве гордости, но достижение такого превосходства зависит от будущего.

Полагая нечто за желанное и полезное, поддаётся лживости и всеми мыслимыми способами стремится к достижению оно́го: множеством уловок пытается заполучить золото, драгоценности, женщин, служанок, слуг и т.п.; ради обмана и мошенничества сама прибегает к симуляции, да и с прочими живыми существами и неживыми объектами вытворяет подобные фокусы – этими и многими другими хитростями жаждет достичь своей цели.

Итак, такого рода средства применяются на почве лживости, но достижение желаемого зависит от будущего.

Точно так же, полагая нечто за желанное и полезное, поддаётся жадности и жаждет заполучить таковое: обуянная страстью, стремится к нарядам, деньгам, зерну, женщинам, сыновьям и прочему; а если полагает, что какое-то определённое состояние живых существ и неживых предметов полезно для неё, то жаждет изменить их соответствующим образом.

Итак, желание приобретений возникает на почве жадности, однако реальное обретение желаемого оно́го зависит от будущего.

Так, вследствие возникновения гнева и прочих [страстей], душа подвергается [ряду чуждых её природе] трансформаций.

Страсти эти бывают четырёх видов: связывающие навечно, без внутренней борьбы, с внутренней борьбой и мерцающие. Полностью блокирующие всякую возможность обладания совершенной религиозной истиной и развития «поведения самопоглощения» называются связывающими навечно<sup>85</sup>; препятствующие возможности развития даже ограниченного правильного поведения и хотя бы частичному отречению называются страстями без внутренней борьбы<sup>86</sup>; препятствующие развитию совершенного правильного поведения и, соответственно, полному отречению, называются страстями с внутренней борьбой<sup>87</sup>; ну а ведущие к регулярным нарушениям принципов полного правильного поведения<sup>88</sup> и, соответственно, делающие невозможным совершенное правильное поведение в полном смысле данного термина, называются мерцающими<sup>89</sup>.

Подъём этих четырёх в безначальном сансарическом бытии непрерывен. Неважно, имеет ли место интенсивная страсть в форме самой худшей – чёрной лешьи, или же слабая в форме белой лешьи, в любом случае подъём тех четырёх непрерывен, поскольку о таких разновидностях, как связывающая навечно и прочие говорится не с точки зрения их интенсивности, а с точки зрения [степени] омрачения правильной веры и прочих. Если интенсивность любого из видов кармы велика, то и гнев и прочие [страсти], возникающие как результат, будут соответственно сильны, если невелика, то соответственно слабы.

С вступлением на путь освобождения вначале наблюдается подъём трёх, затем двух, затем одной и, в конце концов, разрушаются все четыре.

Кроме того, в течение одного момента времени возможно возникновение лишь одной из четырёх [основных] страстей – гнева и прочих. Между всеми этими страстями обнаруживается явление взаимообмена причины и следствия: гнев превращается в гордость, гордость превращается в гнев, в чём и состоит причина того, что иногда различие между ними вполне очевидно, а иногда – нет.

Таковы трансформации [дживы], вызванные страстями.

Что касается причин возникновения «псевдострастей», то именно карма, омрачающая поведение, тому и содействует: так, с созреванием кармы, омрачающей смехом, джива, полагая нечто за желательное и полезное, всякий раз радуется; с созреванием кармы, омрачающей привязанностью, полагая нечто за желанное и полезное, чувствует счастье, цепляется за него; с созреванием кармы, омрачающей антипатиями, узрев в чём-то нежелательное и пагубное, начинает питать к нему отвращение и впадает в панику; с подъёмом кармы, омрачающей горем, точно так же полагая нечто за нежелательное и пагубное, впадает в печаль и уныние; с созреванием кармы, омрачающей страхом, как и прежде, полагая нечто за нежелательное, опасается его, избегает встречи с ним; с созреванием кармы, омрачающей неуважением, опять же, пролагая нечто за нежелательное, ненавидит его и жаждет от него избавиться.

Такова природа смеха и прочих из шести «псевдострастей».

С созреванием кармы, омрачающей сексуальными страстями, возникает и соответствующее желание: созревание кармы, омрачающей женской страстью, порождает желание совокупления с мужчиной; кармы, омрачающей мужской страстью, порождает желание совокупления с женщиной; а кармы, омрачающей страстью среднего рода<sup>90</sup>, порождает желание совокупления с обеими одновременно.

Итак, эти девять известны как «псевдострасти». Поскольку особой силой они не отличаются, их определяют как «немного страсти». Здесь слово «но» означает «ишат» («небольшой», «малый»). Возникают они одновременно с гневом и прочими [основными страстями] в соответствии с интенсивностью последних.

Таким образом, ложные воззрения и страсть возникают как результат заблуждения, поэтому именно в них и кроется коренная причина сансары. Именно они вызывают настоящие страдания дживы, и в них же – причина её связанности в будущем. Общее же имя им – влечение-отвращение-заблуждение. Ложные воззрения, по сути, синоним заблуждения, поскольку в таком состоянии отсутствует внимание; лживость, жадность, смех и три сексуальные страсти объединяются понятием «влечение», поскольку в этом случае обнаруживается влечение ума [к объектам]; гнев, гордость, антипатии, горе, страх и неуважение объединяются понятием «отвращение», поскольку в данном случае обнаруживается неприязнь ума [к соответствующим объектам]. Вместе же все они называются заблуждением, поскольку отсутствие внимания имеет место в любом из этих состояний.

## **2.10 Состояния, вызванные созреванием препятствующей кармы.**

Результатом созревания препятствующей кармы является то, что желания дживы не могут исполниться. Так, хочет она совершить даяние – что-то мешает, хочет приобрести какой-либо товар – не удаётся, жаждет чувственных наслаждений – не получается, хочет воспользоваться чем-то – не выходит, стремится продемонстрировать силу своего знания и прочие способности – не может. Таким образом, созревание препятствующей кармы лишает дживу возможности осуществления желаний. С её успокоением или разрушением таковые исполняются, но лишь частично. Дело здесь в том, что желания-то велики, но на практике дать она может немного, получить может столь же немного, да и знание и прочие способности продемонстрировать может лишь частично, поскольку [для реализации всех указанных целей] требуется масса внешних [инструментальных] причин.

Таковы трансформации состояния дживы, вызванные омрачающими видами кармы.

## **2.11 Состояния, вызванные созреванием кармы, порождающей ощущения.**

Что касается неомрачающих видов, то первой из таковых идёт карма, порождающая ощущения. Её созревание создаёт в этом теле причины различных видов счастья и страдания: здоровья, физической силы, голода, жажды, болезней, усталости, боли и т.п., а во внешнем мире – причины [наслаждения] приятной погодой, ветром и т.п., желанными женщинами, сыновьями и т.п., друзьями, богатством и т.д., либо страданий от неприятной погоды, ветра и т.п., дурных женщин и детей, бедности, побоев, лишения свободы и т.п.

Среди внешних причин, о которых шла речь, много таких, чьё влияние вызывает в теле определённые изменения, которые и становятся причинами счастья или страдания, но много и таких, которые сами по себе служат причинами последних, однако для того, чтобы встретиться с ними, в любом случае необходимо созревание кармы, порождающей ощущения. В частности, карма, порождающая приятные ощущения, позволяет встретиться с причинами счастья, а карма, порождающая неприятные ощущения, ведёт к встрече с причинами страдания.

В этой связи важно знать следующее: сами вышеуказанные причины не создают ни счастья, ни страдания; всё дело в том, что сама душа, вследствие созревания кармы, вводящей в заблуждение, что-то полагает за счастье, а что-то – за страдание. Такова взаимосвязь между кармой, порождающей ощущения, и кармой, вводящей в заблуждение. Когда джива встречает внешние причины, созданные кармой, порождающей приятные ощущения, созревает карма, вводящая в заблуждение в форме принятия чего-то за счастье, когда же она сталкивается с внешними причинами, созданными кармой, порождающей неприятные ощущения, созревает карма, вводящая в заблуждение в форме принятия чего-то за страдание.

Кроме того, одна и та же причина для одного может быть причиной счастья, а для другого – страдания. Например, один человек, благодаря созреванию кармы, порождающей приятные ощущения, приобретает одежду, становящуюся для него причиной счастья, тогда как для другого, поскольку у него вызрела карма, порождающая неприятные ощущения, та же самая одежда окажется причиной страдания. Таким образом, внешние объекты служат лишь инструментальными причинами счастья и страдания, когда же таковые возникают, то подлинная их причина – карма, вводящая в заблуждение. Мудрецы, свободные от заблуждения, хотя и обладают различными сверхъестественными силами<sup>91</sup>, и встречаются с причинами паришахи, тем не менее, не воспринимают таковые как счастье или страдание; простые же существа, подверженные заблуждению, встречаясь с соответствующими причинами, а порой и без таковых, сами приписывают им определения «счастье» или «страдание». И к этому ещё следует добавить, что одну и ту же причину [счастья или страдания] одна джива, подверженная большей степени заблуждения, воспринимает как

большее счастье или страдание, тогда как другая, подверженная меньшей степени заблуждения, воспринимает как меньшее.

Итак, основная и важнейшая причина счастья и страдания – созревание кармы, вводящей в заблуждение. Прочие, т.е. внешние факторы, также оказывают своё влияние, но их роль второстепенна. Главная роль здесь остаётся за различными трансформациями состояния подверженной заблуждению дживы, между которыми с одной стороны и внешними объектами с другой наблюдается причинно-следственная зависимость.

Так, вследствие созревания кармы, порождающей ощущения, возникают причины счастья и страдания.

## **2.12 Состояния, вызванные созреванием кармы, определяющей продолжительность жизни.**

Карма, определяющая продолжительность жизни, устанавливает продолжительность пребывания в человеческой и иных формах жизни. До тех пор, пока данный вид кармы активен, разорвать связь души с телом не сможет ничто – ни болезнь, ни прочие причины, когда же период её активности подходит к концу, связь эту не удастся сохранить никакими ухищрениями: в этот момент душа и тело должны расстаться.

Причина рождения, жизни и смерти в этой сансаре – именно карма, определяющая продолжительность жизни. В тот самый момент, когда начинается созревание новой кармы, определяющей продолжительность жизни, джива перерождается в очередной новой форме; до тех пор, пока период плодоношения данной кармы продолжается, сохраняются и жизненные силы обрётённого дживой тела, т.е., тем самым, сохраняется и сама жизнь; когда же таковая разрушается, то, с разделением этих жизненных сил, наступает смерть. Причинные функции кармы, определяющей продолжительность жизни, естественны, и никакого другого творца, хранителя и разрушителя здесь нет.

Подобно тому, как человек надевает новые одежды, носит их до поры до времени, а затем, отбросив их прочь, надевает новые, так и джива вначале обретает новое тело, затем носит его до поры до времени и, наконец, отбросив его, переселяется в следующее. Таким образом, о существовании рождения и прочего говорится с точки зрения связи [дживы] с телом. Если же рассматривать дживу отдельно от рождения и прочего, то она, конечно, вечна, но, тем не менее, у дживы, охваченной заблуждением, не возникает и мысли о собственном прошлом и будущем, вследствие чего она, полагая свою нынешнюю форму за единственное возможное состояние, проявляет готовность лишь к тем делам, которые с этой формой связаны.

Таково состояние дживы, вызванное созреванием кармы, определяющей продолжительность жизни.

## **2.13 Состояния дживы, вызванные созреванием кармы, определяющей физическое.**

Карма, определяющая физическое, ведёт дживу к рождению в человеческом и иных состояниях бытия. В частности, она определяет, в каком классе живых существ предстоит родиться дживе: среди подвижных или неподвижных, среди имеющих одно чувство или более высоких. Кроме того, следует знать, что между кармой, омрачающей знание, получаемое посредством чувств, и степенью успокоения или разрушения кармы, определяющей классы существ, существует причинно-следственная связь: какова степень успокоения или разрушения, таков и класс существ.

Кроме того, карма, определяющая физическое, ведёт также и к связанности с телом; в этот состоянии, [как уже упоминалось], «пространственные точки» души и материальные атомы тела находятся в одной связанной форме, а джива, поскольку обладает силой сжатия и расширения, сохраняет размеры тела. Также [благодаря данному виду кармы] в этом теле, представляющем собой форму нокармы, в своих соответствующих местах формируются главные и второстепенные члены; она же создаёт органы чувств – осязания, вкуса и прочие, и физический ум, пребывающий в седалище сердца в форме восьмилепесткового лотоса; она определяет особенности его формы и цвета, разнообразные характеристики по признаку утончённости-грубости и т.д. – так, направляемые кармой, определяющей физическое, преобразуются материальные атомы.

Дыхание и голос, также представляющие собой скопление материальных частиц и связанные с телом в одно целое, также возникают [как результат созревания данной кармы].

«Пространственные точки» души пропитывают и их. Дыхание, как известно, связано с элементом ветра. Подобно тому, как жизнь поддерживается поглощением пищи и выделением испражнений, так и жизнеспособность поддерживается вдыханием внешнего воздуха и выбрасыванием внутреннего, поэтому основная причина жизнеспособности – дыхание. Подобно тому, как кости и мясо существуют в этом теле, так же существует и дыхание; подобно тому, как работа выполняется руками, так же она выполняется и дыханием: так, пища, положенная в рот, поглощается с помощью ветра<sup>92</sup>, и с помощью того же ветра извергаются нечистоты. На основании данных примеров судите и о прочих функциях. Кроме того, такие явления, как пульс, желудочно-кишечные заболевания, также представляют собой части тела в форме ветра.

Голос есть звук. Подобно тому, как при перебирании струн вины скопление материальных атомов, обладающие способностью перехода в форму звука, преобразуются в таковую, так и при движениях губ, нёба и прочих членов те скопления материальных атомов, которые были поглощены этой речевой способностью, переходят в форму слова.

Та же самая карма определяет и характер движения, делая его изящным или безобразным соответственно. Понять это можно на следующем примере: если два человека, закованные в общие кандалы, желают двигаться, то движение будет возможно; если один из них предпочитает сидеть, то невозможно; однако если один из них сильнее другого, то может потащить его за собой. То же самое и с душой, связанной с телом в одно целое: когда душа желает совершить какое-либо движение, но тело в данный момент лишено соответствующей силы, или если в теле такая сила есть, но у души нет соответствующего желания, то движение окажется невозможным. Однако в том случае, если материальные частицы, накопив силу, движутся, то и душе приходится двигаться вместе с ними, независимо от того, согласна она или нет. Таковы особенности способности к передвижению.

И та же самая карма привлекает внешние причины бесчестья и т.п. – так возникают указанные результаты, вследствие которых джива, в соответствии со степенью своего заблуждения, чувствует себя либо счастливой, либо несчастной.

Таким образом, все без исключения плоды кармы, определяющей физическое состояние, создаются сами по себе, т.е. никакого творца здесь не обнаруживается. Отметим также, что карма, ведущая к рождению в качестве тиртханкары, сюда не относится.

#### **2.14 Карма, определяющая статус.**

Этот вид кармы определяет, в какой семье предстоит родиться дживе – высокой или низкой, т.е. она ведёт к соответствующему социальному статусу – высокому или низкому, ну а



джива, в соответствии со степенью заблуждения, воспринимает себя, либо счастливой, либо несчастной.

На этом заканчивается обсуждение состояний души, вызванных созреванием неомрачающей кармы.

Таковы состояния блуждающей в этой безначальной сансаре души, вызванные созреванием омрачающих и неомрачающих видов кармы. Итак, о бхавья-дживы, обдумайте всё, сказанное вам, в своём сердце, и узрите, истинно оно или нет. Размышление покажет вам, что всё обстоит именно так. Так что решите в своём уме: «Я страдаю в этой безначальной сансаре и должен найти способ положить ей конец!» Да принесёт эта мысль вам благо!

На этом заканчивается вторая глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению», объясняющая природу сансарического бытия.

### **Глава 3. СТРАДАНИЯ САНСАРЫ И БЛАЖЕНСТВО НИРВАНЫ.**

*Доха: Со ниджбхав сада сукхад, апнау карау пракаш,  
Джо бахувидхи бхавдужкханикау карихай сатта нам.*

Поскольку собственная природа души всегда полна блаженства, прояви свой свет, Который навечно разрушит многообразные страдания мирского бытия.

#### **[3.1 Введение]**

Итак, приступаем к описанию многообразных страданий, свойственных сансарическому бытию. Если бы в этой сансаре существовало счастье, то какая была бы нужда в приложении усилий к освобождению от неё? Но, поскольку в ней нет ничего, помимо бесчисленных страданий, следует прилагать усилия к достижению освобождения.

Подобно тому, как врач, сообщив больному диагноз и обрисовав его состояние, убеждает его в истинности своих слов, а затем, когда больной убеждается, что он действительно болен такой-то болезнью, старается пробудить в нём интерес к лечению, так и [учитель], сообщив мирской дживе диагноз и обрисовав её состояние, убеждает её в истинности своих слов, а затем, когда та убеждается, что действительно страдает от болезни сансарического бытия, пробуждает в ней интерес к методам избавления от таковой.

Если человек, страдающий хроническим заболеванием, не ведает его коренной причины, не слышал об истинных способах излечения от него, а страдания, причиняемого болезнью, терпеть не в состоянии, то он готов применить любое средство, какое бы ни подвернулось под руку. Страдание от этого ничуть не уменьшается, и больной, впав в отчаяние, вынужден примириться со своим состоянием. Но если он найдёт врача, который укажет коренную причину страдания, опишет характер этого страдания и разоблачит прежние способы лечения как ложные, то, может быть, в нём появится интерес к истинным средствам. Так и здесь: если джива, страдающая в этой сансаре, не знает коренной причины этого состояния, не ведает истинных способов избавления от него, а страдания, причиняемого таковым, терпеть не может, то она обращается к любым средствам, какие бы ни попались под руку. Страдание от этого ничуть не уменьшается, и джива, впав в отчаяние, вынуждена примириться со своим состоянием. Но если она найдёт [учителя], который укажет ей коренную причину [сансарического бытия], опишет характер этого страдания и разоблачит

прежние способы как ложные, то в ней, может быть, пробудится интерес к истинным средствам.

В этом и заключается причина подробного описания страданий сансарического бытия.

### **3.2 СТРАДАНИЯ САНСАРЫ И ИХ КОРЕННАЯ ПРИЧИНА.**

#### **3.2А. С точки зрения кармы.**

Говоря в общем, коренной причиной страданий сансары следует назвать ложные воззрения, неведение и невоздержанность. Неверие в таттвы, возникающее как результат созревания кармы, омрачающей восприятие, и кармы, вводящей в заблуждение, называется ложным восприятием. Вследствие этого ложного восприятия не может зародиться и истинное знание природы субстанций<sup>93</sup>: возникает лишь ложное. Кроме того, всякое знание, возникающее как результат успокоения и разрушения кармы, если таковые основываются на ложном восприятии, на деле представляет собой незнание, ибо истинное знание природы субстанций таким путём прийти не может: приходит лишь ложное. Наконец, страсть, возникающая как результат созревания кармы, омрачающей поведение, называется невоздержанностью. Вследствие последней душа действует не в соответствии с истинной природой субстанций, а, скорее, вопреки таковой.

Итак, коренная причина всех страданий – ложное восприятие и прочие (из трёх). Но как конкретно это происходит? Об этом речь пойдёт ниже.

#### **3.2А.1 Страдания, возникающие вследствие успокоения и разрушения кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие, и освобождение от таковых.**

Плодом ложного восприятия и прочих является то, что джива оказывается не в состоянии провести различие между Я и не-Я. Ведь Я – это лишь Атман и ничто иное, тогда как тело – суть лишь скопление бесчисленных материальных атомов; соединение этих двух ведёт к перерождению в человеческой и прочих формах жизни, которые джива и принимает за подлинное Я. Природа души – знание и восприятие, которые и дают ей возможность знания и видения; тогда как такие явления, как гнев и прочие – трансформации её состояния, обусловленные кармическими причинами. Природа тела – осязаемость, вкус, запах, цвет и т.д., которые вполне очевидны; тогда как такие характеристики, как тучность и худощавость и т.п., а также различные вариации цвета, вкуса, запаха – трансформации его состояния, но именно их джива и принимает за собственную природу.

Знание и восприятие действуют через «двери» чувств и ума, почему у дживы и возникает мысль: «Всё это: кожа, язык, нос, глаза, уши, ум – мои члены. Именно с их помощью я вижу и знаю». Вот в таком убеждении и заключается причина привязанности к чувствам<sup>94</sup>.

Далее, с появлением заблуждения<sup>95</sup> возникает желание овладеть объектом с помощью соответствующих чувств; когда же указанная цель достигнута, желание это исчезает, джива обретает покой и наслаждается счастьем. Джива познаёт объекты примерно так же, как собака, грызущая кость: как та, почувствовав вкус собственной крови, выделяющейся из дёсен, думает: «О! Это – вкус кости!», так и эта, почувствовав «вкус» собственного сознания, исследующего объект, полагает: «О! Это – его вкус!», тогда как в действительности в объектах никакого вкуса вообще не существует. Сама она сотворила желание, сама познала его и сама теперь наслаждается счастьем. Такой мысли, как «Я – вечная душа, обладающая знанием», в ней и в помине нет, зато есть другая: «Я вижу танец, слышу мелодию, чую

аромат цветка, следуя шастрам, должна познать это...», – такое вот знание, смешанное с [внешними] объектами познания, имеет место; и из-за преобладания объектов только они и познаются. Таким образом, вследствие заблуждения, в дживе возникает желание обладания объектами.

Желание это жаждет овладеть всеми объектами, расположенными во всех трёх временах: «Я всё потрогаю, всё попробую на вкус, всё понюхаю, всё увижу, всё познаю...» – до такой степени доходит желание. На практике же способности дживы ограничены настолько, что в состоянии воспринять лишь то, что в настоящий момент входит в непосредственный контакт с органами чувств, будь то ощущение, вкус, запах, цвет или звук, да даже и они воспринимаются чувствами либо познаются умом благодаря ранее накопленным воспоминаниям лишь частично и только при наличии многочисленных внешних [инструментальных] причин, и посему желания так и остаются несбыточными. Осуществление такого рода желаний становится возможным лишь при достижении всеведения.

В случае успокоения и разрушения [данных видов кармы] желания через чувства не удовлетворяются, так что, по причине заблуждения, в чувствах по-прежнему сохраняется постоянное желание овладения объектом, и джива, терзаемая оным, чувствует страдание. Страдание сие может дойти до такой степени, что даже возможность собственной смерти игнорируется только ради того, чтобы заполучить желаемое. Слон, жаждущий слониху, бежит к её чучелу; рыба, предвкушая мясо, попадает на крючок; пчела, влекомая ароматом лотоса, попадает в ловушку; мотылёк, стремясь взглянуть на краски пламени, погибает; олень, желая послушать пение рожка, идёт к охотнику: настолько разрастается желание, что даже немедленная смерть, хотя и вполне очевидна, не принимается в расчёт. С одной стороны, смерть гарантирована, если вожделенный объект получен, с другой же боль, которую причинит чувствам неполучение такового, кажется ещё более невыносимой... Такие дживы, обезумевшие от причиняемой их чувствам боли, напоминают беднягу, бросившегося вниз головой с вершины горы. Невзирая на все страдания, зарабатывают богатство, и всё ради того, чтобы растратить его на объекты чувственного наслаждения... А дабы заполучить вожделенное, отваживаются пойти даже в такие места, где смерть вполне очевидна, потворствуют гневу и прочим страстям и творят насилие и иные подобные грехи, служащие причинами адского состояния.

Но что же им делать? Боль, причиняемая чувствам, нестерпима, так что здесь никакой другой мысли в голову прийти не может... Даже Индра и прочие небожители подвластны страданию и боли, поскольку они так же, как и мы, остаются в высшей степени привязанными к объектам. Как чешется страдающий чесоткой человек – ведь чешется-то он от боли, поскольку, не будь таковой, какая нужда чесаться? – так и боги, мучаясь от боли, причиняемой их чувствам, привязываются к объектам и целиком погружаются в служение им.

Такова природа порождаемого чувствами знания, возникающего как результат успокоения и разрушения кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие. Знание это, соединившись вследствие ложного восприятия с желанием, превращается тем самым в причину страдания.

Далее мы обсудим, каким образом следует применять способы избавления от такого страдания. «Мои желания исполнятся, если чувства овладеют своими объектами», – рассуждая в таком духе, человек первым делом начинает разнообразными способами – пищей и прочими, поддерживать силу органов чувств, уверенный, что способность к наслаждению объектами от этого только увеличится. Кроме того, поскольку для достижения

указанной цели требуются также и многочисленные внешние [инструментальные] причины, он прилагает усилия к поиску таковых.

Чувства в состоянии наслаждаться объектами лишь войдя в контакт с ними, поэтому он и пытается всеми мыслимыми внешними способами соединить их. Дабы заполучить одеяния, яства, цветы, храмовые украшения, музыку и т.п., погружается в заботы и скорби.

Далее, ясное знание объекта сохраняется лишь до тех пор, пока последний находится в пределах досягаемости органов чувств, после чего от него не остаётся ничего, кроме воспоминания. С течением времени ослабевает и оно, заставляя человека всеми средствами пытаться сохранить объект под своей властью, и цепляние за него становится всё острее и острее. Добавим к этому, что в течение одного момента времени чувства способны воспринять лишь один объект, человек же, желая много большего, теряет покой и, во мгновение ока позабыв о прежней цели, уже мчится к следующей, затем, оставив и её, хватается за третью – так он набрасывается на них, подобно хищнику<sup>96</sup>.

Таким образом, он использует все средства, доступные его пониманию, однако все они ложны, поскольку, во-первых, средства эти от самого индивидуума ни в коей мере не зависят, да и обрести их в высшей степени трудно и, во-вторых, вследствие созревания кармы может возникнуть такое препятствие, что никакое поддержание энергии чувственных способностей не поможет увеличить силу наслаждения объектами. Единственное средство увеличения этой силы – совершенствование знания и восприятия, а это, в свою очередь, зависит от степени успокоения и разрушения кармы. [Вполне очевидно, что] если тело упитанно, то сила эта слабовата, если же оно худощаво, то почему-то проявляется в большей степени... Так что нет пользы в поддержке чувств пищей и прочим: если знание и восприятие возрастают как результат успокоения и уничтожения кармы, достигнутый благодаря уменьшению страстей, то вместе с тем возрастает и способность к наслаждению объектами.

Сверх того, контакт с объектами [чувственного наслаждения], который он старается поддержать, долго сохраняться не может, или же, в другом случае, нет возможности обретения всех [желаемых] объектов, вследствие чего сохраняется и неудовлетворённость. Сделав<sup>97</sup> эти объекты зависимыми, некоторое время пользуется<sup>98</sup> ими, но навечно оставаться в такой зависимости они не могут. Эти чужеродные субстанции изменяются сами по себе или, иначе говоря, находятся в зависимости от созревания кармы. Связанность кармой такого рода возникает лишь при наличии соответствующих благих мыслей, а затем, с наступлением времени созревания её плодов, они становятся очевидными. Без кармических причин никаких материальных предметов не обрести, какие бы средства ни применялись.

Что же касается тенденции обычного человека бросаться от одного объекта [чувственного наслаждения] к другому, подобно хищнику, то уместно спросить: а какая польза от этого? Разве голодного насытит крошка хлеба? Точно так же и того, кто жаждет насладиться абсолютно всем, не насытит удовлетворение одного-единственного его желания. Пока жажда не исчезнет, счастья не будет, так что этот способ – ложен.

Вопрос: Но ведь очевидно, что есть немало живых существ, достигших счастья именно так; почему же вы говорите, что этот способ ложен от начала и до конца?

Ответ: Счастливыми они не становятся, поскольку за счастье это признаётся по ошибке. Если кто-то достиг счастья, то откуда у него взялось бы влечение к другим объектам? Если у больного, излечившегося от недуга, не возникает никакого желания принимать какое-либо новое лекарство, то откуда у того, кто положил конец страданию, возьмётся желание наслаждения новыми объектами? Если бы желание действительно прекращалось с

обретением желаемого, то мы были бы вправе признать это за счастье; на практике же мы имеем тот факт, что до тех пор, пока контакта с объектом нет, страсть к нему сохраняется, когда же таковой получен, возникает желание наслаждения следующим; так что на каком основании вы полагаете это за счастье? Как нищий, измученный голодом, найдя крошку хлеба и съев её, полагает это за удовольствие, так и человек, томимый нестерпимой жадой [чувственных наслаждений], заполучив один-единственный объект, мнит его за счастье, однако с окончательной точки зрения никакого счастья здесь не прослеживается.

Вопрос: Но ведь если нищий, найдя хотя бы крошку, удовлетворяет свой голод, то какой же изъян вы видите в утверждении, что желание исполняется с обретением одного-единственного объекта?

Ответ: Такое утверждение можно было бы принять, но лишь на том условии, что ему удалось собрать некоторое количество крошек; если же к моменту нахождения следующей первая уже переварена и выделена, то с чего бы исчезнуть голоду? То же самое справедливо и в случае с процессом познания: если бы все объекты воспринимались одновременно, то и желание исполнилось бы; но поскольку на практике мы имеем тот факт, что с началом восприятия второго объекта осознание первого сохраниться не может, то каким образом исполниться желанию? Без исполнения желания не исчезнет неудовлетворённость<sup>99</sup>, а без устранения неудовлетворённости нет оснований вести речь о каком-либо счастье.

Кроме того, поскольку наслаждению даже тем единственным объектом сопутствуют ложное восприятие и прочие, это становится причиной связывания новой кармой, которая в будущем принесёт плод новых страданий. А то, что и в настоящем не является счастьем, и в будущем причиной оного быть не может, определяется как страдание. Как сказано в *Правачанасаре*:

«То счастье, которое обретено с помощью чувств, зависимо, приносит мучение, тленно, создаёт связанность [кармой] и, как таковое, губительно; так что в действительности такое счастье – ни что иное, как страдание»<sup>100</sup>.

Итак, все те способы достижения счастья, которые обычно применяются мирскими дживами, следует отнести к ложным.

Но каков же истинный метод? Страдание прекращается лишь тогда, когда уходит всякое желание, и все объекты начинают восприниматься одновременно; желание же уходит с искоренением заблуждения, а возможность одновременного восприятия всех объектов появляется с достижением всеведения. Метод достижения указанных целей заключается в истинной вере и прочих [из Трёх], и именно это и есть истинный метод.

Таким образом, успокоение и разрушение кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие, по причине заблуждения превращается в источник страдания.

Вопрос: Вследствие созревания кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие, знание возникнуть не может, поэтому вполне резонно рассматривать их как причину страдания; но почему же вы говорите об успокоении и уничтожении [как об источнике страдания]?

Ответ: Если бы отсутствие знания служило причиной страдания, то и материя была бы подвержена страданию, однако, поскольку основная причина страдания заключается в желании, а желание, в свою очередь, возникает именно вследствие успокоения и разрушения [кармы], то о последних и говорится как об источнике страдания, хотя, конечно, с окончательной точки зрения успокоение и разрушение не может служить источником

страдания. Желание обладания объектом, возникающее как результат заблуждения – вот в чём подлинный источник страдания.

### **3.2А.2 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение, и освобождение от них.**

Созревание кармы, вводящей в заблуждение есть ни что иное, как форма страдания, а каким образом это происходит, будет обсуждаться ниже.

### **3.2А.3 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, омрачающей восприятие, и освобождение от них.**

Первым результатом созревания кармы, омрачающей восприятие, является возникновение ложного восприятия. Вера, формирующаяся на основе такого восприятия, оказывается не соответствующей истинной природе объектов и не признаёт их такими, какие они есть в действительности, а это, в свою очередь, ведёт к возникновению неудовлетворённости<sup>101</sup>.

Представьте, что некий человек позволил сумасшедшему поносить свою одежду, и последний, вообразив её частью своего тела, начал считать себя и её одним. В действительности, конечно, одежда эта, как и прежде, остаётся собственностью своего владельца, который может её разорвать, сшить, закутаться в неё или же заменить на новую и т.д., и сумасшедший, мнящий её своей собственностью, увидев, что используется она кем-то другим, впадает в отчаяние. Точно так же и джива связывается с телом как результат созревания кармы, однако, вообразив последнее собственной частью, отождествляет себя с этим телом. В действительности же это тело, в зависимости от кармы, то толстеет, то худеет, то умирает, то возникает вновь, и джива, полагающая, что зависит оно от неё, увидев, что оно подвластно чему-то другому, впадает в отчаяние.

Опять же, представьте, что тот же самый сумасшедший стоит в некоем месте, куда с разных сторон приходят люди, кони, приносят какие-то вещи, и он начинает воображать всё это своей собственностью. В действительности, конечно, ни от кого, кроме себя, они не зависят: одни приходят, другие уходят, третьи изменяют положение, и сумасшедший, мнящий их своей собственностью, увидев, что действуют они вне всякой зависимости от него, впадает в отчаяние. Точно также и с дживой: где бы она ни родилась в той или иной форме, сыновья, кони, имущество и т.п. приходят сами по себе, однако джива эта полагает их за свои. В действительности же все они ни от кого, помимо самих себя, не зависят: одни приходят, другие уходят, третьи изменяются, и джива, полагающая, что зависят они от неё, увидев, что действуют они вне всякой зависимости от неё, впадает в отчаяние.

Вопрос: Мне кажется, что иногда сыновья, тело и прочее действуют в зависимости от дживы; может быть, в таких случаях она достигает счастья?

Ответ: Если [установленная кармой] судьба тела и прочих с одной стороны и желание дживы с другой находятся в согласии то, может быть, тот или иной объект так или иначе трансформируется в соответствии с желаниями дживы, так что в определённые моменты, размышляя об этом, джива может чувствовать счастье, однако нельзя упускать из виду, что все объекты не могут видоизменяться в соответствии со всеми желаниями дживы, так что неудовлетворённость остаётся.

Кроме того, в тех случаях, когда объекты – тело, сыновья и т.п., так или иначе трансформируются в соответствии с её желаниями, джива, полагая их за «Я» и «моё», своими непрерывными терзаниями по поводу того, как бы их создать, увеличить и

сохранить, лишь поддерживает состояние неудовлетворённости и, невзирая на все потенциальные трудности, с этим связанные, всё равно жаждет такого «счастья».

Итак, отсюда следует заключить, что корень жажды обладания объектами, страстей, приписывания внешним объектам характеристик желательного и нежелательного, веры в ложные средства и неверия в истинные, а заодно и всех превратных теорий – именно ложное восприятие. С исчезновением последнего исчезают и все его порождения, поэтому именно в ложном восприятии и следует искать корень всех страданий сансары.

На деле, однако, джива не проявляет склонности к применению каких-либо средств искоренения ложного восприятия... Если ложная вера принимается за истинную, то о каких истинных средствах может идти речь?

Если же, по счастливому стечению обстоятельств, разумная джива, наделённая всеми пятью чувствами, и начинает размышлять об истинных способах установления значения таттв, то может случиться так, что, вследствие влияния ложных божеств, ложных учителей и ложного учения, она начинает возвращать ложную веру. Но даже если разумная джива, наделённая всеми пятью чувствами, по счастливому стечению обстоятельств и начинает размышлять об истинных способах установления значения таттв, может случиться так, вследствие дурного влияния ложных божеств, ложных учителей и ложной веры, она склоняется к возвращению ложной веры. Джива полагает, что [вышеназванные три] принесут ей благо, на практике же методы, предлагаемые ими, таковы, что ни к чему, кроме оглупления, не ведут: внешне она вроде бы и прилагает усилия к установлению истинной природы реальности, а на деле лишь укрепляется в ложных концепциях и, как результат возрастания страсти к объектам чувственного наслаждения, получает ещё большие страдания.

Может случиться и так, что, даже встретившись с истинным божеством, учителем и учением, она так и не сумеет развить веру в подлинный смысл их наставлений и останется тем самым на уровне конвенциональной, т.е. ложной веры. В такой ситуации страдание может ослабнуть, но лишь на том условии, что страсть, а вместе с ним и желание обладания объектами [чувственного наслаждения] уменьшились, однако с течением времени всё вернётся к прежнему [состоянию], так что любые средства, к которым бы ни обратилась мирская джива, на поверку оказываются ложными.

А к этому ещё следует добавить, что у мирской дживы наблюдается тенденция к приспособлению объектов к собственным критериям. Если бы те [действительно] изменялись [соответствующим образом], то такую веру можно было бы считать истинной, на деле же происходит несколько иное: безначальные субстанции, будучи совершенно отличными [друг от друга] и подчинёнными собственным законам, в соответствии с этими законами и видоизменяются; ни одна из них не зависит от другой, и ни одна из них не побуждает другую к трансформации. Каких либо средств, способных заставить их видоизмениться, попросту не существует; это – не что иное, как ложная вера.

Но в чём же состоит истинный способ? Если вера соответствует истинному характеру [основ и субстанций], то всякое страдание прекратится. Как признавая по ошибке мертвеца за живого или же желая его оживить, не получишь ничего, кроме собственного страдания, единственными возможными средствами избавления от которого могут быть, во-первых, признание того факта, что он мёртв и, во-вторых, факта невозможности оживить его, так и превратно толкуя природу субстанций или же желая изменить последние вопреки их соответствующей природе, так же не получишь ничего, кроме собственного страдания, единственными средствами избавления от которого могут быть, во-первых, признание их такими, какие они есть в действительности и, во-вторых, факта невозможности изменить [эти

субстанции] вопреки их [собственной природе]. Единственное средство положить конец страданию, порождённому заблуждением – это устранить заблуждение, а с преодолением последнего зародиться правильная вера, в которой и заключается истинный способ.

### **3.2А.4 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, омрачающей поведение, и освобождение от них.**

Как результат созревания кармы, омрачающей поведение, сознание<sup>102</sup> дживы загрязняется такими страстями, как гнев и прочие, а также и «псевдострастями» – смехом и прочими, и та, мучающаяся, страдающая и возбуждённая, потворствует себе в многообразных дурных деяниях. Далее мы рассмотрим этот вопрос подробнее.

#### ***3.2А.4а Состояние, вызванное гневом.***

Когда возникает такая страсть, как гнев, то вместе с нею появляется и желание причинить вред другому, и человек начинает обдумывать различные способы осуществления оногo: извергает душераздирающие ругательства, бьёт [врага] руками, ногами, оружием, камнями и прочим; претерпевает всевозможные лишения, растрчивает богатство, а порой идёт и на самоубийство, и всё ради того, чтобы хоть как-то насолить противнику; если он знает, что проучить того можно, воспользовавшись чужими услугами, то прибегает к подстрекательству; ну а если тому выпадет несчастье пострадать по собственно вине – радуется. Да даже и в тех случаях, когда зло, причинённое другим, может отрицательным образом сказаться на осуществлении собственных замыслов, всё равно стоит на своём: так, стоит какому-либо почитаемому в мире лицу или благожелателю вмешаться в конфликт, когда этот человек в гневe, как он тут же начинает бранить и бить их, ничуть не задумываясь о последствиях. Наконец, видя, что все его старания терпят крах, с горя отсекает себе члены или, приняв яд или что-нибудь ещё в этом роде, кончает с собой, – таково состояние, вызванное гневом.

#### ***3.2А.4б Состояние, вызванное гордостью.***

Когда возникает такая страсть, как гордость, то вместе с ней появляется и желание видеть всех прочих униженными, а себя – возвышенным, и человек начинает изобретать различные способы осуществления оногo: других порицает – себя восхваляет, авторитет других принижает – свой возвышает; состояние, нажитое многими трудами, проматывает на жён и т.п.; влезает в долги и растрчивает их; уверенный, что слава его сохранится после смерти, идёт на самоубийство, рассчитывая таким способом эту славу увеличить; если кто осмеливается не совершить ему поклон, то запугиванием и иными средствами, заставляет сделать это, сам же, встречаясь со старшими или иными лицами, заслуживающими почтения, обуюнный гордостью, о поклоне даже и не помыслит. Наконец, если ему так и не удаётся увидеть себя возвышенным, а других – униженными, с горя отсекает себе члены или, приняв яд или что-нибудь ещё в этом роде, кончает с собой, – таково состояние, вызванное гордостью.

#### ***3.2А.4в Состояние, вызванное лживостью.***

Когда возникает такая страсть, как лживость, то вместе с ней появляется и желание достижения тех или иных целей разнообразными хитростями и уловками. Ради этого человек измышляет множество методов: говорит притворные речи, прибегает к симуляции, выставляет в ложном свете внешние предметы, а порой прибегает даже к таким уловкам, которые ставят под угрозу саму его жизнь. Если же его ложь изобличается, то приходится терпеть немалый ущерб самому, и даже с возможностью собственной смерти он не



считается. Даже общаясь с людьми, достойными поклонения, и собственными благожелателями, обуреваемый лживостью он, не задумываясь ни на мгновение, прибегает к хитрости. Если же все его уловки не срабатывают, с горя отсекает себе члены или, приняв яд или что-нибудь ещё в этом роде, кончает с собой, – таково состояние, вызванное лживостью.

#### **3.2А.4г Состояние, вызванное жадностью.**

Когда возникает такая страсть, как жадность, то вместе с ней появляется и желание обладания соответствующими объектами. Ради этого человек придумывает множество методов: говорит слова в поддержку своей цели, предпринимает различные физические усилия, претерпевает многие лишения, соглашается быть в услужении у других, совершает далёкие путешествия, прекрасно осознавая, что там его ждёт неминуемая смерть, и замышляет такие предприятия, которые могут обернуться для него неисчислимыми бедами. Даже если ему следовало бы совершить какие-то дела, связанные с лицами, достойными поклонения, или собственными благожелателями, всё равно упорно занимается лишь своими, ничуть не заботясь о последствиях. Получив желанную вещь, разными способами старается сберечь её; если же заполучить таковую не удаётся или приходится с ней расстаться, то с горя отсекает себе члены или, приняв яд или что-нибудь ещё в этом роде, кончает с собой, – таково состояние, вызванное жадностью.

Вот так человек, снедаемый болезнью страстей, впадает во все вышеописанные состояния.

Помимо того, одновременно со страстями как таковыми возникают и «псевдострасти». Так, когда возникает страсть смеха, он впадает в бурную радость, подобно больному истерией, бьющемуся в припадке хохота по любому поводу, несмотря на то, что страдает массой прочих недугов. Точно так же и эта мирская джива, страдающая множеством недугов, делая ложные выводы и соответственно им считая то или иное деяние приятным для себя, впадает в припадок радости, несмотря на тот факт, что с высшей точки зрения она остаётся в состоянии страдания. Подлинное счастье возможно лишь в случае искоренения болезни страстей.

Когда возникает привязанность<sup>103</sup>, человек настолько увлекается желанным объектом, что уподобляется кошке, которая, поймав мышь, так погружается в игру, то даже поркой не заставишь её оторваться. В действительности же такая привязанность, поскольку сопряжена с трудностями и неизбежно кончается разлукой, есть ни что иное, как страдание.

Когда человек встречается с чем-то нежелательным, возникает псевдострасть антипатии, порождающая беспокойство. Поскольку встреча с неприятным удовольствия не доставляет, а боль, причиняемая им, нестерпима, он страстно жаждет расстаться с таковым. Это, несомненно, так же страдание.

Когда человек расстается с чем-то приятным или встречается с неприятным, возникает псевдострасть горя, и он, опечаленный, рыдает, вызывает о помощи или, потеряв всякую осторожность, увечит свои члены и умирает. Пользу ему всё это не приносит и лишь усугубляет страдание. Когда человек, [заблаговременно] замечает причины разлуки с приятным и встречи с неприятным, возникает псевдострасть страха; побуждаемый ею, он впадает в панику, спасается бегством, прячется или, в ином случае, становится апатичным, по собственному почину идёт к месту казни умирает. Так что и это – страдание в чистом виде.

Когда человек встречается с чем-то неприятным, возникает псевдострасть неуважения, вследствие которой он начинает испытывать отвращение к тому объекту. Встречаясь с ним,

он испытывает желание уйти, расстаться с ним и, впадая в уныние, чувствует огромное страдание.

Наконец, три сексуальные страсти порождают желание чувственного наслаждения: мужская страсть порождает желание совокупления с женщиной, женская страсть порождает желание совокупления с мужчиной, а страсть существ среднего рода порождает желание совокупления с обеими. Обуреваемый ими, человек ужасно волнуется; дрожит, как от лихорадки, теряет всякий стыд, проматывает состояние, плюёт на бесчестье, и не считается даже с угрозой наказания. Словом, одержимый плотским желанием, человек теряет рассудок и, в конце концов, умирает. Вообще, в эротической литературе упоминаются десять разновидностей плотской страсти, в число коих входят безумие и смерть. В медицинских трактатах плотская страсть причисляется к разновидностям телесного жара, способным привести к летальному исходу, да и без того вполне очевидно, что страсть эта нередко оказывается причиной смерти. Слеплённый ею теряет всякий рассудок: отец сочетается с дочерью, человек – со скотом и т.д. Такова эта болезнь плотской страсти, и она – так же ни то иное, как страдание.

На этом заканчивается описание состояний, порождаемых страстями и псевдострастями.

Но здесь может возникнуть такая мысль: если не проявлять благосклонности к такого рода состояниям, то гнев и прочие [страсти] порождают боль, а если наоборот проявлять к ним благосклонность, то придётся испытать великое страдание в момент смерти. Получается, что джива скорее согласится потерпеть муки, причиняемые смертью, чем боль, порождаемую гневом и прочими [страстями], из чего следует заключить, что страсти – даже большее мучение, чем смерть и прочие [формы страдания].

В период созревания кармы, порождающей те или иные страсти, джива не в состоянии противостоять искушениям: если находятся какие-либо внешние причины, способные пробудить страсти, то, провоцируемая ими, предаётся соответствующим страстям; а если не находятся, то сама создаёт их. К примеру, когда причин к занятию торговлей и т.п. не накопилось, человек начинает играть в азартные игры, рассказывает или сам слушает непотребные истории и т.п., создавая тем самым соответствующие причины. Сверх того, когда гнев и прочие [страсти] порождают душевную муку, но физических сил при этом недостаёт, он прибегает к лекарствам и иным средствам. В тех же случаях, когда никакой внешней причины найти не в состоянии, обращается к такому верному средству, как сосредоточение своей упайоги на объектах, вызывающих страсть.

Таким образом, эта джива, поражённая болезнью страстей, претерпевает великие страдания.

«Если та цель, на которую направлена моя страсть, осуществится, то страдание покинет меня, и я стану счастливым», – думая так, джива применяет разнообразные средства достижения этой цели, полагая их за средства устранения страдания.

Итак, страдание, возникающее как результат этих страстей, безусловно, сомнению не подлежит, ибо вполне очевидно, что каждая джива испытывает оное, но почему средства, применяемые ею, названы ложными? Это мы и рассмотрим ниже.

Желание зла другим по причине; желание видеть других униженными, а себя возвышенным по причине гордости; желание достижения цели хитростью по причине лживости; желание обладания приятными объектами по причине жадности; желание сохранения повода для радости по причине псевдострасти смеха; желание продолжения связи с приятным [объектом] по причине привязанности; желание избавления от неприятного по причине

антипатии; желание избавления от печали по причине псевдострасти горя; желание избавления от поводов для опасений по причине страха; желание избавления от неприятного по причине псевдострасти неуважения; желание совокупления с женщиной по причине мужской страсти; желание совокупления с мужчиной по причине женской страсти; желание совокупления с обеими по причине страсти среднего рода, – такие вот цели обнаруживаются [в сознании души].

Если бы таковые в действительности достигались, то и страдание прекращалось бы вследствие успокоения страсти, и возникало бы счастье, однако на практике их достижение зависит не от использованных [дживой] средств, а от [определённой кармой] судьбы. Доказательство тому заключается в том очевидном факте, что, несмотря на все прилагаемые усилия, цели не достигаются. К этому ещё следует добавить, что сами применяемые средства зависят не от себя, а от [установленной кармой] судьбы, доказательством чему служит тот очевидный факт, что думает джива о самых разных средствах, но ни одно из них так и не реализуется.

Бывает, конечно, что и судьба оказывается в точности соответствующей цели индивидуума, и средства оказываются эффективными, благодаря чему некоторые страсти, может быть, и успокаиваются, однако в данной ситуации нельзя забывать, что конца этому процессу не будет никогда: до тех пор, пока цель не достигается, сохраняется и страсть, с нею связанная; когда же таковая достигается, в тот же самый миг возникает следующая страсть, связанная с какой-то новой целью, и джива, таким образом, не имеет покоя ни на миг. К примеру, если кто замышлял некое зло против своего противника, и желание сие осуществилось, то сразу же после этого, разгневавшись на кого-то другого, начинает желать зла и ему, или поначалу, пока сил было мало, желал зла младшим по возрасту, а затем, когда сил прибавилось, начал желать того же самого и старшим. Точно так же и в случае с целями, задуманными под влиянием гордости, лживости и жадности: стоит только тем осуществиться, как незамедлительно возникают гордость и прочие по отношению к кому-то или чему-то другому и, соответственно, желание достижения новой цели. Пока сил недостаёт, стремятся к какой-нибудь незначительной цели, как только силы возрастают – появляется надежда на нечто большее. Если масштаб достигнутого соответствует размаху страстей – чувствуют счастье, а если не соответствует – желание лишь возрастает.

Как сказано в *Атманушасане*:

«Каждое живое существо – пруд желаний. Число их бесконечно, и желаний полны все. Колодец этот таков, что вся вселенная в сравнении с его размером покажется атомом. А поскольку вселенная всего лишь одна, скажи, какая доля достанется каждому? Так что твоё желание [наслаждения] объектами напрасно».

Желания всё равно никогда не осуществляются полностью, поэтому даже если какая-то цель и достигается, страдание не прекращается, а если и исчезает одна страсть, то в сию же минуту возникает новая. Представьте себе коллективную порку, когда несколько человек бьют одного: как только один прекращает, другой тут же берётся за работу. Страсти, доставляющие человеку страдание, столь же многочисленны: нет гнева – возникает гордость, нет гордости – возникает гнев и т.д. Таким образом, страсти в своей самой что ни на есть чистой форме проявляются постоянно, посему ни один из нас не бывает свободен от них ни на миг. Даже если цель одной из страстей и достигнута, страдание не прекратится. Ведь джива-то желает удовлетворить все свои страсти: если бы это случилось, она была бы счастлива, но, поскольку это невозможно даже в принципе, страдание не прекращается. Поэтому желание избавления от страдания и достижения счастья методом удовлетворения страстей есть ни что иное, как ложное средство.

Но каков же, в таком случае, истинный метод? Тенденция ума к подразделению объектов на приятные и неприятные может исчезнуть лишь с формированием правильной веры и правильного знания, сила которых уничтожит карму, омрачающую поведение. Когда это произойдёт, исчезнут и страсти вместе со всей порождённой ими болью, не останется никаких целей, и джива погрузится в великое безмятежное счастье. Следовательно, правильная вера и прочие – вот истинное средство избавления от страдания.

### **3.2А.5 Страдания, возникающие как результат созревания препятствующей кармы, и освобождение от них.**

Вследствие созревания кармы, вводящей в заблуждение, у дживы возникает желание совершать даяние, получать прибыль, наслаждаться, увеличивать энергию и т.д., однако в том случае, если одновременно созревает и препятствующая карма, сделать это она не может и, как результат, впадает в состояние крайнего возбуждения. Следовательно, и это – ни что иное, как страдание.

Способ, который джива обычно применяет с целью освобождения от такого страдания, заключается в попытках избавления от доступных её пониманию внешних причин препятствий, однако данный способ ложен, ибо вполне очевидно, что сколько бы она ни прилагала усилий в этом направлении, как только созревает препятствующая карма, появляются и новые препятствия. Стоит только разрушить или успокоить препятствующую карму, как препятствия перестанут возникать без каких-либо особых усилий по избавлению от таковых, из чего следует, что коренная причина последних – препятствующая карма.

Как собака, когда её бьёт человек, напрасно ненавидит палку, так и джива напрасно ненавидит все те живые и неживые объекты, которые, вследствие влияния препятствующей кармы, превращаются в препятствия: даже если они и желают создать ей какие-либо помехи – те не возникают, а если не желают – то всё равно возникают, из чего следует заключить, что внешние объекты не имеют никакой реальной силы, а какой смысл бороться с тем, что лишено таковой? Так что данный способ ложен.

Но в чём же тогда истинный способ? Всё то рвение, которое возникло на почве желания, обусловленного ложным восприятием и прочим, исчезает, соответственно, с формированием истинного восприятия и прочих. Когда те же самые истинные восприятие и прочие разрушают препятствующую карму, исчезает желание, возрастает энергия, страдание прекращается и возникает ничем не возмутимое счастье. Поэтому истинный способ [избавления от страдания] заключается именно в истинном восприятии и прочих и ни в чём ином.

### **3.2А.6 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, порождающей ощущения, и освобождение от них.**

Вследствие созревания кармы, порождающей ощущения, возникает связь с причинами счастья и страдания. Некоторые из них [непосредственно] служат причинами изменений физического состояния, другие обуславливают различные внешние связи, вызывающие такого рода перемены, третьи собирают внешние объекты.

Когда созревает карма, порождающая неприятные ощущения, в физическом теле возникают такие явления, как голод, жажда, бродильные процессы, болезни и т.п.; или же джива оказывается в таких неблагоприятных условиях, как сильный холод, жара, ветер, лишение свободы и т.п., также негативно сказывающихся на физическом состоянии; или встречается с

врагом, получает дурного сына, рождается в низкой касте и т.п. и, вследствие заблуждения, начинает питать к ним отвращение. Пока данный вид кармы остаётся в оперативном состоянии, джива, впад по причине заблуждения в состояние крайней печали, жаждет избавиться от таких [источников страдания], которое не прекращается до тех пор, пока не исчезнут они.

Когда созревает карма, порождающая приятные ощущения, тело пребывает в добром здравии и полно энергии; джива оказывается в таких благоприятных для физического тела условиях, как изобилие еды и питья, приятный ветер и т.п.; встречает друзей, получает хороших детей и жён, верных слуг, слонов, лошадей, накапливает богатство и зерно, покупает дома, одежду и т.п. и, вследствие заблуждения, начинает испытывать страсть к таковым. Пока данный вид кармы остаётся в оперативном состоянии, джива, по причине заблуждения, полагает всё это за счастье, старается защитить их и, до тех пор, пока такое положение вещей сохраняется, чувствует себя счастливой. Это похоже на страдающего множеством недугов больного, который, подлечив каким-нибудь средством одну из своих болезней и обретя тем самым относительный покой, пусть и на непродолжительное время, говорит о своём настоящем состоянии как о счастье, однако верно это лишь с точки зрения его предыдущего состояния, тогда как с фактической точки зрения ни о каком счастье здесь речи нет. Точно так же и эта джива, долгое время страдавшая от неисчислимых бедствий, так или иначе избавившись на некоторое время от одного из своих страданий, говорит о своём настоящем положении как о счастье, однако верно это лишь в аспекте её предыдущего состояния, тогда как с фактической точки зрения ни о каком счастье речи нет.

Всякий раз, когда созревает карма, порождающая неприятные ощущения, джива, полагая их за страдание, изыскивает способы избавления от него, а всякий раз, когда созревает карма, порождающая приятные ощущения, полагая таковые за счастье, изыскивает способы сохранения оно, однако данный путь ложен.

Причина этого заключается, во-первых, в том, что средства эти зависят не от дживы, а от созревания кармы, порождающей ощущения: все прилагают усилия к избавлению от неприятного и обретению приятного, однако один почему-то достигает своей цели малыми усилиями, а то и вообще ничего не делая, тогда как другой не может достичь цели вообще, какие бы усилия ни прилагал. Вывод из этого таков, что средства от дживы не зависят.

Кроме того, возможна такая ситуация, когда прилагаемые усилия и характер созревающей кармы соответствуют друг другу: в этом случае на некоторое время возможно исчезновение причин неприятных ощущений и возникновение приятных, однако даже при таком стечении обстоятельств, вследствие всё того же заблуждения, джива, одержимая жадой чувственных наслаждений, покоя себе не находит. Стоит однажды возникнуть желанию наслаждения неким объектом, способным доставить таковое, как оно не успокаивается до тех пор, пока предмет этот не обрётён; желание это порождает волнение, но стоит только достичь желанного, как сию же минуту рождается желание наслаждения следующим, желание это вновь порождает волнение и так без конца. К примеру, у некоего человека возникло желание попробовать нечто на вкус, он удовлетворяет его, однако сию же минуту появляется желание попробовать на вкус, потрогать и т.д. что-то ещё.

Сверх того, может быть и так, что возникает желание наслаждения всё тем же предметом, но каким-то иным образом, и пока таковое не удовлетворяется, джива остаётся в состоянии возбуждения, но стоит только удовлетворить его, как незамедлительно возникает желание продолжить наслаждение иным, новым способом. К примеру, мужчина жаждет увидеть некую женщину, но стоит ему начать размышлять об этом, как тут же возникает желание связи с ней. На этом, однако, дело не заканчивается: как только он завершает указанное

действие, сию же минуту возникает желание наслаждения каким-то иным, новым способом и он, оставив прежние «приёмы», приступает к новым, и конца такому возбуждению не видно.

Посмотри, сколько тревог приносят тебе твои торговые дела и заботы по сохранению нажитого? Помимо того, такие неприятные вещи, как голод, жажда, холод, жара, нечистоты, сопли и прочие мерзости преследуют тебя непрерывно; и если ты полагаешь избавление от таковых за счастье, то поразмысли, так ли это? Нет, это всего лишь облегчение. Пока сохраняются голод и прочие, останется и беспокойство, вызванное желанием устранить их, когда они исчезают, возникает желание чего-то нового, а вместе с ним и возбуждение; затем опять появляется голод и прочие и связанные с ними новые тревоги.

Таким образом, если прилагать определённые усилия, то, может быть, неприятные ощущения и исчезнут, уступив место приятным, но, поскольку даже в этом случае поводы для беспокойства никуда не исчезнут, страдание не прекратиться.

Однако такое положение вещей не продолжается вечно: может случиться так, что, несмотря на всю массу усилий, приложенных дживой, начинается настолько мощный подъём кармы, порождающей неприятные ощущения, что все они оказываются бесполезными, а в результате возникает боль, терпеть которую нет никаких сил, и джива, охваченная страхом, не чувствует ничего, кроме невыносимого страдания.

Вообще, в этой сансаре нечасто встречаются случаи созревания кармы, порождающей приятные ощущения, обусловленные теми или иными добродетелями индивидуума; как правило, большая часть джив большую часть времени вынуждена пожинать плоды кармы, порождающей неприятные ощущения. Так что любые способы, какие бы они ни применяли, ложны.

Вера в то, что счастье и страдание как-либо связаны с внешними объектами, есть ни что иное, как заблуждение. Вполне очевидно, что идеи счастья и страдания возникают на почве заблуждения при условии созревания кармы, порождающей приятные и неприятные ощущения. Человек, владеющий сотней тысяч рупий, чувствует страдание, потеряв тысячу, а владеющей сотней чувствует себя счастливым, заработав ту же самую тысячу, хотя его состояние в сто раз меньше, чем у первого; тот же самый человек, владеющий сотней тысяч рупий, желая заработать больше, чувствует страдание, а владеющий сотней, если удовлетворён такой суммой, чувствует счастье. Добавим к этому, что один и тот же предмет одному человеку приносит счастье, а другому – страдание. Взять, скажем, толстую и грубую ткань: одному она принесёт счастье, а другому страдание. Да даже такие вещи, как голод, жажда, разлука с приятным, встреча с неприятным, одному доставляют нестерпимую боль, другому – малую, а третьему – вообще никакой. Следовательно, счастье и страдание зависят не от внешних предметов, но возникают [как ложные идеи], вызванные заблуждением, при условии созревания кармы, порождающей приятные и неприятные ощущения.

Вопрос: То, что вы сказали относительно внешних объектов, верно; но как быть с ощущениями, возникающими в теле? Если возникает боль, мы чувствуем страдание, если не возникает – чувствуем счастье. Такого рода счастье и страдание зависит от физического состояния?

Ответ: Поскольку знание, получаемой душой, находится в прямой зависимости от чувств, а те, в свою очередь, представляют собой части тела, то и любое состояние, имеющее место в теле, сказывается соответствующим образом на характере знания, получаемого душой; если таковое сопровождается заблуждением, то, естественно, изменения физического состояния воспринимаются как счастье или страдание. Так, человек, безумно любящий сына, готов,

скорее, сносить собственную боль, и полагает её за меньшее зло, чем любое несчастье, могущее случиться с чадом, тогда как монахи, с другой стороны, даже претерпевая физическую боль, за страдание её не полагают, поэтому идея счастья и страдания ни от чего, кроме заблуждения, не зависит. Между кармой, вводящей в заблуждение, и кармой, порождающей ощущения, существует причинно-следственная связь, отчего и может создаться впечатление, что именно созревание последней и приносит счастье или страдание. На ту же мысль наводит и тот факт, что внешние объекты, служащие источниками счастья или страдания, также приходят к нам как результат созревания кармы порождающей ощущения, однако если поразмыслить, то приходишь к выводу о том, что ни от чего, кроме заблуждения, идея счастья и страдания не зависит. Даже всеведущий не бывает свободен от кармы, порождающей приятные и неприятные ощущения и связан с объектами, служащими причинами счастья или страдания, но, поскольку он свободен от заблуждения, то ни малейшей идеи счастья или страдания у него не возникает. Отсюда вывод: счастье и страдание есть ни что иное, как плоды заблуждения. Так что если ты хочешь избавиться от страдания, устраняя внешние его причины, или достичь счастья, накапливая внешние его причины, имей в виду, что этот способ ложен.

Но, в чём же, в таком случае, заключается истинный метод? Когда правильная вера, правильное знание и правильное поведение разрушают заблуждение, всякие представления о счастье, связанном с внешними объектами, исчезают, и последнее начинает ассоциироваться исключительно с собственным [душевым] состоянием и ни с чем иным. Таким образом, упражняясь в правильной мысли, следует применять такие средства, которые содействовали бы тому, чтобы идеи о счастье и страдании более не возникали в связи с внешними объектами и, кроме того, если правильная вера, правильное знание и правильное поведение ослабили степень заблуждения, то тем самым достигается такое состояние, что джива, даже сталкиваясь с разнообразными причинами счастья и страдания, более не чувствует себя ни счастливой, ни несчастной и, погрузившись в покой и безмятежность, наслаждается истинным счастьем – таков истинный способ.

### **3.2А.7 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, определяющей продолжительность жизни, и освобождение от них.**

Жизнью называется сохранение того или иного воплощённого состояния, обусловленное кармой, определяющей продолжительность жизни, а оставление данного состояния называется смертью. Эта джива, отождествляя себя с телом вследствие заблуждения, считает себя живой лишь до тех пор, пока живёт последнее; если же оно умирает, полагает себя за несуществующую. Именно в этом и кроется причина того постоянного страха смерти, который не даёт дживе покоя ни на миг. Перед всем тем, что представляется ей причинами смерти, она испытывает неопиcуемый страх, а если случится встретиться с ними – впадает в панику, и это страдание преследует её вечно.

Что же до средств, которые джива применяет в этой связи, то они обычно сводятся к попыткам отсрочить приход смерти или же избежать встречи с причинами последней. Приём лекарств, возведение крепостей и замков и всё прочее в этом роде – ложные средства, поскольку стоит только истощиться карме, определяющей продолжительность жизни, и жизнь эту не продлишь ни на мгновение, какие бы средства ни применял и какую бы помощь ни получал. И наоборот: до тех пор, пока карма, определяющая продолжительность жизни, не истощена полностью, сколько ни встречай причин смерти – она всё равно не наступит. Итак, средств, способных упразднить смерть, попросту не существует. Ну а поскольку смерть в любом случае придёт, когда подойдёт к концу срок связывания кармой, определяющей продолжительность жизни, применять какие-либо средства [дабы отсрочить её] – ни что иное, как самообман.

Но каков же, в таком случае, истинный способ? Когда, благодаря развитию правильной веры, правильного знания и правильного поведения [джива] избавляется от отождествления себя с телом, и свыкается с мыслью о том, что она – безначальная сознательная субстанция<sup>104</sup>, когда она приходит к пониманию, что тело это подобно маске, места для страха смерти более не остаётся. И, наконец, когда благодаря тем же правильной вере, правильному знанию и правильному поведению, джива достигает состояния сиддхи, то исчезает и сама смерть. Итак, истинный способ заключается именно в правильной вере и прочих и ни в чём ином.

### **3.2А.8 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, определяющей физическое, и освобождение от них.**

К результатам созревания кармы, определяющей физическое состояние, относятся состояние бытия, класс живых существ, конкретное строение физического тела и т.п. Благие её виды служат причиной [мирского] счастья, а дурные – причиной страдания, так что полагать плоды данной кармы за счастье так же ошибочно. Столь же ошибочны и попытки устранения причин страдания, [вызванного этим видом кармы], и поиски средств достижения счастья, истинный же способ [избавления от страдания], как и прежде, заключается в правильной вере, правильном знании и правильном поведении. Подробности смотрите выше, в пункте, касающемся кармы, порождающей ощущения. Поскольку причины счастья и страдания, обусловленных кармой, порождающей ощущения, и кармой, определяющей физическое состояние, в целом идентичны, то в отдельном рассмотрении этого вопроса нет необходимости.

### **3.2А.9 Страдания, возникающие как результат созревания кармы, определяющей статус, и освобождение от них.**

Вследствие созревания кармы, определяющей статус, джива перерождается в высокой или низкой семье соответственно. В первом случае она начинает причислять себя к высшему классу, во втором – к низшему. Ну а поскольку способ изменения своего социального статуса ей неведом, она отождествляет себя с тем родом, в котором получила рождение. Факт, однако, состоит в том, что судить о высоком либо низком положении [индивидуума] с точки зрения его принадлежности к той или иной семье есть ни что иное, как заблуждение: ведь если человек, принадлежащий к высокому роду, совершает какой-либо предосудительный поступок, то он, вне сомнения, деградирует; с другой же стороны, если человек, рождённый в низкой семье, совершает похвальные деяния, то он, вне сомнения, возвышается. Кроме того, не секрет, что некоторые люди высокого рода из жадности и прочих страстей нередко начинают служить низшим по положению.

Сколь долго, наконец, мы способны сохранять свой статус? Ведь со сменой тела меняется и семья, вследствие чего человек, мнящий себя высшим по положению, начинает испытывать страх перед рождением в низкой семье, а тот, кто уже получил рождение в таковой, страдает от своего унижения.

Единственный возможный способ избавления от такого страдания заключается в том, что не следует полагать за счастье рождение в высокой семье, а рождение в низкой – за страдание. Когда джива, воспользовавшись указанными средствами, достигнет непревзойдённого состояния сиддхи, исчезнут все страдания, и она обретёт вечное счастье.

Итак, если рассматривать этот вопрос с точки зрения созревания плодов кармы, то в сансаре не обнаруживается ничего, помимо нескончаемых страданий, обусловленных ложными воззрениями и прочим.



### **3.2Б С точки зрения различных состояний физического бытия.**

Далее мы рассмотрим те же самые страдания с точки зрения различных состояний физического бытия.

#### **3.2Б.1 Страдания существ, обладающих одним чувством.**

Вообще, любая джива, блуждающая в этой сансаре, большую часть времени проводит в телах, наделённых одним чувством. Выбраться из этого безначального состояния вечной нигоды ничуть не легче, чем зерну турецкого гороха, поджариваемому на сковородке, выпрыгнуть из неё. Но даже если джива, выбравшись оттуда, и перерождается в тех или иных формах подвижных живых существ, длится это недолго, и большую часть времени она всё равно проводит в телах, обладающих одним чувством.

Очень много времени ей приходится проводить в состоянии временной нигоды, хотя временами она и поднимается в земные, водяные, огненные, воздушные и растительные тела. Тот период времени, который джива проводит в подвижных телах после того, как ей удаётся выбраться из состояния вечной нигоды, в лучшем случае равен двум с небольшим сагаропамам, период пребывания в телах, наделённых одним чувством, в лучшем случае равен неисчислимым периодам принятия пудгалой прежнего положения<sup>105</sup>, а последний, в свою очередь, таков, что в одной его бесконечно малой части может уместиться целый океан. Этим, кстати, и объясняется тот факт, что большую часть времени дживе приходится проводить в телах, обладающих одним чувством.

Способности к знанию и восприятию, присущие существам, наделённым одним чувством, крайне слабы и сводятся к осязанию, связанной с ним разновидности знания, получаемого посредством чувств, связанной с последним разновидности знания, получаемого посредством слушания, и незрительному восприятию, связанному, опять же, с чувством осязания. Всё, что такого рода «инструменты» могут дать дживе – это ограниченная способность к восприятию и распознаванию температуры и т.п. Поскольку влияние кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие, в данном состоянии бытия чрезвычайно сильно, то большего знания и восприятия здесь не обнаруживается, а вот желание наслаждения объектами имеет место, вследствие чего они испытывают немалые страдания. Сверх того, дживам данного вида свойственно отождествление себя с телом, возникающее как результат созревания кармы, омрачающей восприятие, и способности произвести какую-либо иную мысль, помимо этой, у них не наблюдается.

Крайне интенсивные страсти – гнев и прочие, обусловленные созреванием кармы, омрачающей поведение, являются нормальным состоянием джив этого класса, ибо, как поведал Всеведущий Бхагаван, лишь три вида лешьи возможны для такого рода существ – чёрная, синяя и серая<sup>106</sup>, а возникают они, как известно, лишь при наличии мощнейших страстей. Итак, страсти [в этом состоянии бытия] сильны и многочисленны, а вот проявленные силы души ничтожны во всех отношениях, поэтому единственный их удел – нескончаемое страдание, о выходе из которого они не в состоянии даже помыслить.

Вопрос: Но если сознание настолько неразвито, то каким образом они могут предаваться страстям?

Ответ: Нет в природе такого закона, согласно которому степень интенсивности страсти должна была бы соответствовать степени развития сознания. [На самом деле всё обстоит иначе]: степень развития сознания находится в прямой зависимости от меры успокоения или

уничтожения страсти. Не забывайте, что у слепого и глухого человека, несмотря на некоторое недоразвитие сознания, страсти могут быть более интенсивными, [чем у полноценного в физическом отношении]. То же самое относится и к дживам, обладающим одним чувством: несмотря на очевидный факт недоразвития их сознания, приходится признать и факт крайне интенсивной степени страсти.

В связи с этим следует заметить, что внешне страсти проявляются лишь в том случае, когда индивидуум предпринимает какие-либо усилия, направленные на удовлетворение соответствующих страстей, однако в данной ситуации, поскольку дживы, относящиеся к этому классу, лишены какой бы то ни было силы вообще, предпринять каких-либо усилий по их удовлетворению они не в состоянии, и страсти, следовательно, проявиться не могут. Так, у парализованного человека, к примеру, по тем или иным причинам могут возникать страсти, в том числе и интенсивные, но поскольку предпринять каких-либо усилий по их удовлетворению он не в состоянии, внешне они не проявляются, и человеку этому не остаётся ничего, кроме великого страдания. То же самое и с дживами, обладающими одним чувством: страсти у них возникают, однако, будучи абсолютно бессильными, предпринять каких-либо мер по их удовлетворению они не в состоянии, вследствие чего эти страсти внешне никак не проявляются, но сама-то джива при этом чувствует огромное страдание.

Кроме того, необходимо помнить и о том факте, что чем интенсивнее страсти и меньше сил [для их удовлетворения], тем сильнее страдание; если же страсти начинают уменьшаться, а сила – увеличиваться, то, соответственно, уменьшается и страдание. Поскольку в случае с дживами, обладающими одним чувством, страсти крайне интенсивны, а сил, по сути, никаких, то и степень их страдания соответственно велика. Никто, кроме них самих, не может почувствовать их страдания, однако Всеведущему известно об этом. Как эпилептик, вследствие потери сознания и физической силы, не может никому рассказать обо всём том страдании, которое ему приходится претерпеть, так и джива, обладающая одним чувством, по причине недоразвитости её сознания и отсутствия сил, не может сообщить кому-либо о своих страданиях.

Добавим к этому, что препятствующая карма приводит к тому, что желания таких существ оказываются неосуществимыми, что также увеличивает их страдания.

Что касается неомрачающих видов кармы, то здесь преобладают дурные её разновидности. В частности, немало страданий им приходится претерпеть в результате созревания плодов кармы, вызывающей неприятные ощущения: ветер сушит их растительные оболочки, жара, холод и засухи лишают всякого счастья, палит огонь, другие существа разрезают их, протыкают, топчут, рвут и поедают – таковы возможные страдания существ, обитающих в земле, и прочих. Попадая в такие условия, джива не испытывает ничего, кроме великого страдания.

Поскольку всё знание приходит к ним через осязание – единственное имеющееся у них чувство, почувствовав с помощью последнего боль, они, будучи под властью заблуждения, переживают неопишуемый страх, но, поскольку ни спастись бегством, ни сопротивляться, ни позвать на помощь они не могут, несведущие люди и понятия не имеют об их страдании. Впрочем, возможно в этом состоянии бытия и созревание кармы, порождающей приятные ощущения, но интенсивностью таковое не отличается.

Продолжительности жизни существ, лишённых каких-либо сил, обусловленная кармой, определяющей продолжительность жизни, может равняться даже одной восемнадцатой человеческого выдоха, тогда как в прочих формах жизни, в которых кое-какие способности сформировались, она варьирует от половины мухурты до многих лет. Поскольку их карма,

определяющая продолжительность жизни, слаба, рождение и смерть следуют друг другу непрерывно, делая их жизнь сплошным потоком страдания.

Говоря о карме, определяющей физическое состояние, можно лишь сказать, что здесь представлены исключительно дурные её разновидности – ведущая к рождению животным и прочие, а если и случается созревание кое-каких плодов благой кармы, то сколь-либо заметной силой это не отличается, и джива, пребывая в полной власти заблуждения, ничего, кроме страдания, от этого не испытывает.

Что касается кармы, определяющей статус, то здесь, естественно, представлена лишь дурная её разновидность, так что ни о каком возвышении речи быть не может, и джива ничего, кроме страдания, от этого не чувствует.

Итак, страдания джив, наделённых одним чувством, велики. Подобно тому, как камень, опираясь на землю, может пролежать на ней хоть целую вечность, а в небе без какой-либо опоры надолго не задержится, так и эта джива вынуждена проводить большую часть времени в телах, обладающим лишь одним чувством, а если и попадает в какие-либо иные формы жизни, то ненадолго, так что ничего, кроме великих страданий, в этой сансаре она не испытывает.

### **3.2Б.2 Страдания подвижных существ, обладающих двумя, тремя и четырьмя чувствами, и неразумных существ, обладающих пятью чувствами.**

Страдания джив, обитающих в телах, наделённых двумя, тремя и четырьмя чувствами, а также неразумных существ, обладающих пятью чувствами, в общих чертах подобны вышеописанным. Единственное отличие заключается в том, что здесь джива постепенно, шаг за шагом, развивает способности к знанию и восприятию, связанные с соответствующими чувствами, силы её возрастают, появляется способность к передвижению и речи. Однако и здесь можно встретить существ, чьи способности слаборазвиты, и таких, чьи способности развиты вполне, но не обладающих при этом достаточной силой, а также мельчайших существ, чья сила проявиться не может. Немало в этом состоянии бытия существ, обладающих большими размерами, полностью развившимися способностями и достаточной силой, благодаря которым они пытаются обрести объекты [чувственного наслаждения] и избавиться от страдания. Движимые гневом и прочими страстями, они убивают друг друга, соперничают, обманывают, добывают пищу, спасаются бегством и т.д., кричат от боли и зовут на помощь, поэтому их страдания вполне очевидны. Нет смысла рассматривать этот вопрос подробно, поскольку тот факт, что черви<sup>107</sup>, муравьи и прочие существа страдают от жары и холода, разрезания, протыкания, голода, жажды и прочего, очевиден каждому и, как таковой, в особых комментариях не нуждается.

Итак, подвижные живые существа, начиная с обладающих двумя чувствами, также вынуждены сносить великие страдания.

### **3.2Б.3 Страдания разумных существ, обладающих пятью чувствами.**

#### ***3.2Б.3а. Страдания обитателей адов.***

Из числа разумных живых существ, наделённых всеми пятью чувствами, наибольшему страданию подвержены обитатели адов – муки, которые приходится претерпевать им, бесчисленны и многообразны. В этой форме жизни обнаруживается определённая степень развития сознания, однако свойственна им и другая черта – сильнейшее желание чувственного наслаждения, а поскольку возможности встречи с желаемыми объектами здесь

нет и в помине, то даже несмотря на факт наличия такой силы сознания, ничего, помимо страдания, им не остаётся. Их страсти – гнев и прочие, отличаются крайней интенсивностью, поскольку единственный вид лешьи, возможный в таком состоянии – чёрный.

Взаимное причинение страдания вследствие гнева и гордости продолжается здесь безостановочно, а возникновение каких-либо дружеских отношений невозможно, поскольку в противном случае страдание прекратилось бы. Впрочем, какой-то конкретной цели такого рода деяния, направленные на причинение боли друг другу, не преследуют: ничем, кроме сильнейших гнева и гордости, которые и вызывают такую страсть к взаимному причинению страдания, они не мотивированы. Тело трансформации даёт им возможность создавать особые органы, причиняющие страдание другим, оружие и т.п., и с помощью этого тела они либо сами причиняют боль другим, либо другие причиняют боль им. Страсть здесь не успокаивается никогда. Лживость и жадность у обитателей адов в равной мере интенсивна, но ввиду того, что все те объекты, к которым они питают желание, в этом состоянии недоступны, каким бы то ни было явным образом данные две страсти не проявляются, однако душевные их муки велики. Впрочем, возможно и внешнее их проявление, если находятся соответствующие причины.

От псевдострастей смеха и привязанности они также несвободны, однако по причине отсутствия поводов к таковым проявиться они не могут, если только не возникнет время от времени какая-нибудь специфическая причина. С другой стороны, такие псевдострасти, как антипатия, страх, горе и неуважение, проявляются во всей своей остроте, поскольку поводов для них предостаточно. Что же касается трёх последних псевдострастей – сексуальных, то из таковых им свойственна лишь страсть среднего рода. Соответствующее желание, естественно, велико, но поскольку ни малейшей возможности для её удовлетворения – будь то с мужчиной или с женщиной, не существует, ничего, кроме нестерпимых мучений, им не остаётся.

Вот так они и мучаются от собственных же страстей.

Из двух видов кармы, порождающей ощущения, в данном состоянии бытия возможно созревание лишь той, плод которой – неприятные ощущения. Она-то и собирает внешние причины разнообразных ощущений: так, в теле это может выражаться в виде одновременного появления целой массы заболеваний – проказы, кашля, астмы и прочих; а голод и жажда, мучающие их, настолько сильны, что существа эти готовы есть и пить всё подряд; на практике же единственный вид пищи, который можно найти в аду – прах, распространяющий смертоносный смрад, способный убить человека, если ему доведётся побывать там, на расстоянии нескольких кос. А холод и жара там таковы, что случись железному ядру приблизиться к этому месту даже на сто тысяч йоджан – оно будет испепелено. Местами встречается жара, местами – холод. Земля там усыпана колючками, более острыми, чем любое человеческое оружие; листья деревьев в тех местах подобны лезвиям ножей; вода рек такова, что стоит только прикоснуться к ней, как тело тут же рассыпается на кусочки, а ветер, дующий там, настолько горяч, что заживо сжигает тело... Добавим к этому, что, как уже упоминалось, обитатели адов отличаются тенденцией к причинению боли друг другу, причём делают это разнообразными способами: выжимают в прессах, разбивают вдребезги, варят в горшках, бьют кнутами, заставляют трогать раскалённое железо и т.д. – такие вот ощущения возникают там. Боги из группы Асуракумаров могут опускаться вплоть до третьего уровня ада, дабы причинить боль его узникам либо натравить последних друг на друга... Впрочем, даже пройдя через все эти муки тело никуда не исчезает: даже если оно рассыпается, подобно ртути, на мелкие шарики – они соединяются вновь. Таково их страдание.

Что же до причин приятных ощущений, то здесь и речи о них нет. Может быть, конечно, что кому-то из них по его собственному разумению и кажется порой, что имеет место созревание кармы, порождающей приятные ощущения, но сколь-либо заметной силой это не отличается. А вот карма, определяющая продолжительность жизни, очень даже сильна: минимальный период пребывания там составляет десять тысяч лет, а максимальный доходит до тридцати трёх сагаропам... Какие только мучения не придётся претерпеть за такой срок! Карма, определяющая физическое состояние, также представлена лишь дурными своими разновидностями, о созревании каких-либо плодов добродетели не может быть и речи, что, опять же, ничего, кроме великого страдания, им не доставляет. Наконец, из двух видов кармы, определяющей статус, здесь созревает лишь та, которая ведёт к низкому рождению и, соответственно, никаких возможностей для возвышения не предоставляется, что, опять же, вызывает лишь страдание.

Итак, помни, что в этом адском состоянии бытия нет ничего, кроме великих страданий.

### **3.2Б.3б. Страдания животных.**

Что касается представителей животного царства, то среди них преобладают относящиеся к группе неполностью развитых<sup>108</sup>, и жизнь их равна всего лишь одной восемнадцатой человеческого выдоха. Многочисленны здесь и представители малых видов, вполне развитых с точки зрения способностей, однако сила их внешне не проявляется. Страдания их, в общем, подобны таковым существ, обладающих одним чувством, разница лишь в том, что сознание и прочие способности у них более развиты. Некоторые из больших и развитых существ пребывают в бессознательном состоянии, другие рождаются посредством лона. Сила сознания и прочие способности проявляются в них вполне, однако существует нечто, не дающее им покоя – это жажда чувственных наслаждений. Реальность же такова, что большинству из них так и не удаётся заполнить желаемое: цели своей достигают лишь некоторые, да и то не всегда...

Вследствие склонности ума к ложным воззрениям ложная вера прочно укоренилась в этой группе живых существ, а страсти их, как правило, весьма интенсивны. Движимые гневом и гордостью, бьют друг друга, пожирают и причиняют иные страдания; движимые лживостью и жадностью, прибегают к хитростям и жаждут приобретений; движимые псевдострастями – смехом и прочими, потворствуют тем страстям. Бывает, конечно, и так, что в отдельных случаях страсти смягчаются, но случается это редко, так что преобладают здесь другие тенденции.

Из двух видов кармы, порождающей ощущения, в этом состоянии бытия преобладает порождающая неприятные ощущения. Она-то и ведёт к болезням, мучениям, голоду, жажде, разрезанию, протыканию, непосильному физическому труду, холоду, жаре, увечьям и прочим прелестям животного бытия. Поскольку страдания такого рода очевидны сами по себе, особо заострять на них внимание мы не будем. Бывает, конечно, и так, что в некоторых случаях и созревают кое-какие плоды кармы, порождающей приятные ощущения, но случается это редко, и в целом преобладает другой вид данной кармы. Продолжительность их жизни варьирует от половины мухурты до десятков миллионов лет. Многим дживам приходится рождаться в телах, живущих весьма непродолжительную жизнь, где они не находят ничего, кроме непрерывно сменяющихся друг друга страданий рождения и смерти. В Земле Наслаждений, впрочем, встречаются и такие существа этой категории, которые наделены немалой продолжительностью жизни, но в пропорциональном отношении они весьма малочисленны. Что касается кармы, определяющей физическое состояние, то здесь преобладают ведущая к рождению животным и прочие из дурных её разновидностей. Бывает, конечно, и так, что в некоторых случаях можно наблюдать созревание плодов благой

кармы данного вида, но случается это редко, в целом же преобладает первая разновидность. Наконец, карма, определяющая статус, бывает лишь одной разновидности, а именно ведущая к рождению в низком состоянии, почему животные и вынуждены всю жизнь пребывать в унижении.

Итак, помни, что и в животном состоянии нет ничего, кроме великих страданий.

### **3.2Б.3в. Страдания людей.**

В человеческом состоянии бытия также существует неисчислимое множество джив, чьи способности развиты не полностью. Существа такого рода пребывают в бессознательном состоянии, и продолжительность их жизни составляет одну восемнадцатую человеческого выдоха. Кроме того, немало джив, войдя в лона, там же и умирают: силы этих существ никоим образом не проявляются, а их страдания сравнимы с таковыми существ, обладающих одним чувством.

Существа, рождающиеся посредством лона, по истечении положенного срока пребывания там выходят наружу. Их страдания с точки зрения кармы были описаны выше. Всё, что там описывалось, справедливо по отношению ко всем человеческим существам, рождаемым посредством лона. Встречаются среди людей и страдания животных, также описанные выше.

Отличие здесь состоит в том, что в человеческом состоянии [в полной мере] проявляется ряд особых качеств. Так, в случае с царями и прочими [сильными мира сего] можно наблюдать обильное созревание плодов кармы, порождающей приятные ощущения, в случае с кшатриями<sup>109</sup> и прочими [представителями высших каст] – созревание плодов кармы, определяющей высокий статус. Сверх того, могут созреть и причины богатства, [хорошей] семьи и т.п. – таковы отличительные черты человеческого рождения.

Но, с другой стороны, здесь так же в полной мере проявляют себя и страдания пребывания в утробе и прочие. Подобно тому, как навозный червь рождается в куче испражнений, так и джива принимает рождение в лоне, формируя себе тело из капли спермы и крови<sup>110</sup>, после чего начинается постепенный, последовательный, рост тела, а вместе с ним и сознания. Страдания пребывания в утробе велики: весь отведённый ей срок дживе приходится пребывать в страшной тесноте, в перевёрнутом вниз головой состоянии, снося при этом голод и жажду... Когда же ей приходит время выбраться наружу, начинается новый период жизни – детство, приносящий с собой и новые бесчисленные страдания. Некоторые говорят, что в детстве, мол, страдания невелики, но, увы, на деле всё как раз наоборот: просто ввиду того, что силы пока слабы, проявиться в полной мере они не могут. Когда детство подходит к концу, наступает черёд новых страданий, которые приносят с собой торговля и прочие занятия, а также желание чувственных наслаждений. Беспокойство, порождённое желанными и нежеланными [объектами], остаётся спутником человека на всю жизнь. С наступлением же старости все силы уходят, и страдание проявляет себя в полной мере. Все указанные здесь страдания более чем очевидны.

Какая нам польза от многословия? Если человек не понимает очевидного, то каким образом он услышит сказанное?

Да что там говорить: даже и в тех случаях, когда наблюдается созревание кое-каких плодов кармы, порождающей приятные ощущения, человек всё равно остаётся полным тревог и волнений. Добавим к этому, что состояние тиртханкары и прочих [из Пяти Высочайших] без вступления на путь освобождения не достигаются – так что и в человеческом состоянии бытия не обнаруживается ничего иного, помимо страдания.

Конечно, джива, обретя человеческое рождение, получает тем самым и возможность применить те или иные средства для достижения счастья, но... Вот такой пример: изъеденное червями корневище и безвкусную верхушку сахарного тростника сосать явно не стоит, а если черви сожрали и средние его колена, то, конечно, человек, жаждущий отведать вкус тростникового сока волен его срезать, но ведь лучше-то будет [не срезать, а дожидаться созревания семян и] высеять их, и тогда от этой палочки народится много нового тростника, вкус которого будет весьма сладок. Точно так же и в случае с человеческой жизнью: в детстве и старости о каком-либо счастье речь не идёт, середина её неизбежно связана с болезнями и прочими страданиями, так что и там счастьем взяться неоткуда, и если некий человек, жаждущий чувственного счастья, хочет середину эту сгубить, то он, конечно, волен сделать это, но ведь будет гораздо лучше, если он потратит её на практику дхармы, ибо последняя возведёт его на такие [духовные] высоты, где он сможет найти высочайшее невозмутимое счастье. Так что здесь, [в человеческом рождении], направь все силы на достижение собственного блага и не растрачивай их попусту, предаваясь иллюзии [мирского] счастья.

### ***3.2Б.3г. Ст радания богов.***

В божественном состоянии бытия знание и прочие способности развиты неизмеримо больше, чем во всех предыдущих, но, тем не менее, даже боги, вследствие всё того же заблуждения, подвержены ложной вере. В целом, их страсти слабее, чем у всех прочих существ, однако к богам таких классов, как Бхаванаваси, Вянтара и Джьётишка это не относится, так что и их сознание отличается большой нестабильностью, а поскольку они при этом ещё и обладают немалой силой, то и потворствуют таким страстям соответствующим образом: купающиеся в разнообразных развлечениях и наслаждениях, ничего, кроме страдания, от этого возбуждения не получают. Наименее интенсивными страстями отличаются божества класса Вайманика, и они же наделены наибольшей силой, поэтому в данном случае по мере уменьшения возбуждения уменьшается и страдание.

Не лишены боги и таких страстей, как гнев и гордость, однако ввиду того, что поводы к проявлению таковых появляются весьма редко, здесь они существенной роли не играют. Божества ряда низших классов из любопытства могут попытаться причинить кому-либо вред, унижить и т.п., однако с более высокими небожителями это случается крайне редко. А вот причин для проявления таких страстей, как лживость и жадность [в случае с низшими богами] предостаточно, почему деяния, вызванные оными, и преобладают в их жизнедеятельности, и в особенности это относится ко лжи и жажде чувственных наслаждений. У более высоких небожителей такого рода тенденции обнаруживаются в меньшей мере.

Многочисленны [в этой сфере] поводы для проявления таких псевдострастей, как смех и привязанность, чем и объясняется тот факт, что именно они здесь и господствуют. Причины псевдострастей противоположного рода – отвращения, горя, страха и неуважения редки, так что их роль второстепенна. А вот в том, что касается сексуальных страстей – мужской и женской, то эти процветают здесь пышным цветом, ну а поскольку возможности для их удовлетворения также наличествуют, то боги только тем и занимаются, что обслуживают свои страсти. В случае с более высокими классами божеств такого рода страсти, опять же, незначительны, а у небожителей класса Ахаминдр какая-либо склонность к таковым и вовсе отсутствует.

Итак, боги так же подвержены страстям, а последние, как известно, порождают страдание.

Поскольку страсти небожителей слабы, то, соответственно, незначительно и страдание, почему с точки зрения всех прочих существ их бытие и кажется счастливым, с окончательной же точки зрения, поскольку страсти здесь в любом случае активны, их бытие невозможно определить иначе, как страдание.

Что касается кармы, порождающей ощущения, то у существ этого класса преобладает тот её вид, который порождает приятные ощущения и, если в случае с Бхаванавасинами таковая особой силой не отличается, то у Ваймаников она интенсивна в самой высочайшей степени: телесное благополучие, богини, дворцы и прочие желанные предметы – всё есть в этом мире. Созревание кармы, порождающей неприятные ощущения, впрочем, также может иметь место по тем или иным причинам, но в большей мере это относится к богам низших классов, а что касается высших небожителей, то их это особо не затрагивает. Продолжительность их жизни велика: даже в самом худшем случае она составляет десять тысяч лет, а в лучшем может дойти и до тридцати одной сагаропамы. Большей продолжительности жизни без вступления на путь освобождения достичь невозможно. И весь этот невероятно долгий период они проводят погружёнными в чувственные наслаждения. Карма, определяющая физическое состояние, здесь представлена исключительно благими видами – ведущей к рождению небожителем и прочими; она и служит причиной их счастья. Карма, определяющая статус, также представлена благой своей разновидностью, что и обуславливает их столь высокое положение.

Таким образом, обладая, с одной стороны, такой специфической чертой небожителей, как [обильное] созревание плодов благой кармы, которая и приносит им всё желаемое, но будучи несвободными от желаний, вызванных страстями, с другой, они проводят всю свою жизнь погружёнными в чувственные наслаждения. Но ведь масштаб желаний при этом настолько велик, что ни о каком счастье говорить здесь не приходится. Даже высочайшие из небожителей, чья благая карма наиболее сильна и, как следствие, слабы страсти, не могут похвастаться полным отсутствием желаний, так что и они, если рассматривать этот вопрос с окончательной точки зрения, такие же страдающие существа.

Итак, страдание и только страдание обнаруживается в этой сансаре повсюду.

На этом заканчивается описание страданий с точки зрения различных состояний физического бытия.

### ***3.2В Общие характ ерист ики ст раданий.***

Далее мы обсудим общие характеристики страданий. Отличительная черта любого страдания – волнение, а последнее, в свою очередь, возникает на почве желания.

#### **Четыре вида желаний.**

Желания, свойственные дживам, населяющим эту сансару, подразделяются на четыре вида:

1. Первый вид – это желание наслаждения объектами чувств, выражающееся в том, что джива хочет видеть и знать что-либо: к примеру, видеть цвет, слушать мелодию, познавать неведомое и т.д. В данном случае не может быть страдания как такового, но, тем не менее, состояние волнения сохраняется до тех пор, пока не удастся увидеть, познать и т.д. желанный предмет. Это желание называется чувственным<sup>111</sup>.

2. Другой вид желания выражается в стремлении действовать в соответствии с собственными страстями: к примеру, причинять вред, унижать и т.п. Здесь так же не может быть страдания



как такового, однако до тех пор, пока указанные цели не достигнуты, сохраняется и беспокойство. Это желание называется страстным.

3. Третий вид желания выражается в стремлении устранить нежелательные явления, возникающие в теле и вне его как результат созревания плодов дурной кармы: к примеру, при встрече с такими неприятными вещами, как болезнь, голод и т.д., возникает желание избавиться от них. Вот это и есть страдание как таковое. До тех пор, пока оно не устраняется, сохраняется и беспокойство. Это желание называется созреванием дурной кармы.

Поскольку при возникновении трёх вышеперечисленных видов желания любая джива чувствует себя несчастной, это можно однозначно определить как страдание.

4. Наконец, четвёртый вид желания, возникающий при наличии каких-либо внешних причин, побуждает дживу действовать в соответствии с требованиями трёх вышеуказанных видов желания. Каждый из тех трёх видов желания подразделяется, в свою очередь, на несколько разновидностей. Вообще, причиной удовлетворения любого желания, каким бы оно ни было, служит созревание благой кармы, однако ввиду того, что исполнить все желания одновременно невозможно, обычно получается так, что джива, бросив одно, хватается за другое, бросив и его, бежит за третьим и т.д. К примеру, некий человек, приобретя какие-то вещи, увидел там кого-то и, позабыв о них, начал смотреть на него; затем, услышав музыку, направил всё своё внимание на неё; затем, позабыв о музыке, начал желать кому-то зла; позабыв и о нём, приступил к еде; или же, взглянув мельком на одного, тут же перескакивает на другого – таким образом, желание может приобретать самые разнообразные формы. Этот вид желания называется созреванием благой кармы.

Мир полагает последнее за счастье, в действительности же здесь никакого счастья нет, а одно лишь страдание, ибо, во-первых, не найти даже и одного-единственного существа, которое обладало бы средствами удовлетворения всех желаний, а во-вторых, даже если таковые и найдутся, то всё равно применить их все одновременно невозможно физически. А в результате получается, что до тех пор, пока какая-то одна из целей индивидуума не достигнута, тот пребывает в постоянном беспокойстве; когда же та, наконец, осуществляется, сию же минуту возникает желание чего-то нового и связанные с ним новые тревоги. Ведь если человек не знает ни мгновения покоя, то иначе, как страданием это не назовёшь. Он, конечно, может обратиться к тем или иным средствам лечения болезни трёх видов желания, благодаря чему страдание в какой-то мере может сократиться, но ведь полностью-то оно не исчезнет. Поэтому [сансарическое бытие] есть ни что иное, как страдание. Таким образом, единственный удел мирской дживы – страдание, причём во всех отношениях.

Первые три вида желаний терзают весь мир, а вот что касается четвёртого, то оно возникает лишь при условии созревания плодов благой кармы, условие же связанности последней, в свою очередь – преданность дхарме. На практике же джива, как правило, уделяет последней мало внимания, предпочитая предаваться бесчисленным греходеяниям, чем и объясняется тот факт, что четвёртый вид желания возникает лишь у некоторых джив, да и то лишь время от времени.

Следует иметь в виду, что с точки зрения джив, имеющих одинаковые желания, о дживе, имеющей четвёртый вид желания, говорится как о счастливой в аспекте уменьшения первых трёх видов желания. Кроме того, даже по сравнению с дживой, имеющей четвёртый вид желаний, тот, чьи желания больше, оказывается тем самым подверженным и большему страданию, даже если его желания относятся к тому же виду. К примеру, у того, кто обладает большим богатством и при этом сильно жаждет обладать таковым, больше и поводов для

беспокойства; у того же, чьё состояние невелико, да и привязанность к оному незначительна, поводов для беспокойства меньше. Или другой пример: если у человека, встретившегося с чем-то неприятным, нет большого желания избавиться от него, то не будет и сколь-либо серьёзного беспокойства; если же он, встретившись с чем-то приятным, жаждет наслаждения таковым, да и не только данным предметом, но и многими другими, то его беспокойство будет соразмерно велико. Поэтому знай: счастье и страдание зависят не от внешних причин, но от масштаба желания.

Когда говорится, что обитатели адв страдают, а боги наслаждаются счастьем, то это, опять же, следует рассматривать в аспекте масштаба желаний: у первых, вследствие крайне интенсивных страстей, столь же интенсивно и желание, тогда как у вторых, благодаря слабости страстей, незначительно и желание. То же самое относится и к людям и животным: о счастье и страдании речь идёт только в аспекте степени развития желаний. О том, чьи желания велики вследствие крайне интенсивных страстей, говорится, что он страдает; о том же, чьи желания незначительны благодаря успокоению страстей, говорится, что он счастлив. С окончательной же точки зрения и то, и другое – всё то же страдание, независимо от того, мало оно или же велико, и ни о каком счастье здесь речи нет. Таким образом, мнение, что боги, якобы, счастливы, есть ни что иное, как заблуждение: у этой категории живых существ преобладают желания четвёртого вида и, как следствие, они также подвержены тревогам и волнениям.

Итак, желание возникает как результат ложных воззрений, неведения и невоздержанности. Когда есть желание, человек полон беспокойства, а когда есть беспокойство, то это уже ни что иное, как страдание. Таким образом, все без исключения мирские дживы непрерывно претерпевают множество разнообразных страданий.

### **3.3 БЛАЖЕНСТВО НИРВАНЫ И СРЕДСТВА ЕГО ДОСТИЖЕНИЯ.**

Итак, дживам, желающим избавиться от страданий сансары, следует прилагать усилия к избавлению от желаний, а последние, в свою очередь, могут уйти лишь тогда, когда такие вещи, как ложные воззрения, неведение и невоздержанность, исчезнут, замещённые правильной верой, правильным знанием и правильным поведением – вот эта цель, безусловно, заслуживает приложения всех возможных усилий. Действуя указанным способом, вы увидите, как по мере уменьшения желаний сокращается и страдание и, наконец, с полным исчезновением заблуждения исчезнет и всякое желание вместе со всеми вызванными им страданиями, и во всей своей полноте проявится истинное счастье. Когда же, с освобождением от омрачающей знание, омрачающей восприятие и препятствующей кармы придёт конец и тому виду уничтожения и успокоения таковых, который основывается на всё том же желании, а вместе с тем и отсутствию духовной силы, джива обретёт бесконечные знание, восприятие и энергию. И, наконец, с разрушением остатков неомрачающей кармы, исчезают и последние внешние причины возникновения желаний, поскольку с уходом заблуждения [эти разновидности кармы] оказываются не в состоянии произвести какое-либо желание даже на миг. Они могут служить причинами возникновения последнего лишь при условии наличия неведения, почему о них и говорится как о причинах [возникновения желания], когда же и эта карма разрушается, джива достигает состояния сиддхи, где и пребывает вечно, в несравнимом, непревзойдённом и безвозвратном блаженстве. Об этом состоянии и пойдёт речь ниже.

Ранее джива, благодаря уничтожению и успокоению кармы, омрачающей знание, и кармы, омрачающей восприятие, а также в период созревания [плодов кармы], омрачённая заблуждением и одержимая вызванным последним желанием восприятия и познания то одного объекта, то другого, никакого иного состояния, помимо крайнего возбуждения, не

ведала, теперь же, когда разрушено заблуждение и исчезло всякое желание, она может наслаждаться полным отсутствием страдания. Кроме того, поскольку карма, омрачающая знание, и карма, омрачающая восприятие, разрушены окончательно, все объекты познания отныне познаются одновременно и всеми чувствами и, соответственно, причин для страдания быть не может – такие качества проявляет [освобождённая джива]. К примеру, если ранее она была в состоянии познать с помощью зрения лишь один объект [в течение одного момента времени] и лишь затем – следующий, то теперь она видит все разновидности объектов познания, расположенные во всех трёх временах и трёх мирах, одновременно и без каких-либо исключений – ничто не остаётся вне сферы её восприятия и, соответственно, не возникает и желания познать что-либо. То же самое относится и к остальным чувствам – осязанию и прочим: если ранее она могла познать лишь один объект [в течение одного момента времени], то теперь любые ощущения, вкусы, запахи и звуки, лежащие во всех трёх временах и трёх мирах, она воспринимает одновременно, без каких-либо исключений – ничто не остаётся вне сферы её восприятия и, соответственно, не возникает и желания познать что-либо.

Вопрос: А каким образом процесс познания возможен без физического тела?

Ответ: [Действительно], пока, [т.е. в состоянии сансарического бытия], преобладало знание, получаемое посредством чувств, какое-либо познание без физических органов чувств было невозможно, однако теперь, [в состоянии свободы], проявляются такие качества природы души, что познание становится возможным и без участия таковых.

Вопрос: А не напоминает ли процесс познания в состоянии сиддхи наше умственное познание, когда ум познаёт объекты через кожу, язык и прочие органы чувств?

Ответ: Нет, это далеко не так, поскольку в случае с умственным познанием мы имеем дело с воспоминанием объекта, которое остаётся несколько неясным, здесь же знание [объекта] столь же ясное, как и при [непосредственном] его восприятии – будь то осязанием, вкусом, обонянием, зрением или слухом, и даже многократно умноженное по сравнению с последним.

Основное отличие заключается в следующем: если в состоянии сансарического бытия знание возникает лишь при условии соединения чувств с [их соответствующими] объектами, то здесь, [в состоянии сиддхи], независимо от того, насколько далёк тот или иной объект, знание о нём будет абсолютно точным – такова сила сиддхи. Кроме того, если ранее ум дживы стремился к познанию прошлого, будущего и непроявленного, то теперь она получила возможность одновременного познания всех объектов без исключения – прошлых, настоящих и будущих, в аспектах субстанции, поля, времени и характеристик<sup>112</sup>, так что нет ничего, что бы осталось непознанным, и не возникает желания познать что-либо. Таким вот образом исчезает как само страдание, так и его причины.

Ложные воззрения и страсти, которые прежде, как результат заблуждения, властвовали над дживой, теперь разрушены и, как следствие, исчезло и страдание; причины тех [страстей и ложного воззрения] также разрушены и, как следствие, исчезли и причины страдания. Каким образом это происходит, описывается ниже.

Если все таттвы познаны в их истинной форме, то каким образом может возникнуть ложное атомов? Если не остаётся ничего нежеланного и неприятного, [и джива знает], что хулитель сам получит своё воздаяние, то с чего бы возникнуть гневу? Если во всей вселенной нет никого, кто был бы выше сиддх, если даже сам Индра поклоняется им, почитая их за божества, исполняющие желания, то откуда взяться гордости? Грядущее известно во всей

его полноте, невыполненных целей не осталось, каким же образом возникнет жадность? Никаких внешних приятных объектов не осталось: с чего бы возникнуть смеху? Приятных вещей тоже не осталось: откуда же взяться привязанности? Угрозы соединения с причинами страдания не существует: каким же образом возникнет отвращение? Разлуки с приятным и соединения с неприятным быть попросту не может: с чего бы возникнуть горю? Никаких причин, способных вызвать нечто нежелательное, не существует: с чего бы возникнуть страху? Все объекты познания вместе со всеми их характеристиками явлены во всей полноте, да и не могут они быть неприятными для такой дживы: откуда же взяться неуважению? Наконец, если исчезла болезнь плотской страсти, и не осталось никакого интереса к соответствующим контактам, будь то с мужчиной, женщиной или обеими, то с чего бы возникнуть такому желанию? Итак, причины страданий, создаваемые заблуждением, в состоянии сиддхи отсутствуют полностью.

Далее, если прежде, [в состоянии сансарического бытия], вследствие препятствующей кармы, сила души не могла проявиться во всей своей полноте, то отныне, поскольку указанный вид кармы разрушен, исчезло и всё порождённое им страдание. Ну а поскольку проявилась бесконечная сила души, то не может быть и причин страдания.

Вопрос: Но ведь такие вещи, как даяние и прочие благодеяния, наслаждение и т.д., в состоянии сиддхи невозможны; так как же проявятся их сила?

Ответ: Все указанные действия служат, по сути, средствами лечения болезни, а если таковой нет, то какая нужда в лекарствах? Поскольку такого рода деятельность здесь отсутствует, а карма, препятствующая осуществлению таковой, разрушена, то и говорится, что энергия души проявлена полностью. Проиллюстрировать это можно на таком примере: представьте себе, что некий человек хочет пойти куда-то, однако кто-то мешает ему в осуществлении указанного намерения. Естественно, человек этот начинает чувствовать страдание, однако по устранении препятствия вдруг оказывается, что та цель, к которой он так стремился, исчезла, а посему и нужда в движении к ней отпала. В данной ситуации говорится, что энергия души проявляется полностью, даже несмотря на тот факт, что необходимости в каком-либо движении нет: так следует понимать данный пункт. Помимо того, безграничная энергия души проявляется также и в форме бесконечного знания [и восприятия].

Далее, если раньше, по причине заблуждения, плоды неомрачающей кармы дурных видов признавались за страдание, а плоды благих видов – за счастье, несмотря на то, что с точки зрения окончательной истины как первое, так и второе не было ничем иным, как страданием ввиду причиняемого обеими беспокойства, то теперь, когда испепелено заблуждение, вместе с которым исчезло и беспокойство, пришёл конец и всякому страданию. Причины, заставлявшие дживу принимать те или иные вещи за страдание, также исчезли, и то же самое относится и к тем вещам, которые до некоторой степени ослабляли страдание и, как таковые, признавались за счастье, так что теперь можно сказать, что вырван сам корень страдания, а посему не осталось и никакой нужды в применении каких-либо средств лечения [болезни страданий]. Цель эта теперь достигается сама по себе. Подробнее это будет изложено ниже.

Голод, жажда и т.п. возникают в физическом теле как результат созревания плодов кармы, порождающей неприятные ощущения, теперь же, когда тела нет, где они возникнут? Жар и т.п. вызывали в том теле неприятные перемены, но теперь, когда тела нет, что они могут сделать? Наконец, то и дело возникали разнообразные внешние причины неприятных ощущений, теперь же об этом и речи быть не может. Итак, причины страданий в состоянии сиддхи отсутствуют.

Лекарства, пища и прочие средства частичного облечения страдания, приходящие к дживе как результат созревания плодов кармы, порождающей приятные ощущения, потеряли всякий смысл; достижение желаемого отныне ни от чего не зависит, а посему нет и никакой пользы в друзьях и всех прочих внешних объектах, прежде казавшихся желанными и приятными: если ранее джива жаждала с помощью таковых устранить страдание и достичь желаемого, то теперь, поскольку страдание целиком и полностью искоренено, все её желания тем самым осуществились.

Карма, определяющая продолжительность жизни, ранее вызывала такие страдания, как чередование рождения и смерти. Смерть, естественно, полагалась за страдание, но теперь, с достижением нерушимого и вечного состояния [сиддхи], никаких оснований для такого страдания не осталось. Сохраняя в течение некоторого времени свои физические жизненные силы<sup>113</sup>, джива могла полагать эту жизнь за счастье, однако попадая в адское состояние, не хотела и самой жизни, ибо страдание там невыносимо, теперь же, в состоянии сиддхи, не имея никаких физических жизненных сил, живёт одной лишь силой своего сознания, и страдание там не может возникнуть даже на кратчайший миг.

Пожиная плоды дурной кармы, определяющей физическое состояние, джива шла в нечистые состояния бытия и низкие классы существ, теперь же, поскольку таковая исчезла, откуда взяться такому страданию? Пожиная плоды благой кармы, ведущей в чистые состояния и высокие классы существ, чувствуя некоторое облегчение боли, джива полагала это за счастье, теперь же и без этой кармы все указанные страдания исчезли, и во всей своей полноте проявило себя абсолютное счастье. Так что и к этим [состояниям бытия] не может быть никакого интереса.

Получив, как результат созревания дурной кармы, определяющей статус, рождение в низкой семье, джива считала это страданием, если же, вследствие благой кармы данного вида, доводилось родиться в высокой, мнила это за счастье, теперь же и без высокого рождения она достигла такого статуса, которому поклоняются во всех трёх мирах.

Таким образом, испепелив все возможные виды кармы, сиддхи тем самым уничтожают и все мыслимые виды страдания.

Основная характеристика страдания, как известно, беспокойство, а последнее, в свою очередь, может возникнуть лишь при наличии желания, однако в состоянии сиддхи как желанию, так и причинам оно не имеет, и джива, погружённая в полную безмятежность, чувствует вечное ничем не прерываемое счастье, ибо основная черта счастья, как известно, покой. Если в сансаре мы склонны считать себя счастливыми, обретя хоть какой-то покой, то разве нет оснований признать за счастье то состояние, в котором безмятежность абсолютна?

Итак, когда, благодаря культивированию правильной веры, правильного знания и правильного поведения, достигается состояние сиддхи, исчезает всякое страдание и проявляется абсолютное счастье.

О, брат! О, бхавья-джива! Теперь подумай сам, относится ли к тебе всё то, что было описано выше, в главе о страданиях сансарического бытия. Подумай также и о том, какие способы [избавления от страдания] ты применяешь: не ложны ли они, как описано выше? Наконец, поразмысли и о том, обретается ли счастье с достижением состояния сиддхи или же не обретается. Если ты сам, на собственном опыте, убедился в истинности того, что было сказано тебе, то, не мешкая ни минуты, бросай эту сансару и спеши применить на практике все те средства, о которых шла речь. Да придёт к тебе благо!

На этом заканчивается третья глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению», посвящённая объяснению страданий сансары и блаженства нирваны.

#### **Глава 4. ЛОЖНАЯ ВЕРА, ЗНАНИЕ И ПОВЕДЕНИЕ.**

*Доха: Ис бхав ке духкхани ке каран мит хьябхав.  
Тини ке сат т а наш кари, прагат е мокш упав.*

Ложная вера<sup>114</sup> – причина всех страданий этого бытия.  
С её искоренением становится ясным и путь к освобождению<sup>115</sup>.

Итак, семя всех страданий этой сансары – ложные вера, знание и поведение. Их характеристики мы и будем обсуждать ниже. Подобно тому, как больной, которому доктор подробно изложил причины его состояния, должен воздержаться от недозволенной пищи, если желает избавиться от своего недуга, так и мирская джива, выслушав предлагаемое ей здесь изложение причин сансарического бытия, не должна следовать ложным воззрениям, если желает положить конец этой сансаре. Поэтому далее мы займёмся подробным описанием характеристик ложной веры и прочих из трёх.

#### **4.1 Характеристики ложной веры.**

Итак, джива связана кармой с безначальных времён. Неверие в таттвы<sup>116</sup>, возникающие как результат заблуждения, определяются как ложная вера. Таттвой же называется «таковость»<sup>117</sup>, т.е. то заслуживающее веры значение, которое являет собой истинную характеристику субстанции. Соответственно, то, что не является таттвой, называется ататтвой, синоним последней – неистина (асатья), а то, что неистинно, называется ложным. А в чём же заключается вера? «Это обстоит именно так», – такая вот уверенность называется верой (шраддха).

Итак, в нашем случае эта шраддха называется даршаной. Строго говоря, буквальный смысл слова «даршана» связан, скорее, с «общим восприятием», однако в данном узком контексте оно синонимично вере (шраддха) – так говорится в комментарии на *Тат т варт ха-сут ру*, называемом *Сарварт хасиддхи*. Само по себе это общее восприятие не может быть причиной ни сансары, ни нирваны, но вот вера может, и на самом деле является, причиной обеих; отсюда, в контексте причин сансары и нирваны, слово «даршана» следует понимать как синоним «шраддхи».

Таким образом, ложная форма даршаны, что, повторим, [в нашем случае] синонимично шраддхе, называется митхья-даршаной (ложной верой). Неприятие природы объекта познания такой, какая она есть в действительности, и признание оной такой, какая она не есть в действительности, т.е. ложное распознавание объекта, и называется ложной верой.

Вопрос: Но ведь без достижения всеведения нет возможности адекватного познания объектов, а без такового невозможна и правильная вера. Каким же образом, в таком случае, преодолеть ложную веру?

Ответ: Постигание, непостигание или же ложное постижение объекта находится в зависимости от кармы, омрачающей знание; кроме того, любая уверенность в чём-либо может возникнуть лишь по завершении акта познания – это факт, ибо без последнего какая-либо вера невозможна. Так, если человек не испытывает никакого интереса к объекту своего познания, то, вне зависимости от того, верно или неверно указанный объект познан, ни

пользы, ни вреда это ему не принесёт, даже если он и верит, что этот объект именно таков, и ни мудрецом, ни безумцем его за это не назовут; с другой стороны, если человек заинтересован в данном объекте, то, в случае неадекватного его познания будет неадекватной и вера, что, естественно, ничего, кроме вреда, не принесёт, и человек сей прослывет за безумца, в случае же адекватного познания будет адекватной и вера, что, в свою очередь, принесёт ему пользу, и он прослывет за мудреца. Точно так же и с этой дживой: если она не испытывает никакого интереса к объекту своего познания, то, вне зависимости от того, верно или неверно указанный объект познан, ни пользы, ни вреда это ей не принесёт, даже если она и верит, что этот объект именно таков, и её не назовут ни обладающей истинными воззрениями, ни обладающей ложными; с другой стороны, если джива заинтересована в данном объекте, то, в случае неадекватного его познания будет неадекватной и вера, что, понятно, ничего, кроме вреда, не принесёт, и о такой дживе будут говорить как о заблуждающейся, в случае же адекватного познания будет адекватной и вера, что, в свою очередь, принесёт ей пользу, и о такой дживе скажут, что её воззрения – истинны.

В этой связи необходимо отметить следующее: в том, что касается познания, непознания или неадекватного познания предметов, содействующих достижению цели человека, то здесь весь вред или польза ограничиваются, соответственно, уменьшением или увеличением знания, и причина того кроется в карме, омрачающей знание; однако в том, что касается предметов, не содействующих достижению таковой, то в данном случае те вред или благо, которые джива может получить от, соответственно, ложной или истинной веры в таковые, намного больше, чем в первом случае, и причина здесь – карма, омрачающая восприятие.

Вопрос: Но ведь вера соответствует знанию индивидуума, так что последняя также должна находиться в зависимости от кармы, омрачающей знание. Каким образом в данном случае можно установить причинную роль кармы, омрачающей восприятие?

Ответ: Та или иная степень разрушения или успокоения кармы, омрачающей знание, что само по себе служит необходимым условием для развития веры в полезные и необходимые объекты, т.е. дживу и прочие таттвы, свойственна всем разумным живым существам, обладающим пятью чувствами, однако на практике мы видим, что дравьялинги-муни<sup>118</sup> изучают одиннадцать Анг, а божества класса Гревейяка наделены ясновидением, т.е. во всех этих случаях даже разрушение и успокоение кармы, омрачающей знание, не помогает развить веру в дживу и прочие таттвы; тогда как у некоторых животных такая вера встречается и без особого разрушения или успокоения этой кармы. Следовательно, вера не связана с кармой, омрачающей знание, и вся причина в другом её виде – карме, омрачающей восприятие. Именно она и приводит к формированию ложных воззрений, выражающихся в том, что индивидуум превратным образом верит в предметы, содействующие достижению цели человека – дживу и прочие таттвы.

#### **4.2 Таттвы, содействующие и не содействующие достижению цели человека.<sup>119</sup>**

Вопрос: А что вы имеете в виду, говоря о предметах<sup>120</sup>, содействующих и не содействующих достижению цели человека?

Ответ: Цель у любой дживы одна – избавление от страдания и достижение счастья, и нет во вселенной ни одной дживы, которая ставила бы перед собой какие-то иные задачи. Отсутствие страдания и достижение счастья – это одно и то же, поскольку именно в отсутствии страдания и заключается счастье, а что же до способа достижения этой цели, то он состоит в правильной вере в дживу и прочие таттвы. Более подробно это будет обсуждаться ниже.

Первое, что необходимо для искоренения страдания, это, конечно, знание, различающее Я и не-Я. Если такого знания, т.е. распознавания самого себя, нет, то каким же образом вы рассчитываете избавиться от страдания? Или вы намереваетесь сделать это, полагая Я и не-Я за одно и обслуживая интересы этого не-Я? Я и не-Я – совершенно различные вещи, но если человек принимает последнее за «Я» и «моё», то ничего, кроме страдания, от этого не получит. Страдание прекращается лишь с развитием знания, различающего Я и не-Я, а последнее, в свою очередь, формируется на базе знания, различающего дживу и адживу, поскольку Я – это джива, а тело и прочее – аджива.

Если же джива и аджива чётко идентифицированы через их индивидуальные характеристики, то вместе с этим придёт и понимание различия между Я и не-Я – в этом и состоит причина того, что джива- и аджива-таттвы знать необходимо. Кроме того, с формированием ясного понимания джива- и аджива-таттв истинное знание тех же самых объектов, ложная вера в которые ранее вызывала страдание, теперь станет средством освобождения от оногo.

Как известно, причина страдания – связанность кармой, а причины последнего – ложные воззрения и приток [кармы]. Если вы не знаете этого, не осознаёте их как корень страдания, то каким образом вы намерены избавиться от последнего? Если такие вещи не искоренить, то на каком основании вы рассчитываете на то, что новая связанность не возникнет? Так может возникнуть лишь страдание. Да эти ложные воззрения и прочее – сами по себе ни что иное, как страдание. Если заранее не идентифицировать в их истинной форме, то освобождения от них не дождёшься, и страдание так и останется, так что знание асрава-таттвы также необходимо.

Итак, связанность кармой – причина всех страданий. Если этой основы вы не знаете, то и применение средств освобождения от оной окажется невозможным, и тогда, вследствие этой самой связанности, вы опять получите страдание, так что и бандха-таттву знать также необходимо.

Остановка притока называется самварой. Если природа таковой неведома, то и никаких движений в данном направлении произвести не удастся, поэтому знание самвара-таттвы также необходимо.

Частичное освобождение от кармы известно как нирджара. Если не знать этой основы, то её практическая реализация окажется невозможной, и связанность, таким образом, сохранится, поэтому и нирджара-таттву знать необходимо.

Полное освобождение от всякой связанности кармой известно как мокша. Если не знать, что это такое, то и применение средств достижения таковой окажется невозможным, и тогда придётся вам по-прежнему претерпевать страдания сансары, вызванные связанностью кармой, так что и мокша-таттву знать необходимо.

Итак, дживе следует знать семь таттв.

Далее, если человек в какой-то мере и изучил их, читая шастры, но уверенности в том, что они именно таковы, не имеет, какая польза от такого знания? Вера в них – вот что приносит реальную пользу. Наша цель – освобождение от страдания, достигается лишь при наличии истинной веры в дживу и прочие таттвы. Вот почему джива и прочие онтологические категории известны как полезные<sup>121</sup>.



Особый аспект этих таттв заключается в их подразделении на добродетель и грех, и вера в таковые также полезна, поскольку подробное изложение более эффективно, чем общее. Итак, данные онтологические категории полезны, ибо правильная вера в таковые ведёт к искоренению страдания и достижению счастья, а без этой веры никакого счастья не видать.

Помимо указанных, существует немало других вещей и понятий, но те определяются как бесполезные<sup>122</sup>, поскольку независимо от того, адекватно или же неадекватно вы в них верите, служить причинами счастья и страдания они не могут.

Вопрос: Выше вы вели речь о джива- и аджива-таттвах, и все вещи этого мира покрываются этими понятиями, но каковы те предметы, которые вы определяете как бесполезные?

Ответ: Безусловно, понятия «джива» и «аджива» покрывают все объекты этой вселенной, однако конкретные подразделения этих дживы и адживы многочисленны. Так, существуют такие аспекты этих категорий, правильная вера в которые ведёт, в свою очередь, к формированию правильной веры в Я и не-Я, избавлению от привязанности и т.д., благодаря чему обретается счастье; тогда как неправильная, с другой стороны, ведёт к неверию в различие между Я и не-Я, не помогает избавиться от привязанности и, как результат, порождает страдание. Знание таких конкретных особенностей дживы и адживы считается полезным.

Например, вера в такие особенности, что джива обладает сознанием, а тело – материальностью, полезна; тогда как в различные трансформации состояния человека и прочих [воплощённых существ], кувшина, одежды, формы и прочих конкретных особенностей [адживы] бесполезна. На этом примере судите и об остальном.

Таким образом, превратная вера в вышеназванные полезные таттвы – дживу и прочие, определяется как ложная.

### **4.3 Ложная вера и её проявления.**

Далее мы рассмотрим, какие проявления ложной веры обнаруживаются у мирской дживы. Вообще, речь здесь должна идти о вере, но, принимая во внимание тот факт, что вера следует знанию, ударение будет делаться на знании.

#### **4.3.1 Ложная вера в джива- и аджива-таттвы.**

С безначальных времён дживе, вследствие связанности кармой, приходилось воплощаться в различных формах жизни, оставляя одну оболочку и переселяясь в другую. Воплощённое состояние представляет собой конгломерат души и тела, состоящего из бесчисленных материальных атомов. Вот этот-то конгломерат джива и принимает за Я: «Это – я», – такая вера рождается в ней. Но ведь истинное-то Я – джива<sup>123</sup>, собственная природа которой – знание и прочее, гнев и иные страсти чужды ей, а что же до цвета, запаха, вкуса и плотности, то это – собственная природа материальных атомов, однако на деле именно они и признаются за подлинное Я.

«Это – моё!» – такого рода чувство собственности возникает по отношению к ним. Но ведь истинное Я – джива, тогда как уменьшение или увеличение знания, гнева и прочих – её трансформации<sup>124</sup>, что же до изменений цвета и прочего, то это – модификации материальных атомов, однако на деле именно они-то и признаются за собственные состояния. «Это – моё состояние!» – такое вот чувство собственности лелеет джива.

Кроме того, поскольку между душой и телом имеет место причинно-следственная связь, какое бы движение или действие ни происходило – оно принимается за своё. Восприятие и знание – вот подлинная природа души, и все материальные чувства тела – осязание и прочие, выполняют по отношению к ней лишь инструментальные функции, однако джива, полагая их за одно целое, думает: «Рукой трогаю, языком чувствую вкус, носом обоняю, глазом вижу, ухом слышу...» В седалище сердца, в форме восьмилепесткового лотоса, пребывает её физический ум, недоступный зрительному восприятию, но являющийся при этом частью тела. Знание в форме воспоминания возникает именно здесь. Полагая этот физический ум и знание за одно, джива думает: «Я познаю умом».

Когда же у неё возникает желание сказать что-либо, она приводит в движение «пространственные точки», делая это таким образом, что появляется возможность устной речи, ну а поскольку тело и душа занимают общее пространство, то и соответствующий орган тела приходит в движение. Материальные атомы, относящиеся к варгане<sup>125</sup> речи, преобразуются тем самым в форму устной речи, но джива, принимая всё это за одно, думает: «Я говорю».

Если у неё возникает желание совершить движение и прочие действия, наслаждаться [материальными] предметами, она так же соответствующим образом приводит в движение свои «пространственные точки», ну а поскольку душа и тело занимают общее пространство, то соответствующие органы тела, придя в движение, совершают то или иное действие. Даже в тех случаях, когда тело движется без желания [души], «пространственные точки» всё равно вибрируют, и джива, принимая всё это за одно, полагает: «Я двигаюсь, я наслаждаюсь предметами, я делаю что-то...» – так она думает.

Далее, когда дживу одолевает страсть, все её физические действия начинают определяться и контролироваться этой страстью: так, гнев находит своё выражение в покраснении глаз, радость – в улыбках, мужская страсть – в эрекции и т.д., и та, отождествляя себя со всем этим, думает: «Эти действия совершаются мною!» Точно так же и в тех случаях, когда в теле возникают такие явления, как жар, озноб, голод, жажда, болезни и т.п., омрачённая заблуждением, полагает себя то, счастливой, то страдающей: признавая себя и их за одно, думает, что это счастье или страдание случилось именно с ней.

Когда в теле имеют место такие вызванные соединением и разделением атомов, изменением их состояния или же, к примеру, отсечением какой-либо его части, явления, как молодость и старость, тучность и худощавость или же увечье, и «пространственные точки» души либо расширяются, либо сжимаются в соответствии с таковыми, джива, вообразив себя и их за одно, начинает думать: «Я растолстела; я похудела; я молода; я стара; у меня отсекали такой-то член и т.д.»

С телом же связаны и такие вещи, как состояния бытия, род и т.д., однако джива, возмнив таковые собой, думает: «Я – человек; я – животное; я – кшатрия; я – вайшья...» – и т.п. Рождение и смерть также представляют собой лишь соединение с телом и оставление оно, однако джива, вообразив это тело собой, полагает: «Я родилась, и я умру», – так она думает.

Точно так же, глядя на мир с точки зрения тела, начинает питать родственные чувства к таким вещам и существам, которые на самом деле отличны от неё: тех, кто дал жизнь этому телу, считает своими родителями; ту, с кем живёт семейной жизнью, мнит своей женой; того, кто произведён на свет посредством этого тела, полагает своим сыном; тех, кто оказывает этому телу ту или иную помощь, определяет как своих друзей; ну а того, кто причиняет ему вред, воображает своим врагом – так она думает.

Что ещё здесь можно добавить? Во всех мыслимых аспектах джива мнит себя и тело за одно.

Определения чувств и прочего уже были даны здесь, однако для неё всё это непостижимо: словно лишившаяся рассудка, она продолжает отождествлять себя с этой изменчивой формой. В чём же причина такой ситуации? Вот это мы и обсудим ниже.

Джива эта с безначальных времён связана со знанием, получаемым посредством чувств, неспособным дать какое-либо понимание того факта, что сама она – бестелесна, а вот то, что тело имеет совершенно определённую форму – это осознаётся отлично. Сверх того, для дживы естественно отождествление себя с отличными от неё объектами, поэтому до тех пор, пока подлинное Я не осознано как нечто совершенно отличное от [тела], их конгломерат неизбежно будет приниматься за это Я.

Есть здесь ещё одна причина: причинно-следственные связи между душой и телом весьма многочисленны, что также затрудняет осознание различия между ними. Наконец, если и возникает мысль о том, что тело и душа – различны, то сила инерция ложного воззрения не позволяет ей развиваться, а посему отождествление себя с телом сохраняется.

Другой плод ложного воззрения выражается в том, что джива эта, входя в контакт с различными внешними предметами, начинает пролагать таковые своей собственностью. Ведь не составляет труда понять, что такие вещи, как сыновья, женщины, богатство, зерно, слоны, лошади, дворцы, слуги и т.п. отличны от этого Я, да и вообще никогда не зависели от него – они просто кажутся такими и, тем не менее, по отношению к ним зарождается чувство собственности.

Кроме того, может возникнуть и такая ложная мысль по отношению к детям и прочему: «Они существуют, следовательно, и я существую»; или, как результат всё того же ложного воззрения, собственная природа тела и прочего начинает восприниматься превратным образом; невечное мнится вечным; отличное – неотличным; причины страдания воображаются причинами счастья, а само страдание – счастьем и т.п. – такого рода ложные концепции зарождаются у дживы.

Вот таким образом, на основе ложного знания относительно джива- и аджива-таттв, возникает ложная вера.

#### **4.3.2 Ложная вера в асрава-таттву.**

Итак, как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение, в этой дживе зарождается ложное воззрение и страсть, и та, воображая оные собственной природой, оказывается не в состоянии признать их за плоды кармы. Качества своей упайоги – восприятие и знание, и этот приток она признаёт за одно, что, в свою очередь, объясняется двумя причинами: во-первых, в основе обеих лежит всё та же душа и, во-вторых, модификации состояния обеих происходят одновременно, так что осознать различие между ними она не может, а если такая мысль и возникает, то инерция ложного воззрения не позволяет ей продолжаться долго.

«Поскольку эти ложные воззрения и страсти сопровождаются беспокойством, то ничем, кроме страдания в чистом виде, быть не могут, ну а поскольку служат причинами связанности новой кармой, то, несомненно, принесут страдания и в будущем», – такой мысли джива не допускает, а если ещё и видит при этом вполне счастливых людей, чей ум именно в таком состоянии и пребывает, то сама начинает действовать в том же духе. Страдания, случающиеся с ней, ничем, кроме ложного воззрения и страсти, не создаются, так что напрасно эта джива обвиняет других в том, что те, якобы, причиняют ей боль. К

примеру, возникает некое страдание как плод ложной веры, но джива, руководимая ложной верой, начинает обвинять в этом тот предмет или того человека, который, по её мнению, эту боль вызвал; возникает другое страдание как плод гнева, но джива начинает обвинять в этом того, на кого разгневалась; возникает третье страдание как плод жадности, но джива начинает обвинять в этом те самые объекты, которых она так жаждет: не расположены, они, дескать, к ней... Аналогичным образом следует рассматривать и все прочие возможные ситуации.

Плод же этих мыслей, (вызывающих приток), таков, что осознать его затруднительно. Если они сильны – джива опускается в ад, если слабы – идёт на небеса, где получает, соответственно, большую или меньшую степень беспокойства, однако, поскольку последнее так и остаётся нераспознанным, ничего дурного в таком положении вещей она не видит.

Вот так, как результат ложного понимания асрава-таттвы, возникает ложная вера.

#### **4.3.3 Ложная вера в бандха-таттву.**

Приток этот, в свою очередь, приводит к связанности омрачающей знание и прочими видами кармы, а созревание плодов последних, ведёт, в свою очередь, к слабости знания и восприятия, росту ложных воззрений и страстей, недостижению желаемого, встрече с причинами счастья и страдания, сохранению связи с телом, рождению в определённых состояниях бытия, классах существ и телах, низкой или высокой семье и т.д. Корень всего этого – карма, которую эта [заблуждающаяся джива] распознать не может, ибо она весьма тонка и невидима и, как таковая, не представляется ей тем самым «инструментом», который создаёт такие результаты. Посему и получается, что джива либо саму себя считает творцом и исполнителем всего вышеуказанного, либо приписывает это кому-то другому, ну а если оказывается не в состоянии определить, кто, [с её точки зрения], играет здесь роль причины – сама она или же кто-то ещё, в оцепенении сваливает всё на судьбу.

Вот так, как результат ложного понимания бандха-таттвы, возникает ложная вера.

#### **4.3.4 Ложная вера в самвара-таттву.**

Остановкой (самвара) называется отсутствие притока (асрава), т.е., если индивидуум не понимает должным образом концепцию притока, с чего бы у него возникла правильная вера в остановку? Может ли человек, не осознающий, что его образ жизни губителен для него же самого, понять, что изменение одного принесёт ему благо? Точно так же и та джива, которая страдает от притока кармы, но всей опасности такового при этом не осознаёт, может ли понять, что отсутствие притока, т.е. остановка, принесёт ей благо?

Вдобавок к этому, всё, с чем джива была знакома с безначальных времен – это один лишь приток, с остановкой же ей встречаться не доводилось, что также играет определённую роль в непонимании данной таттвы. Тот факт, что счастье приходит именно с осуществлением самвары, она осознать не в состоянии. Благодаря этой самой остановке притока страдание не возникнет никогда – этого она понять не может. И, как закономерный результат, никаких усилий к остановке притока джива не прилагает, предпочитая приписывать происхождение своего страдания совершенно иным причинам и направлять все силы на устранение последних. Но ведь они (внешние объекты) неподвластны дживе, так что напрасно она впадает в уныние.

Вот так, как результат ложного понимания самвара-таттвы, возникает ложная вера.

#### **4.3.5 Ложная вера в нирджара-таттву.**

Частичное освобождение от связанности известно как сбрасывание кармы (нирджара), т.е., опять же, если индивидуум не понимает должным образом концепцию притока, откуда взятая правильной вере в сбрасывание? Так, если человек с самого начала не осознаёт, что принятый им яд в дальнейшем принесёт ему страдание, то разве воспримет он противоядие как благо? Точно так же и джива, не осознающая, что карма, накопленная ею в прошлом, породит плод страдания в будущем, может ли понять, что сбрасывание этой кармы принесёт ей благо?

Сверх того, для чувственного познания дживы эта карма, в силу своей утончённости, остаётся недоступной, и то же самое относится к свойственной ей силе причинения страданий, а посему, полагая за источники страдания различные внешние инструментальные причины, прилагает все усилия к устранению таковых, но ведь, как уже сказано, они – вне власти дживы. Если же, время от времени, благодаря устранению причин страдания, она встречается с желанными объектами, то следует помнить, что и это происходит в соответствии с характером кармы. Так что напрасно она претерпевает скорби в заботах [о мирском счастье].

Вот так, как результат ложного понимания нирджара-таттвы, возникает ложная вера.

#### **4.3.6 Ложная вера в мокша-таттву.**

Полное освобождение от всякой связанности кармой известно как мокша. А может ли возникнуть правильная вера в мокша-таттву у такого индивидуума, который так и не распознал должным образом, что же такое связанность и каковы все те страдания, которые порождены последней? Согласится ли больной, неспособный понять, что он болен, и не осознающий всю меру страдания, причиняемого этим недугом, признать за счастье полное избавление от этой болезни? То же самое относится и к дживе, связанной кармой: если эту связанность и вызванные ею страдания она не признаёт [за то, что они есть в действительности], то согласится ли она признать за счастье полное избавление от связанности?

Кроме того, понимания, что собой представляет эта карма и какова её сила, у этой дживы не наблюдается, чем и объясняется тот факт, что, полагая за причины страдания внешние объекты, она принимает всевозможные меры к избавлению именно от них. Знание её ограничивается теорией о том, что, собирая вещи, [доставляющие чувственное наслаждение], она тем самым устранил все причины страданий и достигнет совершенного счастья, однако на практике этого не случается никогда. Так что скорби её, опять же, оказываются напрасными.

Вот так, как результат ложного понимания мокша-таттвы, возникает ложная вера.

Таковы проявления ложной веры в семь таттв, вызванные ложным восприятием.

#### **4.3.7 Ложная вера в добродетель и грех.**

Что касается таких понятий, как «добродетель» и «грех», то они представляют собой конкретные подразделения вышеупомянутых таттв, и оба, по сути, одного поля ягоды<sup>126</sup>, однако, как результат ложного восприятия, добродетель полагается за благо, тогда как грех признаётся за зло. Благодаря добродетельной карме джива порой получает кое-какие результаты, соответствующие её желаниям, и полагает таковые за счастье, если же действует

дурная карма, то результат её с желаниями расходится, и джива полагает это за страдание. Но ведь и то, и другое – причины беспокойства, поэтому оба – ни что иное, как зло.

Джива, по собственному разумению, признаёт это либо счастьем, либо страданием, с точки же зрения окончательной истины там, где имеет место беспокойство, не может быть ничего, кроме страдания. Таким образом, делать выводы о счастье или страдании с точки зрения того, плоды какой кармы [в данный момент] созревают – благой или дурной, есть ни что иное, как заблуждение.

Кроме того, многие люди склонны рассматривать чистые и нечистые состояния ума, служащие причиной связанности благой и дурной кармой соответственно, как благо или зло, однако данное мнение также ошибочно, ибо и то, и другое представляет собой причины связанности кармой.

Вот так, как результат ложного понимания добродетели и греха, возникает ложная вера.

На этом заканчивается описание характеристик ложного восприятия, выражающегося в форме превратной веры в природу таттв. Поскольку последняя представляет собой форму неистины, имя ей – ложные воззрения<sup>127</sup>, а поскольку в ней нет и следа истинной веры, имя ей – неверие<sup>128</sup>.

#### **4.4 Ложное знание и его проявления.**

Далее мы обсудим природу ложного знания. Итак, ложным знанием называется превратное понимание дживы и прочих таттв. Оно-то и порождает в дживе такие явления, как сомнения, заблуждение и нерешительность. Двойственное знание, колеблющееся между двумя мнениями: «Так или не так?» – называется сомнением. Примером тому может служить дилемма: «Кто я: душа или тело?» Вполне однозначное мнение, противоречащее фактической природе познаваемого объекта: «Его природа именно такова!» – называется заблуждением. Примером тому служит распространённое заблуждение: «Я – тело». Мысль, лишённая определённости: «Чем-то это является...», – называется нерешительностью. Пример: «Я – некто». Таким образом, всякое знание, выражающееся в таких формах, как сомнение, заблуждение и нерешительность, называется ложным.

Что касается бесполезных объектов, то знанию таковых не определяется ни как ложное, ни как истинное, вне зависимости от того, адекватно или неадекватно они познаны: так, если индивидуум, подверженный ложному воззрению, принимает верёвку за то, что она есть, к истинному знанию это отношения не имеет; а если индивидуум, придерживающийся правильных воззрений, принимает верёвку за змею, то это как ложное знание не квалифицируется.

Вопрос: А почему мы не можем определить как истинное или ложное то знание, содержательная истинность или ложность которого очевидны самым непосредственным образом?

Ответ: В тех случаях, когда единственная цель заключается в установлении содержательной истинности или ложности нашего знания, независимо от того, какой объект исследуется, определение «истинное» или «ложное» действительно даётся с точки зрения его содержательной истинности или ложности. Так, если некий объект описывается в терминах праманы, адекватное его постижение может называться истинным знанием, тогда как сомнения и т.п. определяются как необоснованное ложное знание, однако в данном случае цель заключается в определении истинного и ложного знания, служащего причиной,

соответственно, нирваны и сансары, и здесь содержательная истинность или ложность познания верёвки, змеи и прочего уже не играет никакой роли, ибо не может служить причиной ни того, ни другого, поэтому с данной точки зрения говорить об истинном и ложном знании не представляется возможным. Здесь можно вести речь об истинности или ложности нашего знания исключительно с точки зрения онтологических категорий, содействующих нашей цели, т.е. дживы и прочих таттв.

Именно это и имеют в виду писания, когда определяют всякое знание человека, подверженного ложным воззрениям, как ложное, а всякое знание человека, следующего истинным воззрениям, как истинное.

Вопрос: Безусловно, понимание таттв человеком, подверженным ложным воззрениям, должно быть превратным, поэтому вы вправе назвать его ложным знанием; но почему вы отказываетесь отнести адекватное знание им верёвки, змеи и прочего, к истинному знанию?

Ответ: Индивидуум, придерживающийся ложных воззрений, хотя и обладает определённым знанием, но знания характеристик бытия и небытия лишён, что создаёт благоприятную почву для возникновения заблуждений относительно причин, природы и отличия-неотличия. Что бы ни пришлось ему исследовать – первопричину данного объекта распознать не может, признавая за таковую нечто противоположное – это называется заблуждением относительно причин; подлинную природу распознать также не может, признавая за таковую нечто неуместное – это называется заблуждением относительно природы; отличия [исследуемого объекта] от одного и неотличия от другого также распознать не может, приписывая ему вымышленные характеристики отличия-неотличия – это называется ложным знанием относительно отличия-неотличия: такие вот ошибки владеют умом человека, придерживающегося ложных воззрений.

Знание человека, следующего ложным воззрениям, можно сравнить с безумцем, принимающим мать за жену и наоборот. Моментами он, может быть, и в состоянии признать мать за мать, а жену за жену, однако знание это не подкрепляется твёрдой и однозначной верой в данный факт. Таким образом, его знание не может быть определено как истинное. То же самое относится и к человеку, придерживающемуся ложных воззрений: в отдельные моменты он, может быть, и способен к адекватному постижению тех или иных объектов, но поскольку, во-первых, твёрдой и однозначной верой это не подкрепляется и, во-вторых, выводы, которые он из этого делает, оказываются совершенно неуместными, то и знание его не может быть определено как истинное.

Поэтому и говорится, что всякое знание человека, следующего ложным воззрениям, ложно.

Вопрос: Какова причина этого ложного знания?

Ответ: Ложные воззрения возникают как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение, обладание совершенной религиозной истиной<sup>129</sup> на такой почве не возникнет. Вот она и служит причиной ложного знания. Подобно тому, как о пище, содержащей яд, говорят как об отравленной, так и о всяком знании, содержащем в себе неистину, говорят как о ложном.

Вопрос: А почему вы не упоминаете в качестве причины карму, омрачающую знание?

Ответ: Результатом созревания кармы, омрачающей знание, является состояние неведения, т.е. отсутствие знания, а результатом успокоения и разрушения таковой, соответственно, развитие знания, получаемого посредством чувств и прочих его видов. Если допустить

наличие среди различных разновидностей последнего как истинных, так и ложных элементов, то придётся признать, что как человек, следующий ложным воззрениям, так и человек, придерживающийся истинных воззрений, обладают обеими, а это уже вступает в прямое противоречие с писаниями. Так что в данном случае карма, омрачающая знание, не может выступать в качестве причины.

Вопрос: А в чём заключается причина адекватного или неадекватного познания верёвки, змеи и т.п.? И почему нельзя её же назвать причиной адекватного или неадекватного познания дживы и прочих таттв?

Ответ: В том, что касается процесса познания, то степень его неадекватности зависит от степени созревания кармы, омрачающей знание, а степень адекватности, соответственно, от меры успокоения или разрушения последней. Так, в случае с принятием верёвки за змею роль препятствия, мешающего силе знания распознать её должным образом, играет созревание [кармы], вследствие чего знание и оказывается ложным, в тех же случаях, когда верёвка признаётся за то, что она есть, причиной адекватного познания служит успокоение или уничтожение [кармы]. Именно эта карма и выступает в качестве причины проявления или непроявления способности к адекватному познанию дживы и прочих таттв, хотя здесь необходимо сделать одно замечание: если, благодаря успокоению и разрушению, появляется способность к адекватному познанию объектов, являющихся причинами счастья или страдания, то, в случае созревания [в данный момент] плодов кармы, порождающей неприятные ощущения, именно таковые и имеют место; если же созревает карма, порождающая приятные ощущения, то джива, соответственно, встречается с объектами, создающими таковые. Следовательно, характер ощущения объектов, служащих причинами счастья или страдания, определяется отнюдь не тем видом кармы, который омрачает знание, но тем, который вызывает приятные или неприятные ощущения. Таков характер функционирования присущей дживе способности к адекватному познанию как таттв, так и иных, т.е. бесполезных, объектов: если наблюдается созревание кармы, вызывающей полное заблуждение<sup>130</sup>, то джива, встречаясь с бесполезными объектами, ощущает и познаёт только их, тогда как полезных, [т.е. содействующих достижению её цели], не знает; если бы она знала оные, [т.е. таттвы], то обратилась бы к истинным воззрениям, что невозможно в случае созревания кармы, вызывающей полное заблуждение. Так что в плане познания предметов, содействующих и не содействующих достижению цели человека карма, омрачающая знание, никакой роли не играет, и единственной причиной здесь следует считать созревание кармы, вызывающей полное заблуждение, либо отсутствие такого созревания.

В связи с этим особого внимания заслуживает следующий пункт: в случае с дживами, обладающими одним чувством, и прочими неразумными существами, у которых вообще не наблюдается никакой способности к адекватному познанию дживы и прочих таттв, ложное восприятие<sup>131</sup>, вызванное созреванием кармы, омрачающей знание, и кармы, вызывающей полное заблуждение, служит причиной обеих. Однако если разумное человеческое существо благодаря успокоению и разрушению кармы обрело соответствующую силу и, тем не менее, оказывается неспособным к адекватному познанию, то единственная причина здесь – созревание кармы, вызывающей полное заблуждение.

По этой причине карма, омрачающая знание, и не называется в качестве основной причины ложного знания. Состояние ума, порождённое созреванием кармы, вызывающей полное заблуждение – вот что считается причиной такового.

Вопрос: Если вера возникает на основе знания, то, наверное, следовало бы сказать, что вначале идёт ложное знание, а затем – ложная вера?



Ответ: Именно так, ибо без знания как возникнет вера? Однако такие определения, как «ложное» и «истинное», приписываются знанию как результат, соответственно, ложной или истинной веры. Так, знание о золоте и иных предметах у человека, следующего ложным воззрениям, и у человека, придерживающегося истинных воззрений, по форме может быть абсолютно одинаковым, однако знание это в первом случае определяется как ложное, тогда как во втором – как истинное. Именно так и следует понимать утверждение о том, что причинами ложного и истинного знания служат, соответственно, ложная и истинная вера.

Таким образом, в тех случаях, когда речь идёт о знании и вере в общем смысле, знание действительно служит причиной и, следовательно, упоминается первым, в то время как вера, будучи результатом, упоминается второй; однако в тех случаях, когда речь идёт о противопоставлении ложных и истинных знания и веры, то здесь на первом месте стоит вера, ибо она служит причиной знания, которое, соответственно, упоминается вторым.

Вопрос: Знание и вера возникают одновременно. Можете ли вы доказать причинно-следственную связь между ними?

Ответ: Если есть одно, то будет и другое – с такой точки зрения доказывается причинно-следственная связь между ними. К примеру, светильник и свет сосуществуют друг другу в одно и то же время и, тем не менее, если есть светильник, то будет и свет. Таким образом, светильник служит причиной, а свет является результатом. Точно так же следует понимать и причинно-следственную связь между ложной и истинной верой с одной стороны и ложным и истинным знанием с другой.

Вопрос: Если знание определяется как ложное вследствие его связи с ложной верой, то следовало бы говорить о ложной вере как единственной причине сансары. Почему же ложное знание упоминается [в данном контексте] отдельно?

Ответ: В аспекте знания как такового между адекватным знанием [объекта], возникшим как результат уничтожения или успокоения кармы, у человека, следующего ложным воззрениям, и у человека, придерживающегося истинных воззрений, никакой особой разницы нет, и знание это, в конечном счёте, преобразуется во всеведение, подобно тому, как река впадает в океан. Поэтому в [самом по себе] знании никакого порока нет. Однако всякий раз, когда активизируется знание, возникшее как результат разрушения и успокоения кармы, оно соединяется с познаваемым и, вследствие влияния ложной веры, знание это соединяется с другими, [т.е. бесполезными] объектами познания, тогда как к установлению истинного смысла дживы и прочих таттв не привлекается вообще. Вот здесь-то и кроется порок такого знания, которое определяется как ложное. Точно так же и с верой: если не развивается правильная вера в дживу и прочие таттвы, то в такой вере, естественно, имеет место порок, почему она и определяется как ложная. Таким образом, на основании различий в их характеристиках говорится, что ложная вера и ложное знание – различные понятия.

На этом заканчивается обсуждение природы ложного знания. Кроме того, следует добавить, что это состояние, характеризующееся отсутствием знания таттв, называется незнанием, а поскольку таковое, вдобавок, ещё и не способствует достижению цели дживы, оно также называется и дурным знанием<sup>132</sup>.

#### **4.5 Неправильное поведение и его проявления.**

Далее мы обсудим природу и проявления неправильного поведения. Как результат созревания кармы, омрачающей поведение, возникает страсть, и то поведение, которое управляется этой страстью, называется неправильным. Т.е. в данном случае поведение

индивидуума отражает не его собственную природу, поскольку он жаждет реализации в своей жизни чего-то несвойственного ему, ложного, однако цели своей не достигает, потому такое поведение называется неправильным.

Собственная природа [дживы] наделена такими характеристиками, как восприятие и знание, однако ни на миг не остаётся в чистом виде воспринимающей или знающей: стоит ей увидеть какие-либо объекты, как тут же начинается процесс познания; далее, с распознаванием некоторых из них как желательных, а других – как нежелательных, возникают влечение и отвращение, вследствие чего джива начинает желать обретения первых и избавления от вторых. Однако наличие или отсутствие таковых находится вне её власти, поскольку ни одна субстанция не может выступать в роли творца или разрушителя другой субстанции – все они видоизменяются по своей собственной природе; так что нет нужды, поддавшись страстям, впасть в волнение.

В тех же случаях, когда объект, возможно, видоизменяется в соответствии с желанием дживы, необходимо помнить, что произошло это отнюдь не благодаря её усилиям. Так, если ребёнок, толкнув телегу и видя, что она движется, начинает думать: «Я заставил её двигаться!» – то мысль его ложна. Почему? Да потому, что если бы телега и в самом деле двигалась в результате толчка со стороны ребёнка, то почему он не толкает её, когда та стоит? Вот точно таким же образом видоизменяются и все предметы, а джива, следуя им, начинает полагать: «Я изменила их так-то и так-то» – однако мысль сия ложна, поскольку если бы они и в самом деле трансформировались благодаря её усилиям, то почему она не делает этого, когда таковые не видоизменяются? Иногда, конечно, бывает и так, что объект модифицируется в соответствии с желанием дживы, но это случается редко. Вполне очевидно, что большая часть видоизменений с нашими желаниями расходятся. Таким образом, не подлежит сомнению, что как наличие, так и отсутствие чего-либо от усилий, прилагаемых дживой, не зависит.

Ну а если ни наличие, ни отсутствие чего бы то ни было не зависят от наших усилий, то, резонно спросить, какой будет толк от того, что джива предаётся страстям? Единственным результатом будет страдание. Так, если человек, не послушав доброго совета по поводу брака, предпочитает предаваться страстям и делает всё, что ему заблагорассудится, то сам же и получит плод страдания. Точно так же следует понимать и здесь.

Итак, предаваться страстям – это всё равно, что взбивать воду: пользы от того не будет никакой. Отсюда, следование страстям и называется неправильным поведением.

#### **4.6 Ложные концепции о желательном и нежелательном.**

Страсти, в свою очередь, возникают на почве приписывания тому или иному объекту определения «желательного» или «нежелательного», однако такое приписывание само по себе безосновательно, ибо ни один предмет сам по себе не может быть ни тем, ни другим.

Почему? Вот это мы и обсудим ниже. Итак, желательным называется то, что приносит счастье или оказывает какую-либо помощь, тогда как нежелательным называется то, что приносит страдание или противодействует. Но ведь предметы, какие только можно найти в этой вселенной, являются творцами лишь своей собственной природы: ни один не выступает в качестве благодетеля либо мучителя другого, не содействует ему и не противодействует. Сама джива, признавая некоторые из собственных модификаций приносящими счастье и благотворными, тогда как другие – приносящими страдание и препятствующими, приписывает им определения «желательного» и «нежелательного», о чём свидетельствует тот простой факт, что разным людям один и тот же предмет представляется по-разному:

одному – как приятный, другому – как неприятный. Так, если человек растолстел, и прежняя одежда на него более не налезает, то он предпочтёт более широкую, тот же, кому подходит и узкая, вряд ли захочет широкую. Или другой пример: свинье приятны экскременты и отбросы, людям же и богам они отвратительны. Или ещё: тучи в сезон дождей для кого-то желанны, а для кого-то очень даже нежеланны. На приведённых примерах можно судить и об остальном.

Сверх того, даже один и тот же предмет может казаться одной и той же дживе то приятным, то неприятным; даже в тех случаях, когда последний, как правило, выглядит приятным, порой он может оказаться и неприятным. К примеру, тело нам приятно, однако стоит только болезни поразить его, как тут же оказывается неприятным; дети тоже приятны, однако стоит только подвернуться какому-нибудь поводу, как тут же оказываются отвратительными и т.д. Случается и так, что предмет, который джива, как правило, полагает нежелательным, вдруг оказывается приятным: к примеру, ругань обычно считается неприятной, однако в доме тестя она весьма желанна<sup>133</sup>. На этих примерах судите и об остальном.

Итак, объекты сами по себе не могут быть ни желанными, ни нежеланными. Если бы они были таковыми, то любой предмет, представляющийся одному человеку желанным, был бы таким же и для всех, тогда как другой, представляющийся тому же человеку нежеланным, был бы таким же для всех, но ведь очевидно, что это не так. Если имеет место созревание плодов благой кармы, то человек, встречаясь с тем или иным предметом, полагает его приносящим счастье и пользу, если происходит созревание плодов дурной кармы, то тот же самый предмет оказывается приносящим страдание и создающим препятствия – всё это вполне очевидно. Кому-то женщины и дети приносят счастье, а кому-то – ничего, кроме страдания; кто-то преуспевает в торговле, а у кого-то – ничего, кроме убытков; кому-то служат даже враги, а кому-то и сын превращается во врага и т.д. Отсюда следует, что предметы становятся приятными и неприятными не сами по себе, но как результат созревания соответствующей кармы. Так, если чьи-то слуги, повинуясь приказу своего господина, облагодетельствуют кого-либо или, наоборот, создают ему проблемы, то здесь вина не слуг, а их хозяина. Следовательно, полагать слуг за хороших или плохих есть ни что иное, как заблуждение. Точно так же и здесь: если предметы, с которыми джива встречается в результате созревания кармы, в соответствии с той самой кармой вызывают нечто приятное или неприятное, то никакой их вины в этом нет, ибо всё это – работа кармы; если же джива продолжает полагать первые за желанные и нежеланное, то это, как уже сказано, заблуждение.

Таким образом, установлено, что, полагая внешние объекты за желанные и нежеланные, питать к ним влечение или отвращение – ошибка.

Вопрос: Если связь с внешними предметами создаётся кармой, не говорит ли это о том, что чувства влечения и отвращения должны быть также и по отношению к карме?

Ответ: Карма сама по себе мертва и, как таковая, не может иметь какого-либо желания принести счастье или страдание. Кроме того, сама по себе она не преобразуется в форму кармической материи: [нечистые] мысли дживы превращают её в таковую. Так, если некий человек, взяв в руку камень, пробил им собственную башку, есть ли в этом вина камня? Точно так же и здесь: если джива, благодаря собственным нечистым склонностям – влечению и прочим, превратила материальные частицы в кармическую форму и причинила тем самым вред себе самой, то какова, спрашивается, вина кармы? Таким образом, питать чувства влечения и отвращения по отношению к карме – так же ошибка.

Итак, как только что было сказано, питать чувства влечения или отвращения к чужеродным субстанциям, полагая их за желательные или нежелательные, есть ни что иное, как заблуждение. Если бы чужеродные субстанции и в самом деле были желательными или нежелательными, и джива постоянно питала бы к ним влечение и отвращение [соответственно], то это не определялось бы как ложь. Сами эти объекты ни хороши, ни плохи: джива, признавая их желанными или нежеланными, начинает питать к ним влечение и отвращение, вследствие чего такое состояние и определяется как ложное. Имя тому её состоянию, которое связано с ложью – неправильное поведение.

#### 4.7 Структура и рост влечения и отвращения.

А теперь, принимая во внимание тот факт, что влечение и отвращение – постоянные спутники дживы, нам необходимо рассмотреть, что последние представляют собой, и как они прогрессируют.

Прежде всего, следует отметить, что джива эта имеет тенденцию к отождествлению себя с состояниями модификации, т.е. вся её жизнедеятельность построена на признании себя и тела за одно. Таким образом, если состояние, имеющее место в этом теле, приятно для неё, оно признаётся желанным, и к нему джива начинает взращивать влечение; если же состояние тела кажется ей неприятным, то оно признаётся за нежеланное, и к нему джива начинает питать отвращение. Соответственно, влечение зарождается и к внешним объектам, служащим причинами приятных состояний физического тела, тогда как к объектам, препятствующим [наслаждению таковыми], зарождается отвращение; точно так же к тем внешним объектам, которые служат причинами неприятных изменений в теле, возникает отвращение, тогда как к тем, которые могут воспрепятствовать последним, возникает влечение. Сверх того, влечение зарождается и к [инструментальным] причинам тех внешних объектов, к которым джива испытывает влечение, к тем же, которые могут воспрепятствовать им, она питает отвращение; точно так же отвращение возникает и к [инструментальным] причинам тех внешних объектов, к которым джива уже питает отвращение, тогда как тем, которые могут воспрепятствовать последним, возникает влечение, и так без конца.

Влечение и отвращение имеют место даже по отношению к тем объектам, которые вообще не могут быть причинами каких-либо изменений физического состояния дживы. К примеру, детёныши коров и прочей скотины вроде бы ничего хорошего их телу не приносят, однако к ним они испытывают влечение; или кошка собаке вроде бы и не желает зла, но та, тем не менее, питает к ней отвращение. А такие вещи, как цвета, запахи или звуки, если хотя бы немного поразмыслить, также ничего хорошего или плохого телу причинить не могут, но и к ним, тем не менее, возникают те же самые влечение и отвращение. Вот так влечение и отвращение зарождаются по отношению к самым разнообразным внешним объектам, [даже не могущих быть причинами изменений физического состояния].

[Как и в предыдущем случае], влечение и отвращение могут иметь место также и по отношению к другим объектам, выступающим в качестве инструментальных причин тех объектов, к которым джива испытывает влечение, либо препятствующих [наслаждению таковыми], и так без конца.

Вопрос: Причина проявления влечения и отвращения к иным, [т.е. отличным от Я], объектам, понятна, но только в том, что касается причин, способных вызвать определённые изменения состояния физического тела; однако в том, что касается тех внешних объектов, которые не способны вызвать такого рода изменения, какой смысл в приписывании определений «желательное» и «нежелательное» в данном случае?

Ответ: Какой смысл называть ошибочным поведением влечение и отвращение к самому важному [для человека] – тем или иным состояниям тела, если он и так, безо всякой цели и намерения, испытывает к ним влечение или отвращение? И совсем другое дело, когда ради таковых он начинает взращивать вышеуказанные тенденции по отношению к другим [объектам] – вот это всеохватывающее влечение и отвращение и называется ошибочным поведением.

Вопрос: Так и осталось непонятным, какую же цель джива преследует, полагая состояния тела и внешние объекты за приятные и неприятные, однако жить без этого она не может. В чём же здесь причина?

Ответ: Чувства влечения и отвращения возникают вследствие созревания кармы, омрачающей поведение, однако чувства эти невозможно помыслить без опоры на какой-либо внешний объект. К примеру, если возникает влечение, то непременно требуется некий предмет, на который оно направлено, и то же самое в случае с отвращением. Таким образом, между теми объектами и чувствами влечения и отвращения наличествует причинно-следственная связь. В этой связи необходимо отметить, что некоторые объекты служат преимущественно причинами влечения, тогда как другие – отвращения, однако существуют и такие, которые временами могут вызывать влечение, а временами – отвращение.

Далее, общеизвестно, для осуществления одного результата обычно требуется несколько причин – [первичная и инструментальная]. В случае с эволюцией влечения и отвращения в качестве внутренней причины выступает созревание кармы, вводящей в заблуждение, и она здесь наиболее важна, а в качестве инструментальной – внешний объект, роль которого остаётся второстепенной. Ведь не секрет, что даже великие мудрецы, в значительной степени избавившиеся от заблуждения, встречаясь с теми или иными предметами, могут испытать влечение или отвращение... Что же до заурядных грешных джив, то у этих заблуждение настолько сильно, что даже и без внешних причин, в результате одной только игры собственного воображения, могут испытать как влечение, так и отвращение.

Итак, влечение и отвращение возникают как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение, и если это происходит, то ум чувствует склонность к любому предмету, опираясь на который возникает чувство влечения, вне зависимости от того, есть ли здесь какая-либо цель, какое-либо намерение, или нет; или, наоборот, старается избежать любого объекта, опираясь на который, возникает чувство отвращения, вне зависимости от того, есть ли здесь какая-либо цель, какое-либо намерение, или нет. Вот поэтому жизнь любого живого существа и немыслима без принятия внешних объектов за желанные и нежеланные, возникающего как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение.

Таким образом, независимо от того, к каким внешним объектам развиваются чувства влечения и отвращения, когда ум признаёт их за желанные и нежеланные соответственно, это состояние определяется как неправильное поведение.

Что же касается конкретных разновидностей неправильного поведения, то они следующие: гнев, гордость, лживость, жадность, смех, привязанность, антипатия, страх, горе, неуважение, женская сексуальная страсть, мужская сексуальная страсть, сексуальная страсть существ среднего рода. Они были описаны выше.

Естественно, в этом неправильном поведении нет и следа чистого образа жизни, выражающего в себе все характеристики собственной природы дживы. Ну а поскольку в такой ситуации нет не только желания избавиться от указанных пороков, но и даже

элементарного недовольства ими, то такой образ жизни определяется также как невоздержанность<sup>134</sup> и отсутствие обетов<sup>135</sup>. Далее, в тех случаях, когда такого рода дживы демонстрируют желание к проявлению насилия по отношению ко всем прочим живым существам, причём не только пяти видам неподвижных, но и подвижных, и признаки этого прослеживаются как в их уме, так и во всех пяти чувствах, а об отречении от оных нет даже и мысли, то это уже называется невоздержанностью или отсутствием обетов одиннадцати видов. Тенденции эти обнаруживаются, когда джива пребывает в состоянии страсти, поэтому неправильное поведение и считается синонимом невоздержанности и отсутствия обетов. Есть у него ещё один синоним: «аврата» (не выполняющий религиозных обетов), ибо потворство таким греходеяниям, как насилие, бесчестность, присвоение чужого, блуд и стяжательство, есть ни что иное, как «аврата»<sup>136</sup>. Что же касается его первопричины, то таковая заключается в праматта-йоге<sup>137</sup>. Праматта-йога эта насквозь пропитана страстями, и в этом состоит вторая причина, по которой неправильное поведение определяется как аврат.

Такова природа неправильного поведения.

Итак, все вышеописанные состояния – ложная вера, ложное знание и ошибочное поведение преследуют эту мирскую дживу с безначальных времён. Обнаружить их можно у всех живых существ без исключения, начиная от обладающих одним чувством и кончая неразумными разновидностями существ, наделённых пятью чувствами. Абсолютное большинство разумных джив, обладающих всеми пятью чувствами, пребывает в том же самом состоянии, лишь те, кто придерживается правильной веры, составляют исключение. И всё, что бы ни происходило с дживой в аспекте модификации, следует понимать именно так. К примеру, у джив, наделённых лишь одним чувством, и более высоких видов, обнаруживается та или иная степень развития или недоразвития чувств, поэтому лишь у человеческого вида можно встретить такое явление, как привязанность к сыну, богатству и т.п. Именно в связи с последними ложная вера и прочие [из трёх] рассматривались здесь. Исходя из вышеизложенного, рассматривайте и все возможные детали, [которые могут вам встретиться].

К этому следует добавить, что у [неразумных] джив, начиная с имеющих одно чувство, хотя они и не ведают таких понятий, как «чувство» и «тело», все вышеуказанные состояния обнаруживаются в полной мере. В частности, они могут думать: «Я осязаю руками», «Тело – моё», – и т.п.; т.е., не зная никаких понятий, они, тем не менее, подвержены всем тем состояниям, которые так обозначаются. Естественно, и люди, знающие много понятий, подвержены тому же самому.

#### **4.8 Величие заблуждения.**

Итак, ложная вера и прочие из трёх сопутствуют дживе с безначальных времён, поэтому о какой-либо их ассимиляции речи здесь нет. Взгляни на их величие: какую форму жизни ни возьми – везде без какого-либо понуждения извне, благодаря одному лишь созреванию кармы, вводящей в заблуждение, только они и имеют место быть. Взять, к примеру, человеческих существ: ведь даже при встрече с какими-либо причинами, содействующими развитию истинного образа мысли правильное поведение почему-то не формируется; в частности, обретя уникальную возможность слушания наставлений совершенного гуру, который вновь и вновь повторяет свои слова, дабы убедить их, они так и не соизволяют что-либо обдумать. Да даже в тех случаях, когда истина осознаётся самим индивидуумом самым непосредственным образом, он упорно отказывается признать оную, предпочитая следовать ложным мнениям. Вот об этом мы и поговорим ниже чуть подробнее.

С приходом смерти любому из нас станет вполне очевидно, что тело и душа – две совершенно различные вещи. Оставив одно тело, душа получает другое, но даже те существа, которые в состоянии совершенно ясно узреть все свои предыдущие рождения – божества Срединного мира, например, и те не могут провести различие между душой и телом. Женщины, сыновья и всё прочее, имеющее прямое отношение к их личным мирским целям, видится им в самой что ни на есть ясной форме, хотя, впрочем, стоит только вложенным в них надеждам потерпеть крах, как отношение тут же изменяется на противоположное. Всё это мирская джива полагает за свою собственность и совершает ради них все мыслимые многообразные грехи, служащие причиной перерождения в аду и прочих [дурных уделах]. Ведь ясно, что богатство и прочее постоянно переходят из одних рук в другие, но, тем не менее, она упорно мнит их своими... Также и состояния тела и разнообразные внешние предметы, вполне очевидно, возникают сами по себе и умирают сами по себе, так что напрасно она мнит себя их создателем. О всяком результате, соответствующем её желаниям, она начинает говорить: «Это сделала я!», – когда же итог иного рода, вопрошает: «Ну, и что мне делать?» Ей бы следовало думать несколько иначе: «Ведь так и должно было случиться!», – или: «Почему это произошло именно так?», – однако такой мысли у неё не возникает: либо она была творцом всего, либо вообще непричастна ни к чему.

Отлично осознавая, что смерть, вне всякого сомнения, придёт, мирская джива, тем не менее, не делает ничего достойного [совершения], предпочитая посвящать все усилия делам этой жизни. А иногда, будучи абсолютно уверенной в неизбежности смерти, говорит что-нибудь типа: «Да, я умру, а тело будет предано огню...», – или: «Меня предадут огню», – или: «Если память обо мне сохранится, то тем самым буду жив и я», – или: «Если будут жить мои сыновья и прочие потомки, то и я буду жить в них», – вот такой бред несёт она, подобно сумасшедшему, начисто несведущая о бытии подлинного Я.

Даже если она и признаёт тот факт, что после смерти ей придётся отойти в мир иной, тем не менее, никаких усилий, направленных на достижение блага и избежание зла в следующем рождении, не предпринимает. «Да будет благо у моих детей, внуков и прочих потомков, причём как можно дольше; и да обойдёт их зло!» – с такой мыслью она направляет всю свою энергию в указанном направлении. Мало того: даже если ей случится лицом к лицу столкнуться с реальностью иного мира – а после таких «встреч» все богатства этой жизни начинают казаться бессмысленными, она всё равно упрямо продолжает копить и оберегать своё земное состояние.

Потворствуя страстям и, [как следствие], деяниям, связанным с насилием и прочими грехами, она сама навлекает на себя страдания, погружается в печали и тревоги, наживает врагов, заслуживает порицание в этой жизни и, наконец, дурную участь в следующей – всё это очевидно само по себе, но джива, тем не менее, ни к чему, кроме именно таких деяний, интереса не питает. Самыми разными способами ей напоминают обо всех указанных фактах, но джива, однако, предпочитает придерживаться ложной веры, ложного знания и неправильного поведения – таково величие заблуждения!

Итак, состояние этой мирской дживы с безначальных времён характеризуется ложной верой, ложным знанием и ложным поведением. Именно «благодаря» им она и связана кармой, вызывающей все многообразные страдания этой сансары. В них, и только в них, сокрыто семя сансарического бытия.

Поэтому, бхавья-джива, если ты и в самом деле жаждешь достичь освобождения от страданий, знай, что единственная вещь, достойная свершения, это искоренение ложной веры и прочих. Этот путь поможет тебе обрести наивысшее благо.

На этом заканчивается четвёртая глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению», разъясняющая природу и проявления ложной веры, ложного знания и неправильного поведения.

## **Глава 5. ОБЗОР РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ.**

*Доха: Бахувидхи митхья гаханкари малин бхайо ниджбхав;  
Тако хот абхав хе, сахаджруп дарсав.*

Собственная природа [души], пребывая в глубинах многообразного заблуждения, покрылась слоем грязи. Когда такое заблуждение разрушится, проявятся и все присущие ей качества.

### **5.1 [Введение.]**

Итак, как уже было сказано выше, состояние этой дживы с безначальных времён характеризуется ложной верой, знанием и поведением, и та, хотя и вынуждена претерпевать вызванные ими многообразные страдания сансары, получает порой человеческой [или божественное] рождение, где у неё появляется возможность развития какой-либо определённой, [т.е. истинной или ложной], веры и прочих. Если, вследствие влияния прежних веры, [знания и поведения], она продолжает возвращать ложные их разновидности, то перспектива избавления от страдания для такой дживы становится весьма проблематичной.

Как больному, который, подлечившись немного, вновь вернулся к нездоровой пище, вряд ли приходится рассчитывать на избавление от его недуга, так и той осквернённой ложными воззрениями дживе, которая, развив некоторую силу знания, начинает возвращать причины ложной веры и прочих [из трёх], вряд ли приходится рассчитывать на лёгкое освобождение.

Поэтому и мы, подобно врачу, который, указав больному на дурные последствия употребляемой им вредной пищи, предписывает ему отказаться от таковых, подробно описав здесь причины ложных веры, знания и поведения, предпишем этой дживе отречение от таковых.

[Прежде всего, давайте определимся с понятиями]: та разновидность ложных воззрений, которая сопутствует дживе с безначальных времён, называется неприобретённым ложным воззрением<sup>138</sup>, ибо таковое **не приобретается**, тогда как другая его разновидность, сформировавшаяся на основе сознательного его возвращения, называется приобретённым ложным воззрением<sup>139</sup>. Первая разновидность была описана ранее, поэтому в настоящей главе мы рассмотрим лишь вторую – приобретённое ложное воззрение.

Итак, вера в ложных богов, ложных учителей и ложные учения, а также в вымышленные таттвы, определяется как ложная вера. Изучение и практика ложных шастр, своими превратными толкованиями возвращающих такие пороки, как страсть и прочие, если таковые сопровождаются верой в них, называются ложным знанием. Образ жизни, характеризующийся потаканием страстям, если таковой принимается в качестве религии, определяется как неправильное поведение.

Далее мы коснёмся их характеристик.



Вообще, объекты ложной веры и ложные культы весьма многочисленны: сюда входят культы Индры и Локапал<sup>140</sup>, адвайта-брахмавада<sup>141</sup>, поклонение Раме, Кришне, Махадеве<sup>142</sup>, буддизм, поклонение Богу (иудеев, христиан и мусульман), мусульманским святым и пророку, Хануману, Бхайраве, Кшетрапалам; различным богиням: Дахари, Сати и прочим, Шитале<sup>143</sup>; почитание четвёртого лунного дня; санджхи<sup>144</sup>; праздники Гангаур, Холи и т.п.; культы Солнца и Луны; поклонение дому, аватарам, предкам и божествам Срединного мира; почитание коров, змей и прочих [священных животных], огня, воды, священных деревьев и т.п.; а также оружия, чернильниц, посуды и т.д. Люди, придерживающиеся ложных представлений относительно таковых, поклоняются им, надеясь тем самым достичь своей цели, однако на деле они не могут быть причинами достижения каких-либо целей, почему такая вера и называется приобретённым ложным воззрением.

Давайте теперь рассмотрим, каким же образом эта ложная вера возникает, и что собой представляют её разновидности.

## 5.2 Адвайта-брахмавада.

Люди, следующие философии адвайта-брахмавады, признают единый недвойственный и вездесущий Брахман причиной всего сущего, однако сущности, называемой ими «Брахманом», не существует. Итак, первое положение, которого они придерживаются, состоит в утверждении вездесущности этого Брахмана, [поэтому его мы и рассмотрим в первую очередь]. Вполне очевидно, что все субстанции<sup>145</sup>, составляющие эту вселенную, в корне отличны друг от друга, т.е. их внутренняя природа кажется абсолютно отличной. Так на каком же основании вы мните их за одно? Различные вариации этой монистической теории будут рассмотрены ниже.

Итак, одна из её разновидностей заключается в следующем: утверждается, что все [объекты] действительно в корне отличны друг от друга, однако в тех случаях, как они мыслятся как единое целое, они должны обладать неким общим наименованием. К примеру, лошади и слоны, естественно, отличны друг от друга, однако если речь идёт об их собрании, то таковое определяется как «армия», и никакого иного объекта, отличного от этих лошадей и слонов, которое можно было бы определить как «армию», не существует. Таким образом, поскольку все мыслимые объекты называются Брахманом, то установление какого-либо иного, т.е. отличного от Брахмана, объекта, не представляется возможным, и ничем, кроме иллюзии, такой объект быть не может.

Вторая разновидность утверждает примерно следующее: хотя в индивидуальном аспекте все предметы и отличны друг от друга, в аспекте их вида представляется возможным сделать вывод об их единстве. К примеру, у вас сто лошадей, и все они в индивидуальном аспекте, безусловно, отличны друг от друга, однако, принимая во внимание сходство формы и прочие признаки, можно вести речь об их единстве, и эти лошади как вид от индивидуумов неотличны. Таким образом, учитывая тот факт, что все без исключения [объекты познания] обладают определённым сходством, мы вправе признать их все единым Брахманом, и установление какого-либо иного, т.е. отличного от Брахмана, объекта, не представляется возможным.

Третья разновидность говорит примерно следующее: да, все объекты [познания] отличны друг от друга, однако, поскольку благодаря их соединению образуется некая единая масса, можно говорить об их единстве. К примеру, атомы воды сами по себе отличны друг от друга, однако когда они соединяются, появляется возможность определить их как океан и т.п. Точно так же и атомы земли сами по себе отличны друг от друга, но когда они соединяются, мы говорим о кувшине и т.д. Океан, кувшин и прочее невозможно помыслить отдельно от

тех атомов, так что, хотя все объекты и отличны друг от друга, при встрече они образуют единое целое, и это целое и есть Брахман. Если принять такое мнение, то установление какого-либо объекта, отличного от Брахмана, оказывается невозможным.

Четвёртая разновидность постулирует примерно следующее: члены тела, безусловно, отличны друг от друга, однако обладатель этих членов един. Так, глаза, руки, ноги и прочее, конечно, отличны, но владеющий ими человек един. Таким образом, все объекты познания представляют собой как бы члены, тогда как владеющий ими Брахман един. Поэтому и вся эта огромная вселенная представляет собой часть Брахмана – так говорится.

Но, если рассмотреть такое утверждение, то получается, что в случае разделения рук, ног и прочего никакого единства не останется: ведь ясно, что тело получает соответствующее наименование лишь при условии единства его членов. Поэтому, если все объекты в этой вселенной кажутся взаимно отличными, то на каком основании вы признаёте их единство? И, во-вторых, если вы признаёте их единство даже в случае очевидного различия, то где вы видите доказательство собственному утверждению об их отличии?

Вопрос: В сердце всех существ в тонкой форме пребывает искра, т.е. часть Брахмана. Вот она-то и делает их всех едиными.

Ответ: Представьте себе некую часть, соединённую с другой частью. Вопрос вам: первая постоянно соединена со второй, либо, то и дело отделяясь от неё, соединяется со многими другими частями? Если принять первое, то получается, что вместе с Солнцем и другими движущимися небесными телами должно двигаться и всё, что связано с ними указанным тонким элементом. Кроме того, если в момент совершения такого движения те, т.е. «тонкие», части остаются связанными с другими, т.е. «грубыми», частями, то и последним придётся совершать движение, и вселенная, таким образом, потеряет стабильность. Подобно тому, как тело, стоит только потянуть его за один из членов, приходит в движение, так и все объекты [этой вселенной], стоит только начать двигаться одному из них, должны были бы прийти в движение, но ведь очевидно, что это не так. А если мы примем второе, то, вследствие разделения частей, можно вести речь лишь об их взаимном отличии, ибо как сохранить единство в такой ситуации? Таким образом, представление о Брахмане как о единстве всей вспененной оказывается недоказуемым.

Пятая разновидность заключается в следующем: Прежде они были одним, затем стали различными, однако впоследствии вновь станут одним, поэтому единство существует. К примеру, у вас была некая единая масса воды, вы разлили её по тарелкам, и она разделилась, но затем, встретившись снова, вернётся к состоянию единства. Или другой пример: был у вас слиток золота, вы, разделив его, сделали серьги, браслеты и т.д., затем, переплавив, опять получили слиток золота. Вот точно таким же образом и Брахман был единым, затем преобразился во множество форм и, наконец, снова вернётся к единству. Поэтому всё – единый Брахман.

Но, если ваше мнение о едином Брахмане именно таково, то скажите: когда он преобразился в разнообразные формы, сохранилось ли единство, либо возникло различие? Если сохранилось единство, то здесь опять просматривается вышеупомянутый изъян; а если возникло различие, то сей же миг исчезает единство. Кроме того, когда речь идёт о воде, золоте и т.п., они могут определяться как единые даже после разделения [на части], поскольку в данном случае такое определение даётся с видовой точки зрения, но здесь-то все объекты [познания] никак нельзя помыслить как принадлежащие к одному виду? Некоторые из них наделены сознанием, некоторые нет, да и других различий немало, так что на каком же основании вы говорите об их принадлежности к одному виду? Сверх того, если вы

признаёте, что ранее они были одним, а затем разделились, то, подобно тому, как камень, когда его разбивают, превращается в кучу осколков, так и Брахман в таком случае должен «фрагментироваться»; а если вы ещё и полагаете, что впоследствии они вновь соединяются, то резонно спросить: а в этой ситуации они сохраняют различие или же становятся едиными? Если различие сохраняется, то корень этого различия кроется в самой их природе; а если становятся одним, то придётся признать, что неодушевлённое становится одушевлённым и наоборот... В ситуации, когда несколько предметов становятся одним, можно говорить о них как о различных в один момент времени, и единых в другой, но вот говорить: «Это – единый бесконечный и вечный Брахман», – в данном случае не представляется возможным.

Если вы скажете, что, независимо от творения или нетворения мира, Брахман всегда остаётся неизменным, а посему он безначален и бесконечен, то мы спросим: как вам известно, вселенная содержит в себе элементы огня, воды и прочие, так вот, эти элементы отличны [от Брахмана], т.е. возникли как нечто новое, или же Брахман, преобразившись, стал их собственной природой? Если отличны и возникли как нечто новое, то получается, что элементы **возникли** как некая отличная от Брахмана субстанция, тогда как Брахман, со своей стороны, **остался** отличным [от элементов], и в такой ситуации ни о каком вездесущем Брахмане речи быть не может; если же Брахман, преобразившись, стал их собственной природой, иногда принимая форму вселенной, иногда возвращаясь в собственное брахманическое состояние, то каким же образом он может остаться неизменным?

Возражение: А весь Брахман и не становится собственной природой вселенной, но лишь часть его.

Ответ: Представьте себе, что одна капля океана преобразилась в форму яда. Конечно, грубому внешнему взору такое изменение непостижимо, но, если взглянуть на положение вещей более тонко, с точки зрения одной капли, то получается, что изменился весь океан. Точно так же и здесь: если допустить, что некая часть Брахмана, каким-то образом став иной<sup>146</sup>, преобразилась в форму вселенной, то для поверхностного взгляда здесь никакого зазора не будет, однако если проанализировать положение вещей на более тонком уровне, т.е. с точки зрения одной части, то получается, что изменился весь Брахман. Ведь эта перемена не могла случиться с чем-то другим!

Таким образом, вера в вездесущий недвойственный Брахман есть ни что иное, как заблуждение.

Шестая разновидность утверждает примерно следующее: Подобно тому, как пространство<sup>147</sup> едино и вездесуще, так и Брахман един и вездесущ. Но, если вы, монисты, принимаете такую точку зрения, то вам придётся признать Брахмана столь же безмерным, как пространство, а когда речь зайдёт о кувшине, одежде и прочих (материальных объектах), вам придётся обращаться с Брахманом точно так же, как в случае с пространством... Совместимы ли те способы доказательства, которые вы выдвигаете в пользу тождества кувшина, одежды и т.п. с Брахманом с одной стороны, и пространства с Брахманом с другой? Вот потому и невозможно признать вселенную и Брахмана за одно. Сверх того, отличительная характеристика пространства очевидна всегда и везде, а посему можно признать и вездесущность бытия такового, но вот относительно отличительных характеристик Брахмана этого не скажешь, так на каком же основании вы говорите о его вездесущности? Данный метод никоим образом не даёт возможности доказательства существования вселенской формы Брахмана.

Итак, рассмотрев все вышеприведённые положения, мы вправе заключить, что установление бытия единого и вездесущего Брахмана каким бы то ни было способом не представляется возможным.

Довод оппонента: И, тем не менее, вы заблуждаетесь, ибо Брахман един без двойственности. По причине своего заблуждения вы и не осознаёте его единства, кроме того, вы ничем, кроме умозаключения, не пользуетесь, а собственная природа Брахмана, как известно, для рационально-логического метода познания недоступна, да и словами невыразима. Он – един и, в то же время, множество; он разделяется, а затем вновь соединяется – таково его величие!

Ответ: Всё то, что вполне ясно воспринимается и вами, и нами, да и всеми людьми вообще, вы называете заблуждением; если мы прибегаем к логике, то вы, уходя от ответа, тут же говорите, что природа Брахмана непостижима для оной; кроме того, вы утверждаете, что истинная природа Брахмана невыразима словами, но как же без слов прийти к какому-либо решению? Наконец, вы говорите, что «он – един и, в то же время, множество; он разделяется, а затем вновь соединяется...», но конкретной точки зрения, конкретного отношения при этом не указываете. Вместо того вы, утверждая, подобно безумцу: «И то», «И это...», – попросту предпочитаете возвеличивать его. Ведомо, что везде, где логика не в почёте, лжецы прибегают к красноречию. Впрочем, пусть будет так, ибо логика всегда истинна и навечно останется таковой.

### **5.3 Опровержение теории Бога-творца и сотворения мира.**

Некоторые люди полагают, что существует некий Брахма – творец этого мира. Ложность этой теории мы покажем ниже.

Отправная точка той теории заключается в том, что у Брахмы, дескать, возникло желание творения: «Я один, но да стану я многими!»

Здесь уместно спросить: Наверное, он пожелал преобразиться в некое новое состояние, поскольку в предыдущем чувствовал страдание? Итак, у Брахмы возникло желание перейти из одного состояния, характеризующегося единством, в другое, характеризующееся множеством; так ответьте же нам: в первом состоянии единого бытия он чувствовал страдание? Оппонент, конечно, возразит здесь, что никакого страдания быть не могло, просто у него зародилось желание игры. На такое возражение мы ответим следующее: если ранее ему не доставало счастья, а игра обещала увеличить оное, то давайте немного поразмыслим над целью этой игры. Каким образом это возможно, чтобы Брахма, преобразившись из состояния единого бытия в таковое множественного бытия, получил от этого больше счастья? Если он был абсолютно счастлив ранее, то какой смысл в изменении состояния? Ведь без цели никто ничего не делает.

Да даже если допустить, что Брахма был счастлив как до акта творения, так и по успешном его завершении, то всё равно возникает резонный вопрос: а как в момент возникновения такого желания? Тогда-то, наверное, было страдание?

Оппонент: Никоим образом: результат творческого акта возник в тот самый момент, когда появилось соответствующее желание, так что ни о каком страдании и речи быть не может.

Ответ: Такое можно допустить, если рассматривать вопрос в контексте некоего продолжительного периода времени, но, поскольку в данном случае речь идёт о неопределённо малом моменте, то возникновение желания и реализация оно одновременно невозможны. Ведь желание имеет место лишь до тех пор, пока оно не реализовано, когда же

цель достигнута, то желание тут же исчезает. Отсюда вывод: если желание имело место хотя бы в течение неопределённо малого периода времени, то неизбежно должно было иметь место и страдание, ибо если есть желание, то есть и страдание. Желание – неотъемлемая черта страдания. Так что как вы мыслите возникновение желания у Брахмы?

Далее, сторонники теории Бога-творца утверждают, что с возникновением желания проявилась иллюзорная энергия<sup>148</sup> Брахмы, но если она возникла в Брахме, то и он должен стать иллюзорным. Каким же образом он, в такой ситуации, сохранит свою чистую природу? Сверх того, утверждается, что отношения Брахмы и его иллюзорной энергии могут быть двух видов: комбинационными, как у аскета с его посохом, и тесными, как у огня с теплом. Но закономерен вопрос: если отношения носят комбинационный характер, то Брахман остаётся одним, а иллюзорная энергия – другим; какая же речь в данном случае может идти о недвойственности? К примеру, если аскету известно, что посох принесёт ему какую-то пользу, то он носит его, так же и в случае с Брахмой: последний, видя в иллюзорной энергии какую-то пользу, обладает ею; в противном случае какой смысл в такой комбинации? Кроме того, если сам Брахма владеет этой иллюзорной энергией, то почему вы отрицаете её? Ведь она полезна!<sup>149</sup> А если отношения тесные, то, подобно тому, как жар является собственной природой огня, так и иллюзия должна быть собственной природой Брахмы. А как же можно отрицать то, что само по себе есть природа Брахмы? Это ведь самое лучшее!

Сторонники этой теории также говорят, что Брахма обладает сознанием, тогда как иллюзорная энергия безжизненна. Но, если принять это, то каким же образом, в случае тесных отношений, вы мыслите сосуществование двух природ одновременно? Разве возможно одновременное бытие света и тьмы?

Далее они утверждают, что сам Брахма от своей иллюзорной энергии в заблуждение не впадает: это имеет место лишь с дживами. Что можно ответить на такое утверждение? Мошенник, отлично осознавая, кто он есть, сам, конечно, не впадает в заблуждение, но его деяния обводят вокруг пальца других. Но ведь мошенником-то называется тот, кто совершил соответствующее деяние, а не тот, кто был введён в заблуждение последним. Подобным же образом, если Брахма, отлично осознавая, что собой представляет его иллюзорная энергия, сам впасть в заблуждение не может, тогда как все прочие при этом оказываются обманутыми, то в данном случае обманщиком следовало бы назвать самого Брахму, но никак не тех джив, которые впали в заблуждение благодаря его иллюзорной энергии.

В связи с этим мы вправе задать такой вопрос: эти дживы едины с Брахмой или же отличны? Если первое, то представьте себе человека, по своей воле причиняющий страдание собственным членам: не прослывет ли он за безумца? Но ведь то же самое и с Брахмой, который сам от себя не отличен – а ведь именно таковы, по вашему мнению, дживы: возможно ли, чтобы он собственной иллюзорной энергией заставил их страдать? А если второе, то представьте себе беса, который, без какой-либо очевидной цели водит людей за нос, вызывает боль. То же самое и с Брахмой, если тот, сотворив джив, и в самом деле без всякой цели своей иллюзорной энергией причиняет им страдания: как вы думаете, возможно ли это?

Таким образом, нет оснований утверждать, что иллюзорная энергия принадлежит Брахме.

Здесь сторонники теории Бога-творца могут привести такой аргумент: Вселенная возникла благодаря иллюзорной энергии. Дживы, населяющие её, сознательны и, как таковые, представляют собой собственную природу Брахмана, а вот тело – это уже иллюзия. Пример тут следующий: подобно тому, как отражения луны в бесчисленных чашах, наполненных водой, отличны друг от друга, однако луна при этом остаётся одной, так и исходящий от

Брахмана свет сознания, отражённый в бесчисленных отличных друг от друга телах, кажется нам отдельными отражениями, но, поскольку Брахман остаётся единым, то и сознание дживы есть ни что иное, как сам Брахман.

Вышеприведённое утверждение – точно такая же ложь. Это тело само по себе мертво, и если в нём благодаря отражению Брахмана зародилось сознание, то резонно спросить: а почему то же самое отражение Брахмана не падает и на все прочие безжизненные тела – кувшин, одежду, и так, как следствие, не формируется сознание?

Довод оппонента: Бог-творец наделяет сознанием не тело, а душу.

Ответ: Позвольте вас спросить: собственная природа дживы обладает сознанием или нет? Если первое, то зачем делать сознание сознательным, а если второе, то получается, что тело, кувшин и джива оказываются принадлежащими к одной видовой категории.\* И второй вопрос: сознание Бога-творца и индивидуальной души – это одно или разное? Если одно, то почему же тогда у различных живых существ так сильно варьирует сила знания? И почему, в таком случае, одна джива не знает, что происходит в уме другой? Вы можете ответить, что дело здесь в различиях физической основы живых существ, но тогда нам придётся прийти к неизбежному выводу о том, что, вследствие возникновения такой физической составляющей и сознание стало различным... Далее, что происходит со смертью этой физической основы: сознания воссоединяются в своём источнике – Боге-творце или же разрушаются? Ведь если происходит второе, то джива тем самым превращается в бессознательную, а если вы возразите, что дживы эти встречаются в Боге, то уместно спросить: а там, по их встрече, их индивидуальное бытие сохраняется или нет? Если таковое сохраняется, то вместе с ним сохраняется и сознание, и что же тогда сливается с Брахманом? А ежели индивидуальное бытие не сохраняется, то кто же встречается в Брахмане по исчезновении этого бытия? Если вы скажете, что сознания Брахмана и дживы отличны, то неизбежен вывод о том, что Брахман с одной стороны и все дживы с другой абсолютно отличны. Таким образом, и утверждение о том, что сознание дживы является сознанием Бога-творца также недоказуемо.

Вы называете тело и всё прочее формами иллюзорной энергии и, в связи с этим, уместно спросить: сама иллюзорная энергия приобретает форму костей, мяса и прочего, или же, по причине иллюзорной энергии, в них преобразуется нечто иное? Если первое, то возникает вопрос: а цвет, запах и прочие качества иллюзорной энергии и ранее существовали или же только что сотворены как нечто новое? Если они существовали ранее, то возникает следующий вопрос: иллюзорная энергия принадлежит Брахману, а тот, в свою очередь, не может иметь никакой формы, так откуда же у него цвет и прочие атрибуты? А если они сотворены как нечто новое, то получается, что бесформенное трансформировалось в форму, но в этом случае бесформенная собственная природа [Брахмана] оказывается невечной... А если вы скажете, что костями и плотью, вследствие влияния иллюзорной энергии, стало нечто иное, то ведь вы сами не признаёте существования чего бы то ни было, помимо Брахмана, так что кто мог стать таковыми?

Сверх того, если же вы скажете, что создаётся новый объект, то мы спросим: а как он возникает – в отличной от иллюзорной энергии форме или в неотличной? Если первое, то к чему вы рассказываете об «иллюзорном теле»: ведь оно тоже создано из этой же иллюзорной энергии. А если второе, то сама иллюзорная энергия возникла аналогичным способом, и зачем, в таком случае, говорить о возникновении нового объекта?

Таким образом, утверждение, что тело и прочие материальные объекты представляют собой форму материальной энергии есть ни что иное, как заблуждение.

Следующая идея сторонников данной теории говорит о том, что иллюзорная энергия состоит из трёх гун: тьмы, страсти и благости<sup>150</sup>. Но возможно ли это? Гордость принадлежит к гуне страсти, гнев – к гуне тьмы, состояние ума, характеризующееся слабостью страстей – к гуне благости, но ведь всё это, как известно, качества сознания, тогда как иллюзорную энергию вы определяете как безжизненную. Так каким же образом такие вариации состояния сознания могли бы произойти от безжизненной материи? Если бы таковые были свойственны также и материи, то наблюдались бы, к примеру, у камней, однако на практике мы видим, что различные атрибуты сознания обнаруживаются лишь у дживы, так что указанные состояния никак не могут быть продуктами иллюзорной энергии. Если бы последняя определялась как наделённая сознанием, то не было бы никаких препятствий к признанию этого, но если вы, определив иллюзорную энергию как сознательную, скажете, что тело возникло от неё, то кто же вам поверит? Так что пора бы прийти к какому-то окончательному решению; какая польза от упорства в заблуждении?

Далее они говорят: трое главных богов, т.е. Брахма, Вишну и Махешвара, рождены этими тремя гунами. Возможно ли это? Качество рождается от обладателя качества или наоборот? Кто от кого возникает: гнев от человека или человек от гнева? Сверх того, качества эти заслуживают осуждения, так на каком же основании вы полагаете, что Брахма и прочие, рождённые от них, достойны почитания? Далее, утверждается, что гуны эти представляют собой аспекты иллюзорной энергии, но одновременно они рассматриваются как манифестации единого Брахмана. Но на каком основании то, что является аспектом иллюзорной энергии, описывается как манифестация Брахмана? Наконец, если тем людям, в которых данные гуны обнаруживаются даже в самой незначительной степени, вы сами рекомендуете избавиться от них окончательно, то каким же абсурдом оказывается ваше собственное утверждение о том, что их воплощения достойны поклонения?

Кстати, и вся предполагаемая деятельность этих богов являет собой подлинное отражение этих гун. В частности, такие вещи, как игры, обслуживание гаремов и участие в войнах происходят, по вашему же мнению, от гуны страсти, следовательно, и ваши боги исполнены тем же самым – так признайте же это! Наделять их эпитетом «парамешвары»<sup>151</sup> и полагать достойными поклонения в такой ситуации никуда не годится!

Возражение оппонента: Сансарическая джива находится в зависимости от иллюзорной энергии, так что указанные деяния совершаются ею без какого-либо понимания [их природы].

Ответ: Если иллюзорная энергия находится под властью Брахмана, они должны полностью осознавать производимые ими действия, так что и это также ошибка. Что, помимо страсти и гнева, может возникнуть, если джива попала под власть иллюзорной энергии? Вот здесь-то и кроется причина того, почему эти боги и отличаются столь необузданными сексуальными страстями и гневом. Под чарами ужасной плотской страсти они, покорённые женщинами, пускаются в пляску, пение, впадают в возбуждение, предаются многообразным дурным мыслям; когда ими начинает править гнев – бросаются в бой; попав под власть гордости, стараются продемонстрировать собственное превосходство; побуждаемые лживостью, изобретают множество трюков; а движимые жадностью, предаются стяжательству и т.д. – ну что тут ещё добавить? Не эти ли страсти толкают [ваших богов] на такие деяния, как похищение одежды [падушек] и прочие постыдные акты, на воровство простокваши и прочие проделки такого рода, на такое поистине безумное действие, как ношение ожерелья из отрезанных голов; на трансформации формы, подобно злым духам; на выпас скота и прочие занятия низкородной публики, а также на многие другие заслуживающие порицания деяния? Да можно ли представить какие-то более предосудительные акты, совершаемые под властью иллюзорной энергии?

Таким образом, верить в то, что Брахма, Вишну и Шива свободны от иллюзорной энергии, прекрасно зная, что они подвластны сильнейшим страстям – похоти, гневу и прочим, да ещё и совершают дурные деяния, это всё равно, что пытаться убедить себя в том, что ночь на новолуние, ещё и при том, что небо покрыто облаками, светла, как ясный день.

Вопрос: Вы ошибаетесь: они неподвластны ни похоти, ни гневу. Всё, о чём шла речь – это игра Высочайшего Владыки.

Ответ: Такого рода деяния совершаются при наличии желания или же без него? Если таковое наличествует, то вполне естественное определение желания обслуживать женщин – похоть, желания сражаться – гнев и т.д.; если же оно отсутствует, то получается, что Бог совершает определённые действия, сам не желая этого, а это, в свою очередь, возможно лишь при условии зависимости от чего-то другого. Можете ли вы допустить, что ваши боги зависимы? Кроме того, если вы утверждаете, что всё это – лишь игра, то мы вправе спросить: а зачем же тогда Парамешвара, нисходя на Землю в форме аватаров, сам, со своей стороны, предаётся такого рода забавам, тогда как всем прочим дживам проповедует освобождение от указанных деяний? Ведь получается, что все его слова по поводу терпения, довольства малым, скромности и самообуздания оказываются ложью...

Возражение оппонента: У самого Парамешвары никакой нужды в таком нисхождении нет. Аватары нисходят с целью поддержания дхармы в мире, защиты преданных Богу и наказания злодеев.

Ответ: Даже муравей ничего не делает без чётко определённой необходимости, так зачем же это будет делать Парамешвара? Кроме того, вы упустили из виду, что сами же и обозначили цель: поддержание дхармы в мире. Можно ли назвать хорошим отцом человека, который учит своих детей греходеяниям, а затем, когда они начинают вести себя соответствующим образом, бьёт их? Но ведь точно так же и Брахма, Вишну и Шива своими собственными похотью, гневом и прочими [страстями] подталкивают сотворённых ими людей к аналогичным деяниям, а затем, [как вы утверждаете], бросают их в ад. Ведь в ваших же шастрах говорится, что плод такого рода дел – рождение в аду, так почему же вы утверждаете, что такой Бог благ?

Вдобавок к этому вы отметили и вторую цель: защита преданных и наказание злодеев. По поводу происхождения последних скажите нам: они возникли по воле Парамешвары или же без оной? Если по воле, то как вы полагаете: можно ли назвать благим учителем того, кто вначале приказывает кому-то истязать своих последователей, а затем карает этого мучителя? Но ведь точно также и Ишвара, который, вначале приказав злодеям истязать своих преданных, а затем, спустившись на землю как аватар, наказывает их, вряд ли может быть назван благим божеством.

Если же вы скажете, что грешники возникли не по воле Парамешвары, то сам собой напрашивается вывод: либо Парамешвара не ведал, что эти злодеи будут причинять страдания его преданным, либо ранее у него не доставало сил для того, чтобы не позволить им появиться на свет. А из этого, в свою очередь, вытекает наш вопрос оппоненту: если аватары нисходят именно для осуществления такого рода миссии, то что – разве у Парамешвары не было возможности сделать всё это без земных аватаров? Если таковая была, то какая польза от этих воплощений, а если таковой не было ранее, то с чего бы она появилась впоследствии?



Возражение оппонента: А каким образом могло бы проявиться всё величие Парамешвары, не будь этих аватаров? Вместо ответа мы сами спросим вас: Если Парамешвара ради доказательства собственного величия воспитывает преданных и карает их врагов, то не просматриваются ли здесь признаки влечения и отвращения? А ведь они – характернейшие черты мирской дживы... Если таковые обнаруживаются у самого Парамешвары, то зачем, спрашивается, он призывает всех прочих джив к освобождению от влечения и отвращения и достижению покоя? Кроме того, если он, сообразуясь с влечением и отвращением, задумал осуществить тот или иной план, то не следует забывать, что реализация одного неизбежно должна занять какое-то время – большое или малое, и весь этот период Парамешвара должен оставаться в состоянии возбуждения... Есть здесь и ещё один момент: дела, совершить которые может и заурядный маленький человек, царю во славу не пойдут, скорее всего, даже вызовут осуждение. Поэтому, если вы полагаете, что аватары нисходят для свершения таких дел, выполнить которые вполне способны божества Срединного Мира, а то и земные цари, то имейте в виду, что Парамешвару это отнюдь не славит, а скорее, может послужить поводом к осуждению.

Сверх того, величие обычно демонстрируют кому-то другому, если таковой появляется, но вы-то утверждаете, что Брахман един, так что кому здесь это величие показывать? Далее, смысл демонстрации собственной славы заключается в том, чтобы подвинуть других на славословие, но кого, в такой ситуации, хочет побудить к славословию Парамешвара? Наконец, вы говорите, что все дживы действуют в соответствии с волей Парамешвары, но если у него действительно есть желание побуждать людей к таким восхвалениям, и если они действительно созданы именно для этого, то зачем, спрашивается, они должны делать что-то ещё? Таким образом, теория нисхождения аватаров с целью демонстрации собственного величия не имеет под собой никаких оснований.

Возражение оппонента: Парамешвара даже в момент совершения таких действий остаётся бездейственным.

Ответ: Это не может быть принято. Ведь вы же не берётесь утверждать, что ваша мать бесплодна, ибо очевидно, что это абсурд. Каким образом тот, кто действует, может оставаться бездействующим? А если вы скажете, что, поскольку установление таких фактов невозможно, они должны быть приняты на веру без каких-либо доказательств, то мы предложим вам поверить в такие вещи, как цветы в небе или рога осла. Но ведь вы же знаете, что это невозможно, а потому неуместно.

Итак, вера в существование Брахмы, Вишну и Шивы должна быть определена как ложная.

Довод оппонента: Брахма создаёт мир, Вишну сохраняет, а Махешвара разрушает.

Ответ: Данное утверждение абсурдно, поскольку если они выполняют эту работу [совместно и одновременно], то получается, что один хочет одного, а другой – другого, и так между ними возникнут разногласия...

А если вы скажете, что все трое – аспекты собственной природы Парамешвары, то уместно спросить: а зачем такое взаимное противоречие? Сам создаёт, сам одновременно разрушает – каков плод такой деятельности? Если это творение ему самому неприятно, то зачем он создаёт его, а ежели приятно – зачем разрушает? А если допустить, что ранее оно было приятным, но впоследствии стало неприятным, то получается, что либо природа самого Парамешвары изменилась, либо с природой творения случилось что-то превратное... В первом случае собственная природа Парамешвары перестаёт быть единой, что даёт нам основания спросить: а какова причина такого несохранения единства природы? Объясните

нам это. Ради чего, собственно, изменять собственную природу без каких-либо причин? Во втором же случае резонно спросить: а почему Парамешвара, пока имел власть над творением, позволил ему измениться так, что оно стало ему противным?

Кроме того, мы спросим: Итак, по вашему мнению, Брахма создаёт мир, но скажите нам, каким же образом он это делает? Может быть, подобно строителям храма, которые, собрав камни и замесив известь, приступают к сооружению здания, собирает откуда-то материалы и приступает к творению? Если так, то объясните, откуда он взял все эти «материалы» и, сверх того, если Брахма сотворил такую вселенную один, то, должно быть, сделал это по частям – что-то раньше, что-то позже, или же он создал себе множество рук? В любом ответе, какой бы вы ни дали, при его анализе неизбежно выявятся противоречия.

Второй возможный способ таков: подобно тому, как царь отдаёт распоряжение, и оно неукоснительно выполняется, так и по указанию Брахмы возникает всё это творение. Да, но кому, в таком случае, отдавать это распоряжение, [если ещё нет никого]? И, во-вторых, а откуда «исполнители» возьмут «материалы», и как они будут эту вселенную строить – это вы нам можете объяснить?

Третий способ таков: подобно тому, как [йогин], обладающий сверхнормальными силами, проявляет желание и, в соответствии с этим желанием, автоматически возникает результат, так и Брахма всего лишь проявляет желание, а вселенная возникает сама в соответствии с таковым. Но в таком случае вся творческая функция Брахмы сводится к проявлению, тогда как вселенная возникает сама. Сверх того, [по вашему же мнению], желание возникло у Парабрахмана, так какова же здесь роль Брахмы, которого вы считаете творцом мира?

Если же вы скажете, что вселенная возникает при наличии соответствующего желания как у Парабрахмана<sup>152</sup>, так и у [личного] Брахмы, то это наводит на мысль, что желание одного Парабрахмана неэффективно, что, в свою очередь, свидетельствует о недостатке [творческой] силы.

Далее мы спросим: если причиной возникновения вселенной служит один лишь акт творения, то создатель, безусловно, сотворил её ради счастья [живых существ] и, в таком случае, все плоды его творения должны быть приятны. Однако на практике мы находим, что приятных вещей в ней маловато, а преобладают неприятные. Фактически, из всего множества джив лишь боги созданы для того, чтобы быть почитаемыми, наслаждаться и проявлять силу, а вот что касается червей, насекомых, свиней, львов и прочих – их-то он для чего создал? Удовольствия они никому не приносят, Бога не почитают, да и вообще вредоносны во всех отношениях. А взгляните на нищих или несчастных обитателей адов, при виде которых ничего, кроме отвращения, не возникает: этих-то он для чего создал?

Возражение оппонента: Джива получает рождение червём, насекомым, нищим или обитателем ада по своим грехам.

Встречный вопрос: Вы вправе утверждать, что впоследствии, т.е. в другом периоде времени, они получили такое рождение по своим грехам, однако для чего они были созданы в тот самый первый миг, когда была сотворена вселенная? А если джива впоследствии осквернилась грехом, то каким же образом это произошло? Если вы скажете, что метаморфоза сия произошла по свободной воле самой дживы, то отсюда неизбежно последует вывод о том, что вначале они были созданы Брахмой, однако потом вышли из-под его контроля. Брахма, наверное, чувствует страдание от этого...

А если вы скажете, что все трансформации, происходящие с дживами, инициируются Брахмой, то для чего, объясните, он создал склонность к греху? Ведь если дживы были сотворены им самим, то для чего он создал зло? Это также нелогично.

Далее, если материальные предметы, обладающие приятными характеристиками – цветом, запахом и т.д., были созданы для наслаждения, то для чего, скажите, были созданы другие предметы, обладающие дурными характеристиками – цветом, запахом и прочими, и приносящие страдание. Ведь и сам Брахма, по всей вероятности, не чувствует никакого счастья при виде таковых. А если вы утверждаете, что все эти вещи были созданы с целью наказания грешных джив, то для чего, скажите, он создал в сотворённых им же самим дживах такие пороки, что для их перевоспитания потребовались такие вызывающие страдание вещи? Кроме того, существует и ряд вещей, например, пыль, горы и т.п., которые сами по себе ни приятны, ни неприятны – эти-то с какой целью созданы? Сами [по себе] они какие есть, такие и есть, а если существует Творец, создавший их, то, наверное, он сделал бы это с какой-либо определённой целью? Так что на каком основании вы называете Брахму творцом этой вселенной?

Что касается Вишну, то его вы называете хранителем мира. Каковы функции хранителя? Их две: во-первых, не допускать возникновения причин страдания, и во-вторых, препятствовать развитию причин гибели и разрушения. Однако видит око, что в этой сансаре, куда ни глянь – везде одни причины страдания, и дживы, соответственно, ничего, кроме страдания, не испытывают. Голод и жажда преследуют их всю жизнь, жара и холод изводят их, да и сами дживы не прочь причинить друг другу обоюдное страдание, убивая друг друга оружием или создавая иные причины собственной гибели. Любому очевидно, что разнообразные болезни, огонь, яды, оружие, служат причинами смерти [живых существ], да даже среди неживых материальных объектов можно найти причины их взаимного уничтожения. Итак, если Вишну не выполняет обеих вышеуказанных функций защитника и хранителя, то на каком же основании вы называете его таковым?

Возражение оппонента: И, тем не менее, Вишну именно таков! Вы посмотрите сами: ради избавления [живых существ] от голода и жажды он создал пищу и питьё – даже муравьям достаётся положенные им крохи, а слоны получают целые маны<sup>153</sup>; он оказывает помощь попавшим в беду, даже если возникает угроза смерти, что отлично иллюстрируется, например, легендой о чибисе<sup>154</sup>, так что Вишну, вне сомнения, свои функции защитника выполняет!

Ответ: А в тех случаях, когда существа вынуждены сносить безмерные страдания от голода и жажды, не находя ни капли воды и ни крохи пищи; когда на них обрушивается множество бед, а помощи нет и в помине; когда даже незначительный повод может оказаться причиной смерти, что это: отсутствие силы или незнание? Таких страданий в этом мире – хоть отбавляй, и смерть пожинаят здесь свой урожай; так почему же никакой помощи со стороны Вишну не заметно?

Оппонент: Всё, о чём вы говорите, является плодами дурных дел самих джив.

Ответ: Это похоже на шарлатана-знахаря – бездарного, да ещё и жадного, который, увидев, что какой-то из его клиентов исцелился, приписывает это себе, а если состояние больного ухудшилось или вообще дело кончилось смертью, ссылается на судьбу. Не кажется ли вам, что и вы говорите точно так же: пришло счастье – это, конечно, благодать Вишну, а если приходится терпеть страдание, то здесь уже виновата сама джива? Вам следовало бы признать одно из двух: либо идею, согласно которой как счастье, так и страдание созданы Вишну, либо исключительную роль собственных деяний. В первом случае, ввиду того

вполне очевидного факта, что безмерное множество живых существ вынуждено претерпевать разнообразные страдания и постоянно проходить через муки смерти, Вишну вряд ли заслуживает право называться защитником; а во втором, как говорится, «что посеешь, то и пожнёшь»<sup>155</sup>, и защиты от Вишну здесь ожидать не стоит.

Оппонент: Вишну защищает только своих преданных.

Ответ: Насекомые, слоны и прочие [низшие существа] не могут быть преданными, но вы, тем не менее, только что вели речь о том, что Вишну якобы даёт им пищу, приходит на помощь в беде, спасает от смерти и т.д. Так почему же вы называете его защитником всех живых существ? Назовите защитником одних только преданных! Впрочем, даже и по преданным непохоже, чтобы он оказывал им хоть какую-то помощь, ибо нередко приходится видеть, как какой-нибудь грешный атеист причиняет страдания преданным.

Оппонент: Нам известен ряд случаев, когда Вишну оказывал такую помощь: царю Прахладе, например.

Ответ: Если действительно имела место реальная помощь, вы можете верить, что это было так; но мы, со своей стороны, не хуже вас знаем, что нечестивые руки варваров-мусульман причинили преданным Вишну немало страданий, разрушили немало храмов и т.д., что заставляет нас сделать вывод о том, что либо помощь не могла быть оказана по причине отсутствия силы, либо Вишну попросту не знает о происходящем. В первом случае нам придётся признать, что сил у него даже меньше, чем у этих [варваров], а во втором придётся заключить, что он лишён знания.

Возражение оппонента: И сила есть, и знание есть; всё дело в том, что он хотел, чтобы всё произошло именно так.

Ответ: А почему вы, в таком случае, говорите, что Вишну любит своих преданных?

Итак, вера в то, что Вишну является охранителем этой вселенной, лишена каких бы то ни было оснований.

Далее, сторонники этой теории утверждают, что Махешвара этот мир разрушает. В этой связи уместно спросить: а когда он его разрушает – постоянно или же лишь в самом начале Великого Растворения? Если он делает это постоянно, то осудите же его подобно тому, как вы восхваляете Вишну, ибо защита и разрушение взаимно противоположны.

Так что же собой представляет собой процесс разрушения? Может быть, Махешвара разрушает мир своими членами, подобно тому, как один человек бьёт другого руками и ногами или же отдаёт соответствующее повеление? В этой необозримой вселенной каждый миг уничтожается неисчислимое множество живых существ, так сколько же членов ему требуется, чтобы выполнить всю эту работу одновременно; а если он всего лишь раздаёт приказы, то кому? Если же вы полагаете, что роль Махешвары сводится исключительно к проявлению соответствующего желания, тогда как процесс разрушения как таковой идёт сам по себе, то получается, что греховное желание уничтожения сохраняется в нём постоянно. Далее, если Шива разрушает мир в начале Великого Растворения, то скажите нам, как он это делает: по воле Парабрахмана или же вне всякой зависимости от желания последнего? Если по его воле, то уместно спросить, что же так разгневало Парабрахмана, что у него возникло желание уничтожить всё своё творение? Ведь желание уничтожения не может появиться без причин. Имя тому желанию – гнев, так скажите нам, какова же причина последнего?

Возражение оппонента: Парабрахман вначале сотворил эту игру [вселенной], а затем разрушает её, и никакой причины здесь нет.

Ответ: Получается, что вначале, пока игра [бытия] кажется Создателю приятной, он создаёт вселенную, однако затем, когда она перестаёт быть приятной, уничтожает её. Но ведь если этот мир кажется создателю то приятным, то неприятным, это говорит о наличии у него влечения и отвращения. Почему же вы, в таком случае, говорите, что все функции Брахмана сводятся к роли беспристрастного наблюдателя? Беспристрастным наблюдателем можно назвать лишь того, кто просто наблюдает за тем, что происходит само по себе, без его участия. Если же он, полагая что-то за приятное, а что-то – за неприятное, решает одно создать, а другое уничтожить, то на каком основании вы называете его наблюдателем? Две вышеуказанные роли – наблюдателя с одной стороны и создателя-разрушителя с другой взаимно несовместимы; быть обеими одновременно невозможно.

Кроме того, по вашим собственным словам, вначале у Парабрахмана возникло желание: «Я один; да стану я многими!», – и он стал многими. А теперь, по всей вероятности, в нём зародилось противоположное желание: «Я – многие; да стану я одним!» Это похоже на наивного простака, который, сделав что-то без всякой цели, хочет разрушить все плоды своей работы: точно так же и Парабрахман, вначале став многими, затем почему-то пожелал вернуться к состоянию единицы. Создаётся впечатление, что всё его разделение и расширение было плодом элементарного невинного простодушия. Если он и вправду сделал всё это, обладая предвидением будущего, то почему у него возникло желание уничтожить своё творение?

Если же допустить, что Махешвара разрушает вселенную без воли на то со стороны Парабрахмана, то это уже вступает в прямое противоречие с замыслом как Парабрахмана, так и Брахмы.

А теперь позвольте повторить наш вопрос: так как же Махешвара разрушает этот мир? Делает ли он это собственными членами или же мир разрушается сам, тогда как вся роль Махешвары сводится к появлению соответствующего желания? Если он выполняет эту работу собственными членами, то каким же образом эта огромная вселенная разрушается одновременно? А если она разрушается сама, то, поскольку соответствующее желание должно возникать у Парабрахмана, зачем эта задача возлагается на Шиву?

И второй вопрос: куда по окончании процесса разрушения вселенной исчезают обе составляющие её субстанции – джива и аджива?

Оппонент: Преданные соединяются с Господом, все прочие соединяются с его иллюзорной энергией.

Ответ: В таком случае позвольте спросить вас: остаётся ли иллюзорная энергия отличной от Парабрахмана или же они сливаются в одно? Если допустить первую возможность, то получается, что иллюзорная энергия, подобно Брахману, становится вечной, и те дживы, таким образом, вместе с майей должны соединиться с Брахманом. А если, по завершении процесса Великого Растворения с Парабрахманом воссоединяется абсолютно всё, то какая польза, скажите, в методах освобождения?

Далее, что происходит с дживами, ранее слившимися с иллюзорной энергией, в начале нового творения: возвращаются ли они в сансару или же, поскольку с Брахманом слились абсолютно все дживы без исключения, для целей нового творения создаются новые? Если допустить возможность их возвращения в сансару, то из этого последует неизбежный вывод

об их изначальном и вечном отличии от Брахмана; так почему же вы говорите о слиянии с ним? А если принять возможность нового творения, то получается, что продолжительность жизни джив ограничена, так какая же польза, в таком случае, от всех методов освобождения?

Оппонент: С иллюзорной энергией сливается земля и прочие [элементы].

Ответ: Тогда скажите: иллюзорная энергия нематериальна и одушевлена<sup>156</sup> или же материальна и неодушевлена<sup>157</sup>? Если первое, то как в неё может влиться нечто материальное и неодушевлённое; а если второе, то встаёт вопрос: сливается она с Брахманом или нет? Если сливается, то Брахман в результате такого слияния смешивается с материальным и неодушевлённым; а если не сливается, то не может быть и речи о недвойственности. Вы, конечно, ответите, что майя становится нематериальной и неодушевлённой, однако в таком случае вам придётся признать, что душа и тело также становятся одним. Это как раз то, во что верят мирские дживы; так почему же вы называете их невежественными?

И следующий наш вопрос: по завершении разрушения мира для Махешвары тоже наступает черёд Великого Растворения или нет? Если да, то как это происходит: одновременно с миром или же после? Если одновременно, то как бы он умудрился разрушить этот мир, будучи уничтоженным сам, а если после, то резонно спросить: а где останется Махешвара, если мира больше нет? Ведь он также пребывал в этой сансаре.

Таким образом, вера в Махешвару как разрушителя мира так же безосновательна.

Итак, поскольку вера в Брахму как творца мира, в Вишну как хранителя и в Махешвару как разрушителя не может быть доказана ни одним из вышеприведённых способов, нам следует признать факт безначальности и бесконечности вселенной.

#### **5.4 Подтверждение теории безначальности и бесконечности вселенной.**

Все субстанции, составляющие эту вселенную – джива и прочие, взаимно отличны, безначальны и вечны, однако ввиду того, что процесс модификации их состояния продолжается непрерывно, с данной точки зрения представляется возможным говорить об их возникновении и разрушении. Что касается раёв, адов и земель, то они какими были изначально, такими и пребудут вечно.

Вопрос: А как формы возникли без творения? Они могли стать таковыми только в результате акта творения!

Ответ: Это всё не так. Какие доказательства нужны тому, что существует с безначальных времён? Как вы признаёте безначальность и бесконечность собственной природы Парабрахмана, так и мы признаём безначальность и бесконечность дживы с прочими таттвами, а также различных миров.

Оппонент: А как джива, рай и т.п. вошли в бытие?

Ответ: А как Парабрахман вошёл в бытие?

Оппонент: Парабрахман самосуществующ.

Ответ: Точно так же самосуществующи и джива с прочими таттвами, рай и т.д.

Оппонент: Но разве можно их сравнивать с Парабрахманом?

Ответ: А что, вы видите здесь какой-то изъян? Ранее мы уже продемонстрировали вам все изъяны вашей веры в создание мира и его разрушение, так покажите же нам, каковы недостатки нашей веры в безначальность и бесконечность вселенной.

Если ты веришь в Парабрахмана, то имей в виду, что никакой сущности, называемой Парабрахманом, не существует. Всё, что есть в этой вселенной, это только дживы, которые, развивая правильное знание и практикуя путь к освобождению, достигают тем самым бесстрастия и всеведения.

Вопрос: Вот вы утверждаете, что все эти нерождённые и вечные дживы взаимно отличны, однако возможно ли такое сохранение взаимного отличия после достижения освобождения, т.е. когда они становятся бесформенными?

Ответ: Видимы ли освобождённые души для Всеведущего? Если видимы, то, соответственно, какая-то форма должна иметь место. Что бы мог увидеть даже Всеведущий, если бы не было формы? Если не видно ничего, это значит, что либо такого предмета не существует, либо Всеведущего не существует. Таким образом, поскольку освобождённые души недоступны чувственному восприятию, с данной точки зрения они действительно бесформенны, однако, поскольку они доступны восприятию всеведущего, то какая-то форма должна иметь место. И, если таковая действительно имеет место, то никакого изъяна в утверждении об их различии быть не может. Так, если вы утверждаете, что они едины с видовой точки зрения, то и мы присоединяемся к такому мнению. К примеру, пшеничные зёрна, безусловно, отличны друг от друга, однако в аспекте вида едины. Таким образом, в признании душ едиными [с данной точки зрения] никакого изъяна не обнаруживается.

Итак, правильная вера заключается в следующем: все субстанции этой вселенной нетварны, взаимно отличны, безначальны и вечны. И если вы, по собственному заблуждению, не можете отличить истину от лжи, то помните: плод вы обретёте по своей вере.

### **5.5 Опровержение происхождения человека от Брахмы.**

Следующее заблуждение монистов кроется в их утверждении о том, что человеческий род через преемственность от отца к сыну восходит к Брахме. Но это ещё не всё: они также говорят о возможности сексуальных контактов между различными видами живых существ: ракшасами, людьми, богами и животными. К примеру, бог может вступить в связь с человеческой женщиной или мужчина с богиней или, наконец, животное с человеком... Такой-то сын родился от такого-то отца и такой-то матери – так они говорят. Но возможно ли это?

Сверх того, они утверждают, что возможно зачатие человека силой мысли, от ветра или вдыхания запаха семени, хотя всё это идёт вразрез со всем нашим опытом. Да и можно ли в таком случае говорить о сыновьях, внуках, т.е. роде вообще? Великие люди прошлого, по их словам, рождались то от отца со стороны, то от матери где-то на стороне, но разве можно себе представить рождение великого святого от публики столь дурного поведения? Да ведь в миру именно на этом и строится вся непотребная лексика! Тем не менее, они считают таких людей великими.

Ганеша, по их словам, родился из грязи; а члены одного [существа] могут срастаться с членами другого<sup>158</sup> – так они говорят. Всё это, вполне очевидно, ложь.

## 5.6 Анализ учения об аватарах.

Итак, индуистская мифология говорит о двадцати четырёх аватарах, некоторые из которых считаются полными, тогда как другие – частичными. Давайте зададимся вопросом: если мы имеем дело с полным аватаром, то остаётся ли Брахман в этом случае всепроникающим? Если да, то на каком же основании эти аватары называются полными, а если нет, то в пространственном отношении он будет равен тому, что мы видим. Далее, если мы имеем дело с частичным аватаром, то уместно спросить: что же это за экстраординарное событие случилось, что о некоей единственной части Брахмана начали говорить как о вездесущей? Сверх того, если для осуществления столь ничтожных миссий потребовалось нисхождение аватара, то, похоже, что без такого нисхождения соответствующая сила не может проявиться. Зачем прилагать большие усилия там, где хватило бы и малых?

Что же касается таких аватаров, как Рыба и Черепаха, то резонно спросить: как это было возможно, чтобы Господь ради какой-то ничтожной цели воплотился в низших животных формах? Утверждается, что ради спасения Прахлады он воплотился в форме Нрисингхи, но, во-первых, почему он позволил Хираньякашипу столь долго истязать своего преданного, и во-вторых, почему он вообще дал ему возможность появиться на свет?\*. Наконец, зачем для этого нужно было принимать звериную форму? Рассказывают, что Ришабха-аватара родился у царя Набхи дабы осчастливить последнего фактом такого рождения, однако для чего, в таком случае, он практиковал столь ужасные аскезы?<sup>159</sup> Если вы скажете, что цель его миссии заключалась в том, чтобы показать пример миру, то мы спросим: некоторые аватары предавались суровой аскезе, тогда как другие предпочитали чувственные наслаждения, и в результате так и осталось непонятным, в чём же заключается подлинное благо.

Оппонент: В наших сказаниях упоминается некий царь по имени Арихант, который принял веру Ришабхи, имеющую все признаки джайнизма.

Ответ: В нашей вере был далеко не один арихант. Архатом называется всякий, кто достиг всеведения и, тем самым, заслужил почтения.

Но давайте, наконец, займёмся двумя главными аватарами: Рамой и Кришной. Итак, в чём же состояла особая миссия аватара Рамы? Поплакав по похищенной Сите, он пошёл войной на Равану, убил злодея и занял трон.<sup>160</sup> Ну а что касается Кришны, то он, в бытность свою пастухом, вначале самым непотребным образом флиртовал с чужими жёнами (гопи)<sup>161</sup>, затем убил несколько демонов – Джарасиндху и прочих и, наконец, получил царство. И чего, спрашивается, он достиг такими «подвигами»?

Далее, вы говорите, что природа Рамы и Кришны едина, однако уместно спросить: а где они были в течение того периода времени, который прошёл между этими воплощениями? Если в Брахмане, то скажите: различие между ними было или же они были одним? Если различие между ними всё-таки имело место, то, как нам кажется, это свидетельствует и об их отличии от Брахмана, а если они были едины, то как же это случилось, что Рама стал Кришной, Сита – Рукмини и т.д.?

Вся сюжетная линия *Рамаяны* строится вокруг Ситы, затем, в период аватара Кришны, Сита переродилась как Рукмини, однако здесь она уже отходит на второй план, а главной героиней оказывается Радха. Когда вас спрашивают об этом напрямую, вы отвечаете: «Всё дело в том, что Радха была преданной Кришны», – но насколько это оправдано<sup>162</sup> – оставлять законную жену ради служанки? Ну а те известные истории, согласно коим Кришна вкупе с Радхой устраивал любовные игры с чужими женщинами, разве можно назвать бхакти? Нет, ничего, кроме осуждения, такие дела не заслуживают. Возвращаясь к истории о том, как



Кришна, бросив Рукмини, предпочёл Радху, уместно спросить: он что, полагал отношения с чужой женой за добродетель? Сверх того, он и не думал сохранять верность одной лишь Радхе: он поддерживал отношения и со многими другими пастушками, Кубджей, например. Да, похоже, миссия<sup>163</sup> этого аватара только в таких делах и состояла...

Вы говорите, что Лакшми – жена Кришны, и одновременно определяете [своё земное] богатство как «лакшми»<sup>164</sup>. Но, если присмотреться, то всё ваше богатство – драгоценности, золото и т.п., суть камни и песок земли; так кто же эта отдельная [от таковых] Лакшми, супруга Нараяны?<sup>165</sup> Кроме того, если Ситу и прочих вы считаете формами иллюзорной энергии, то почему Кришна, привязавшись к ним, не попадает при этом под чары иллюзорной энергии? До каких пор, скажите? Все объяснения, которые вы даёте, абсурдны. Впрочем, людям приятно слушать рассказы о чувственных наслаждениях.

Вот о таких аватарах люди говорят как о формах Брахмана, да и обо всех прочих тоже.

А другие признают формой Брахмана Махадеву, и даже называют его великим йогиним. Однако уместно спросить: а для чего он свою йогу практикует? Какая польза от шкуры антилопы и обмазывания пеплом? Зачем он носит на шее ожерелье из отрезанных голов, если даже прикосновение к костям считается оскверняющим человека? А та змея, которая обвилась вокруг его шеи – она что, прибавит ему почёта? Ест чистотел и дурман – они что, приносят какую-то специфическую пользу? Всё время держит трезубец – чтобы наводить страх, наверное? Став йогиним, продолжает общение с женщиной [имеются в виду его неизменные объятия с Парвати] – для чего этот абсурд? Если он настолько связан плотской страстью, то лучше бы ему оставаться дома... В совершаемых им абсурдных деяниях никакой пользы не просматривается, скорее, они напоминают поступки безумца и, тем не менее, о нём говорят как о проявлении Брахмана...

Иногда Кришну называют слугой Шивы, иногда наоборот, иногда обеих определяют как одно; впрочем, доказательств всем этим теориям всё равно никаких.

Некоторые люди говорят, что Солнце, якобы, представляет собой форму Брахмана, а другие приписывают Вишну такие слова: «Среди элементов я – золото, среди деревьев – Древо Исполнения Желаний, а из азартных игр я – лотерея», – но в таких заявлениях, [как только что было показано], не сходится ни последующее с предыдущим, ни предыдущее с последующим. Всякую личность, считающуюся в мире великой, хотя соответствующие её качества проявляются лишь в определённой сфере деятельности, полагают манифестацией Брахмана, однако в этой связи возникает закономерный вопрос: если Брахман вездесущ, то с какой целью он проявил себя в столь узкой и ограниченной форме? А ежели Брахман проявлен в форме Солнца, золота и т.п., то, поскольку вы признаёте таковые Брахманом на основе присущих им качеств – Солнце служит источником света, а золото – символом богатства, то, исходя из их качеств, признайте же Брахманом и другие объекты: светильник, так же дающий свет, серебро, подобно золоту, служащее символом богатства, и т.д. Вы, конечно, различаете определённые их градации по типу «более ценное-менее ценное», однако их вид-то всё равно один... Вот так [сторонники учения об аватарах] ради доказательства величия последних прибегают к софистической аргументации.

А есть и такие, кто, с одной стороны, объявляя Джваламалини и прочих богинь формами иллюзорной энергии, тем не менее, полагает их достойными поклонения и даже не гнушается ради этого грехом насилия. Но ведь если майя, по вашему собственному мнению, достойна порицания, то почему же вы поклоняетесь ей? Неужели вы думаете, что совершение актов насилия осчастливит вас? Наконец, [последователи этой самой теории] объявили священными коров, змей и прочих животных, как употребляемых в пищу, так и

неупотребляемых; как богам, поклоняются огню, ветру и воде, а заодно и так называемым «священным деревьям», с помощью ловкой софистики приписав последним сверхъестественные свойства.

Что ещё можно к этому добавить? Какой предмет мужского рода ни возьми – почитают его за манифестацию Брахмана, какой предмет женского рода ни возьми – почитают его за манифестацию майи, и разными способами поклоняются обеим. А вот будет ли польза от такого поклонения – об этом даже и не задумываются. Фактически, они вводят мир в заблуждение, приписывая временным земным целям ложные причины.

А вот ещё одна их теория: Брахма, устроитель всего, создаёт тело, а Яму, бога смерти, заставляет убивать его. В момент смерти к человеку приходят посланцы Ямы, чтобы увести его с собой. Долгий путь лежит перед душой умершего, и на этом пути посланцы Ямы, исчислив все её грехи и заслуги, дают соответствующее наказание. Всё это, конечно, ложь и вымысел: каждую самую рождается и умирает бесчисленное множество живых существ, так каким же образом слуги Ямы умудрились бы произвести такую операцию со всеми одновременно?<sup>166</sup> Никаких объективных причин для веры в такого рода фантазии нет.

Говорится также, что поминальные обряды якобы содействуют благополучию [наших предков], но если даже в земной жизни не наблюдается никаких признаков того, чтобы религиозные обряды или, наоборот, несовершенство<sup>167</sup> таковых, как-то сказывались на благополучии или неблагополучии других индивидуумов, то с чего бы это случилось после их смерти? Да разве непонятно, что такого рода теории выдуманы не иначе как для того, чтобы, введя публику в заблуждение, удовлетворить собственную жадность?

Муравьи, саранча<sup>168</sup>, львы и прочие [низшие существа], подобно нам, рождаются и умирают. Считается, что с началом разрушения мира они подлежат уничтожению, но ведь если они, подобно людям, рождаются и умирают, то, соответственно, точно таким же образом должны возродиться вновь? Что за польза от ложных умозаключений?

Такого вот рода фабулы они рассказывают в своих шастрах, но стоит хотя бы немного поразмыслить, как все они окажутся полным абсурдом.

Практика жертвоприношений [животных] считается у них дхармой, но давайте посмотрим, что же она собой представляет. Во-первых, здесь убиваются большие живые существа, а во-вторых, [с целью принесения их в жертву] разводится большой жертвенный костёр, также служащий причиной гибели множества живых существ; а ведь в их собственных шастрах, да и в миру так же, подобного рода насилие однозначно осуждается, однако в своём жестокосердии эти люди ни с тем, ни с другим не считаются, говоря: «Господь создал животных ради жертвоприношения, так что ничего дурного в этом нет».

[Брахманы], одержимые жадностью, вводят в заблуждение царей, убеждая их в том, что [совершение жертвоприношений] поможет им вызвать обильные дожди, одолеть врага и т.д., однако мнение о том, что насилием является дхармой и может содействовать достижению цели человеческой жизни, столь же абсурдно, как утверждение о том, что приняв яд, останешься жив. Что же касается тех существ, которых приносят в жертву, то собственной силы у них недостаточно, а людям их боль безразлична. Другое дело, если бы в жертву приносили кого-то достаточно сильного, [чтобы оказать сопротивление], и при этом выразившего соответствующее желание: здесь, конечно, никакой проблемы нет. Но лишены эти нечестивцы всякого страха греха, а посему нет ничего удивительного в том, что они готовы из жадности пойти на убийство слабосильных живых существ, не ведая при этом, какое зло причиняют как себе, так и другим.

## 5.7 Анализ системы йоги.

Итак, по мнению некоторых, путь к освобождению составляют две дисциплины – бхакти-йога и джняна-йога<sup>169</sup>.

### 5.7.1 Анализ бхакти-йоги.

Первым мы рассмотрим путь к освобождению, предлагаемый бхакти-йогой.

В этой связи необходимо с самого начала отметить, что бхакти бывает двух видов: ниргуна и сагуна<sup>170</sup>. В случае, если мы имеем дело с почитанием недвойственного Парабрахмана адвайтистов, то это будет ниргуна-бхакти. Сторонники этой разновидности бхакти говорят примерно следующее: «Ты – бесформен, безупречен<sup>171</sup>, непостижим умом и невыразим словом, безбрежен, всепроникающ, един [без второго], покровитель всего, освобождение негодяев, творец и разрушитель всего...» – и тому подобные эпитеты. Давайте рассмотрим это подробнее. Итак, в данном ряду определений несколько объединяются общей характеристикой бесформенности, т.е. отсутствием формы, однако если принять такое утверждение во всей его полноте, то этим ничего, кроме отсутствия Бога, не доказывается, ибо помыслить какой-либо предмет без формы невозможно. Что же касается «всепроникающего» и прочих эпитетов, то таковые также неуместны, поскольку их внутренняя противоречивость уже была показана ранее.

Далее, они утверждают примерно следующее: «В аспекте дживы я – твой раб, с точки зрения писаний я – твоя часть, а с точки зрения абсолютной истины<sup>172</sup> ты есть я». Все три элемента данного утверждения – не более чем заблуждение. Во-первых, сам этот бхакта – живое сознательное существо или же мёртвая материя? Если он – живое и сознательное существо, то резонно спросить: а сознание это кому принадлежит – Брахману или ему? В первом случае высказывание «Я – слуга» оказывается несостоятельным, ибо возникает оно в сознании, являющимся, как утверждает, собственной природой Брахмана, а поскольку между собственной природой с одной стороны и субстанцией, обладающей собственной природой<sup>173</sup>, с другой, имеет место неделимая взаимосвязь<sup>174</sup>, то каким же образом будут возможны отношения слуги и господина? Такого рода отношения неизбежно подразумевают взаимное отличие! Во втором же случае получается, что бхакта сам – господин собственного сознания, т.е. объект, отличный от Брахмана. Отсюда же вытекает и заключение о том, что и прочие высказывания, как то «Я – твоя часть» и «Ты есть я» также ложны. Если же допустить, что этот бхакта – мёртвая материя, то ведь ясно, что наличие какого-либо сознания в таковой невозможно: откуда оно возьмётся? Таким образом, утверждение «Я – твой слуга» может быть состоятельным лишь при условии полного различия, а высказывание «Я – твоя часть» оказывается совершенно несвязанным, ибо употребление местоимений «ты» и «я» также возможно лишь при условии полного различия. Разве возможно таковое между частью и обладателем этой части? Часть не может быть неким отличным от её обладателя предметом, поскольку обладатель сей есть ни что иное, как собрание частей. Что же касается последнего элемента высказывания: «Ты есть я», то таковое внутренне противоречиво. Если в одном и том же объекте одновременно признаётся и «я» и нечто отличное от «я» – разве это связно? Так что следует, оставив заблуждения, прийти к какому-то окончательному решению.

Метод, применяемый последователями бхакти, состоит в постоянном начитывании святых имён, однако уместен вопрос: а возможно ли достижение цели – [освобождения] одним только начитыванием мантры, без прямого постижения собственной природы того, чьё имя начитывается? Если вы скажете, что начитывания имён хватит с лихвой, то мы спросим вас:

а если одно из имён Ишвары дано некоему грешному человеку, будет ли равны плоды артикуляции обеих? Поэтому вам следовало бы вначале установить истинную природу объекта почитания и лишь затем, если таковой окажется заслуживающим оно, начать преданное служение ему.

На этом завершим обсуждение сути и методов ниргуна-бхакти и перейдём к сагуна-бхакти.

Что же называется сагуна-бхакти? Восхваление ранее описанных деяний, совершённых из похоти, гнева и прочих страстей – вот что называется сагуна-бхакти – так говорится.

Со стилистической точки зрения боги и богини, описываемые в соответствующих текстах, представлены там в точно таком же духе, как действующие лица мирской эротической литературы. Все возможные виды отношений – встречи, разлуки и т.п., как с собственными жёнами, так и с чужими, описываются [в этих шастрах]: кража одежд купающихся девушек, воровство простокваши, низкопоклонство перед женщинами, танцы перед пастушками и прочие подобные деяния, коих стыдятся даже заурядные мирские дживы, и совершить которые иначе как под чарами непреодолимой плотской страсти вряд ли возможно.

Далее, рассказывают, что [Кришна и прочие аватары] сражались в битвах, но ведь такого рода «подвиги» иначе как на почве гнева не совершаются. Они приложили массу усилий дабы доказать собственное величие? Да, но ведь это очевидный плод гордости. Говорят, прибегали к множеству хитростей? Здесь просматриваются признаки лживости. Старались приобрести [материальные] предметы, доставляющие чувственное наслаждение? Это – результат жадности. Проводили время в играх и забавах? Но ведь это же симптом псевдострастей – смеха и прочих. Если поразмыслить, то все указанные деяния окажутся возможными лишь на почве страстей – гнева и прочих.

Вот так, открыто провозглашая «подвиги», ставшие плодами плотских страстей и гнева, последователи бхакти, тем не менее, смеют утверждать: «Мы восхваляем Бога». Если деяния, вызванные похотью и гневом вдруг оказались достойными поклонения, то что же, скажите, осталось такого, что заслуживало бы порицания? Описав деяния, заслужившие немало упрёков как в писаниях, так и в миру, восхвалять оные – это, знаете ли, работа мирского лизоблюда.

Мы вправе задать вопрос: Вы бы сочли порядочным человека, который, даже не назвав имени восхваляемого им лица, начал бы расписывать совершённые тем деяния? Если вы признаете его порядочным, то ведь и грешники окажутся такими же; кого мы, в таком случае, сможем назвать негодяем? А если вы назовёте его негодяем, то и все те «подвиги», которые он расписывает, тоже окажутся дурным делом. Примените же логику<sup>175</sup>, отбросив всякую пристрастность.

Если же, одержимые пристрастием, скажете: «Даже такое описание деяний Господа является восхвалением», – то мы спросим: а ради чего Господь эти «подвиги» совершил? И какую пользу вы хотите получить, описывая столь постыдные деяния? Если вы скажете: «Ради того, чтобы продемонстрировать пример добродетельной жизни он совершал свои подвиги», – то мы спросим: а что вам, да и другим тоже, даст такой пример добродетельной жизни, как общение с чужими жёнами? Поэтому мы полагаем, что для Господа такие деяния невозможны. А если Господь такого рода поступков не совершал, и всё дело в том, что вы сами приписали ему оные, то получается, что вы покрыли позором того, кто не может иметь греха. Описывать такие деяния – это бесчестие в самом прямом смысле и к восхвалению никакого отношения не имеет.

Кроме того, есть здесь ещё один момент: тот, кто таким образом «славословит», сам приобретает описываемые им качества, или же, как минимум, у него возникает интерес к таковому. Так что, описывая деяния, вызванные похотью и гневом, сами рискуете развить в себе аналогичные качества или, как минимум, склониться к ним, а такое состояние ума, [как известно], к добру не приведёт. Если же вы возразите, что бхакта, мол, такого рода состояний ума не возвращает, то возникает закономерный вопрос: а возможно ли создать такого рода описание [«деяний Господа»], если сам чист от указанных состояний? А отсюда вытекает и следующий вопрос: возможно ли бхакти вообще без интереса к таковому? Если эти состояния ума относятся к благому виду, то почему же вы сами относите такие вещи, как целомудрие и терпение к добродетели? Противоречие здесь слишком явно.

Известно, что в целях поклонения статуи Рамы, Кришны и прочих украшаются изысканными украшениями и окружаются компаниями женщин, от одного вида которых могут возникнуть страсть или гнев. Но это что: вспомните о лингамах Шивы! О, пародия! Тот орган, который даже и упоминать стыдно, и который весь мир предпочитает прятать, превратился в предмет поклонения! А почему таковым не стал какой-нибудь другой член? Ничем, кроме невероятной пародии, такое поклонение не назвать.

В целях всё того же сагуна-бхакти они собирают разнообразные предметы чувственного наслаждения: вроде бы во имя Господа, но наслаждаются-то ими сами. В частности, стряпают пищу для подношения Господу, а затем сами же её и съедают, воображая оную прасадом<sup>176</sup>. Здесь уместно спросить: Господь, по всей видимости, чувствует голод и жажду, а если нет, то зачем вам все эти фантазии? А если Ишвара и вправду страдает от голода и жажды, то закономерен вопрос: а каким же образом он освободит от страдания других? Кроме того, пищу-то Господу предложили вы сами: если бы он её предложил вам, то вы были бы вправе назвать её прасадом, но раз она приготовлена вами, то оснований для такого определения нет. Представьте себе, что некий человек, нанеся визит царю, получил от последнего какой-то подарок – это, безусловно, можно назвать даром, однако если он, поднеся нечто царю и не услышав от того ни слова, берёт своё подношение назад, а потом начинает твердить: «Царь одарил меня!» – то это не более чем спектакль. Точно так же и в случае с Богом: о бхакти здесь речи нет, одно лишь смехотворство.

Далее, Бог и его преданный – это одно или не одно? Если не одно, тогда, конечно, нет ничего зазорного в принятии ответного дара от Господа, однако зачем вы и подносите и берёте его сами? А если вы возразите, сказав, что Господь здесь представлен в форме статуи, поэтому мы сами делаем это в воображении, то получается, что вы выполняете работу Бога, ставя себя на место последнего. А если одно, то и подношение даров и вообще само определение «прасад» – досужий вымысел. В случае единства такие отношения вообще невозможны, так что ничего иного не остаётся, как заключить, что все такого рода измышления порождены людьми, жадными до пищи.

А такие занятия, как танцы, пение, или подношение различных предметов по сезону – зиме, весне, лету! Хотя они и пытаются доказать, что делают всё это ради удовлетворения Господа, истинная их цель – собственное чувственное удовлетворение, и методы такого рода могут применяться лишь теми дживами, которые именно такового и жаждут. Что же касается празднования [последователями бхакти] таких воображаемых «событий» [из жизни Господа], как рождение, бракосочетание, отход ко сну, утреннее пробуждение, то это имеет больше отношения к игре в куклы, которой дети занимаются ради собственной забавы, чем к подлинной духовной жизни. Они выдумали даже театральные постановки на тему детских игр Господа, на практике служащие лишь удовлетворению собственных чувственных импульсов, и говорят, что это – тоже бхакти. Чего-чего? – остаётся нам спросить. Вот такими абсурдностями кишит вся практика сагуна-бхакти.

Таким образом, путь к освобождению, предлагаемый обеими разновидностями бхакти-йоги доказывает свою ложность.

### 5.7.2 Анализ джняна-йоги.

Далее мы рассмотрим путь к освобождению, предлагаемый иноверцами, принадлежащими к традиции джняна-йоги.

Знанием в этой школе считается постижение недвойственного вездесущего Парабрахмана, ложность концепции которого уже была показана выше.

Итак, последователи джняна-йоги полагают собственную природу абсолютно чистой формой Парабрахмана, тогда как желание, гнев и прочие страсти, да и само тело считают ложью. Далее мы постараемся доказать ошибочность данной теории. Во-первых, если вы чисты, то зачем тогда применять какие-либо средства достижения освобождения? Если вы же есть Брахман, то что же тогда остаётся недостижимым? Наконец, такие черты в себе, как желание и гнев, вы сами прекрасно видите, да и связь с телом не менее очевидна; когда связь эта исчезнет – тогда, конечно, ситуация будет иной, однако какой изъян в признании их бытия в настоящее время?

Далее, сторонники этой школы говорят: применение средств достижения освобождения – заблуждение. К примеру, утверждение, что верёвка может быть лишь верёвкой и ничем иным, признание её за змею было ошибкой, с устранением которой верёвка оказывается тем, что она есть, точно так же и Я может быть лишь Брахманом и ничем иным, отождествление себя с нечистотой было ошибкой, с устранением которой это Я оказывается тем, что оно есть – Брахманом, заслуживает определения ложного знания. Если бы Я и вправду было изначально чистым, но признавалось бы при этом за нечистое, то это можно было бы назвать заблуждением, но, поскольку на практике это Я, будучи осквернённым желанием, гневом и прочими страстями, изначально пребывало в нечистом состоянии, то какой, скажите, изъян в определении его как нечистого? Ошибка будет иметь место как раз в противоположном случае, т.е. если вы признаете его за чистое. Какую пользу вам принесёт это вызванное заблуждением признание себя чистым Брахманом?

Возражение оппонента: Желание, гнев и прочие страсти представляют собой природу ума<sup>177</sup>, которая отлична от Брахмана.

Ответ: Ум – это ваша собственная природа или нет? В первом случае желание и гнев также будут твоими, а во втором возникает вопрос: является ли знание вашей собственной природой или же вы – бессознательная неживая материя? Ведь вполне очевидно, что знание вы получаете через ум и чувства, из чего следует заключить, что знание является вашей собственной природой. Другое дело, если бы кто мог доказать получение знания без посредничества таковых – тогда нам пришлось бы признать факт отличия собственной природы Я и ума, однако доказательств этому не существует. Сверх того, [согласно грамматике], слово «ум» является производным «умственного знания», т.е. знание представляет собой собственную природу ума. Так скажите же нам, чьё это знание? Помыслить<sup>178</sup> его отличным от вас не представляется возможным. Если же допустить, что вы – неживая материя, то каким же образом вы получили возможность рассуждать о характере собственной природы? Ведь это невозможно! Если вы скажете, что Брахман отличен [от ума], то резонно спросить: этот отличный [от ума] Брахман – вы сами или же что-то другое? Если этот Брахман – вы сами, то ваше высказывание «Я есть Брахман» будет знанием, представляющим собой собственную природу ума, неотличную от ума, а допустить свойство

Я<sup>179</sup> возможно лишь в том, что является этим Я. В независимой сущности свойство Я признать нельзя. Итак, если Брахман отличен от ума, то уместно спросить: почему же ум этот приписывает свойство Я Брахману? Если же допустить, что Брахман – нечто иное, то почему же вы отождествляете себя с этим Брахманом? Поэтому вам следует оставить свои заблуждения и признать очевидный факт: подобно тому, как осязание и прочие чувства представляют собой элементы природы тела, которое само по себе мертво, тогда как знание, приходящее через них, является природой души, так и ум, сформированный атомами тонкой материи, ничем, кроме части тела, быть не может. Однако желание, гнев и все прочие страсти, возникающие через посредство ума, являются природой души<sup>180</sup>.

В этой связи особого внимания заслуживает следующее: знание представляет собой аспект собственной природы как таковой, тогда как желание, гнев и прочие страсти относятся к аспекту модификации<sup>181</sup>, но именно они и загрязняют душу. Когда, в должное время, разрушатся страсти и прекратится зависимость от знания, получаемого посредством чувств и ума, проявится истинная природа души в форме всеведения, и тогда действительно её можно будет считать чистой.

Именно так следует понимать такие термины, как *буддхи*<sup>182</sup>, *ахамкара*<sup>183</sup> и прочие, ибо понятия *ман* и *буддхи* полностью синонимичны, а понятие *ахамкара*, объединяющее в себе такие вещи, как желание, гнев и прочие страсти, относится к аспекту модификации; таким образом, полагать их полностью отличными от Я ошибочно. То, что требуется от нас, это, скорее, приложение усилий к избавлению от аспекта модификации, при одновременном понимании того факта, что таковой представляет собой одну из сторон Я. Те же, не признавая такого рода тенденции частью Я, оказываются не в состоянии избавиться от оных и при этом ещё и жаждет доказать собственное величие, предпочитают вести жизнь по собственному усмотрению и, потворствуя желанию, гневу и прочим страстям, ради чувственных наслаждений идут на любые деяния, включая сюда и насилие.

Что же касается такого вопроса, как освобождение от *ахамкары*, то и это они толкуют превратно: признавая всё Парабрахманом, любой объект, в котором свойство Я не устанавливается, считают достойным отречения<sup>184</sup>. Однако и это – так же заблуждение, поскольку здесь возникает вопрос: а объекты эти – отдельные от вас сущности или нет? Если да, то почему не признаёте в себе самом свойство Я, а если нет, то кто или что имеется в виду, когда вы говорите о том, что всё есть Брахман? Таким образом, [истинный метод] освобождения от *ахамкары* заключается в отказе, во-первых, от приписывания качества Я телу и, во-вторых, от приписывания себе функции деятеля. В определении же подлинного Я как Я никакого изъяна нет.

Далее, признание всех объектов [познания] равными и непризнание каких-либо различий между ними считается методом избавления от влечения и отвращения. Это так же ошибка, ибо все объекты [познания] отнюдь не равны: одни сознательны, а другие – несознательны, каждый отличен от другого, так что на каком основании вы признаёте их тождественными? Итак, истинный способ освобождения от влечения и отвращения заключается в прекращении приписывания чужеродным субстанциям характеристик приятного и неприятного. В знании же особенностей предметов познания никакого порока нет.

Таким образом, [сторонники джняна-йоги] создают ложные концепции пути к освобождению, а теории эти, в свою очередь, способствуют дурному поведению, употреблению недозволенной пищи, непризнанию кастовых различий<sup>185</sup>, низким деяниям и т.п. А если кто спрашивает их о причине этого, они отвечают в том духе, что это – либо функция тела, либо плод содеянного в прошлых воплощениях, а посему всё должно

быть именно так, либо желание Господа, а посему, опять же, всё должно быть именно так, и мы не должны испытывать никаких сомнений.

Вот, взгляните на образчики лжи! Сами, полностью отдавая себе отчёт в происходящем, совершают дурные деяния, но ссылаются при этом на [естественные] функции тела; сами прилагают усилия к совершению таковых, но говорят при этом о плодах содеянного в прошлом; и сами же идут на поводу собственных желаний, но оправдываются при этом желанием Господа. Ошибку они, между прочим, совершают, когда говорят: «Мы не должны испытывать никаких сомнений<sup>186</sup>», – поскольку ссылка на естественные функции служит лишь оправданием собственного желания чувственных наслаждений. Вот это и есть та цель, ради которой они прибегают к подобному крючкотворству. Мы бы не допустили и мысли о возможности вовлечённости дживы в действие, если бы она и вправду не была заинтересована в оном ни на йоту.

Представьте себе, что некий человек уселся для медитации, а другой набросил на него одежду. Если первый при этом не почувствовал никакого счастья, то мы вправе признать, что с его стороны никакой вовлечённости нет, но если он, сознательно надев эту одежду, почувствовал счастье, поскольку исчезло ощущение холода, то его заинтересованность<sup>187</sup> в действии становится несомненной. В тех же случаях, когда речь идёт о дурном поведении или недозволенной пище, то таковые даже и представить нельзя без вовлечённости<sup>188</sup> самой дживы. Поэтому, если желание, гнев и иные страсти исчезли полностью, то о возникновении у дживы какого-либо интереса к соответствующим деяниям и речи быть не может. Ну а если таковые всё-таки имеют место, то индивидууму следует действовать таким образом, чтобы те, по возможности, проявлялись в наименьшей степени. Не подобает [человеческим существам], идя на поводу у желаний, содействовать их росту

### **5.8 Опровержение возможности достижения освобождения с помощью практики контроля над дыханием.<sup>189</sup>**

Многие люди полагают, что достигли всеведения благодаря практике йоги ветров<sup>190</sup>.

Суть этого метода состоит в том, что практик, в тот момент, когда энергия, пройдя по трём спинномозговым каналам – Идее, Сушумне и Пингале, выходит через нос, с помощью цветовой визуализации представляет её в виде пяти первоэлементов – земли и прочих.<sup>191</sup> Не подлежит сомнению, что такая практика ведёт к развитию определённой степени знания причин, почему такие йогины и обретают возможность сообщать миру о предстоящих событиях, как приятных, так и неприятных, а заодно и возомнить себя великими, но всё это – дела земные, к пути к освобождению отношения не имеющие. Если эти люди, предсказывая приятные и неприятные события, содействуют росту в слушателях влечения и отвращения, то каков, уместно спросить, будет результат этого?

Подняв ветры с помощью практики пранаямы, эти йогины начинают утверждать, что достигли тем самым самадхи, на деле же такая йога напоминает танец, постоянное упражнение в котором позволяет достичь мастерства в управлении руками, ногами и прочими членами. Ведь ветры, подобно рукам и ногам, также представляют собой части тела; так какое же благо для души может принести такая практика?

Оппонент: Данная практика устраняет заблуждения ума, ведёт к достижению счастья и избавляет от власти смерти.

Ответ: Вот это и есть заблуждение. Как в глубоком сне стираются всякие проявления сознания, так и практика йоги ветров ведёт к тому же. В процессе её выполнения



деятельность ума<sup>192</sup> действительно приостанавливается, однако желания-то<sup>193</sup> никуда не исчезают, следовательно, вы не можете утверждать, что устраняются заблуждения ума. Сверх того, если нет сознания<sup>194</sup>, то кто же будет наслаждаться счастьем? Так что нет у вас оснований утверждать, что метод этот ведёт к счастью. Наконец, на этой Земле было немало практиков такого метода, но непохоже, чтобы хотя бы один из них достиг бессмертия. Обычный их конец – сожжение тела на костре, поэтому утверждение о том, что они освобождаются от власти Ямы, от начала и до конца ложно.

В тех же случаях, когда в процессе практики сохраняется некоторая активность сознания, йогин слышит звуки, известные как «звуки анахаты» и, как и в случае с ласкающими его слух звуками вины<sup>195</sup>, начинает испытывать наслаждение. Вряд ли можно отнести такую практику к разряду духовных, ибо ничему, кроме возвращения чувственности, она не служит.

Далее, в процессе выполнения такой практики йогин на вдохе и выдохе воспроизводит в своём воображении мантру «Со-хам», известную как «молчаливая джапа».<sup>196</sup> Это похоже на то, как куропатка издаёт звуки «ту-хи», а люди по своему произволению вкладывают в них соответствующий смысл<sup>197</sup>, хотя сама она даже и не думает об этом. Ведь то же самое и здесь: звуки «Со-хам» существуют лишь в воображении, ветры же, если хотя бы немного подумать, таких звуков не произвести не могут. Начитывание и слушание такого рода звуков никакого положительного результата не приносит, ибо единственный путь к обретению такого – анализ истинного смысла.

Мантра «Со-хам» означает «Я есть То». Давайте рассмотрим первый её слог – «со». Итак, что же такое это «То»? Вопрос сей настоятельно требует окончательного решения, ибо местоимения «то» и «это» от вечности находятся во взаимной связи, т.е. мантру эту допустимо использовать [в медитативной практике] лишь при условии однозначного установления того предмета, с которым можно отождествить своё Я. И здесь, как и прежде, получается, что если человек осознал свою собственную природу как свою собственную, то применение подобной мантры оказывается неуместным. Зачем человеку, осознавшему собственное Я как собственное Я, думать: «Он есть я»? Что же касается всех прочих джив, которые не в состоянии распознать самих себя или не знают собственных отличительных характеристик, то им следует проповедовать примерно так: «То, что обладает такими-то и такими-то атрибутами, то и есть [подлинное] Я».

Кроме того, йогини этой традиции утверждают, что сосредотачивая внимание на центре лба, между бровей или на кончике носа, они тем самым медитируют на трикути, и возводят это в ранг высшей религиозной истины. Скажите: а какая польза от того, что вы, вращая зрачками, видите какой-то материальный объект? Да, такого рода практики приводят к появлению таких способностей, как знание прошлого и будущего, понимание чужой речи, быстрое передвижение по земле и воздуху, не говоря уже об излечении от телесных недугов, но всё это, как уже было сказано, дела земные, а у таких существ, как боги, они вообще имеют место от природы. Никакой духовной пользы от них не получишь, ибо таковая достигается лишь искоренением чувственных желаний, а всё, о чём шла речь выше, представляет собой ни что иное, как способ подпитки страстей, так что реальной пользы от всех этих практик немного. Вплоть до самой смерти они причиняют йогину массу проблем, так что зря джняни принимают на себя все эти трудности, ибо такая практика подбавляет, скорее, мирским дживам, одержимым страстями.

Наконец, последователи пути знания говорят, что некоторые люди достигли освобождения с большим трудом, пройдя через суровые аскезы, тогда как другие почему-то достигли оного невероятно легко. К примеру, Уддхаве – великому преданному, было предложено

предпринять тяжёлую аскезу, а вот некоторым проституткам и прочей подобной публике удалось достичь одного одним лишь произнесением имени Господа, так что не сходится у них ни последующее с предыдущим, ни предыдущее с последующим.

Итак, данная интерпретация пути к освобождению также ложна.

### **5.9 Интерпретации освобождения, предлагаемые иноверцами.**

Кроме того, и сама природа освобождения толкуется иноверцами превратно. В частности, они говорят, что таковое бывает нескольких видов.

Так, одна из его разновидностей описывается следующим образом: в небесной обители, известной как Вайкунтха, пребывает Господь с супругой, предаваясь там разнообразным играм и наслаждениям. Преданные, достигнув этой обители, служат там Господу, и это и есть освобождение. Какой же это абсурд! Во-первых, утверждается, что Господь, подобно заурядным мирским дживам непрерывно предаётся чувственным наслаждениям, прямо как царь... Во-вторых, если там и впрямь необходимо заниматься преданным служением, то получается, что Господь зависим от других. И, наконец, если джива, обретя такого рода освобождение, занимается там непрерывным преданным служением, то это напоминает служение царю: когда ты зависим от кого-то другого, можно ли вести речь о счастье? Так что этот вид освобождения оказывается элементарным абсурдом.

Второй вид описывается примерно так: джива становится подобной Ишваре. Это также ложь. Ведь если бы кто-то, отличный от Ишвары, стал подобным ему, то во вселенной появилось бы слишком много Ишвар. Кто определяется как творец и разрушитель мира? Если их всех определить таким образом, то смотрите, как бы между ними, вследствие несовместимости желаний, не вышла ссора... А если допустить, что все они – едины, то не может быть и речи о подобии. Если же они меньше Ишвары, то, как результат недовольства недостаточной высотой своего положения, возникнет беспокойство: так откуда же в такой ситуации взяться счастью? Несвязно это, чтобы в состоянии освобождения существовали большие и малые ишвары, подобно тому, как на Земле существуют большие и малые цари.

По поводу третьего вида освобождения говорится примерно следующее: всё небо Вайкунтха заполнено единым светом, подобным таковому лампы, и с тем [всепроницающим] светом сливается наш [индивидуальный] свет. Это также ложь. Во-первых, свет лампы материален и лишён признаков сознания, так что вряд ли такой свет возможен в этой сфере. Во-вторых, если [индивидуальный] свет сливается со [всеобъемлющим], то уместно спросить: он остаётся [некоей отдельной сущностью] или же исчезает? В первом случае [общее количество] света должно прогрессивно возрастать, и нам, таким образом, придётся признать различия в степенях его интенсивности, а во втором речь уже идёт, фактически, об уничтожении [индивидуальности] навечно – об этом ли говорится в ваших наставлениях? Так что и такая версия невозможна.

Четвёртый вид освобождения описывается примерно так: поскольку душа<sup>198</sup> едина с Брахманом, освобождение достигается [автоматически] с разрушением завесы иллюзии. И это ложь. Давайте зададимся вопросом: пока джива пребывала под покровом иллюзии, она была едина с Брахманом или нет? Если была единой, то получается, что никто иной, как сам Брахман, должен был стать майей, а если была отдельной, то возникает вопрос: а что происходит с ней по устранении покрова иллюзии – сохраняется ли её независимое бытие или не сохраняется? Если сохраняется, то и Всеведущему их бытие представлялось бы отличным, и об их соединении можно было бы говорить лишь в смысле встречи, т.е. с точки зрения окончательной истины о подлинном слиянии речи быть не может, а если же

допустить, таковое не сохраняется, то кто, скажите, пожелал бы собственного уничтожения? Таким образом, и эта теория оказывается абсурдной.

Наконец, существует и такое толкование освобождения, согласно которому таковое достигается с уничтожением *буддхи* и прочих [принципов<sup>199</sup> человека]. Таким образом, всякое знание, опирающееся на физический ум и чувства, не сохраняется. Говорят, что реализация эта достигается по устранении желания, гнева и прочих страстей. Однако если допустить отсутствие сознания в этом состоянии, то нам придётся таким же счастьем и состояние камней и прочих безжизненных тел... Возможно ли это? Кроме того, в случае применения благих средств должен наблюдаться прогрессивный рост знания; можно ли, в такой ситуации, признать, что знание, обретенное длительными благочестивыми усилиями, исчезает? Да и чего больше в этом мире: величия знания или величия мёртвой материи? Поэтому и такая теория неприемлема.

Таковы многообразные домыслы, сплетённые [сторонниками различных индуистских школ] вокруг вопроса об освобождении. Неспособные осознать реальность должным образом, они предпочитают фантазировать на темы сансары и мокши, и пустословить<sup>200</sup> в соответствии с собственными желаниями.

Таким образом, интерпретация освобождения в Веданте и прочих школах превратна.

### **5.10 Анализ теорий ислама.**

Подобные вышеизложенным ложные теории имеют место и в исламе: как ведантисты полагают своего Брахмана вездесущим, единым и безупречным творцом и разрушителем всего, так и мусульмане мнят Аллаха тем же самым; как первые верят в аватаров, так и вторые чтят Мухаммеда за пророка Господа; как те считают, что их божества ведут запись грехов и добродетелей человека, дабы затем определить должную меру наказания, так и мусульмане говорят нечто в том же духе; наконец, как одни почитают корову, так и другие, хотя и с противоположным знаком, относятся к свинье. И даже теории бхакти у них сходны: как первые считают, что освобождение достигается благодаря практике бхакти, так и вторые говорят абсолютно то же самое. Далее, как ведантисты в одних случаях поддерживают практику даяния, тогда как в других обращаются к насилию, так и мусульмане иногда говорят о милосердии, а иногда призывают к насилию; как первые в некоторых случаях считают полезной аскезу, тогда как в других потворствуют чувственным страстям, так и вторые делают всё то же самое; как одни иногда категорически запрещают употребление мяса и вина, а также охоту, а иногда кое-каким высоким персонам даже рекомендуют всё это, так и другие в одних случаях говорят одно, а в других – другое. Сходство между обеими системами весьма значительно. Названия, конечно, различны, однако цели и концепции обнаруживают весьма примечательное сходство.

Фундаментальный принцип Веданты и ислама – вера в единство божества, одинаков, хотя в деталях их системы могут расходиться: в частности, такие тенденции, как оправдание страстей, одобрение насилия и противоречащие всякой логике утверждения, в исламе выражены куда сильнее.

Так что ислам вполне заслуживает определения крайне противоречивой религии.

Вообще, на Земле в настоящее время процветает великое множество школ мысли, ложность которых уже была показана выше.

Вопрос: Хорошо, допустим, что все эти системы ложны, но почему же они произвели на свет немало великих царей и ещё больше великих учёных?

Ответ: Ложные идеи и надежды свойственны [мирской] дживе с безначальных времён, а эти учения как раз и занимаются подпиткой таковых. Присуще [мирской] дживе и стремление к чувственным наслаждениям, а эти учения таковые поддерживают. Что же касается царей и великих учёных, то и они не свободны от чувственных желаний, осуществление которых такие религии обещают. А если джива, перешагнув даже через публичное осуждение и прекрасно зная, что творит грех, вдруг встречает религию, такие дела одобряющую, то почему бы ей не примкнуть к одной? Потому-то сейчас и наблюдается такой интерес к ним.

Возможно, вы возразите, указав, что в этих религиях проповедуются также отречение, даяние и т.д. Видите ли, как не удастся запустить в обращение фальшивую монету без позолоты, так и ложь без примешивания крупниц истины не пройдёт, однако основная их цель – возвращение страстей. Как в Гите под личиной религии поддерживаются войны или в Веданте под прикрытием теории о чистоте души фактически поощряется самопотакание, так и во всех прочих. Наконец, не забывайте, что мы живём в дурное время, когда шанс на процветание имеют лишь не вполне полноценные религии.<sup>201</sup>

Взгляните на [текущую] ситуацию: мусульмане захватили всю власть, индуисты уменьшились в числе, а некоторые из них перешли в ислам, число джайнов также сократилось. Таковы черты этого времени.

Итак, в это время на этой Земле должно быть периодом господства ложных учений.

## 5.11 Интерпретация таттв другими иноверческими школами.

Немало других школ возникло на базе ложных выводов, сделанных иноверческими пандитами. Их воззрения на таттвы будут рассмотрены ниже.

### 5.11.1 Санкхья.

Первая из них – санкхья, учит о двадцати пяти таттвах. Первую их группу составляют три гуны: саттва (благость), раджас (страсть) и тамас (тьма). Качество благости порождает чистоту, качество страсти – дестабилизирует сознание, а качество тьмы ведёт к тупости и невежеству. Коллективное наименование всей совокупности условий, порождённых взаимодействием этих гун – природа<sup>202</sup>, от которой, в свою очередь, возникает *буддхи*, называемый также *махат-таттвой*, от того возникает *ахамкара*, порождающее, в свою очередь, шестнадцать *матр*<sup>203</sup>, в число которых входят пять инструментов чувственного познания<sup>204</sup>: органы осязания, вкуса, обоняния, зрения, слуха; ум; пять инструментов действия<sup>205</sup>, включая сюда речь, ноги, руки, детородный орган и задний проход; и пять *танматр*<sup>206</sup>, включая сюда форму, вкус, запах, осязание и звук. Говорится, что от *танматры* формы возникает элемент огня, от вкуса – вода, от запаха – земля, от осязания – ветер, от звука – пространство<sup>207</sup>. Таким образом, природу составляют двадцать четыре таттвы, а двадцать пятой считается отличный от них и свободный от каких-либо качеств пуруша, действующий в пракрити и наслаждающийся её.

Все двадцать пять таттвы, о которых шла речь выше, ложны, ибо каким образом, объясните, страсть<sup>208</sup> и прочие гуны могут возникнуть без опоры на что-либо? Единственный возможный вариант их возникновения неизбежно должен подразумевать субстанцию сознания<sup>209</sup>, выступающую в качестве опоры трёх гун. Далее, говорится, что от них возникает *буддхи*, синоним которого – знание<sup>210</sup>, но ведь очевидно, что обнаружить его

можно лишь в субстанции, обладающей качеством знания, так на каком же основании мы должны признавать возникновение *буддхи* из этих гун? Если вы скажете, что *буддхи* – одно, а знание – другое, то не забывайте о собственном утверждении о том, что разум<sup>211</sup> предшествует шестнадцати *матрам*, и если вы в самом деле считаете, что знание отлично, то объясните, что ещё можно назвать *буддхи*? В следующем вашем утверждении говорится, что *ахамкара* возникает от *махата*. В этой связи уместно напомнить, что *ахамкара* заключается в приписывании себе функции деятеля в том, что касается других объектов: «Я действую!» Если пуруша занимает позицию молчаливого свидетеля, то так каким же образом *ахамкара* могла возникнуть от знания?

Далее говорится, что от *ахамкары* возникают шестнадцать *матр*, в число которых входят пять инструментов чувственного познания, т.е. речь идёт о физических органах чувств, формирующихся в теле – глазах и прочих. Вполне очевидно, что все они, подобно элементу земли, безжизненны, а цвет и прочие качества познаются психическими чувствами. Если последние представляют собой форму знания, то какое здесь место *ахамкаре*? Человек может обладать знанием, но не иметь *ахамкары*, так можно ли рассматривать знание как побочный продукт *ахамкары*? Следующим пунктом упоминается ум, но инструмент чувственного познания целиком и полностью подобен чувствам, поскольку физический ум является элементом тела, формой знания может быть лишь психический ум<sup>212</sup>. Далее речь идёт о пяти инструментах действия, также являющихся частями тела, т.е. имеющими материальную форму. На каком же основании вы утверждаете, что таковые могли развиться из бесформенной нематериальной *ахамкары*?

Что же касается органов действия, то уместно спросить: а почему их только пять? Весь все члены тела выполняют те или иные полезные функции. Кроме того, в любом описании [количества органов действия] необходимо принимать во внимание всех без исключения живых существ, а не только людей: ведь хобот и хвост – это такие же органы действия; так почему же вы ограничиваете их число пятью?

Говоря о *танматрах*, число коих также пять, уместно заметить, что таких предметов, как форма и прочие в независимом виде не существует, ибо все они представляют собой качества, модификации, материальных атомов. Каким образом они могли возникнуть независимо от таковых? Сверх того, *ахамкара*, как известно, представляет собой бестелесную модификацию состояния дживы; каким же образом от неё могли возникнуть такие физические качества?

Далее говорится, от этих пяти *танматр* первым возник огонь, что иначе как очевидной ложью не назовёшь: ведь форма и прочие [*танматры*] с одной стороны и огонь и прочие [элементы] с другой неразделимо связаны как качества и носители качеств, т.е. и возникнуть они должны были одновременно. Лишь при их описании можно вести речь о различии, в реальности же такого различия нет. Никким образом невозможно помыслить их как отличные, лишь словесное описание создаёт такие различия, из чего следует вывод, что огонь и прочие [элементы] никак не могли возникнуть от формы и прочих [*танматр*]. Да даже и при словесном описании имеется в виду, что качество свойственно носителю качества: как мог второй возникнуть от первого?

Лишь пуруша отличен от всех этих [элементов пракрити] – так говорится, но они, объявив его собственную природу невыразимой, отвечать на возражения оппонентов отказываются. Каков она, где он, каким образом он может быть творцом и разрушителем – объясните нам всё это. Анализ всего, что бы вы ни сказали, ничего, кроме противоречий, не выявляет.

Таким образом, интерпретация таттв, предлагаемая школой санкхья, ложна.

Относительно пути к освобождению последователи санкхьи говорят, что таковой заключается в умении различать пурушу и пракрити. В действительности же, во-первых, никаких таких отдельных сущностей как пуруша и пракрити не существует, во-вторых, одним лишь знанием цель не достигается: истинный метод заключается в устранении влечения и отвращения по распознаванию природы таковых. Этот же способ, т.е. знание, влечения и отвращения уменьшить не может, ибо если вы признаёте [независимое] функционирование природы, а себя же – бездеятельными [свидетелями], то к чему тогда уменьшать влечение и отвращение? Поэтому указанный метод путём к освобождению быть не может.

Относительно освобождения утверждается, что таковое состоит в разделении пуруши и пракрити. Как уже говорилось, из числа двадцати пяти таттв двадцать четыре связаны с природой, а одна стоит порознь, и это – пуруша. Но ведь они и так отличны и, кроме того, джива-таттва почему-то не была включена в число этих таттв. Вместо этого определение дживы даётся пуруше в состоянии союза с пракрити, но неизбежный вывод, напрашивающийся в таком случае, заключается в необходимости многих пуруш и многих пракрити, поскольку если впоследствии один пуруша, благодаря йогической практике, избавляется от связи с пракрити, то становится невозможным утверждать бытие одного пуруши.

Далее, уместно спросить: а является ли пракрити ошибкой пуруши или же некоей отдельной сущностью типа какой-нибудь богини Срединного Мира, привязывающейся к дживе? В первом случае у нас не будет никакой возможности признать утверждение о том, что от пракрити возникают чувства и прочие таттвы, а во втором получается, что и она является некоей единичной сущностью и, следовательно, всё управляется именно ею, в руках же пуруши не остаётся ничего. В чём же, в таком случае, цель ваших проповедей?

Итак, такая интерпретация освобождения целиком полностью ложна.

Также они описывают три вида *праманы*: непосредственное восприятие, умозаключение и знание писаний. Если хотите оценить содержательную истинность или ложность таковых – читайте джайнские тексты по логике.

Некоторые из числа последователей санкхьи не верят ни в какого Бога вообще, другие признают таковым<sup>213</sup> пурушу, третьи верят в Шиву, а четвёртые – в Нараяну. В этом отношении они склонны делать умозаключения в соответствии с собственными предпочтениями, а к какому-либо окончательному выводу прийти не могут. Некоторые последователи этой школы носят спутанные волосы, собранные в пучок, другие – женскую косу, третьи – бреются наголо, четвёртые одевают шафрановые одежды и так, под разнообразными обманчивыми личинами, опираясь на своё знание таттв, слынут за великих.

На этом заканчивается анализ теорий школы санкхьи.

### **5.11.2 Шиваизм.**

Шиваизм подразделяется на два течения: найяика и вайшешика.

#### **5.11.2а Найяика.**

Сторонники найяики учат о шестнадцати таттвах: доказательство (прамана<sup>214</sup>), доказуемое (прамея), сомнение (саншья), цель (прайоджана), пример (дриштанта), теория (сиддханта),

член силлогизма (аваява), логика (тарка), окончательное решение (нирняя), дискуссия (вада), казуистика (джальпа<sup>215</sup>), бесцельный спор (витанда<sup>216</sup>), софизм (хетвабхаса), уловка (чхала), разновидность<sup>217</sup> (джати), опровержение (аргументов оппонента) (ниграха-стхана).

Доказательство, по их мнению, бывает четырёх видов: прямое постижение, умозаключение, слово и сравнение. Душу, тело, смысл и *буддхи* они относят к категории доказуемого (прамея). Вопросы типа «Что это?» называются сомнением. Объект, на который направлены усилия, называется целью (прайоджана). То, что признаётся обеими сторонами спора, называется примером (дриштанта). То, что иллюстрируется примером, называется теорией (сиддханта). Пять элементов умозаключения называются членами силлогизма. То, что помогает устранению сомнений и установлению истинности объекта, называется логикой (тарка). Та уверенность, которая возникает на основе логики, называется окончательным решением (нирняя). Обучение методом дебатов между учителями и учениками называется дискуссией (вада). Анализ, сопровождаемый разнообразными хитростями и уловками, называется казуистикой (джальпа). Осуждение вопроса при условии отсутствия противоположного мнения называется бесцельным спором (витанда). Спор, в котором отсутствует истинная логика, называется софистикой (хетвабхас). Слова, содержащие те или иные хитрости, называются уловкой (чхала). Изъяны, не являющиеся истинными недостатками, называются разновидностью (джати). Наконец, то, что ведёт к окончательной победе над оппонентом, называется опровержением (ниграха-стхана).

Таким образом, сами эти определения показывают, что данные понятия к подлинным таттвам, представляющим собой характеристики собственной природы объектов (познания), никакого отношения не имеют. Речь здесь идёт о чисто теоретических элементах рассуждения, призванных либо установить достоверность какого-то определённого знания, либо выказать собственную учёность. Принесут ли такие таттвы пользу в духовном плане? Ведь цель человека заключается в достижении полной безмятежности, обретаемой благодаря уничтожению желания, гнева и прочих страстей, здесь же и признаков такой цели незаметно – одни лишь уловки пандитов, т.е. элементарное суемудрие, к подлинным таттвам отношения не имеющее.

Нам, конечно, могут возразить, что без знания таковых невозможно прийти к окончательному решению по поводу таттв, содействующих достижению цели человека, но это, знаете ли, напоминает утверждения грамматистов, полагающих, что для установления их окончательного значения необходимо изучать грамматику<sup>218</sup>, или речи поваров о том, что благодаря приму пищи тело обретает особую силу для установления окончательного смысла таттв.

Если же вы возразите, сказав, что грамматика и пища, конечно, не могут быть причинами знания таттв, однако в деле достижения мирских целей они весьма полезны, то мы ответим в духе вашего же высказывания: точно так же все те таттвы, которые вы описываете, полезны для достижения мирских целей. Знание, получаемое посредством чувств, описывалось как прямое восприятие, а установление того, что же стоит перед вами – пень или человек, определялось как сомнение... Итак, не подлежит никакому сомнению, что содействовать цели человека могут лишь те таттвы, благодаря которым уменьшаются желание, гнев и прочие страсти, а безмятежность возрастает.

Наконец, вы можете возразить тем, что прамея-таттва позволяет установить природу души и, следовательно, цели этой содействует. Но ведь все объекты познания без исключения относятся к категории подлежащего установлению, ничто мы не знаем истинно<sup>219</sup>, вообще не существует ни одного такого предмета, [который мы знали бы истинно], поэтому зачем вы

вообще говорите о прамея-таттве? Всё, что нам требуется, это описание души и прочих таттв.

Сверх того, и природа души в этой школе толкуется превратно, что становится абсолютно ясным, если провести беспристрастный анализ их теорий. Так, они утверждают, что души бывают двух видов – параматма и джива-атма. Параматма – это творец всего. Рассуждение их выглядит следующим образом: этот мир должен быть создан творцом, поскольку он представляет собой результат. То, что является результатом, неизбежно должно иметь создателя; пример – кувшин. Вывод этот, однако, ложен, ибо к данному вопросу можно подойти и с другой стороны: мир возник без участия какого-либо создателя, поскольку в нём представлены такие субстанции, которые не могут быть плодом [чьих-либо рук]. Несозданное не может происходить от создателя. Всё то множество тварных предметов, которое можно найти в этой вселенной, создано руками людей и прочих [существ], но есть и нетварные, т.е. не имеющие никакого создателя. Это вполне поддаётся доказательству любым из возможных методов праманы. Таким образом, мнение о том, что Ишвара может быть творцом мира, ложно.

Далее, когда они описывают каждую отдельно взятую джива-атму как отличную от [занимаемого ею] тела, то это, безусловно, верно, но необходимо признать также и факт сохранения отличия джив друг от друга после достижения освобождения. Подробно этот вопрос уже рассматривался выше.

Точно так же и другие таттвы описываются у них превратно.

Относительно природы праманы также следует заметить, что таковая у них толкуется недостоверно, что становится ясным, если ознакомиться с анализом таковой, приведённым в джайнских шастрах.

Итак, помните, что вся интерпретация таттв, предлагаемая школой найяика, ложна.

### **5.11.26 Вайшешика.**

Школа вайшешика также говорит о нескольких таттвах: субстанции (дравья), качествах (гуна), действиях (карма), общем (саманья), конкретном (вишеша) и нераздельном (самавая).<sup>220</sup>

Субстанция бывает девяти видов: земля, вода, огонь, воздух, пространство,<sup>221</sup> время, направление, душа<sup>222</sup>, ум<sup>223</sup>. Атомы, составляющие [элементы] земли, воды, воздуха, огня и ветра отличны [друг от друга] и вечны, тогда как сами элементы – земля и прочие, невечны. Однако такое утверждение противоречит как непосредственному опыту, так и знанию. Так, вполне очевидно, что атомы земли в форме топлива преобразуются в форму огня, а атомы огня преобразуются в форму золы, т.е. земли, или атомы воды преобразуются в форму жемчужины, т.е. земли. Если же вы возразите, сказав, что эти атомы уходят, а другие, занимая их место, образуют все эти формы, то ложность такого утверждения настолько очевидна, что никаких особых доказательств не требует. Если бы вы были в состоянии представить какой-либо серьёзный аргумент, то его можно было бы рассмотреть, утверждение же как таковое не значит ничего. Из приведённого примера становится ясным, что все атомы принадлежат к одному классу – материи, а что же касается таких её состояний, как земля и прочие элементы, то это уже относится к её модификациям.

Далее вайшешики утверждают, что элемент земли и прочие являются отдельными телами, но это так же ложно, поскольку никаких доказательств тому они предложить не могут. Сверх



того, земля и прочие первоэлементы представляют собой ни что иное, как скопление атомов, и представить одни из них где-то в одном месте, а другие – где-то в другом, невозможно, так что и здесь мы находим ложь. Те области, которые не содержат никаких препятствий в виде какой бы то ни было субстанции, определяются как пространство. Момент, миг, определяются как время, однако оба они, будучи невещественными, истинной субстанцией<sup>224</sup> быть не могут. Все эти понятия вымышлены ими в целях рассмотрения под различными углами зрения таких характеристик субстанции, как поле, модификация и т.д. Направление также не может быть «чем-то», поскольку такое определение произвольно приписывается ими воображаемым секторам пространства. Души они подразделяют на два вида, и в этом их мнение совпадает с таковым предыдущей школы. Ум также нельзя отнести к разряду отдельной субстанции, ибо психический ум, как представляющий собой форму знания, непосредственно относится к собственной природе души, тогда как физический, будучи скоплением материальных атомов, является частью тела. Так что помните, что все так называемые «субстанции» вайшешиков – чистейший вымысел.

Говорят они и о двадцати четырёх качествах<sup>225</sup>, в число коих входят: осязаемость, вкус, запах, цвет, звук, количество, разъединение, соединение, превращение, обособленность, чужеродность, сходство, *буддхи*, счастье, страдание, желание, дхарма, адхарма, усилие, отпечатки<sup>226</sup>, отвращение, мягкость, тяжесть и материальность. Давайте рассмотрим их чуть подробнее. Итак, осязаемость и прочие качества действительно свойственны всем атомам, однако описывать землю как обладающую исключительно запахом или воду как холодную и обладающую исключительно осязаемостью, – это, конечно, ложь, ибо вполне очевидно, что качество запаха в земле отнюдь не является доминирующим, а вода порой бывает горячее, так что эти и подобные высказывания входят в прямое противоречие с непосредственным восприятием. Далее, говорится, что звук является свойством пространства, но и это очевидная ложь: ведь если звук можно остановить каким-либо внешним препятствием – стеной, например, то, следовательно, он материален, тогда как пространство, будучи всепроникающим, материальным быть не может. Связно ли это: качество пространства в стене сохраняется, тогда как качество звука проникнуть в неё не может? Относительно количества следует заметить, что в самом объекте познания никакого количества нет: таковое создаётся нашим воображением с целью оценки одного предмета с точки зрения других. Что касается *буддхи* и прочих, то таковые относятся к категории модификаций души и, кроме того, если синоним *буддхи* – знание<sup>227</sup>, то таковое представляет собой качество души и ничто, помимо этого, тогда как то, что называется умом, относится исключительно к физическому уму. Зачем же его, в таком случае, включать в число этих гун? Говоря о счастье, отметим, что если счастье иногда и обнаруживается в душе, то это ещё не значит, что таковое входит в число её отличительных характеристик<sup>228</sup>, скорее, его следовало бы назвать «так называемой характеристикой», поскольку оно обнаруживается не во всех состояниях дживы. А что же касается таких качеств, как мягкость и тяжесть, то, раз оба эти атрибута познаются через чувство осязания, они могут покрываться одной спарша-гуной; какой смысл говорить о них отдельно? Наконец, говорится, что материальность является качеством воды, но ведь она обнаруживается и в огне, поскольку тот обладает свойством движения вверх. В такой ситуации нам необходимо либо описать все качества [по отдельности], либо обобщить их. Таким образом, все гуны, рассматриваемые в философии вайшешика, ложны.

Действия (карма) вайшешики подразделяют на пять видов: вдыхание<sup>229</sup>, выдыхание<sup>230</sup>, сжатие<sup>231</sup>, распространение и умерщвление. Но ведь всё это – действия тела; какой смысл говорить о них отдельно? Сверх того, действия тела не ограничиваются лишь указанным набором: их много больше. Да и определение таковых как отдельной таттвы никаких оснований под собой не имеет: если бы они были отдельными субстанциями, или содействовали особой цели человека – избавлению от желания и гнева, то их можно было бы

назвать таттвами, но ведь они не являются ни тем, ни другим. Если же всё это говорится просто в описательных целях, то ведь всё то же самое можно сказать и о неживых объектах, и ничего этим не доказывается.

Общее, по словам вайшешиков, бывает двух видов: *пара* и *апара*. Первое понятие относится к бытию как таковому, второе – субстанциональности и прочим качествам. То, чья деятельность в субстанции носит непрерывный характер, называется конкретным (вишеша). Нераздельная связь [субстанции и её качеств] называется неделимым (самавая). Однако это общее и всё прочее существует лишь в воображении: либо в форме идеи о том, что многие являются чем-то одним, либо в форме проецирования подразделений на ту или иную единую субстанцию, либо в форме веры в вымышленную взаимосвязь [двух отдельных предметов]. Знание таковых ни в коей мере не содействует достижению особой цели человека – избавлению от желания, гнева и прочих страстей, так что к чему их называть таттвами? А если именно это следует называть таттвами, то либо познаваемое со всеми прочими объектами должно быть вечными качествами [субстанции], либо родительный и местный падежи можно применять к одному и тому же объекту одновременно. Так что нам необходимо выбрать одно из двух: либо все без исключения объекты познания описывать как таттвы, либо основывать данное определение на признаке их полезности в плане освобождения. Данное же описание таттв – как «общее» и прочие, пользы не приносит.

Итак, интерпретацию таттв, предлагаемую вайшешиками, следует понимать как ложную.

В том, что касается *праманы*, то её вайшишики подразделяют на два вида: непосредственное восприятие и умозаключение. Решение относительно содержательной истинности или ложности таковых можно принять, ознакомившись с джайнскими шастрами по логике.

Далее, найяики говорят, что состояние души, характеризующееся отсутствием объектов [познания], чувств, *буддхи*, тела, счастья и страдания называется освобождением; и вайшешики, со своей стороны, утверждают, что в состоянии свободы отсутствуют девять из двадцати четырёх гун, включая сюда *буддхи*. Т.е. в обоих случаях речь идёт об отсутствии *буддхи*, однако в этой связи уместно вспомнить, что синоним *буддхи* – знание, а знание, в свою очередь, является отличительной характеристикой души, из чего закономерно следует, что, как результат исчезновения знания, служащего отличительной характеристикой, исчезает и сам носитель этой характеристики. Так на каком же основании вы говорите о «состоянии души»? Если же допустить, что *буддхи* – синоним ума<sup>232</sup>, то здесь необходимо иметь в виду, что подлинной формой знания является лишь психический ум, тогда как физический ум представляет собой лишь часть тела. С достижением освобождения всякая связь с этим материальным умом разрывается; так можно ли такую форму мёртвой материи определить как *буддхи*? Всё, что сказано относительно ума, относится и к чувствам. Кроме того, если устраняются всякие объекты [познания], то вместе с тем исчезает и знание всех этих объектов – осязания и прочих. Что же мы, в таком случае, определим как знание? К этому также необходимо добавить, что исчезновение объектов познания по своей сути означает исчезновение всей вселенной. Далее, говорится, что в состоянии свободы нет счастья, но ведь все методы освобождения применяются именно с целью достижения счастья! Если такового нет, то почему же вы говорите о пользе своего метода? Другое дело, если речь идёт об отсутствии там чувственного счастья, полного возбуждения и волнения, – это истинно, ибо недостижимое для чувственного познания счастье, основная характеристика которого – безмятежность, в полной своей мере раскрывается именно там. Таким образом, нет никаких оснований говорить о том, что счастья в состоянии свободы нет. Что же касается телесных страданий, отвращения и всего прочего, то таковые там действительно отсутствуют.

Что же касается божества, то в шиваизме признаётся таковым бескачественный<sup>233</sup> творец Шива, однако ложность такого рода теорий уже была показана выше. Относительно образа их жизни можно сказать, что они носят такие одеяния, как львиная шкура, посыпают себя пеплом, собирают волосы в пучок, носят священный шнур и прочие «знаки отличия». С точки зрения кодекса поведения последователи этой веры подразделяются на четыре секты: шайва, пашупата, махаврати и каламукха. Но всё это – личины страсти, так что благими знаками они служить не могут.

На этом заканчивается рассмотрение теории и практики шиваитских школ.

### 5.12 Миманса.

Далее мы рассмотрим ещё одну из школ индийской философии – мимансу. Её последователи бывают двух видов – брахмавади и кармавади.

Брахмавади, опираясь на Веданту, говорят: «Всё есть Брахман, и нет второго», – так они утверждают недвойственность Брахмана. Относительно освобождения они полагают, что таковым является погружение в Я.<sup>234</sup> Ложность данных теорий уже была показана выше, поэтому повторяться не будем.

Кармавади, со своей стороны, ведут речь исключительно о религиозных ритуалах и жертвоприношениях. Поскольку в такого рода «практиках» явственно обнаруживаются все признаки влечения и отвращения, никакой духовной пользы они принести не могут.

Они подразделяются на две традиции, основанные, соответственно, Бхаттой и Прабхакарой. Бхатта признавал шесть элементов *праманы*: прямое постижение, умозаключение, свидетельство Вед, сравнение, естественное следствие и отсутствие, Прабхава же вёл речь о пяти элементах, опуская отсутствие. Выводы относительно их содержательной истинности или ложности вы можете сделать, ознакомившись с джайнскими шастрами.

Те из них, которые следуют шести религиозным обязанностям, носят священный шнур, отказываются принимать пищу от шудр и могут останавливаться в жилищах домохозяев, называются бхаттами; тогда как другие, принадлежащие к секте Веданта, не носящие священного шнура и принимающие пищу в домах брахманов, называются бхагаватами. Последние подразделяются на четыре подсекты: кутичара, бахудака, хамса и парамахамса. Данная категория аскетов довольствуется частичным отречением и, сверх того, обнаруживает признаки ложного знания и ложной веры, а также страстей, поэтому реальной пользы такие учения не приносят.

### 5.13 Школа Джаймини.

Именно в эту традицию входит и последователи Джаймини, утверждающие примерно следующее: «Никакого Всеведущего не существует, существует лишь вечное слово Вед, на основе которого и устанавливается всякая истина. Таким образом, всё, что нам необходимо, это следование ведическому ритуалу, ибо именно в нём заключается основанная особенность той религии, которую нам следует практиковать». Основываясь на такого рода воззрениях, они говорят: «Если хочешь достичь небес, поклоняйся огню», – и т.п.

Здесь мы вправе спросить: Авторитет Вед признаётся последователями всех течений [индуизма]: шайвами, санкхьями, найяиками и т.д., и вы – не исключение из правил, однако между вашей и всеми прочими интерпретациями таттв обнаруживаются взаимные противоречия. В чём причина этого? Если в самих Ведах в одном месте говорится одно, а в

другом – другое, то разве можно считать такой источник достоверным? И если вы – последователи одной веры, в одних случаях даёте одно объяснение, а в других – другое, то не лучше ли вам, собравшись вместе дабы обсудить этот вопрос, прийти к окончательному решению о том, кто же из вас – истинный последователь Вед, а кто от ведического пути отошёл. Что же до нас, то нам однозначно ясно, что в самих Ведах ни предыдущее не сходится с последующим, ни последующее с предыдущим, что и послужило причиной возникновения различных сект, каждая из которых толкует Веда по собственному усмотрению. Так на каком же основании мы должны считать такие писания достоверными? А что касается вашего утверждения о том, что почитание огня ведёт к небесам, то скажите, по каким же причинам вы сочли, что огонь стоит выше человека? Очевидный абсурд! И как он может стать дарователем небес? Точно так же и все прочие утверждения Вед входят в противоречие с логикой. Сверх того, в Ведах говорится о Брахме; так почему же вы отказываетесь признать бытие Всеведущего? Таким образом, учение Джаймини следует признать ложным.

### 5.14 Буддизм.

Далее мы коснёмся некоторых особенностей учения Будды.

Основу учения Будды составляют Четыре Благородные Истины: истина страдания, истина причины, истина освобождения и истина пути.

Совокупности личности<sup>235</sup> представляют собой страдание. Этих совокупностей насчитывается пять: имя-форма, ощущение, распознавание, формирующие факторы и сознание<sup>236</sup>.

Знание формы и прочего называется сознанием, чувства счастья и страдания называются ощущением, воспоминание о том, что было пройдено, называется формирующими факторами, сохранение формы называется именем-формой. В данном случае называть сознание страданием неправомерно, поскольку страданием являются желание, гнев и прочие [страсти], но никак не знание. Ведь вполне очевидно, что то человек, которому недостаёт знания, но гнев, жадность и прочие страсти при этом велики, страдает больше, тот же, у кого знания больше, а страсти незначительны, оного страдания не чувствует и, следовательно, счастлив. Таким образом, сознание никак не может быть признано страданием.

Далее, учение Будды говорит о двенадцати аятахах, в число которых входят пять органов чувств с их соответствующими объектами, а также ум с его объектами. Однако уместно спросить: а для чего вы говорите об этих двенадцати источниках восприятия? Если всё существует лишь мгновение, то какая в них польза?

То, из чего берут своё начало влечение и отвращение, т.е. вера в «Я» и «моё», называется самудаей. Под «Я» здесь имеется в виду душа, а под «моё» – её склонности, но если вы признаёте все объекты моментальными, то пользы в таком утверждении нет.

Относительно пути к освобождению можно сказать, что таковым в этом учении считается уверенность в том, что все сансары – моментальны. Но ведь вполне очевидно, что есть немало предметов, существующих в течение длительного периода времени. Другое дело, если вы скажете, что не сохраняется лишь их состояние – тогда и мы с этим согласимся, ибо модификация действительно может длиться лишь мгновение. Однако вместо этого буддисты говорят о том, что исчезает сам объект, с чем мы не можем согласиться, поскольку это противоречит объективной реальности. Далее, в таких состояниях индивидуума, как детство и старость совершенно очевидно наличие одного и того же Я, ибо в противном случае

исчезает всякая возможность признать одного и того же субъекта действия в обоих случаях. Если же вы возразите, сказав, что субъекта действия можно признать на основе формирующих факторов, то мы спросим: а чьи они? Того, кто вечен, или того, кто моментален? Если того, кто вечен, то на каком же основании вы говорите о моментальности, а если того, кто моментален, то вряд ли представляется возможным говорить о какой-либо преемственности в том, что опирается на моментальное. Кроме того, если всё моментально, то и вы сами моментальны. Уверенность во всём этом вы называете путём к освобождению, в связи с чем возникает резонный вопрос: а кто достигает этого плода? Для кого этот путь существует? Для кого написаны бессмысленные шастры вашего учения? Наставления ведь даются с целью достижения какого-либо плода, возникающего как естественный результат практики. Таким образом, буддийский путь ложен.

Освобождение определяется буддистами как прекращение потока [личности], который составляют страсти, знание и т.д. Но кто, скажите, достигает освобождения, если всё моментально? Что касается искоренения страстей, то это признаём и мы, но если допустить предположение об исчезновении знания, то из этого последует неизбежный вывод и об исчезновении самого субъекта, ибо знание представляет собой собственную природу такового. Так может ли данный метод принести какую-либо пользу? Определение полезного и бесполезного – функция именно знания; так может ли мудрый человек признать отсутствие самого себя благом?

Учение Будды признаёт два вида *праманы*: прямое постижение и умозаключение. С анализом их содержательной истинности или ложности вы можете ознакомиться в джайнских шастрах. И, если существует только два вида достоверного знания, то не следует ли из этого, что их собственные писания недостоверны? На прямое постижение и умозаключение джива способна сама; для чего же вы создали эти шастры?

Относительно божества буддистов можно сказать, что за таковое они признают Сугату<sup>237</sup>, и возводят его обнажённые образы в различных позах, но это – не более, чем пародия. Что касается монахов этой традиции, то их отличительные черты – чаша для подаяния, красные<sup>238</sup> одежды и воздержание от приёма пищи после полудня, однако уместно спросить: если всё моментально, то зачем нужны все эти личины? Конечно, единственная цель такого рода ложных толкований таттв и обманчивых личин – доказательство собственного величия.

Буддийская традиция подразделяется на четыре школы: вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика. Вайбхашики верят, что субстанция обладает знанием, саутрантики полагают, что объекты познания существуют только так, как мы их видим, и никак иначе, йогачарины признают *буддхи*, а также практику йоги, а мадхьямики говорят о существовании знания, не опирающегося на объект познания. Таким образом, все четыре течения создали массу измышлений относительно таттв, которые, если проанализировать, оказываются безосновательными.

На этом заканчивается анализ учения Будды.

### **5.15 Материалисты-чарваки.**

Далее мы рассмотрим теории материалистической школы чарваков.

Последователи этой школы утверждают, что Всеведущего, дхармы, адхармы и освобождения не существует, плодов греха и добродетели не существует, иного мира не существует, и вообще вселенная ограничивается только тем, что воспринимается чувствами, – так они говорят.

Здесь мы вправе спросить: Всеведущего не существует только на этой Земле и в данный момент времени или же вообще? Если вы говорите о его несуществовании здесь в данный момент времени, то это признаём и мы, однако это ни в коем случае не относится ко всем временам и мирам, ибо, не будь Всеведущего, кто бы узнал о последнем факте? Тот, кто знает все миры и времена, называется Всеведущим, а тот, кто не знает, не имеет права отрицать.

Что касается дхармы и адхармы, то обе в равной мере известны в мире. Если они – не более чем продукт воображения, то почему либо та, либо другая столь близки каждому человеку и столь прославлены? Различные вариации поведения живых существ, связанные с дхармой и адхармой, вызывающие, соответственно, счастье или страдание уже в настоящей жизни, также вполне очевидны; так почему же вы отрицаете их? А возможность достижения освобождения поддаётся доказательству методом умозаключения. Что касается греха и добродетели, то вы сами прекрасно видите, что у некоторых из нас гнев и прочие (страсти) весьма слабы, тогда как у других обнаруживаются в большей мере, что само по себе служит свидетельством того, что может появиться такой человек, который свободен от данных пороков вообще. И то же самое относится и к знанию и прочим (добродетелям): у кого-то они обнаруживаются в большей степени, у кого-то – в меньшей, из чего следует, что у некоторых индивидуумов знание может развиваться в полной мере. Таким образом, состояние освобождения достигается тем человеком, который, избавившись от всех пороков, развил все возможные добродетели. Плоды греха и добродетели самоочевидны: так, один человек, несмотря на все усилия, остаётся бедняком, а к другому богатство приходит само по себе; один, несмотря на все усилия, не может избавиться от болезни, а другой, никаких особых мер не принимая, сохраняет природное здоровье на всю жизнь. В чём причина всего этого? Конечно, грех или добродетель.

Далее, бытие иного мира также доказывается как непосредственным постижением, так и умозаключением. Так, божества Срединного Мира, являясь людям, говорят: «Я был тем-то и тем-то, а теперь стал богом». Вы, конечно, скажете, что всё это – атмосферные явления, но мы-то знаем нечто иное: та субстанция, которая известна как душа, служит опорой сознания «Я есть». Вы называете это «атмосферными явлениями», но ведь ветер, наткнувшись на препятствие в виде стены, останавливается, а душа, даже если вы попытаетесь связать её, никаких препятствий не встретит; так на каком же основании вы ведёте речь об «атмосферных явлениях»?

Вы говорите о том, что вселенная ограничена тем, что могут воспринять чувства, но ведь посредством своих чувств вы не в состоянии увидеть даже местность, расположенную всего-то на одну йоджану отсюда или события, удалённые от вас всего на несколько лет. И, тем не менее, вы слышали об отдалённых странах и давно минувших временах. Итак, вся полнота знания вам недоступна, так почему же вы ограничиваете вселенную узкой сферой собственного восприятия?

Далее, чарваки утверждают: сознание возникает как результат сочетания земли, воды, огня, воздуха и пространства. В связи с этим уместно заметить, что со смертью тела земля и прочие элементы сохраняются, тогда как сознание уходит и становится божеством Срединного Мира, и это служит очевидным свидетельством их отличия. Кроме того, даже и в период жизни тела сознание представляется нам одним, а земля и прочие [элементы] – другим, т.е. отличными [от сознания]. Если допустить, что сознание и впрямь возникает с опорой на землю и прочие [элементы], то такие составляющие тела, как кости, кровь, дыхание и т.п. придётся наделить собственным независимым сознанием, из чего будет следовать, что с отсечением руки, например, она, подобно цветку, должна сохранять и

сознание. Все элементы, составляющие тело, после смерти последнего остаются здесь, на земле, и если допустить, что такие элементы сознания, как *ахамкара* и *буддхи*, связаны с телом, то встаёт закономерный вопрос о том, каким же образом у божеств Срединного Мира сохраняется отождествление себя с предыдущим воплощением? И если божества Срединного Мира открывают [людям] тайны их прежних рождений, то уместно спросить: а с кем же это знание уходит? Вот то, с чем оно уходит, называется душой.

Что касается поведения, то в этом плане чарваки призывают к весьма своевольному образу жизни: еде, питью, чувственным наслаждениям и т.п., но зачем, спрашивается, проповедовать такие вещи, если мир и сам умеет предаваться им? Какое благо вы рассчитываете принести людям, написав шастры на данную тему и проповедуя их? Вы, конечно, скажете, что наставления эти даются ради того, чтобы люди бросили такую чепуху, как аскезу, нравственность, самообуздание и т.п., однако вам не следует забывать о том, что следование таким практикам ведёт к уменьшению страстей и, как следствие, вызванного ими волнения. Поэтому они, вне сомнения, приносят счастье, а заодно и славу; так чем же вы хотите облагодетельствовать нас, убеждая отбросить такие занятия? Говоря сластолюбцам приятные их слуху вещи, не ведаете страха причинения зла как себе, так и другим, а идя на поводу чувственных желаний, придумываете систему ложной логики, дабы их оправдать.

На этом заканчивается анализ учений материалистов-чарваков.

### **5.16 Резюме по поводу иноверческих учений.**

Таковы многообразные иноверческие учения, вымышленные сластолюбивыми грешниками. Вера в них, конечно, ничего, кроме вреда, дживе не принесёт. Лишь учение Победителей, изошедшее из уст одолевшего все страсти Всеведущего [тиртханкары], может принести благо живым существам.

Учение это, изложенное всеведущими бесстрастными архатами, разорвавшими все оковы<sup>239</sup> внешней и внутренней привязанности наставниками, предлагает истинную интерпретацию дживы и прочих таттв и учит о двух видах доказательств – прямых и косвенных. Подробные характеристики таких учителей даны в начале этой книги.

Здесь кто-то может возразить: «Поскольку вы сами не свободны от влечения и отвращения, вы пытаетесь доказать истинность собственного учения, опровергая чужие».

Ответ: В соответствующем действительности изложении объектов познания не может быть ни влечения, ни отвращения. Другое дело, если бы мы, имея в виду какую-то собственную цель, интерпретировали их превратно, – это, несомненно, служило бы явными признаками влечения и отвращения.

Вопрос: Если вы свободны от влечения и отвращения, то почему вы отзываетесь о джайнской вере в благожелательном духе, а обо всех прочих – в дурном? Если бы вы в самом деле развили в себе равнодушие, то признали бы все равными и не принимали бы сторону исключительно своей веры.

Ответ: О дурном учении и отзываются в дурном духе, а о благом – в благом. О каком влечении и отвращении вы говорите? А что же касается признания дурного и благого равным, то это – явный признак неведения, так что ни о какой равнодушии речи быть не может.

Вопрос: Цель всех религий одна; почему же вы не хотите признать их всех равными?

Ответ: Если цель у всех одна, то для чего существуют разные религии? В рамках одной веры одна и та же цель может рассматриваться под различными углами зрения, и никто их разными религиями не назовёт, что же касается тех случаев, когда цели расходятся, то об этом речь пойдёт ниже.

### 5.17 Сравнение джайнизма и других религий.

Единственная цель джайнизма заключается в достижении состояния полного бесстрастия, и цели этой служат абсолютно все аспекты нашей веры: религиозные истории, космология, дисциплинарный кодекс и учение о таттвах. Что же касается других религий, то, похоже, что их цель заключается исключительно во возвращении страстей, ибо ложные писания могут создаваться лишь людьми, подверженными страстям, а многообразные системы псевдологии служат лишь возвращению страстей. К примеру, адвайта-брахмавада, признающая всё сущее единым Брахманом, санкхья, видящая во всём деятельность пракрити, и полагающая индивидуума чистым и бездеятельным, шиваизм, полагающий, что цели можно достичь одним лишь знанием таттв, миманса, признающая религиозные практики, порождённые страстями, за дхарму, буддизм, считающий всё моментальным или материалисты-чарваки, не признающие существования иного мира, поощряют тем самым бесконтрольный образ жизни, выражающийся в стремлении к чувственным наслаждениям. И, хотя в некоторых местах они и говорят о способах уменьшения страстей, это – лишь уловка, призванная подпитывать прочие страсти. Так, призывая, с одной стороны, оставить жизнь домохозяина и служить Парамешваре, но наделяя при этом природу Парамешвары страстями, поддерживают тем собственную жажду чувственных наслаждений. Джайнская же религия, описывающая природу божества, учителя и учения как абсолютно бесстрастную, поддерживает тем самым стремление к достижению бесстрастия – сомнения в этом нет.

И это – не только наше мнение: так, иноверческий поэт Бхартрихари в *Вайрагья-пракаране* говорит следующее:

«Среди людей, подверженных страстям, более всего знаменит один [бог] – Шива, всегда держащий свою возлюбленную – Парвати, за нижнюю часть тела, тогда как среди бесстрастных более всего прославлен другой – Джина, и второго такого человека, способного оставить общество женщин, не сыскать. Что же до всех прочих людей, то они, как будто оцепеневшие от змеинового яда, которым вымазаны стрелы неотразимого бога любви – Камы, не могут ни в полной мере насытить свои желания, ни одолеть их».<sup>240</sup>

Так что даже иноверцы признают, что люди, более всего подверженные страстям, почитают Махадеву, тогда как бесстрастные поклоняются Джине. Страсти и бесстрастие взаимно противоположны, поэтому не ищите счастья в обеих одновременно, ибо лишь одно из этих двух может принести вам пользу, и это – бесстрастие, благодаря которому человек, избавившись от всякого возбуждения и волнения, становится достойным поклонения. Тот факт, что бесстрастие приносит счастье в будущем, известен не только нам: о нём говорят и иноверцы; тогда как страсти, стоит только им появиться, в тот же миг порождают волнение, несут за собой осуждение, а в будущем – и страдания. Таким образом, благотворной может быть лишь джайнская религия, единственная цель которой – бесстрастие, а что же до остальных, то, поскольку очевидная цель оных состоит в поддержке страстей, назвать их благотворными никак нельзя; так на каком же основании мы должны признавать их равноценными?



Вопрос: Всё это истинно, однако своим порицанием иноверцев вы, во-первых, причиняете им страдание, а во-вторых, вызываете соответствующее противодействие. Так что зачем их осуждать?

Ответ: Если бы мы выразили своё порицание, будучи одержимыми страстями или действительно причинили кому-либо страдание, то это и вправду обернулось бы грехом, однако следование иноверческим теориям приводит лишь к тому, что дживы укрепляются в ложной вере, порождающей страдания сансары, поэтому наши слова являются ни чем иным, как вызванным состраданием изложением истины как она есть. А если слова эти, хотя и нет в них никакого изъяна, причиняют кому-то страдание или вызывают протесты, то что мы можем поделать? Ведь и винокур чувствует страдание, когда его ремесло подвергается осуждению, и проститутке неприятно, когда её образ жизни порицается, и мошеннику больно, когда его деяния разоблачаются. И если мы, из страха обидеть грешников, не дадим дживам наставления в дхарме, то как они найдут путь к счастью? Да разве существует хотя бы одно такое наставление, от которого все обретали бы покой? Что же до их возможных протестов, то пусть они состязаются между собой, мы же в такие баталии ввязываться не будем, и тогда они успокоятся сами собой. Да получит каждый плод собственных мыслей!

Вопрос: Как известно, ложные интерпретации таттв, содействующих достижению цели человека, ведут к формированию ложной веры, ложного знания и неправильного поведения. А каким образом следование иноверческим учениям ведёт к тому же?

Ответ: В иноверческих теориях, поскольку таковые прибегают к ложной аргументации, собственная природа таттв не осознаётся должным образом, поэтому мы вправе спросить: а для чего всё это делается? Если [человек] понимает дживу и прочие таттвы должным образом, то с достижением бесстрастия становится очевидным и всё его величие; те же индивидуумы, которым бесстрастие чуждо и которые жаждут мирской славы, дабы заставить других признать собственное величие, дают ложную, вымышленную интерпретацию таттв. Так, своими утверждениями о бытии единого Брахмана они распространяют ложную веру в природу джива и аджива-таттв, воспитанием самопотворства поддерживают ложную веру в асрава и самвара-таттвы, а речами о бессознательном или не лишённом страстей освобождении поощряют превратную веру в мокша-таттву.

Итак, мы продемонстрировали всю ложность иноверческих учений. Когда таковая осознана во всей её полноте, возможно, у человека возникнет интерес к истинной интерпретации таттв, которая позволит ему избежать ошибок в дальнейшем.

На этом заканчивается анализ иноверческих теорий.

### **5.18 Доказательства древности и истинности джайнизма, находимые в писаниях других религий.**

А теперь давайте посмотрим, что же говорят писания прочих религий по поводу древности и истинности джайнизма<sup>241</sup>.

Так, в первой главе *Большой йогавасиштхи*, – текста, насчитывающего 36000 шлок, в главе, посвящённой отрицанию *ахамакары*, Рама в беседе с Васиштхой говорит следующее: «Я – не Рама, я свободен от желаний, мой ум чист от мыслей и пристрастий; я желаю установить в своей душе мир, подобно Джине».

Таким образом, сам Рама выражает здесь желание стать подобным Победителям, что может служить доказательством как факта их превосходства по сравнению с Рамой, так и древности нашего учения.

И в *Дакшинамурти-сахасранаме* Шива говорит: «Погружённый в путь Победителей называется Джинной, одолевшим гнев».

Здесь Бхагаван называется «Погружённым в путь Победителей» и «Победителем», что также подтверждает превосходство и древность джайнской веры.

Также и в *Вайшампаяна-сахасранаме* Махавира называется Джинешварой.

Оппонент: Вам, [джайнам], также следует признать того единого Ишвару, о котором здесь говорится.

Ответ: Но ведь это было сказано вами самими, но никак не нами, так что получается, что ваша собственная вера доказывает божественность<sup>242</sup> архатов. Будь это сказано нами, то и мы признали бы божественность Шивы и прочих. Так, если один торговец предлагает [покупателю] подлинную драгоценность, а другой – поддельную, и при этом, желая назначить своему товару цену, равную таковой подлинного, пытается выдать её за подлинную, то на каком, спрашивается, основании, первый [торговец] должен признавать второго равным себе? Точно так же и в нашем случае: если джайн говорит об истинных божестве, [учении и учителе], а иноверец, соответственно, о ложных и, желая при этом поставить их в один ряд с таковыми джайнов, говорит о том, что все [божества, учения и учителя] равны, то почему, скажите, мы должны это признавать?

И в *Рудраямалатантре* сказано: «Учение Победителей – лебедь, несущий Индру и Сарасвати», – что также указывает на превосходство джайнской веры.

И *Ганеша-пурана* перечисляет [последователей различных вер] в таком порядке: «Джайны, пашупаты, санкхьи...».<sup>243</sup>

И в *Вьясакрита-сутре* говорится: «По мнению джайнов одно [мнение] не [может быть верным] – истинны оба: так говорят съядвадины».

Эти и многие другие упоминания джайнской религии, встречающиеся в иноверческих писаниях, однозначно свидетельствуют о её глубокой древности.

В этой связи можно вспомнить и пятую главу *Бхагавата-скандхи*, упоминающую аватара Ришабху в ряду прочих воплощений Вишну. Там он описывается, как исполненный сострадания, свободный от желаний, пребывавший в медитативной позе и почитаемый людьми всех сословий. И, кроме того, говорится, что некий царь по имени Архат следовал пути, указанному им. Таким образом, даже ваша вера содержит доказательства обоснованности джайнского учения, ибо ваши писания свидетельствуют не только об аватарах Раме и Кришне, основавших иноверческий путь, но и об аватаре Ришабхе, учредившем джайнский путь.

Здесь есть над чем подумать: от Кришны и прочих аватаров пошла традиция потворства страстям, тогда как от аватары Ришабхи – традиция бесстрастия и аскетизма. Признавать их обе равноправными – значит не видеть разницы между дхармой и адхармой. Поэтому, если вы в состоянии эту разницу увидеть – выбирайте то, что приносит счастье, и следуйте этому пути.

И в *Дашаватара-чаритре* качества Будды описываются в абсолютно том же духе, что и качества архатов, так что если первые достойны поклонения, то последние – и подавно.

И в *Кашикханде* говорится, что царь Девадаса, достигнув пробуждения, оставил царство. Далее там же сказано, что Нараяна стал отшельником по имени Винаякирти, Лакшми – монахиней по имени Винаяшри, а Гаруда принял обеты домохозяина. Таким образом, всякий раз, когда речь идёт о достижении пробуждения<sup>244</sup>, упоминаются и все характерные атрибуты джайнского образа жизни, что, вне всякого сомнения, служит свидетельством того, что джайнский путь древен и благотворен.

И в *Прабхаса-пуране* речь идёт о том, что Вамана узрел обнажённого тиртханкару Неминатху, также называемого здесь Шивой. А следующая шлока говорит, что плод лицезрения [тиртханкары] равен плоду десяти миллионов жертвоприношений. Но ведь те же самые качества приписывают почитанию Неминатхи и джайны, что, опять же, доказывает подлинность джайнской веры.

Далее тот же текст говорит: «Победитель Неми подобен горам Райвата<sup>245</sup>, незапятнанная вершина этой юги, божество обители мудрецов и причина пути к освобождению».

Здесь к Неминатхе применяется эпитет Джины, его местопребывание описывается как обитель мудрецов и причина освобождения, а также вершина этой юги, что также даёт нам основания считать его высочайшим из достойных поклонения.<sup>246</sup>

И употреблённое в *Нагара-пуране* слово «архам» следует понимать как синоним «параматтва», знание которой ведёт к достижению «высшего состояния бытия», т.е. освобождения. Таким образом, в случае со словом «архам» мы, опять же, имеем дело с упоминанием джайнской веры.

Далее тот же текст гласит: «Плод, обретаемый подношением пищи десяти брахманам в Крита-югу<sup>247</sup>, равен плоду, обретаемому мудрецом, преданным одному архату в Кали-югу<sup>248</sup>».<sup>249</sup>

И в *Ману-смирти* под именем «Вималавахана» имеется в виду Ману, т.е. то же самое, что и кулакары джайнской мифологии, а далее говорится, что первый Джина этой юги указал путь к освобождению, благодаря чему удостоился почитания богов и демонов. Итак, если данный текст говорит о том, что джайнский путь существует от начала Крита-юги, то почему вы отказываетесь признать его авторитетность?

И в *Риг-веде* сказано: «Ом! Я прибегаю к прибежищу пребывающих в трёх мирах двадцати четырёх тиртханкаров: от Ришабхи до Вардхаманы, и сиддхов».

И в *Яджур-веде* сказано: «Ом! Поклонение архату Ришабхе!»

Как мы видим, и в этом тексте все фигурирующие в нём джайнские тиртханкары считаются достойными поклонения. И второй вывод, который следует сделать, исходя из всех вышеприведённых высказываний: Веды были созданы уже после их времени<sup>250</sup>.

Итак, иноверческие писания вполне однозначно свидетельствуют о духовном превосходстве и древности джайнской веры. Кроме того, изучив джайнскую религию, вы сами убедитесь в факте вымышленности всех прочих; поэтому всем, кто желает собственного блага, следует, оставив в стороне всякую пристрастность, обратиться к учению Победителей.

Как мы уже имели возможность убедиться, в иноверческих теориях не сходится ни последующее с предыдущим, ни предыдущее с последующим. Так, утверждается, что во времена первого аватара были восстановлены [вечные] Веды – тексты, предписывающие практику кровавых жертвоприношений, а во времена аватара Будды, осуждавшего таковую, на подобные ритуалы был наложен запрет. Далее, аватар Ришабха, с одной стороны, проповедовал путь аскетизма и бесстрастия, тогда как в случае с аватаром Кришной мы сталкиваемся с примерами чувственных наслаждений с чужими женщинами, т.е. речь уже идёт о пути, поддерживающем проявления страстей. Получается дилемма: какой же из этих путей предпочтительнее выбрать мирской дживе? В соответствии с какими нормами ей жить? Они утверждают, что все эти аватары – одно, но даже если бы это и было так, учитывая тот факт, что в одних случаях они проповедовали один путь, а в других – другой, да и жили соответственно, встаёт закономерный вопрос о том, можно ли верить их словам и делам?

Сверх того, в одних местах они порицают страсти и чувственные наслаждения, тогда как в других призывают к сражениям и наслаждению земными благами, и всё это вместе преподносится как плод содеянного в прошлом. Если бы такого рода деяния, как участие в битве и прочие, и вправду были возможны без наличия гнева и иных страстей, то подобное утверждение можно было бы принять, но ведь в реальности-то всё обстоит противоположным образом. А если факт возникновения гнева не признаётся в таких деяниях, как войны и т.п., то в чём же, скажите, сокрыт тот независимый [от таковых] гнев, который вы порицаете? Не представляется такое явление возможным, ибо предыдущее здесь противоречит последующему, и последующее предыдущему. В частности, в Гите [Кришна], дав поначалу наставления об отречении, затем предписывает [Арджуне] идти в бой: противоречие здесь более чем очевидно. Описываются [в их писаниях] и такие деяния, как проклятия, наложенные великими мудрецами, но разве подобные проявления гнева не заслуживают порицания? Так что, основываясь на приведённых примерах, судите и обо всём прочем.

В частности, они договорились даже до таких слов: «Не имеющий сына не получит счастливого перерождения», но, с другой стороны, в *Бхарате*<sup>251</sup> мы встречаем следующее: «Многие тысячи девственных брахмачари, [придя] в божественные уделы, составляют нетварное потомство Царя богов», – ведь это же сказано ни о ком ином, как о девственных аскетах, получивших рождение на небесах, так что противоречие здесь более чем очевидно.

А в одном из пассажей *Ришииварабхараты* мы обнаруживаем, что, с одной стороны, возбраняется употребление вина, мяса, приём пищи в ночное время, особенно в течение сезона дождей, а также употребление корнеплодов, но, с другой стороны, говорится о желательности подношения мяса и прочего важным персонам и, сверх того, приём пищи в ночное время, а также употребление корнеплодов рекомендуются даже в те дни, когда человек соблюдает религиозные обеты. Абсурдность такого рода «изречений» очевидна.

Итак, в иноверческих писаниях встречается масса такого рода противоречащих друг другу утверждений, и избежать этого факта невозможно. В одном месте они, согласуясь с древней традицией, ради взращивания в слушателях веры в оную, дают соответствующие наставления, а в других, задавшись целью поддержать чувственные наслаждения, говорят противоположное: так можно ли допустить достоверность такого рода «изречений», где ни последующее не сходится с предыдущим, ни предыдущее с последующим?

Да, аналогичные джайнским наставления, призывающие к терпению, нравственности и довольству малым, имеют место в иноверческих писаниях, что же касается

противоположных указаний, то их следует счесть ложными. Опасность здесь заключается в том, что некоторые люди, следуя тем их положениям, которые находятся в согласии с таковыми джайнизма, могут склониться к вере и в противоположные указания, поэтому, даже если вы видите, что тот или иной компонент иноверческой системы ведёт к благу, не принимайте её на веру. Пища, в которую подмешан яд, пользы не принесёт: так же и здесь.

Если же вы не можете найти какой-то ценный аспект высшей дхармы в джайнской религии, а в другой находите его, или же видите в первой некий запрещённый элемент, а в другой его не находите – что же, почитайте ту веру, однако это далеко не всегда бывает так, поскольку нет в этом мире ничего такого, что осталось бы втайне от Всеведущего. Поэтому, оставив все прочие теории, развивайте неколебимую веру в учение Победителей.

### **5.19 Анализ теории и практики традиции шветамбаров.**

С ухудшением времён и среди последователей джайнской веры появились подверженные страстям люди, создавшие немалое количество вымышленных ими же самими текстов. Вот эту традицию мы и обсудим ниже.

Итак, последователи традиции шветамбаров, независимо от того, кто на самом деле создал их сутры, утверждают, что созданы они ганадхарами. Мы вправе спросить: вы говорите, что имеете ту самую *Ачарангу* и прочие тексты, которые были созданы ганадхарами, но что вы скажете относительно их объёма в момент создания: был ли он таким же или большим? Если их размер был именно таков, какой он есть сейчас, т.е., как вы утверждаете [в случае с *Ачаранга-сутрой*], восемнадцать тысяч слов, то какие аргументы в пользу их аутентичности вы можете привести?

Что мы будем определять как размер слова? Если окончания склонения считать отдельными словами, то реальный их размер окажется много больше, а если считать только сами слова, то одних только шлок должно быть чуть более 51 кроры. Эти шастры слишком коротки, чтобы считать их созданными [ганадхарами именно в таком виде]. Кроме того, сказано, что размер *Дашавайкалики* меньше такового *Ачаранги*, а у вас он оказался больше: каковы причины этого?

Вы можете возразить: «*Ачаранга* и прочие сутры вначале были больше, однако позднее, вследствие ухудшения времён, мы удалили из [оригинальных текстов] несколько сутр, создав тем самым данные шастры». Но ведь такие неполные тексты не могут быть аутентичными! Кроме того, при создании шастр действует следующее правило: если пишется объёмистая книга, то предмет излагается в ней во всех подробностях, а если небольшая [на ту же тему], то, соответственно, читателю предлагается сжатое его описание, однако связующая их нить при этом не теряется. В тех же случаях, когда из длинного текста вырываются те или иные фрагменты, связующая нить неизбежно теряется, и последовательность повествования тем самым нарушается. Однако по вашим писаниям непохоже, чтобы они были в чём-то непоследовательны: логическая связь между отдельными историями в них вполне очевидна.

Сверх того, мудрость ганадхаров была несравнимо выше интеллектуальных качеств всех прочих писателей, следовательно, любые тексты, созданные ими, даже краткие, должны передавать глубокий смысл; [в ваших же писаниях] нет даже той глубины, которую можно обнаружить в работах других авторов.

Далее, всякий, кто создаёт литературное произведение, никогда не ведёт повествование от своего имени в стиле «Некто так сказал», но говорит: «Я так сказал»; в ваших же шастрах мы

встречаем фразы типа: «О, Гаутама!» или «Так сказал Гаутама». Но ведь такого рода фразы возможны лишь в тех случаях, когда текст создаётся кем-то другим! Так что эти сутры никак не могли быть созданы ганадхарами, но кем-то другим... Используя имена ганадхаров, вы попросту хотите доказать аутентичность своих фальшивых текстов, однако истинный мудрец словам не верит, и принимает утверждение на веру лишь после тщательного его анализа.

Шветамбары на это отвечают, что сутры эти были, якобы, созданы дашапурви<sup>252</sup> в соответствии с наставлениями ганадхаров. Но мы, в таком случае, вправе спросить: если были созданы новые тексты, то они, соответственно, должны были получить новые имена; но почему же вы сохранили традиционные названия Анг? Вы тем самым уподобляетесь тому [хвастуну], который, желая выказать собственное богатство, написал на своём амбаре имя богатого ростовщика... Честному человеку следовало бы действовать подобно дигамбарским авторам, подписывающим собственные работы своими подлинными именами. С какой целью вы вводите в заблуждение [читателя], сохраняя названия древних Анг, и выдавая их тем самым за подлинные творения ганадхаров? Так что тексты эти не могут быть работами ни ганадхаров, ни дашапурви.

Та часть содержания такого рода шастр, которая соответствует доктринам джайнской веры, безусловно, истинна, и дагамбарские учителя говорят точно так же, однако встречаются в них и ложные теории, в которых не сходится ни предыдущие с последующим, ни последующее с предыдущим, и ложность этих теорий доказуема как непосредственным восприятием, [так и умозаключением]. Вот эти положения мы и обсудим ниже.

### **5.19.1 Доказательство невозможности достижения освобождения каким-либо иным путём, помимо дигамбарского.**

Итак, во-первых, шветамбары полагают, что освобождение достижимо для иноверцев, домохозяев, женщин, шудр и неприкасаемых в этом самом рождении, однако такое мнение необоснованно. Как известно, правильная вера, правильное знание и правильное поведение вместе составляют путь к освобождению, однако давайте посмотрим, что они говорят о природе правильной веры...

«Архатам, Махадеве, монахам, учителям, равным Победителям...»<sup>253</sup>

Допустимо ли признавать иноверческих архатов, монахов и учителей равными Победителям? А если правильная вера не сформировалась, то возможен ли путь к освобождению?

Если же вы скажете, что благодаря развитию веры во внутреннее Я возможно возникновение правильной веры даже у них, иноверцев, то [имейте в виду, что] восхваление последователей других систем относится к нарушениям [принципов] правильной веры и, сверх того, может ли человек оставаться последователем ложного пути, если в нём развилась правильная вера? Далее, формирование правильной веры [автоматически] ведёт принятию великих обетов, практика которых представляет собой правильное поведение, но возможно ли это в случае с иноверцами? Если да, то получается, что джайнское учение равноценно всем прочим. Итак, следует признать, что достижение освобождения иноверцами является ложной идеей.

### **5.19.2 Опровержение возможности достижения освобождения домохозяевами.**

Во-вторых, шветамбары утверждают, что достижение освобождения возможно для домохозяев, но ведь известно, что [совершенное] правильное поведение развивается лишь

при условии полного отречения от насилия и прочих греходеяний, в связи с чем возникает закономерный вопрос: а возможно ли продолжение нормальной жизни домохозяина, если ты полностью отрёкся от таковых? Если вы скажете, что отречение это имеет место в сердце, то не забывайте о том, что здесь, [в джайнской системе], отречение должно осуществляться на уровне всех трёх посредников<sup>254</sup>, а возможно ли для домохозяина отречение на уровне тела? Кроме того, шветамбары полагают, что принятие Великих обетов возможно при сохранении некоторого внешнего имущества<sup>255</sup>, однако [нельзя забывать], что в действительности полноценное выполнение такого рода обязательств возможно лишь при условии полного отречения от всякого материального имущества, и без такового о практике Великих обетов не может быть и речи. А без последних, в свою очередь, невозможно подняться до шестой и более высоких гунастхан; так что как, скажите, достичь в таком случае освобождения? Итак, мнение о том, что домохозяин может достичь освобождения, не имеет под собой никаких оснований.

### **5.19.3 Опровержение возможности достижения освобождения женщинами.**

В-третьих, шветамбары считают, что достижение освобождения возможно для женщин, но разве может человек, неспособный совершить грех, который привёл бы его к рождению на седьмом плане ада, достичь такой чистоты ума, которая послужила бы причиной освобождения? Ведь совершение как тяжчайшего греха, так и высочайшего религиозного акта по силам лишь тому, чья решимость крепка и неколебима. Кроме того, женщина не в состоянии практиковать медитацию в уединённом месте и полностью отказаться от использования материальных предметов.<sup>256</sup>

В подтверждение своего мнения они говорят: в писаниях содержатся упоминания о том, как множество людей мужского и женского пола, а вместе с ними и среднего, достигали состояния сиддхи, что и даёт нам основания признавать за женщинами возможность достижения освобождения. В этой связи необходимо уточнить: а кто были эти люди – бхава-веди<sup>257</sup> или дравья-веди? Если бхава-веди, то это признаём и мы, а если дравья-веди, то вполне очевидно, что на этой земле имеется великое множество мужчин и женщин, тогда как гермафродиты встречаются крайне редко. Можете ли вы представить себе, чтобы сколь-либо значительное их количество достигло освобождения в течение одной самаи? Так что эти истории ни в коем случае не имеют в виду дравья-веди.

Вы можете возразить, сказав, что сексуальные страсти могут иметь место лишь до девятой гунастханы, однако не забывайте, что это говорится с точки зрения психического их аспекта (бхава-веда), а если бы данное утверждение делалось с точки зрения физического их аспекта (дравья-веда), то нам пришлось бы признать возможность сохранения чувственной страсти вплоть до четырнадцатой гунастханы.

Итак, мнение о том, что женщины могут достичь освобождения, так же безосновательно.

### **5.19.4 Опровержение возможности достижения освобождения шудрами.**

В-четвёртых, шветамбары утверждают, что освобождение достижимо и для шудр [и прочих представителей низших сословий], однако в этой связи уместно спросить: а допустимо для домохозяина даяние пищи неприкасаемому? Не идёт ли это вразрез с общественными традициями? Кроме того, [есть здесь ещё два момента]: во-первых, благие мысли не могут возникнуть в уме низменного человека, а во-вторых, созревание плодов кармы, определяющей низкий статус, возможно лишь до пятой гунастханы, а возможно ли освобождение, если человек не в состоянии подняться выше? Если же вы скажете, что с началом практики самообуздания начинается и созревание плодов благой кармы, то

получается, что о созревании таковых можно говорить с точки зрения практики самообуздания или отсутствия таковой, и это, в свою очередь, даст нам основания заключить, что в случае с любым не практикующим воздержание человеком, даже [будущим] тиртханкарой или кшатрием, имеет место созревание кармы, определяющей низкий статус. А если вы [сами] говорите о благой карме последних с точки зрения семьи и рода, то в случае с неприкасаемым вам придётся признать факт созревания кармы, определяющей низкий статус. Ведь в ваших собственных писаниях сказано, что её созревание может иметь место лишь до пятой гунастханы, так что не сходится в ваших речах ни последующее с предыдущим, не предыдущее с последующим. Итак, мнение о том, что шудры и прочие [представители низших сословий] могут достичь освобождения, безосновательно.

Таким образом, становится ясно, что подлинная цель шветамбаров, говорящих о возможности достижения освобождения всеми человеческими существами, заключается в том, чтобы представить себя в выгодном свете и, дав всем без исключения надежду на освобождение, упрочить тем самым свою собственную ложную традицию. Однако стоит только поразмыслить, и ложность такого рода утверждений станет очевидной.

### 5.19.5 Опровержение учения об ачхерах.

В ряде шветамбарских текстов содержатся упоминания о так называемых ачхерах<sup>258</sup>, о которых говорится, что возникли они по причине хундаварпини<sup>259</sup>, и никаким спорам вопрос о существовании таковых не подлежит. Действительно, как результат ухудшения времён возникло немало [экстраординарных] вещей, однако ничто не может противоречить законам природы и логики, а если таковое возможно, то нам придётся признать существование цветов в небе, рогов осла и т.п. Так что ачхеры, о которых идёт речь, противоречат как логике, так и природе. Почему? Этот вопрос мы обсудим ниже.

Итак, утверждается, что Вардхамана в течение некоторого времени пребывал в лоне брахманской женщины, после чего был перенесён в лоно кшатрийки. Но ведь никаких свидетельств возможности перенесения эмбриона в лоно другой женщины не существует, да методом умозаключения никаких доказательств тому не придумать. Кроме того, получается, что благоприятное событие<sup>260</sup> зачатия произошло в одном доме, а благоприятное событие рождения – в другом, т.е. многодневный дождь драгоценностей вначале должен был литься в одном доме, а затем – в другом. Наконец, получается, что матерей у тиртханкары было две, а отец один, и им был брахман, который на праздновании его рождения и не присутствовал вовсе, а все почести получил мнимый отец. Вполне очевидно, что приписывать тиртханкаре двух отцов – несусветная ложь. Мало того: даже слушать такие речи о лице высочайшего ранга неприлично.

Сверх того, если такая ситуация действительно имела место в случае с тиртханкарой, то нам придётся допустить возможность перенесения эмбриона из лона любой другой женщины, подобно тому, как вайшнавцы описывают рождение тех или иных сыновей или дочерей самыми разными способами. Но если даже в наши – наихудшие из времён, не происходят такие вещи, то могли ли они произойти в ту эпоху? Так что и данное утверждение никаких оснований под собой не имеет.

Далее, считается, что тиртханкара Малли<sup>261</sup> была женщиной. Но ведь известно, что женщина не может ни находиться, ни тем более проповедовать в собрании мудрецов или богов. Положение женщины второстепенно и, следовательно, невозможно для обладателя высочайшего статуса – тиртханкары. Сверх того, всем тиртханкарам была свойственна



обнажённость, что невозможно для женщины. Итак, анализ показывает, что такого рода утверждения не имеют под собой никаких оснований.

Говорится также, что обитатели Земли Наслаждений<sup>262</sup> могут [в дальнейшем] получить рождение в аду. Но ведь в текстах, объясняющих процесс связывания кармой, ясно сказано, что в Земле Наслаждений создаётся связанность кармой, определяющей божественное состояние бытия и божественную продолжительность жизни, так что с чего бы им пойти в ад? В писаниях упоминаются даже такие события, которые имели место где-то в безначальном времени: к примеру, говорится, что карма, определяющая рождение тиртханкарой, может существовать вплоть до третьего уровня ада, однако о том, что обитатели Земли Наслаждений могут накопить карму, ведущую к рождению в аду, не сказано нигде. Всеведущий, как известно, заблуждаться не может, поэтому такого рода утверждения – ложь.

Таким образом, все ачхеры следует считать невозможными.

Они утверждают, что вопрос о существовании таковых обсуждению не подлежит, но так говорят лишь лжецы.

А если вы возразите, сказав, что и в дигамбарских [текстах] описываются такие вещи, как рождение дочери у тиртханкары, бесчестие чакраварти и тому подобные признаки ухудшения времён, то мы согласимся, ибо это действительно было так. Однако такие вещи не противоречат ни логике, ни природе: если всё это случается с обычными людьми, то может произойти и с великими, почему и говорится об ухудшении времён. [История же о] перенесении эмбриона – совсем другого рода: они входят в прямое противоречие, как с очевидными фактами, так и с умозаключением.

Имеется в их текстах и немало других примеров таких противоречий. Так, утверждается, что боги из области Сарватхасиддхи задают все вопросы исключительно силой ума, а тиртханкара той же силой отвечает, однако известно, что заурядные<sup>263</sup> дживы без способности к чтению мыслей не могут знать, что происходит в уме другого индивидуума; так откуда же бог из сферы Сарватхасиддхи узнает, что ему хочет сказать тиртханкара? Кроме того, психический ум у всеведущего отсутствует, а физический представляет собой лишь безжизненную форму, поэтому кто бы дал такой ответ? Так что и такое утверждение никаких оснований под собой иметь не может.

Итак, поскольку в шветамбарских писаниях имеют место многочисленные противоречащие как очевидности, так и логике, утверждения, их следует считать ложными.

#### **5.19.6 Ложная интерпретация божества, учителя и учения в традиции шветамбаров.**

Далее, интерпретация божества, учителя и учения в традиции шветамбаров также полностью ложна.

##### **5.19.6.1 Ложная интерпретация божества.**

Итак, шветамбары полагают, что всеведущему тиртханкаре свойственны такие людские недостатки, как голод и прочие, однако всё это в корне противоречит самой сути его божественной природы. Подумайте: если, вследствие голода и прочего возникает беспокойство, то можно ли вести речь о безграничном счастье? Если же вы считаете, что голод и жажда свойственны телу, тогда как душа остаётся к таковым индифферентной, то почему же вы говорите, что он принимает пищу с целью утоления голода? Ведь причина

приёма пищи может быть лишь одна – страдание, вызванное голодом. Вы, конечно, можете возразить, сказав, что пища принимается им как результат созревания [неомрачающей] кармы, подобно тому, как он движется в результате созревания [такого рода] кармы, однако в случае с передвижением мы имеем дело с созревании плодов кармы, определяющей движение, так что никакого «лекарства от страдания» здесь не требуется и, кроме того, известно, что некоторые существа производят движение и без какого-либо собственного желания. Что же касается пищи, то таковую мы принимает отнюдь не вследствие созревания кармы той или иной разновидности, но из желания избавиться от страдания, вызванного голодом. Сверх того, пища поглощается лишь в том случае, если душа стимулирует ветры, так что с движением здесь никакого сходства нет.

Если же вы полагаете, что пища принимается как результат созревания кармы, порождающей приятные ощущения, то и такой вариант невозможен. Посмотрите: живое существо принимает пищу, если чувствует страдание, вызванное голодом, а затем, съев её, полагает себя счастливым. В этом случае действительно можно говорить о созревании плодов кармы, порождающей приятные ощущения. К примеру, у богов преобладает карма, порождающая приятные ощущения, однако они почему-то не принимают пищу непрерывно, стало быть, данное утверждение неверно. Кроме того, у монаха, проводящего длительный пост, возможно созревание плодов кармы, порождающей приятные ощущения, тогда как у человека, который только и знает, что ест, вполне вероятно созревание кармы, порождающей неприятные ощущения.

Так что, в отличие от движения, которое возможно и без желания, т.е. вследствие одного лишь созревания кармы, определяющей движение, приём пищи без какого-либо желания, т.е. в результате созревания кармы, порождающей приятные ощущения, невозможен.

Возражение оппонента: Однако в писаниях имеются указания на то, что всеведущие практиковали одиннадцать видов паришахи, из чего мы вправе заключить, что чувство голода присуще и им. А как успокоить последнее без приёма пищи? Поэтому мы и полагаем, что всеведущие принимают её.

Ответ: Созревание [плодов] кармы, как известно, бывает двух разновидностей: слабой и интенсивной. Когда процесс созревания крайне слаб, то и результаты его остаются невыраженными, почему и утверждается, что плоды отсутствуют, ибо о наличии таковых можно вести речь лишь в случае сравнения [двух видов созревания]. Так, на девятой гунастхане созревание плодов кармы, омрачающей сексуальными страстями, настолько незначительно, что совершение реального полового акта здесь считается невозможным, почему и говорится, что на данном этапе достигается [совершенное] целомудрие, однако при сопоставлении [с полным отсутствием страсти] можно утверждать, что таковая всё-таки имеет место. Точно так же и в случае со всеведущими: интенсивность созревания плодов кармы, порождающей неприятные ощущения, у них крайне слаба, поскольку в каждой «порции» кармы, подлежащей созреванию в определённый момент времени и имеющей определённую силу принесения плодов, существует бесконечное число частей и подразделений и, благодаря такой раздробленности, а также качественному переходу одного вида кармы в другой, сила созревших плодов оказывается весьма незначительной. Голод, способный привести к истощению тела, вследствие такой кармы не возникает. Кроме того, поскольку [Всеведущий] свободен от заблуждений, то не может возникнуть и соответствующее страдание, вызванное голодом, почему и говорится об отсутствии голода и [жажды], хотя, если сравнить [с состоянием полного отсутствия такой кармы], то, конечно, можно утверждать, что таковые имеют место.

Далее, вы спрашивали, возможно ли успокоение чувства голода без приёма пищи. [В ответ мы спросим вас]: если в случае со Всеведущим имеет место такое чувство голода, которое можно успокоить приёмом пищи, то вправе ли мы утверждать, что процесс созревания кармы [у таких индивидуумов] отличается малой интенсивностью? Если даже боги и обитатели Земли Наслаждений, где интенсивность созревания кармы, порождающей неприятные ощущения, весьма незначительна, принимают лишь незначительное количество пищи, да и то по прошествии больших промежутков времени, то в случае со Всеведущим, отличающимся крайней слабостью такого рода кармы, вполне возможно и полное воздержание от приёма пищи.

Возражение оппонента: Строение тел богов и обитателей Земли Наслаждений таково, что рот у них мал и пускается в дело по прошествии больших периодов времени, однако в том, что касается всеведущих, то они, будучи обитателями Земли Деяний, обладают [обычными] физическими телами; а могут ли такого рода тела пребывать в добром здравии в течение периода, чуть меньшего, чем десять миллионов пурв, не принимая пищу?

Ответ: Да, тела богов и прочих действительно таковы, но причина этого заключается в их карме. Здесь же, благодаря проявлению качества всеведения, созревание кармы приобретает такой характер, что чувство голода в теле не возникает. То же самое [можно сказать и прочих естественных атрибутах физического тела]: так, если раньше у него росли волосы и ногти, то теперь, с проявлением всеведения, таковые не растут; если раньше оно отбрасывало тень, то теперь таковой не существует; если раньше оно было населено нигодами, то теперь таковые исчезли. Поскольку состояние тела во всех отношениях изменилось, то теперь оно и без пищи может оставаться таким, как есть. Взгляните на людей: когда наступает старость, их тела теряют силу, в случае же со всеведущими этого не происходит пока не истощается карма, определяющая продолжительность жизни. Так что всякие сравнения между всеведущими и обычными людьми безосновательны.

Возражение оппонента: Божественная пища такова, что с её помощью голод утоляется на весьма долгое время, но чем же утоляют свой голод всеведущие, и каким образом их тела остаются в добром здравии?

Ответ: Голод не возникает благодаря слабости кармы, вызывающей неприятные ощущения и, кроме того, тело Всеведущего каждую самую поглощает такую разновидность материальных частиц, которая известна как парамаударика-шарира-варгана, также называемую «нокарма-ахара», т.е. речь идёт о поглощении такого рода частиц, благодаря которым тело не чувствует ни голода, ни слабости. Именно это и имеют в виду писания, когда говорят о том, что Всеведущий принимает пищу.

Сверх того, принятие физической пищи не служит основной причиной телесного благополучия. Посмотрите: один человек может довольствоваться малой толикой пищи, а тело его остаётся достаточно упитанным, а другой поглощает её в больших количествах, но тело так и остаётся худым. В частности, практики йоги ветров могут обходиться без пищи в течение довольно-таки долгого времени, а тело остаётся вполне здоровым, мудрецы, обладающие сверхобычными силами, проводят длительные посты, но тело сохраняет силу. Так чего же удивительного в том, что всеведущие – высочайшие из всех живых существ, могут поддерживать свои тела в добром здравии, обходясь при этом без пищи вообще? Кстати, а как Всеведущий ходил бы на сбор подаяния? И как бы он выпрашивал оное?

Далее, если вообразить, что Всеведущий отправился на сбор подаяния, то получается, что его Самавасарана должна оставаться пустой? А если вы полагаете, что пищу приносят другие, то кто это делает? Кто может знать, что происходит в уме Всеведущего? Известно,

что в прошлом он дал обет поста, так как же, скажите, таковой исполнится? Наконец, препятствия [приёму пищи] в виде живых существ очевидны повсюду, так как же он будет такую пищу принимать? Вот такие противоречия возникают здесь. Шветамбары говорят, что пищу он принимает так, что никто этого не видит, но объясняется такое утверждение тем, что они, прекрасно зная, что принятие пищи – греховный акт, приписали оному невидимость во славу Всеведущего. Ну и что с того, что данное деяние невидимо другим? Ведь его предосудительность от этого меньше не станет.

А вот послушайте ещё пару нелепостей: считается, что Всеведущий справляет естественные надобности и подвержен болезням. Рассказывают в этой связи, что «горячая молния», выпущенная неким человеком в Вардхаману, вызвала у последнего дизентерию, вследствие которой он был вынужден многократно справлять нужду.<sup>264</sup> Да если бы у тиртханкары сохранилась такого рода карма, то это положило бы конец его славе. На каком же основании, в таком случае, ему должны поклоняться Индра и прочие [небожители]? Кроме того, где и как он справлял свои надобности? Нет в таких речах ни слова правды. Получается, что деяния Всеведущего они описывают точно так же, как жизнь обычных, поражённых страстями, мирских джив.

Сплошь и рядом в их писаниях встречаются слова Вардхаманы Свами, [обращённые к одному из учеников]: «О, Гаутама!», но ведь его божественная речь, естественным образом произносимая в должное время, предназначена для всех, так почему же здесь он обращается к одному лишь Гаутаме? Говорится также, что Всеведущие приветствуют таких-то лиц, но ведь выражение почтения невозможно без элемента привязанности. Кроме того, почтения заслуживают лишь те, кто превосходит [почитающего] своими достоинствами, однако выше всеведущих, как известно, нет никого, так возможно ли такое выражение почтения?

Рассказывают также, что Самавасарана была возведена среди базара, но уместно спросить: а каким образом созданная Индрой Самавасарана могла оказаться на базаре? Как столь огромное сооружение могло там разместиться? И почему [Всеведущий] должен располагаться [для проповеди] в таком месте? Разве у Индры не хватило бы сил, чтобы возвести некое подобное базару сооружение, благодаря которому [у слушателей] отпала бы всякая необходимость в такого рода крыше над головой?

Говорят они и о том, что Всеведущий приходил для проповеди в такой-то дом, но ведь прийти с такой целью в дом можно лишь при наличии крайней степени привязанности, чего не бывает даже у монахов, не говоря уже о Всеведущем. Таким образом, в их писаниях обнаруживается множество противоречий. Всеведущий, будучи исполненным совершенного знания и совершенного восприятия и полностью свободным от всякого влечения и отвращения, совершает лишь те действия, которые вызваны созревaniem неомрачающих видов кармы, а поскольку он преодолел всякое заблуждение, то все те действия, которые обычно вызваны отклонением активного сознания, стали невозможными. Что же касается дурных видов кармы, то таковые пренебрежительно слабы – настолько слабы, как ни у кого другого, а потому все те действия, которые у обычных людей имеют место как результат созревания дурной кармы, в случае со Всеведущим невозможны вообще.

Таким образом, шветамбары, приписывая Бхагавану черты, свойственные обычным людям, извращают тем самым природу божества.

#### **5.19.6.2 Ложная интерпретация учителя.**

Характеристики учителей шветамбары также толкуют превратным образом. В частности, ими утверждается, что монах может владеть некоторым необходимым имуществом,

включающим в себя четырнадцать предметов. В связи с этим уместно спросить: монахи, как известно, называются «разорвавшими все оковы», и в момент посвящения в монашество они произносят великий обет отречения от всякого имущества, осуществляемый в дальнейшем девятью способами<sup>265</sup>; так объясните же нам, является ли одежда и прочие из указанных предметов имуществом или нет? Если да, то почему вы продолжаете владеть ими даже после принятия обета отречения, а если нет, то не стоит называть имуществом одежду и всё прочее, чем обычно владеют домохозяева. Получается, что такого определения заслуживают лишь золото и прочие [предметы роскоши].

Возражение оппонента: Подобно тому, как пища принимается ради утоления голода, так и одежда и прочие предметы служат средствами защиты от жары, холода и прочего.

Ответ: Принятие монашества не подразумевает отказа от пищи, оно подразумевает лишь отказ от имущества. Кроме того, собирание подаяния в виде пищи и прочего определяется как стяжательство<sup>266</sup>, тогда как хождение [по домам] ради приёма пищи как таковое не определяется. Собирание одежды, вне всякого сомнения, подпадает под определение стяжательства как таковое известно в мире.

Возражение оппонента: Одежда предназначена для поддержки тела, никакого чувства собственности по отношению к ней [монах] не питает, а посему обладание ею и не определяется как стяжательство.

Ответ: Чувство собственности по отношению к внешним объектам исчезает с развитием правильных воззрений, вследствие чего вам придётся признать четвёртую гунастхану как свободную от всякого стяжательства<sup>267</sup>, а если чувства собственности не обнаруживаются в поведении индивидуума, то почему он должен собирать его? Итак, совершенное нестяжательство достигается лишь в том случае, если индивидуум полностью отрекается от всякого собирания имущества и обладания таковым.

Возражение оппонента: Монах не допускает гнева даже в том случае, если кто-то уносит его одежду, и не продаёт её даже в том случае, когда чувствует голод; нося одежду, он не позволяет себе ни малейшей небрежности; поддерживая стабильность ума, он практикует дхарму и, следовательно, никакого чувства собственности быть не может.

Ответ: Даже если признаки гнева как такового и не проявляются внешне, [такой монах неизбежно] будет чувствовать печаль при утрате тех предметов, обладание которыми он полагает полезным. Не будь у него желания обладать таковыми, зачем бы он стал просить о них? А что же до того, что он не продаёт их, то он не делает этого лишь потому, что, взяв деньги, он тем самым признал бы свою низость. Но ведь на деле-то нет никакой разницы между хранением денег и обладанием одеждой: и то, и другое одинаково желанно людям, одержимым жадной мирского стяжательства. Да и с точки зрения страха воровства и т.п. разницы между ними нет никакой. К примеру, если человек замёрз и, желая сохранить невозмутимость ума, набросил на себя ватное одеяло и так продолжает практиковать дхарму, назовёте ли вы его нестяжательным? Если всё обстоит именно так, то в чём же разница между религией монахов и религией домохозяев? Человек, которому недостаёт сил для аскетической практики и который, как результат, старается следовать дхарме, обладая имуществом, называется домохозяином; тот же, кто, благодаря достижению чистоты ума не испытывает страха перед трудностями аскетической жизни и не обладает никаким имуществом, называется монахом – такова разница между ними.

Возражение оппонента: А сможет ли он сохранить невозмутимость, претерпевая холод и т.п.?

Ответ: Возбуждение [ума] обусловлено созреванием кармы, вводящей в заблуждение. В случае с монахами, начиная с шестой гунастханы<sup>268</sup> и выше, проявления трёх из четырёх степеней интенсивности страстей не наблюдается: могут иметь место лишь «мерцающие» страсти, однако в данном состоянии не может быть и речи о созревании плодов полностью омрачающей кармы – возможно созревание лишь частично омрачающей, которая не обладает сколь-либо серьёзной силой. К примеру, у человека, обладающего правильными воззрениями, сформировавшимся как результат успокоения и уничтожения кармы<sup>269</sup>, может иметь место созревание кармы, вводящей в заблуждение, однако таковая не в состоянии разрушить обладание совершенной религиозной истиной<sup>270</sup>, точно так же и «мерцающие» страсти, вызванные к жизни созреванием частично омрачающей кармы, не могут вывести ум [монаха] из равновесия. К сожалению, между умом монаха и простого человека параллели проводить нельзя. Подавляющему большинству людей приходится иметь дело с созреванием плодов полностью омрачающей кармы, тогда как монахам – лишь с частично омрачающей, поэтому то состояние ума, которое характерно для первых, несвойственно для вторых. Те, кто сталкивается с проявлением полностью омрачающих страстей, остаются в состоянии домохозяев, те же, кто имеет дело лишь с частично омрачающими, принимают монашество; ум этих людей не теряет равновесия вследствие влияния холода и [прочих неблагоприятных факторов] и, следовательно, в одежде они не нуждаются.

Возражение оппонента: В джайнских шастрах говорится, что монахи могут владеть четырнадцатью предметами.

Ответ: Так говорится, но только в ваших шастрах, тогда как в дигамбарских этого нет. Согласно последним, обладатель даже одной набедренной повязки, называется шравакой, принявшим одиннадцатую пратиму<sup>271</sup>.

Давайте теперь подумаем, какая из двух интерпретаций ложна. Во-первых, ложные толкования могут быть созданы лишь подверженными страстям людьми, которые, несмотря на очевидный факт своей низости, пытаются доказать собственное превосходство. В дигамбарской традиции ни в коем случае не говорится, что обладание одеждой и прочим делает практику религии невозможной: это лишь называется религией домохозяев, тогда как у шветамбаров это считается религией монахов. Но ведь те люди, которые, следуя низшей практике, претендуют на высоту собственного положения, заслуживают определения подверженных страстям. Основываясь на этих измышлениях, мирские мудрецы, продолжающие владеть одеждой и прочим [имуществом], возомнили себя монахами, взращивая тем самым гордость и демонстрируя всем прочим собственное превосходство, а в результате за ними пошли людские массы. Все фальшивые секты возникли именно так. Итак, в свете вышеприведённой аргументации становится абсолютно ясной ложность ваших утверждений о том, что несвободные от страстей и продолжающие владеть одеждой и прочим [имуществом] люди могут называться монахами. Слова эти ложны, и только так их и следует понимать.

Возражение оппонента: Подобно тому, как в дигамбарских шастрах говорится о [допустимости] для монаха владения метлой для удаления насекомых и иным имуществом, так и мы полагаем, что для монаха допустимо владеть четырнадцатью предметами.

Ответ: Допустимым для монаха имуществом называется лишь то, что приносит пользу.<sup>272</sup> Таким образом, если вы полагаете полезным предмет, содействующий избавлению от голода, то вам следует признать полезным обладание всяким имуществом, однако уместно спросить: а какова роль оно в религиозной сфере? Ведь оно – причина греха, а для монаха полезно лишь то, что благотворно для его религиозной практики. Так, книги служат

причиной знания, метла – инструментом проявления сострадания, чаша из кокоса – средством поддержания чистоты [тела], поэтому они, вне сомнения, полезны для практики дхармы, но вот такова польза от одежды? Ею владеют лишь для поддержания телесного комфорта.

Если бы монах хранил книги исключительно ради демонстрации собственного величия, метлу – для подметания, а чашу – лишь ради питья воды и смывания грязи, то это действительно было бы ни чем иным, как стяжательством, однако [истинный] монах ничего подобного не делает. Средства, содействующие практике дхармы, не могут быть определены как имущество: такого определения заслуживает лишь то, что способствует чувственным наслаждениям.

Возражение оппонента: [Монах] пользуется чашей из кокоса с целью удаления телесной грязи.

Ответ: Монах держит эту чашу вовсе не из желания удаления грязи. Всё дело в том, что если он, читая шастры и занимаясь иными благочестивыми делами, покрыт при этом нечистотами, то это будет непочтительностью и такой монах подвергнется порицанию, поэтому чаша служит исключительно религиозным целям. Таким образом, метла и прочие предметы могут быть полезными, тогда как одежда ни в коем случае не может быть определена как таковая.

Чтобы избежать демонстрации собственных пороков – желания, вялости и прочих, вызванных созревaniem кармы, омрачающей поведение, и избавиться от холода они носят одежду; а поскольку не вполне свободны от гордости – жаждут выказать собственное величие: вот поэтому они и полагают одежду за полезную в практике дхармы, а ради доказательства этого прибегают к ложной аргументации.

Хождение от дома к дому и выпрашивание пищи у домохозяев называется у шветамбаров сбором подаяния. В этой связи возникает вопрос: в выпрашивании милостыни чего больше – дхармы или греха? Если оно – составная часть дхармы, то нам придётся счесть духовными лицами всех попрошайек, если же оно имеет больше отношения к греху, то такого рода практика для монахов неуместна.

Возражение оппонента: Грехом может быть лишь выпрашивание денег из элементарной жадности, тогда как данный вид сбора подаяния предназначен исключительно для поддержания тела в пригодном для практики дхармы состоянии, поэтому они и принимают подаяние в виде пищи.

Ответ: Пища никак не может быть инструментом духовной практики, скорее, она служит средством поддержания телесного благополучия, почему они и выпрашивают милостыню, одержимые жадностью. Будь они свободны от таковой, стали бы они заниматься попрошайничеством? Давать или не давать пищу – это забота исключительно домохозяев. Кроме того, поскольку жадность сама по себе является грехом, это разрушает всю дхарму монахов, и какую альтернативу вы можете предложить?

Возражение оппонента: Если в уме [монаха] возникло желание принять пищу, но он не желает обратиться [к домохозяевам] с соответствующей просьбой, то это служит признаком страсти лживости, а если он полагает, что сбор подаяния унижает его достоинство, то это, в свою очередь, свидетельствует о наличии у него гордости. Если нужно попросить о пище, он делает это; откуда здесь возьмётся жадность, тем более интенсивная, и каким образом это может разрушить монашескую дхарму? Объясните нам это.

Ответ: Представьте себе некоего торговца, не отличающегося большим желанием зарабатывать деньги: может быть, он и сидит в своей лавке, и в его уме имеет место какое-то желание вести дела, но он не предлагает никому ни взять у него товар, ни дать ему. Сделку, причём на собственных условиях, он заключает лишь в том случае, если покупатель заходит сам, что свидетельствует о том, что жадность у него слаба, а лживости и гордости и вовсе нет. Если бы он ради доказательства собственного превосходства принимал ложные обличия и прибегал к хитростям, то можно было бы говорить о лживости и жадности. Но у хорошего торговца таких намерений быть не может, так что не стоит приписывать ему ни лживость, ни гордость. Точно так же и [истинному] монаху несвойственно сильное желание принять пищу: может быть, он и приходит [в дом] за таковой и имеет некоторое желание поесть, однако он не просит об этом. Если домохозяин сам выражает желание накормить его – он принимает пищу, что, опять же, служит свидетельством того, что жадность у него слаба, а лживости и гордости и вовсе нет. О лживости и гордости можно было бы вести речь, если бы он ради доказательства собственного величия прибегал к хитростям и обманчивым личинам, но у [истинного] монаха такой цели нет, а посему не может быть и указанных страстей. Если бы лживость и гордость действительно были именно таковы, то нам пришлось бы признать лжецом того, кто грешит умом, но не грешит при этом речью и телом, а гордецом – того обладателя высочайшего статуса, который отказывается следовать образу жизни низших. Такого рода толкование абсурдно и опасно.

Далее, вы спросили: «Откуда возьмётся жадность, тем более интенсивная?» Когда имеет место сильная страсть, человек стремится к достижению поставленных целей даже такими средствами, которые осуждаются в миру, к каковым и относится попрошайничество. Таким образом, если [монах] ради удовлетворения своего желания принять пищу прибегает к данному средству, это служит признаком интенсивной страсти.

Кроме того, вы спросили: «Каким образом это может разрушит монашескую дхарму?» Во-первых, в монашестве нет места столь интенсивным страстям. Во-вторых, представьте себе, что у [человека] нет желания давать пищу, а монах, придя к нему в дом, попросил его об этом. Естественно, что домохозяин, чувствуя смущение и опасаясь людского осуждения за отказ от даяния, даёт ему, но ведь это равнозначно насилию со стороны монаха, поскольку последний причинил боль чувствам домохозяина. Не приди он в дом – у того человека появился бы повод совершить акт даяния, который доставил бы ему радость. В данном же случае получается, что даяние совершено фактически под принуждением. Вдобавок к этому монах ради достижения поставленной цели выразил устную просьбу [о милостыне], а это уже определяется как грех неистинной речи. Далее, поскольку сам домохозяин не имел никакого желания совершать даяние – он сделал это не по собственной воле, а по чужой просьбе, опасаясь порицания, в данном случае имеет место [грех] взятия того, что вам не дано. Поскольку в доме в момент вхождения туда монаха могли сидеть женщины в своём естественном виде, это приравнивается к нарушению обета безбрачия. Наконец, приняв подавание, монах держал его при себе некоторое время – с этой целью он и носит чашу для подаяния, а это уже определяется как нарушение обета нестяжательства. Итак, дхарма монаха здесь разрушается самым непосредственным образом, ибо нарушаются все пять великих обетов, поэтому не подобает монаху, ходя по домам, выпрашивать пищу.

Возражение оппонента: Однако среди двадцати двух паришах монахов упоминается ячана-паришаха. Как вы будете её практиковать, не обращаясь [к мирянам] с просьбой [о подаянии]?

Ответ: Попрошайничество – отнюдь не синоним ячана-паришахи. Наоборот: воздержание от данной практики называется ячана-паришаха. К примеру, поддержание в себе чувства



отвращения никак нельзя назвать практикой арати-паришахи, наоборот: таковым следует считать отсутствие отвращения. Точно так же следует понимать и во всех прочих случаях. Если мы примем за практику паришахи попрошайничество вообще, то, поскольку нищие занимаются этим большую часть времени, их придётся признать самыми высокодуховными людьми. А если вы полагаете, что данная практика определяется как паришаха на основании уменьшения гордости, [достигаемого благодаря ей], то не забывайте о том, что грешник всё равно остаётся грешником, даже если он и оставляет одну страсть ради другой. Так, если человек ради удовлетворения жадности не принимает в расчёт даже возможное унижение, то это ни о чём, кроме крайней степени жадности, не говорит, и даже если он идёт ради удовлетворения оной на собственное унижение, то ни к чему, кроме греха, это не приведёт. Другое дело, когда некий человек унижает вас по собственной воле, вопреки вашему желанию: терпение этого – великая дхарма; однако в данном случае, поскольку [монах] идёт на самоунижение в виде попрошайничества из жадности, это оборачивается одним грехом, и о дхарме здесь речи нет. Кроме того, они выпрашивают не только пищу, но и одежду, которая, как известно, не может быть элементом практики дхармы, но служит лишь причиной телесного комфорта – об этом судите, исходя из вышесказанного. Посмотрите сами: выпрашивая милостыню, эти монахи девальвируют тем самым собственный духовный статус, чем выказывают отсутствие в себе какой-либо дхармы и, тем не менее, людей, совершающих столь неподобающие [для монахов] поступки, [шветамбары] называют монахами и учителями. Итак, природа учителя в этой традиции толкуется превратно.

### 5.19.6.3 Ложная интерпретация дхармы.

Дхарма у шветамбаров также интерпретируется превратно. Как известно, правильная вера, правильное знание и правильное поведение вместе составляют путь к освобождению, который и называется дхармой, однако природу такового здесь толкуют превратно, о чём и пойдёт речь ниже.

Правильной верой (самьяг-даршана) называется вера в таттвы (таттва-шраддхана), однако подобающего места в этой традиции она не занимает. Причина такого положения вещей заключатся в том, что правильной здесь называется вера в такую интерпретацию природы архатов, монахов, учителей, даяния и дхармы вообще, о которой шла речь выше. Однако если природа архатов и прочих здесь толкуется превратно, т.е. базиса для развития должной веры в таттвы нет, то откуда взятся обладанию совершенной религиозной истиной? Так что ложны их слова.

Кроме того, хотя они и говорят о вере в таттвы как об обладании совершенной религиозной истиной, речь здесь не идёт о вере в те таттвы, которые способствуют достижению цели [человека]. Как в шветамбарских текстах описаны такие концепции, как гунастханы, джива, аджива в форме атомов и физических тел, природа греха и добродетели, приток кармы в форме отсутствия обетов и прочего, остановка притока в форме практики обетов и прочего, сбрасывание кармы через практику аскезы, предпосылки достижения состояния сиддхи, и природа освобождения – так, мол, и изучайте, ибо это – достоверное слово Всеведущего: такая вот вера в таттвы и считается у них обладанием совершенной религиозной истиной.

Здесь мы вправе задать вопрос: а обладает ли такой верой дигамбарский дравьялинги-муни, которому предстоит рождение на небе Грайвеека, или не обладает? Если обладает, то на каком основании вы называете его заблуждающимся, а если [вы полагаете], что не обладает, то разве можно допустить, что он, с совершенно чистым умом принявший джайнское монашество, не развил в себе уверенности в природе божества? И разве может он, изучивший множество шастр, не знать характеристик дживы и прочих [таттв]? И разве не обрёл он, в чьих суждениях нет ни крупинки иноверческих [теорий], подлинной уверенности

в слове архатов? Поэтому у него такая вера, вне сомнения, есть, несмотря на тот факт, что обладания совершенной религиозной истиной он [пока] не достиг. Далее, у обитателей адов, Земли Наслаждений и животных причин для формирования такой веры нет и, тем не менее, обладание совершенной религиозной истиной может сохраняться у них в течение довольно-таки долгого времени, так что, хотя и нет у них такого рода веры, но обладание совершенной религиозной истиной имеет место.

Поэтому то, о чём вы говорите, никак нельзя назвать истинной природой правильной веры. О том, какова эта истинная природа, пойдёт речь ниже.

Далее, как правильное знание в этой традиции определяется изучение их шастр но, несмотря на тот факт, что дравьялинги-муни изучил множество шастр, его знание полагают ложным, тогда как знание не практикующего никаких обетов человека, истинно познавшего лишь материальные объекты, считается правильным.

Это не может быть истинной природой правильного знания. О том, какова эта истинная природа, пойдёт речь ниже.

Относительно правильного поведения они говорят, что таковое заключается в практике малых и великих обетов, представленных в их интерпретации, мирянами и монахами соответственно. Но, во-первых, данная интерпретация природы обетов не соответствует действительности, о чём шла речь чуть выше, в описании природы учителя, а во-вторых, дравьялинги-муни не считается следующим правильному поведению даже несмотря на то, что он принял великие обеты. Наконец, в этой школе полагают, что домохозяин может следовать принципам правильного поведения даже без принятия великих обетов.

Это не может быть истинной природой правильного знания. О том, какова эта истинная природа, пойдёт речь ниже.

Возражение оппонента: В сердце дравьялинги-муни такой веры и прочих (качеств) нет, они наблюдаются лишь внешне, поэтому об обладании совершенной религиозной истиной речи нет.

Ответ: Если таковых нет в сердце, и всё, чем он обладает, – это какие-то внешние признаки, то он не иначе как лицемер. Может ли он в такой ситуации родиться на небе Грайвеяка? Нет, он должен пойти в ад. Связанность кармой обусловлена исключительно состоянием души, так что без искреннего внутреннего принятия джайнской веры рождение на небе Грайвеяка невозможно.

Кроме того, шветамбары полагают, что связанность кармой, ведущей к рождению в божественном состоянии, возникает благодаря трансформации активного сознания в чистую форму, что выражается в соблюдении обетов и т.п., и то же самое считают путём к освобождению. Но ведь это означает, что путь связывания и путь освобождения – одно, что иначе как очевидной ложью не назвать.

Также и конвенциональная религиозная практика шветамбаров выказывает массу противоречий. Так, они полагают, что нет греха в смертной казни хулителя [веры], и это несмотря на тот факт, что иноверческие хулители существовали даже во времена тиртханкаров, однако Индра и прочие боги не применяли к ним такие меры. Если нет греха [в смертной казни], то почему Индра не применил её? Сверх того, они украшают статуи [тиртханкаров], однако изображения, как известно, возводятся с целью взращивания

бесстрастия, и практика эта превращает их в подобия иноверческих идолов. И этот список можно продолжать и далее.

Итак, шветамбарская традиция заслуживает определения ложной, ибо в ней под видом правильной веры и прочих [из трёх] взращивается ложная вера и прочие (из трёх).

### **5.19.7 Замечания о секте дхундхака.**

К настоящему моменту из среды шветамбаров выделилась секта дхундхия, последователи которой мнят себя истинными последователями дхармы, однако это – ни что иное, как заблуждение. Почему? Этот вопрос мы обсудим ниже.

Согласно воззрениям этой секты всякий, имеющий облик [монаха], называется монахом, хотя и нет никаких признаков того, чтобы они соблюдали обеты, самити, гупти и прочее даже в соответствии с собственными писаниями. Взгляните: вначале они принимают обет отречения от всех видов греховной деятельности, совершаемой всеми тремя дверями – телом, речью и умом и тремя способами – лично, через побуждение других и одобрение, однако затем оказывается, что не соблюдают их. Сверх того, они принимают в монашество детей и шудр. Так что же получается? Отрёкшись от мира, они ни на миг не задумываются над тем, что же собой представляет это отречение? Впоследствии они даже не следуют собственным обетам и, тем не менее, их продолжают считать монахами.

На сей счёт они говорят: «Духовное благо придёт к нему позже, когда в нём разовьётся стремление к религии». Однако если учитель, дававший такому человеку посвящение, прекрасно осознавал, что обеты будут нарушены, что и произошло впоследствии, то чей это будет грех? Каким образом он может удостовериться в том, что этот человек встанет на духовный путь в каком-то неопределённом будущем? И стоит ли вообще считать монахом того, кто, вступив на монашеский путь, не хранит соответствующие обязательства должным образом? Если мы признаем такого человека монахом, то придётся признать за монахов и всех тех, кто, приняв посвящение, сбился с пути, а если не признаем, то, конечно, о монашестве здесь речи быть не может. Наконец, даже тот образ жизни, который вы полагаете за монашеский, встречается весьма редко, так почему же вы называете монахами всю эту публику?

Возражение оппонента: Мы признаём монахами лишь тех, праведность чьей жизни очевидна, и никого иного.

Ответ: Если в одной общине все, кроме одного, оказываются монахами-подражателями, то этот один, чей образ жизни вы считаете праведным, признаёт всех остальных за монахов или нет? Если признаёт, то его следует считать ещё более заблуждающимся, чем вы сами, в связи с чем возникает вопрос о том, достоин ли он поклонения, а если не признаёт, то почему он ведёт свою монашескую жизнь совместно с ними? Кроме того, если он сам, не признавая их за монахов, остаётся при этом в общине, да ещё и заставляет других верить в то, что они – истинные монахи, распространяя тем самым ложную веру, то для чего, скажите, нужно это лицемерие? Если ты сам не считаешь их за таковых, то скажи людям: «Не признавайте их за монахов!» – ибо в противном случае ты войдёшь в противоречие с дхармой. Более того: все те, кого вы не признаёте за монахов, оказываются тем самым вашими противниками, поскольку тот [монах] полагает их за истинных монахов. Да и относительно того, чьё поведение вы мните праведным, следовало бы подумать, ведёт ли он истинно монашескую жизнь.

Возражение оппонента: Эти монахи-подражатели – весьма хорошие люди, почему мы и признаём их [за монахов].

Ответ: Так ведь и среди иноверцев возможны самые многообразные лживые личины, поскольку они не ставят заслона страстям. В джайнской же вере монахом считается лишь тот, кто следует принципам монашеского образа жизни.

Возражение оппонента: Но ведь они следуют нравственности, практикуют самообуздание и кое-какие аскезы, поэтому и тот благой плод, который они получают, будет соразмерен их усилиям.

Ответ: Всё это верно: даже если [усилия в] дхарме и малы, это всё равно пойдёт во благо, но если человек, приняв обеты высочайшего уровня, недостаточно хорошо следует им, то такое нарушение обета оборачивается великим грехом. Так, если некий человек, приняв обет полного поста, продолжает, тем не менее, принимать пищу один раз в день, то, даже несмотря на то, что он воздерживается от приёма таковой несколько раз в день, его всё равно будут считать грешником, ибо нарушен. Точно так же и здесь: если, приняв монашеские обеты, человек ни в малейшей степени не соблюдает таковые, то, даже несмотря на практику нравственности и самообуздания, его всё равно будут считать грешником. С другой стороны, если он принял обет принимать пищу один раз в день и тщательно соблюдает таковой, то его, безусловно, следует считать истинным практиком дхармы. То же самое и со шраваками: если индивидуум, хотя и немного практикует дхарму, но соблюдает при этом свои обеты мирянина, то его также следует считать истинным практиком дхармы. Однако в данном случае, т.е. когда человек принял высочайшее имя [монаха], низменные деяния ничем, кроме греха, не обернутся. Другое дело, если он принимает на себя такие обязательства, какие ему под силу: здесь его религиозная практика к греху не приведёт, ибо каковы усилия, таков и благой плод.

Вопрос: Сказано, что существование четырёхчастной общины будет продолжаться вплоть до окончания пятой эры. Поэтому, если этих людей не признавать за монахов, то кого же следует признать таковыми?

Ответ: Сказано, что в наше время существуют лебеди, однако не стоит принимать за таковых всех прочих птиц на том лишь основании, что лебедей нет в доступной нам области: лишь при наличии всех соответствующих признаков их можно признать за лебедей. Точно так же и с монахами: да, они существуют в наше время, однако не стоит принимать за таковых всех прочих лиц на том лишь основании, что [истинных] монахов нет в доступной нам области: лишь при наличии всех соответствующих признаков их можно признать за монахов. Кроме того, если очевидно, что [истинные] монахи существуют лишь на весьма ограниченной территории, то можно ли признать наличие таковых в областях, удалённых от неё? Если критерием признания служит наличие [всех] характеристик, то его необходимо применять и в данной ситуации, а если [люди] признаются за монахов и без [соответствующих] характеристик, то даже в тех местах, [где существуют истинные монахи], следует признавать за таковых и подражателей. Это ведёт к возникновению противоречия, допустить которого мы не можем.

Возражение оппонента: В эту пятую эпоху может быть и такое монашество.

Ответ: Покажите доказательства тому в писаниях. Если вы полагаете так без соответствующих доказательств, то это, вне сомнения, грех. Такого рода аргументацией не докажешь принадлежность [подобных людей] к монашеству, а если человек, не обладающий соответствующими характеристиками, признаётся за монаха и учителя, то это служит

верным признаком ложной веры, ибо правильная вера допускает признание учителем лишь истинного монаха.

### **5.19.8 Опровержение мнения о том, что лицо, принявшее пратимы, не становится шравакой.**

Следует также отметить, что шветамбары поощряют ложные практики среди мирян. В частности, они считают практиками ограниченных обетов даже тех лиц, которые совершают насилие по отношению к подвижным дживам, обладающим двумя чувствами и говорят грубую ложь, и побуждают таких людей к принятию ограниченного отречения, не имеющего [в данном случае] никакого смысла. Люди эти, [приняв обеты] продолжают совершать убийство подвижных живых существ и прочие [греховные] деяния, и это притом, что среди характеристик дешаврата-гунастханы упоминаются одиннадцать видов падений. Убийство подвижных живых существ на данном этапе недопустимо. Кроме того, обетов-пратима, как известно, одиннадцать, однако в вашей традиции никто не соблюдает десятый и одиннадцатый из них, предпочитая непосредственно принимать монашество.

Возражение оппонента: В наше время невозможно быть шравакой-пратимадхари.

Ответ: Как это возможно, чтобы дхарма шраваков оказалась трудной, а монахов – лёгкой? Здесь слишком очевидное противоречие. Кроме того, получается, что вы требуете от мирянина, принявшего одиннадцатую пратиму, довольствоваться даже меньшим количеством имущества, чем монах, что также абсурдно.

Возражение оппонента: Эта пратима соблюдается в течение весьма непродолжительного времени, после чего её можно оставить.

Ответ: Да, но если эта практика более высока, [чем последующая], то зачем нужно жертвовать ею в пользу более низкой? Что-то здесь несвязно.

Кроме того, существует мнение, что шравакам следует оказывать почести ложным божествам и учителям, пусть и не из религиозных соображений, а лишь под предлогом мирской формальности. Но ведь в писаниях ясно сказано, что почести, воздаваемые таковым, представляют собой нарушение принципов правильной веры. [Создаётся впечатление], что [шветамбары] не возражают против такой практики лишь ради того, чтобы удовлетворить своих домохозяев.

Возражение оппонента: Такое поклонение совершается из страха, стыда и любопытства.

Ответ: Но в таком случае, исходя из тех же самых соображений, вам не следует вслух обвинять их в греховном образе жизни: оставьте это мнение при себе. Результатом этого будет абсурд во всех духовных практиках.

Посмотрите сами: на первое место [в этой традиции] ставится отнюдь не воздержание от таких великих грехов, как ложное воззрение, но желание избежать насилия над воздушными живыми существами с помощью повязки, прикрывающей рот, что делает всю систему непоследовательной. Кроме того, у этой дхармы много аспектов, они же, придавая особое значение состраданию к живым существам, большого ума тем самым не выказывают. Такие аспекты дхармы, как фильтрация воды, очистка пищи, воздержание от приёма в пищу запрещённых продуктов, отказ от влекущих за собой насилие [по отношению к живым существам] видов торговли и т.п. не может играть в ней основную роль.

### 5.19.9 Опровержение необходимости ношения мукхапатти.

Большое значение [в этой традиции] придаётся таким вещам, как ношение мукхапатти<sup>273</sup> и уменьшению количества воды, используемой для омовения, но ведь ясно, что постоянный контакт грязной повязки со слюной приводит к размножению великого множества мельчайших живых существ: этому моменту никакого внимания почему-то не уделяется, и всё, о чём идёт речь, это насилие по отношению к воздушным существам. Через нос, между прочим, проходит куда большая масса воздуха, однако об этом не говорится ни слова. Заметим в связи с этим, что в их собственных писаниях сказано, что особое внимание следует проявлять лишь во время разговора; так есть ли смысл в постоянном ношении повязки? Когда раскрываете рот, тогда и проявляйте соответствующую бдительность. Если же вы скажете, что можете забыть, то уместно спросить: если вы не можете поддерживать даже такую толику бдительности, то каким же образом вы намереваетесь практиковать все прочие аспекты дхармы? Что же касается уменьшения количества воды, используемой для омовения, то, подобно тому, как монахи поддерживают соответствующую [своему статусу] чистоту, так и домохозяевам следует поддерживать соответствующую своему: ведь выполнение самайки и прочих религиозных обязанностей без совершения омовения после связи с женщиной будет проявлением невоспитанности и расхлябанности, ведущим к греху. Таким образом, [шветамбары] не проявляют должной строгости в следовании даже тем практикам, которым они придают основополагающее значение. Впрочем, в том, что касается некоторых аспектов сострадания, то таковые они соблюдают вполне корректно: в частности, это включает воздержание от употребления в пищу корнеплодов, минимизацию количества воды, используемой для омовения, и т.д. – против такого рода практик мы ни в коем случае не возражаем.

### 5.19.10 Опровержение аргументов противников поклонения изображениям.

Среди шветамбаров имеется одна группа, придерживающаяся крайних<sup>274</sup> взглядов на теорию ахимсы, которая активно отрицает такие вещи, как возведение храмов и статуй и поклонение таковым. Но ведь в их собственных шастрах содержатся упоминания о поклонении изображениям: так, в *Бхагавати-сутре* сказано об одном монахе, обладавшем сверхобычными силами, который, придя на гору Меру, совершил там поклонение статуям. Смысл фразы именно таков: «Совершил там поклонение статуям», поскольку слово «чайтья» может также относиться и к статуе. Они, впрочем, упорно утверждают, что слово «чайтья» имеет здесь совсем иное значение – «знание», и такое значение, как «статуя», не подразумевается. В этой связи уместно спросить: сказано, [что этот монах], придя на гору Меру, расположенную в области Нандишвара-двипа, совершил там поклонение статуям; какой был смысл идти туда, чтобы совершить поклонение знанию? Ведь это можно сделать где угодно. Если «чайтья», заслуживающая поклонения, имеется не везде, но лишь в данном конкретном месте, и поклонение таковой возможно исключительно там, то единственный возможный в данном случае смысл этого слова – «статуя». Кроме того, известно, что основной смысл слова «чайтья» – «изображение». Смысл слова раскрывает сам себя: [единственное] возможное здесь значение – «чайтьялая<sup>275</sup>»; так зачем же столь упорно прятать его?

Далее сплошь и рядом в их [писаниях] говорится, что [такой-то человек], придя на континент Нандишвара, совершил там поклонение таким-то божествам. Кроме того, в тех же писаниях имеются указание на существование во вселенной нерукотворных образов Победителей. Поскольку эти творения безначальны, они никак не могли быть созданы ради [эстетического] наслаждения или из [благочестивого] рвения. Да и вообще, в мирах Индры и прочих [богов] ничто не создаётся без определённого смысла. И что делают Индра и прочие [небожители], узрев такого рода образы? Должно быть, они, встретив в своих небесных

храмах этих бесполезных идиолов, чувствуют при этом уныние? Однако уныние неизбежно подразумевает страдание, что невозможно допустить [в данной сфере]. Или же они, глядя на какие-то привлекательные изображения, по всей вероятности, удовлетворяют тем самым желание наслаждения [материальными] формами? Но ведь невозможно допустить, чтобы индивидуум, обладающий правильными воззрениями, созерцанием изображений архатов подпитывал такого рода желание. Таким образом, если проявления почтения [к изображениям] имеют место там, [на небесах], то могут быть и здесь.

Кстати, в их собственных писаниях есть история бога по имени Сурьябха, содержащая подробное описание поклонения статуям [Победителей]. Они же, дабы укрыть смысл таковой, говорят: «А именно в этом и заключается обязанность богов». Верно, конечно, но не стоит забывать о том, что плод деяния подобен самому деянию. Что имеет место в данном случае: дхарма или грех? Если это – дхарма, то получается, что во всех прочих случаях это было грехом, а здесь почему-то оказалось дхармой. Да это же деяние, заслуживающее совершения! Если же это – грех, то не следует забывать о том, что [бог в данном отрывке] начитывает приветственный гимн; зачем бы он стал делать это, если бы таковой служил источником греха?

В этой связи на ум приходит одна мысль: если бог, представ перед статуями [Победителей], зачитал приветственный гимн, поскольку тот представляет собой выражение преданности архатам, то и [наше] поклонение таковым, безусловно, является практикой, достойной следования.

Они, впрочем, говорят по данному поводу, что всё это – задача богов, но никак не людей, поскольку в случае с последними создание статуй неизбежно влечёт за собой насилие. Ну, если всё так, то мы напомним, что в их собственных шастрах имеется история о том, как царица Драупади совершала поклонение статуям [Победителей] точно так же, как это делал бог Сурьябха. Так что обязанность эта распространяется не только на богов, но и на людей.

Здесь на ум приходит ещё одна мысль: если бы традиция возведения храмов и статуй не существовала в прошлом, то каким же образом Драупади смогла бы совершить своё поклонение? А если допустить, что такая традиция существовала, то уместно спросить, кем вы считаете творцов этих храмов и статуй: добродетельными людьми или грешниками? Если вы полагаете их за праведников, то данная практика становится вполне приличествующей домохозяевам, а если за грешников, то ведь здесь нет никаких признаков такой цели, как чувственное наслаждение, так для чего же они создали всё это? Кроме того, Драупади в упомянутом отрывке, опять же, читает приветственный гимн и совершает поклонение; что же это: детская забава или дхарма? Если всего лишь забава, то она превращается в грешницу, ибо в деле дхармы развлечения не место, а если [истинная] дхарма, то и остальные имеют полное право возносить хвалу и совершать иное поклонение изображениям.

В данном вопросе они прибегают к следующей ложной аргументации: поклонение изображениям архатов содействует достижению цели человека не больше, чем возведение статуи Индры. Такое утверждение было бы верным в том случае, если бы архат, приняв кого-то в качестве своего преданного, осчастливил его, однако поскольку архат бесстрастен, эта джива сама, собственными чувствами преданности по отношению к архату, получает свой благой плод. Подобно тому, как при встрече с изготовленной из дерева или камня статуей женщины человек, склонившись к пороку, начинает питать к ней чувственное влечение, создавая тем самым связанность дурной кармой, так и при лицезрении изготовленного из дерева или камня статуи архата он, чувствуя духовный настрой, начинает выражать почтение последней, создавая тем самым причины (будущего) счастья.

Возражение оппонента: А мы и без помощи изображений можем выразить свою преданность архату и получим тем самым плод счастья.

Ответ: При лицезнении [видимой] формы [архата] формируется такое состояние ума, которое не возникло бы при памятовании [о нём], ибо таковое носит косвенный характер. Именно по этой причине в мирской жизни люди, привязанные к женщинам, создают изображения женщин. Точно так же и преданность, опирающаяся на статую архата, переходит на качественно новый уровень, принося, соответственно, совершенно особый плод.

Возражение оппонента: Статуи вы можете созерцать сколько угодно, но какой смысл в совершении подношений?

Ответ: Представьте себе, что один человек, создав изображение другого, уничтожает его, [полагая, что перед ним – реальный человек]<sup>276</sup>. Плод этого деяния будет равнозначен насилию, совершённому над реальным живым существом. Или некий человек, создав чьё-то изображение, из отвращения причиняет ему какой-то иной вред, [полагая, что перед ним – реальный противник]. Плод этого деяния будет аналогичен совершению соответствующего действия по отношению к реальному живому существу. Точно так же и здесь: если верующий, питая искренние религиозные чувства, создаёт статую архата и совершает подношение последней, то плод счастья, который он получит, будет аналогичен плоду, обретаемому совершением подношения реальному архату. А если человек, в условиях отсутствия возможности лицезнения живого архата, создаёт его статую и с чувством глубочайшей преданности оказывает ей почести, то такого рода религиозные чувства приносят ему огромную заслугу.

В этой связи возможен ложный довод: для человека, отрёкшегося от обладания материальными предметами, просто смешно подносить те самые предметы архату, поэтому подношение сандала и т.п. в данном случае неуместно.

Ответ: Принимая монашество, человек действительно отрекается от всякого имущества, но если Индра, после достижения [Махавирой] всеведения, создал Самавашарану для пребывания в ней тиртханкары, богов и прочей публики, а также зонты, опахала и т.п., то что это: посмешище или преданность? Если посмешище, то Индра оказывается великим грешником, что невозможно допустить, а если выражение преданности, то нам остаётся признать, что таковая может выражаться и в совершении подношений. Что действительно смешно, так это подношение материальных предметов человеку, который отрёкся от мира, но всеведения не достиг, поскольку подобное деяние может привести его в смущение. Но в совершении подношения Всеведущему или его статуе предметами высочайшей ценности, сопровождаемом глубочайшим чувством преданности, нет ничего дурного, и в смущение это их не приведёт. Наоборот: выражение преданности принесёт дживе благо.

Возражение оппонента: А в таких вещах, как возведение статуй, строительство храмов или совершение подношения имеется примесь насилия, тогда как наша вера требует соблюдения ненасилия. Таким образом, принимая во внимание тот факт, что признание практики совершения насилия за дхарму представляет собой очень серьёзный грех, нам не следует делать что-либо из вышеуказанного.

Ответ: В ваших собственных писаниях сказано, что верующему необходимо знать три вещи: благодеяние, грех и смесь обоих. По всей вероятности, смесь обеих образуется путём соединения добродетели и греха, т.е. здесь допускается даже такая возможность. В этой связи уместно спросить: по сравнению с чистой добродетелью смешанное состояние,



безусловно, занимает более низкое положение, но вот что окажется лучше, если сравнить последнее с чистым грехом? Если допустить, что смешанное состояние хуже, то возникает вопрос о том, можно ли, обнаружив в таковом некий элемент добродетели, полагать, что оно – хуже чистого греха; а если предположить, что оно лучше, то напрашивается вывод о том, что следовало бы, оставив чистый грех, совершать именно такие деяния. Ни к какому другому выводу здесь прийти невозможно. Так, если некий человек, приняв отречение от мира, не призывает никого возводить храмы и т.п., безупречным образом практикуя такие вещи, как самайика и т.п., то ему, конечно, не подобает, бросив свои занятия, призывать других возводить статуи или совершать подношения, однако побуждение других к возведению храмов выигрывает по сравнению со строительством дома для собственных нужд. Насилие при этом действительно имеет место, но если в случае со строительством дома имеет место рост греховной жадности, то здесь человек, отбросив всякую жадность, воспитывает искренние религиозные чувства. Также нет ничего дурного в побуждении, например, торговца, к совершению подношения, ибо его работа может таить в себе немало насилия, а также способствовать росту жадности и прочих пороков, составляющих греховный образ жизни. В данном же случае возможное насилие минимально, жадность и прочие страсти ослабевают, тогда как религиозные чувства растут.

В вышеуказанном и заключается причина того, почему лицам, неспособным принять полное отречение, дабы они не растрчивали своё состояние на греховные (наслаждения), рекомендуется возводить храмы и т.п. Кроме того, тем, кто не в состоянии погрузить свою упайогу в такую непревзойдённую практику, как самайика, не следует возбранять совершение подношений.

Возражение оппонента: А что, разве недостаточно практиковать одну самайику? Вместо того, чтобы тратить время на такие бессмысленные вещи, не лучше ли полностью посвятить его подлинной практике дхармы?

Ответ: Это было бы обосновано, если бы чистота от греха достигалась одним лишь физическим воздержанием от греходеяний, однако на практике без отречения от греха даже в мыслях такого состояния не достичь. Поэтому тот, чей ум не в состоянии погрузиться в самайику, не имея перед собой какой-либо опоры, направляет его на такие действия, как подношение и т.п., где он, опираясь на различные средства, достигает сосредоточения. Если не направить ум на такого рода деятельность, то он, потеряв (верный) путь, впадёт в грех, который ничего, кроме зла, не принесёт. Так что данная практика имеет под собой определённые основания.

Возражение оппонента: Совершение насилия во имя дхармы – великий грех, куда больший, чем совершение такового с любой другой целью.

Ответ: Во-первых, в писаниях так не говорится, а во-вторых, это противоречит логике, ибо если принять данное предположение, то придётся заключить, что такие вещи, как омовение Индрой новорождённого тиртханкары большим количеством воды, дождь цветов в Самавашаране или ование тиртханкары опахалом были великим грехом.

Возражение оппонента: А работа богов именно в этом и состоит.

Ответ: Деяния без плода не бывает. Если это грех, то зачем бы Индра и прочие [небожители], обладая правильным воззрением, стали бы делать подобные вещи, а если это дхарма, то почему вы отрицаете данную практику?

А теперь пришла наша очередь задать вам вопрос: как известно, цари и все прочие люди приходили из далёких мест ради того, чтобы выразить своё почтение тиртханкаре, да и не только тиртханкаре, но и монахам, и поныне народ совершает путешествия, желая послушать наставления [в дхарме] или выполнить какие-то иные благочестивые дела, и, понятно, по пути совершается немало насилия. Определённое насилие имеет место и во время совершения таких действий, как кормление единоверцев, сожжение тела монаха после его кончины, торжества по поводу посвящения в монахи и т.п., однако всё это выполняется исключительно в религиозных целях, и никакого другого умысла здесь нет. Если таким образом совершается великий грех, то вам следовало бы осудить те же самые деяния, совершённые в прошлом, а тем домохозяевам, которые совершают их и поныне, следовало бы воздержаться от них. Если же это дхарма, то зачем вы вводите людей в заблуждение, говоря им, что такое насилие – великий грех?

Итак, логика здесь следующая: подобно тому, как на предприятие, требующее небольших вложений, но обещающее принести большие доходы, безусловно, следует пойти, так и на грех насилия, если таковой минимален и содействует при этом обретению большого плода дхармы, пойти можно. Человек, разрушающий своё дело из нежелания отдать небольшую сумму, называется глупцом; точно так же и тот, кто, из страха совершить небольшое насилие отказывается от великой дхармы, становится грешником. Человек, вложивший в своё предприятие массу средств, но не получивший при этом почти или вообще ничего, также называется глупцом; точно так же и тот, кто, натворив массу грехов – насилия и прочих, практикует дхарму лишь чуть-чуть или вообще не практикует, так и останется грешником навечно. Однако с другой стороны, если человек, не вложив ничего, получил большой доход и растратил его бесцельно, он, вне сомнения, глупец, точно так же и тому, кто в состоянии практиковать более высокие и полностью свободные от греха виды дхармы, не стоит отвлекаться на низкие и содержащие нечистый элемент практики.

Таким образом, оценив собственное состояние, определите, что будет для вас благотворно, и практикуйте это; жёсткие односторонние взгляды на данный предмет достижению нашей цели не содействуют. Сверх того, ненасилие – далеко не единственный аспект дхармы; более того, главной её составной частью является уменьшение привязанности и прочих [страстей], поэтому практикуйте любой метод, который поможет очистить душу от оных пороков.

Далее, следует также отметить, что шветамбары предписывают своим мирянам практику таких вещей, как самайика, покаяние и пост без предварительного принятия малых обетов. Но ведь известно, что самайикой называется состояние равностности, свободное от влечения и отвращения, поэтому одно лишь начитывание гимнов, сидение и вставание практики самайики не означают.

Вопрос оппонента: Но разве это не лучше, чем любая другая практика?

Ответ: Это верно, но здесь есть один важный момент: на период выполнения самайики человек принимает на себя обязательство воздерживаться от совершения каких бы то ни было греховных деяний любой из трёх дверей, т.е. телом, речью и умом, лично и не побуждать других к таковым, однако, поскольку в уме продолжают возникать различные ошибки и заблуждения, а порой также и речь с телом демонстрируют признаки неподобающего поведения, то данное обязательство нарушается. Лучше совсем не принимать обет, чем нарушать его, ибо последнее оборачивается великим грехом.

А теперь мы спросим вас: представьте себе, что некий человек, не принимая вообще никаких обязательств, читает текст или гимн на своём языке и, усвоив его значение, концентрирует внимание на оном. Другой же, приняв обет, не соблюдает его должным образом, да ещё и

читает текст или гимн на пракрите или санскрите, не понимая его значения, вследствие чего его ум, будучи неспособным сосредоточиться на смысле, начинает блуждать где-то в другом месте. Кто из этих двух будет лучшим практиком дхармы? Если первый, то почему вы сами не проповедуете соответствующим образом, а если второй, то во-первых, нарушение обета представляет собой великий грех, а во-вторых, даже по состоянию его ума этого человека нельзя определить как истинного практика дхармы, но, тем не менее, вы делаете это на основании прочтения им текста или гимна.

Итак, верующему следует практиковать всё, что поможет поддержать активное сознание в чистом состоянии: если может выполнить [определённый] обет – пусть принимает его; если понимает смысл того или иного текста – пусть читает его; что же до принадлежности к традиции как таковой, то это ещё не даёт оснований определить его как истинного практика.

Что касается покаяния, то оно, как известно, заключается в уничтожении прежних грехов и несовершении новых; одно лишь произнесение фразы «Миччхами дуккадам» не может нейтрализовать прежние злодеяния – для этого необходимо развитие чистого состояния ума, так что одно лишь начитывание формул в данном плане неэффективно.

Кроме того, в самом тексте ритуала покаяния есть такие слова: «Да будут уничтожены все нарушения, связанные с практикой двенадцати обетов». Какой смысл практиковать такой вид покаяния, если эти обеты не приняты? Ведь если человек не постится вообще, то зачем ему устранять нарушения поста?

Так что есть ли польза в таком начитывании текста [ритуала покаяния]?

Да и в той практике поста, которая распространена среди шветамбаров, они, как и в случае с самайикой, не соблюдают должным образом принятые на себя обязательства, поэтому и здесь имеет место вышеупомянутый изъян. Ведь пост (паушадха) – синоним благоприятного дня (парва), они же в этот благоприятный день сначала несколько часов творят грехи, а затем принимают обет поста. Нет никакого порока в выполнении той или иной религиозной практики столько времени, на сколько хватает сил, но если вы принимаете обет поста [и не соблюдаете его должным образом], то это уже никуда не годится. Подлинный пост – это сохранение чистоты мыслей в течение всего благоприятного дня, а если вы считаете постом соблюдение одного в течение какого-то ничтожного времени, то или назовите так же и самайику, или представьте нам доказательства из писаний о том, что малый пост может занимать именно столько времени. Создаётся впечатление, что подлинная цель, которую шветамбары преследуют, присваивая такой практике имя поста, это введение публики в заблуждение.

Далее, в момент принятия обетов текст данного ритуала начитывается одним человеком, тогда как другие эти обеты принимают. Но ведь в тексте ясно сказано: «Я отрекаюсь», – поэтому и читать текст должен тот, кто принимает отречение. В тех же случаях, когда [лицо, принимающее обет], не понимает текста, его можно произносить на своём языке, ритуал же пусть остаётся ради сохранения традиции.

Большое значение у шветамбаров придаётся принятию обетов и побуждению других к принятию таковых, но вот в том, что касается их полноценного соблюдения, то здесь имеет место недостаток усердия и должного внимания к очищению мыслей. Ведь если человек соблюдает пост, чувствуя при этом страдание, либо из какой-то жадности, то и плод будет находиться в полном соответствии с состоянием его ума.

Итак, шветамбары делают множество таких вещей, которым нет места в джайнской религии.

Такова теория и практика секты шветамбаров, также превратно толкующей природу божества, таттв, пути к освобождению и прочего. Поэтому и она достойна отречения, как поддерживающая ложную веру и прочие [из трёх].

Природа джайнского учения как она есть будет объяснена ниже; в соответствии с изложенными так указаниями и следует практиковать путь к освобождению. Да придёт к тебе благо!

На этом заканчивается пятая глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению», рассматривающая теорию и практику иноверческих систем.

## **Глава 6.**

### **ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЛОЖНЫХ ТЕОРИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО БОЖЕСТВА, УЧИТЕЛЯ И УЧЕНИЯ.**

*Доха: Митхья девадик бхаджен хо хе митхьябхав .  
Тадж тинкон санче бхаджо, йе хит-хет-упав.*

Поклонение ложным божествам и прочим – ложное воззрение. Оставив их, поклоняйся истинным – такова причина счастья и способ его достижения.<sup>277</sup>

Смысл этого двустишия таков: живые существа с безначальных времён подвержены ложной вере, знанию и поведению, подпитываемым поклонением ложным божествам, учителям и дхарме. Путь к освобождению достигается лишь отречением от таковых. Итак, ниже мы обсудим характеристики этих трёх.

#### **6.1 Ложные божества и их опровержение.**

Всякое божество, которому поклоняются люди, полагая оное творцом своего счастья, но которое на деле таковым не является, считается ложным.

Поклонение таковым может преследовать три цели: освобождение, рождение на небесах или земное благо. Однако на практике ни одна из указанных целей не достигается, скорее, имеет место тот или иной специфический вред, поэтому поклонение им есть ни что иное, как ложное воззрение. Далее мы обсудим его самые характерные черты.

Итак, в иноверческих системах божеством считается то, поклонение чему, по их собственным утверждениям, ведёт к освобождению, а посему многие люди, желая освобождения, поклоняются такого рода божествам, однако на деле указанная цель так и не достигается. Подробное описание таких божеств и вероучений было дано выше, в предыдущей главе. Что же касается второго мотива – достижения счастья и избавления от страдания в ином мире, вследствие которого люди также поклоняются таким божествам, то в этой связи уместно напомнить, что данная цель достигается лишь накоплением заслуг и очищением от греха. На практике же обычно получается так, что сами эти люди, продолжая творить грехи, говоря при этом, что Бог принесёт им счастье. Ни к чему, кроме вопиющей несправедливости, данная теория не приводит, ибо не может быть так, чтобы [Бог] дал одному плод его греха, тогда как другому не дал. Каким было состояние души – такой будет и плод, так что Ишвара не может быть творцом счастья или страдания.

В процессе поклонения тем божествам их почитатели нередко совершают насилие над другими живыми существами, а с помощью таких ритуалов, как [подношение] пищи или священные танцы во имя Бога не иначе как подпитывают собственную страсть к

чувственным наслаждениям, так что без встречи с плодами дурного состояния сознания здесь никак не обойдётся. С одной стороны, все они говорят, что насилие и страсть к наслаждению материальными объектами – грех, и все признают, что плодом греха будет страдание, однако с другой поощряют насилие, совершаемое во имя Бога, и чувственные наслаждения, так что плод поклонения ложным божествам никак не может быть благим.

### **6.1.1 Природа божеств Срединного мира и критика поклонения им.**

Не секрет, что большинство людей поклоняется ложным божествам из желания достичь каких-либо связанных исключительно с этой жизнью целей, будь то убийство врага, избавление от болезни, накопление богатства, рождение сына и т.п. Именно ради этого они и почитают Ханумана, Деви (Кали), Ганагаури, Санджхи, Чаутху, Шиталу, Дахади, бесов, голодных духов, предков, богов Срединного Мира и т.д., Солнце с Луной, Сатурн и прочие планеты, мусульманского пророка со святыми, коров, лошадей и прочих священных животных, огонь, воду, оружие и т.п. Да какой смысл продолжать, если они поклоняются даже камням?

Своим происхождением такого рода поклонение ложным божествам обязано ложному воззрению, поскольку немалая часть из тех божеств, которых они почитают, является не более чем плодом воображения. Так может ли поклонение им принести хоть какую-то пользу? Впрочем, встречаются в этом списке и божества Срединного Мира, но они не обладают достаточной силой, чтобы осчастливить кого-либо или, наоборот, покарать. Будь у них такая сила – их бы признали творцами [счастья и страдания], однако непохоже, чтобы что-либо происходило по их воле, наоборот, вполне очевидно, что ни богатства они не дают, удовлетворённые [подношениями], ни зла не причиняют, разозлённые чем-либо.

Возражение оппонента: Нет, страдание они всё-таки причиняют, а вот когда их почитают, то воздерживаются от таких действий.

Ответ: Когда [у человека] начинается созревание плодов дурной кармы, то эти боги действительно могут ради забавы попытаться причинить ему вред, вследствие которого тот может испытать страдание. Бывает и так, что они, смеха ради, повелевают ему что-то сделать, но если человек не склонен подчиняться им, то останавливают эту игру, или же, в случае слабости последнего, продолжают свои атаки<sup>278</sup>. Если же начинается созревание плодов благой кармы, то в данной ситуации они уже не могут сделать ничего.

Вполне очевиден также и следующий факт: если некий человек не просто не почитает этих богов, но даже и осуждает и питает к ним отвращение, никакого наказания за это с их стороны он не получает. Боги же в таких случаях говорят: «Такой-то человек не признаёт нас, но мы никакой власти над ним не имеем». Вывод отсюда возможен один: сами боги Срединного Мира не в состоянии сделать что-либо; счастье и страдание возникают как результат созревания благой и дурной кармы соответственно. А что же до поклонения и подношения им, то данная практика, наоборот, порождает болезни и бедствия, и достижению цели человеческого рождения никак не способствует.

В этой связи необходимо особо отметить, что все так называемые чудеса, якобы создаваемые несуществующими богами, на самом деле являются творением божеств Срединного Мира. К примеру, некий человек, в предыдущем рождении поклонявшийся последним, после смерти получил рождение в соответствующей сфере, где он, решив по той или иной причине подтолкнуть людей к поклонению эти божествам, показывает какое-то чудо. Люди простодушны: достаточно показать чудо, и они начнут почитать его автора. Если же вам доводилось слышать о неких чудесах, якобы произошедших от образов Победителей, либо

лично быть свидетелями таковых, то имейте в виду, что они ни в коем случае не могут быть созданы самими Джинами: это – дело рук тех обитателей Срединного Мира, преданных джайнскому учению. То же самое и с чудесами, якобы происходящими от ложных богов: всё это обязано своим происхождением верным им обитателям Срединного Мира.

Среди иноверцев ходит немало легенд о том, как Парамешвара то оказал помощь своему преданному, то явился ему собственной персоной, однако большая часть такого рода историй – не более чем плод воображения, а если какие случаи и имели место в действительности, то всё это было делом рук богов Срединного Мира, преданных данной религии, и лишь приписывается Парамешваре. Подумайте сами: если Парамешвара обладает такими характеристиками, как знание трёх миров, вездесущность и всемогущество, то разве мог бы он допустить страдание своего преданного? Посмотрите, что происходит в наше время: варвары, захватив [нашу страну], творят многообразные бесчинства в отношении преданных, ненавидят дхарму, уничтожают статуи... Если Парамешвара не ведаёт об этом, то он, соответственно, не всеведущ; если знает, но никакой помощи при этом не оказывает, то остаётся предположить, что он либо утратил свою нежную любовь к преданным, либо не обладает силой... Если же допустить, что Парамешвара – всего лишь беспристрастный свидетель, то все легенды о его помощи преданным в прошлом окажутся вымыслом, поскольку образ его действий должен находиться в рамках какой-то единой линии.

Возражение оппонента: Значит, преданность была соответствующей, [если это случилось].

Ответ: Но ведь преданные-то в любом случае лучше, чем варвары и, кроме того, статуи-то ведь не чьи-то, а его самого, почему же он попустил варварам уничтожить их? А тот факт, что эти нечистые варвары в настоящий момент пребывают на вершине своего могущества, был делом рук Парамешвары или нет? Если ситуация эта создана Парамешварой, то получается, что он, с одной стороны, осчастливил своих хулителей, и породил гонителей своих преданных с другой. Где же его родительская любовь к преданным? Если же данное положение вещей не имеет никакого отношения к Парамешваре, то напрашивается вывод о бессилии последнего, а посему все те случаи, [о которых вы говорите], никак не могут быть его творением. Все эти чудеса были делом рук богов Срединного Мира, преданных этой вере, – таков единственный вывод, который можно сделать [в данной ситуации].

Возражение оппонента: Но ведь некоторые божества Срединного Мира говорят о собственном могуществе или показывают то, что не в состоянии увидеть люди, тогда как другие, продемонстрировав убожество своего жилища, говорят о собственном недостоинстве, не отвечают на наши вопросы или произносят смущающие речи, заставляют людей действовать вопреки их воле, причиняют страдание – откуда всё это многообразие чудес?

Ответ: Среди обитателей Срединного Мира действительно имеют место определённые различия в степени их власти и могущества, однако если кто из них, поведав вам об убожестве своего жилища, демонстрирует тем самым собственное недостоинство, то это, конечно, игра. Боги этой сферы имеют склонность к непрерывным играм, подобно детям<sup>279</sup>. Как ребёнок то прикидывается несчастным, то дразнит окружающих, то заставляет их выслушивать свою матерщину и визжит тоненьким голоском, а потом разражается хохотом, так и боги Срединного Мира. Допустим, они и вправду обитают в столь убогих жилищах, однако когда они являются в божественные дворцы, то кто, спрашивается, приводит их туда? Если это делается по собственной воле, то зачем им, обладающим такой силой, пребывать в этих нечистых местах? Место их рождения может находиться как под, так и над землёй, но в любом случае оно прекрасно. Так что всё, что бы они ни говорили, делается ради смеха.

Если бы бытие этих божеств было чередой непрерывного страдания, то с чего бы они, поплакав некоторое время, вдруг взрывались смехом?

Правы те, кто утверждает, что некоторые истинные мантры обладают такой непостижимой мощью, что их начитывание лишает таких богов возможности передвижения, а порой даже причиняет им страдание. Если мантра достаточно сильна, то она, в принципе, может вынудить этих существ оставаться в пределах собственного жилища, либо они сами предпочитают не высовываться, – такова сила мантр, но вот в том, что касается сожжения, то такой эффект невозможен. Знатоки искусства применения мантр могут сказать, что они сожгли [какого-то духа], но впоследствии вдруг оказывается, что он появился вновь, поскольку тело передвижения не подвластно огню.

Способность к ясновидению, свойственная обитателям Срединного Мира, может сильно варьировать: от крайне незначительной как в пространстве, так и во времени, до весьма широкой. В частности, если те или иные божества обладают достаточным знанием и проявляют желание отвечать на наши вопросы, то, даже в тех случаях, когда вопрос задан в неявной форме, дают ответ на него. Когда собственное знание оказывается недостаточным, то, передав вопрос другим, более сильным, богам, дают ответ, ну а если нет ни знания, ни желания отвечать, то, сколько ни спрашивай, ответа не получишь – помните об этом. Непосредственно после своего рождения те обитатели Срединного Мира, которые отличаются довольно-таки скудным знанием, в течение некоторого времени помнят свою предыдущую жизнь, однако впоследствии от неё остаётся лишь смутное воспоминание, поэтому, если появляется соответствующее желание, то они, может быть, и расскажут о своих предыдущих воплощениях, но если вы хотите задать им какой-либо иной вопрос, то следует иметь в виду, что способность к ясновидению у них весьма незначительна, а как, без такого знания, они могли бы дать ответ? В тех случаях, когда такие божества не могут или не хотят отвечать на человеческие вопросы, они либо вообще ничего не говорят из гордости, либо попросту лгут ради забавы.

Необходимо также отметить, что некоторые боги обладают способностью к трансформации тел и иных скоплений материальных атомов по собственному желанию, а посему иногда, принимая многообразные формы, демонстрируют разного рода фокусы, а порой могут и причинить страдание телам других живых существ.

Однако в этой связи следует иметь в виду, что боги эти отнюдь не всемогущи: насколько у них развита способность к трансформации собственных тел или иных скоплений материальных атомов, настолько они и пользуются ею, а что касается изменений, происходящих с физическими телами других существ, тот всё это, [как уже указывалось], происходит в полном соответствии с мерой их греха или добродетели. В период созревания плодов благой кармы боги попросту не в состоянии причинить какой-либо вред, если же имеет место созревание плодов греха, то, соответственно, оказываются неспособными выполнить желания людей, [их почитающих].

Таковы пределы способностей божеств Срединного Мира.

Вопрос: А какой изъян в поклонении и почитании тех, кто обладает такой силой?

Ответ: [Как только что было сказано], в период созревания плодов греха они не в состоянии принести [человеку] счастье, а в период созревания плодов добродетели не могут причинить никакого страдания. Поклонение и подношение им никакой связанности благой кармой вам не принесёт, а если ум при этом охвачен чувствами влечения и отвращения, то это, вне сомнения, выльется в связанность грехом, так что поклонение им нашей цели никак не

способствует и может принести лишь страдание. В тех же случаях, когда божества Срединного Мира пытаются вынудить людей признать их, поклоняться им, помните, что делается всё это ради забавы, и никакой особой цели они не преследуют. Будь у них такая цель, то они, вне сомнения, причинили бы тем, кто отказывается признавать и поклоняться им, немало страданий, но ведь на деле-то мы видим, что таким людям божества не говорят ни единого слова. Предположение, что они предпринимают такие попытки, движимые жадной или иными страданиями, столь же безосновательно, ибо такие явления в этой сфере в выраженной форме не встречаются. Если же вы полагаете, что таковые свойственны им, то почему, уместно спросить, они не принимают предлагаемые им подношения пищи и прочего? И почему они предписывают жертвовать пищу другим? Так что всё это – игра и не более того. Если же человек по собственной воле решается на участие в их играх, то результатом будет лишь страдание и унижение, поэтому не стоит ни признавать, ни тем более почитать таких богов.

Вопрос: Божества Срединного Мира порой говорят: «Совершайте подношения рисовых шариков предкам в Гайе и иных [святых местах]; так вы достигнете освобождения и более не вернётесь сюда». Что вы скажете по этому поводу?

Ответ: Как известно, у каждой дживы остаются отпечатки её предыдущих рождений. То же самое относится и божествам Срединного Мира. Поэтому, если в предыдущем рождении они сами лелеяли надежду на достижение освобождения путём подношения рисовых шариков предкам в Гайе и иных [святых местах], то чего же удивительного в том, что теперь они и вам предлагают сделать то же самое? Мусульманин, ставший после смерти на Земле божеством Срединного Мира, конечно, не скажет ничего подобного, но он будет давать вам указания в соответствии с собственными отпечатками. Если бы состояние ума всех обитателей Срединного Мира было одинаковым, то, соответственно, и молились бы они одинаково, но, как видим, это нет, и забывать о данном факте не следует.

Таковы характеристики божеств Срединного Мира.

Помимо вышеуказанного, существует также и поклонение Солнцу, Луне, планетам и иным светилам, но и данный культ есть ни что иное, как форма заблуждения. Так, Солнцу люди поклоняются, признавая его проявлением Парамешвары, но ведь единственная его выдающаяся черта – это большое количество излучаемого им света, и никакого иного признака, вследствие которого его можно было бы признать проявлением Парамешвары, не существует, а эта черта свойственна и многим другим объектам – драгоценностям, например. Луну люди почитают, стремясь заполучить богатство, однако если предположить, что таковое и вправду приходит к нам благодаря такого рода поклонению, то все нищие должны делать это. А поклонники астрологии, узрев какое-либо дурное сочетание планет, выполняют поклонение им или с той же целью совершают даяние. Но ведь как олень, руководствуясь собственным желанием, бежит то вправо, то влево, а люди, основываясь на его движениях, делают какие-то умозаключения относительно грядущего счастья или страдания, притом, что сам олень никак не может быть причиной обоих, так и планеты и прочие [небесные тела] движутся, подчиняясь только собственным законам, а люди, узрев соответствующие их сочетания, полагают таковыми причинами грядущего счастья или страдания, притом, что сами светила не могут быть причинами обеих. Так, один человек может поклоняться им, а его желания так и не исполняются, а другой ничему не поклоняется, но его желания исполняются, поэтому единственный вывод, возможный в данной ситуации, заключается в том, что астрология также представляет собой одну из форм ложной веры.

Возражение оппонента: Даяние – это добродетель и, как таковое, должно принести счастье.



Ответ: Добродетелью является лишь то деяние, которое совершается во имя дхармы. В данном же случае речь идёт исключительно о страхе страдания и жажде обрести счастье, так что это – ни что иное, как грех.

Все прочие возможные формы поклонения духам небесных тел также относятся к ложной вере.

Что же касается обширного пантеона богинь, Дахари и т.п., то все они относятся либо к божествам Срединного Мирам либо к группе духов небесных тел. Некоторые люди, понимая их природу превратно, поклоняются им. Есть среди [этого пантеона] и откровенно вымышленные персонажи, но люди, тем не менее, почитают их, несмотря на тот факт, что сами же их и создали.

Итак, поклонение божествам Срединного Мира следует считать бессмысленным.

### **6.1.2 Поклонение Кшетрапалам, Падмавати и т.п.**

Вопрос: А есть ли порок в поклонении следующим джайнскому учению богам и богиням, включая сюда Кшетрапалов, Падмавати, Дахари и т.п.?

Ответ: Как известно, в джайнской вере индивидуум становится достойным поклонения благодаря своей практике самообуздания, а за богинями такой практики не наблюдается. Почитание некоторых из них поддерживается мнением о том, что те, якобы, обладают совершенной религиозной истиной, однако в реальности среди Бхаванатриков такое явление отнюдь не преобладает. Если же люди в самом деле уверены, что эти боги обладают таковой, то почему они не почитают богов неба Сарвартхасиддхи или группы Лаукантиков, [среди коих таковая однозначно имеет место]? Если же вы скажете, что, подобно тому, как царям служат привратники прочая челядь, так и тиртханкарам служат Кшетрапалы и иные божества, то мы обратим ваше внимание на тот факт, что в Самавашаране эти классы божеств не играют вообще никакой роли, поэтому данное мнение ложно. Сверх того, в отличие от привратников и прочих [слуг], помогающих [людям] встретиться с царём, эти [небожители] никоим образом не могут подействовать нашей встрече с тиртханкарой. Если преданность индивидуума достаточно сильна, он удостоивается лицезрения тиртханкары, и ни от чего иного этот вопрос зависеть не может.

Вот, взгляните на глубины неведения! Рудру, вооружённого мечом, трезубцем и прочим, почитают пением и танцами! К сожалению, даже в джайнизме этот ужасный Рудра оказался в числе божеств, достойных поклонения, что, фактически, приравнивает учение Победителей ко всем прочим. Не иначе, как под влиянием глубочайшего заблуждения последователи нашей веры склонились к принятию явления, столь противного самой сути джайнизма.

Итак, Кшетрапалы и прочие небожители также недостойны никакого поклонения.

Далее, что касается [поклонения] коровам, змеям и прочим [священным] животным, то, вполне очевидно, что статус оных заметно ниже такового человека, который может подвергнуть их унижениям и т.п., да и вообще масштаб бедственности их положения никаких особых доказательств не требует. Следующие объекты возможного поклонения – деревья, огонь и вода относятся к классу неподвижных, т.е. их иерархический статус неизмеримо ниже даже такового животных; а такие вещи, как оружие, чернильницы и т.п. и вовсе лишены сознания и какой-либо силы, что ясно любому невооружённому глазу, а потому служение им вообще немыслимо. Поклонение такого рода объектам представляет собой высшую степень заблуждения. Любой метод познания, будь то непосредственное

восприятие или умозаключение, показывает, что никакого плода почитание их принести не может, так что и они не достойны никакого поклонения.

Итак, поклонение всем вышеуказанным ложным «божествам», вне сомнения, дурное занятие.

Посмотрите на величие заблуждения! В миру, как известно, считается постыдным кланяться лицам более низкого, чем ты сам, статуса, но стоит только попасть под власть заблуждения, как человек тут же опускается аж до поклонения камням и не видит в этом ничего дурного. В той же самой мирской жизни человек служит лишь тому, что, по его мнению, содействует достижению его цели, но стоит только ему попасть под власть заблуждения, как, не допуская и мысли о том, каким же образом поклонение ложным божествам может способствовать достижению его целей, начинает почитать их. Служа оным, он может столкнуться с тысячами препятствий, которые благополучно игнорирует, а если, благодаря созреванию плодов добродетели, ему случается достигнуть желаемого, говорит: «Да, благодаря служению им я получил это!» Если нечто желанное приходит к нему без какого-либо служения ложным божествам – это в расчёт не принимается, а случись что нежеланное, сокрушается: «Не служил я богам, потому и произошла со мной эта неприятность». Ему и в голову не приходит, что если бы они обладали силой вознаграждения поклоняющимся им и наказания не поклоняющимся, то первые неизменно получали бы счастье, а вторые – страдание, но ведь на практике никаких признаков того не заметно. Это подобно тому, как один человек, поклоняющийся Шитале, увидел бы своего сына умирающим от оспы, а другой, не поклоняющийся, увидел бы то же самое, ибо поклонение Шитале никаких результатов не приносит.

Итак, вера и поклонение всем ложным богам без исключения бесполезна.

Вопрос: Ладно, пусть вера в них бесполезна, но, наверное, и никакого особого вреда почитание их не принесёт?

Ответ: Если таковая не приносила вреда, то с чего бы мы стали её порицать? Дело в том, что, во-первых, вследствие укоренения в ложном воззрении путь к освобождению удаляется от человека, что само по себе огромное несчастье, а во-вторых, вследствие связанности дурной кармой в будущем ему придётся встретиться с плодами страдания.

Вопрос: Но ведь ложная вера и прочие (из трёх) возникают как результат превратного понимания таттв, а связанность дурной кармой – как результат порочных поступков; но почему признание и почитание этих божеств должно вести к ложной вере и связанности дурной кармой?

Ответ: Прежде всего, заблуждение заключается в приписывании чужеродным субстанциям характеристик приятного и неприятного, поскольку нет в природе ни одного такого объекта, который сам по себе мог быть нашим другом или врагом. Далее, причина нашей встречи с желанными и нежеланными объектами лежит в созревании плодов благой или дурной кармы, а посему действовать нужно так, чтобы создавалась связанность благой кармой, но никак не дурной. В-третьих, если человек не имеет твёрдой веры в созревание плодов кармы он, как следствие, пытается избавиться от внешних причин страдания и создать внешние причины счастья. Однако вера в ложных богов не устраняет склонности к подразделению объектов на приятные и неприятные, скорее, таковая даже усиливается, а это, в свою очередь, ведёт к связыванию дурной кармой. Кроме того, нет никаких признаков того, чтобы ложные божества давали кому-либо богатство либо, наоборот, отбирали, так что они не могут быть даже внешними причинами. Но давайте всё-таки подумаем, почему же люди

поклоняются им? А дело в том, что когда человек оказывается на самом дне заблуждения, когда в его уме нет ни малейшего намёка на знание и веру в дживу и прочие таттвы, а вот влечение и отвращение очень даже сильны, то, какая бы причина ни появилась перед его взором, он начинает мнить её причиной счастья или страдания. Вот тогда-то и начинается поклонение ложным божествам.

Итак, помните, что когда ложная вера и прочие [из трёх] усиливаются, путь к освобождению соответственно удаляется.

## **6.2 Ложные учителя и вера в них.**

Далее мы рассмотрим характеристики ложных учителей и веры в них.

Того человека, который потворствует развитию страсти к чувственным наслаждениям; обуреваемый гордостью, мнит себя духовным лицом и требует от окружающих подобающего данному статусу почтения; или, будучи осведомлённым лишь о некоторых второстепенных элементах дхармы, говорит о себе как о святом и требует от окружающих соответствующего почтения, т.е. используя дхарму в качестве ширмы, убеждает публику в собственном величии, следует знать как ложного учителя, ибо в истинной дхарме статус человека не определяется ничем, кроме меры его практики и степени отречения от страстей.

### **6.2.1 Учитель и его социальное положение.**

Есть немало людей, выбирающих себе учителей, принимая во внимание лишь их происхождение. Вот поэтому брахманы и говорят: «Наш род – высок, следовательно, мы все можем быть учителями». Но ведь величие рода не достигается ничем, кроме практики дхармы! Так, если человек, получив рождение в высокой семье, склонился к недостойному образу жизни, то на каком основании мы должны признавать его высшим? Если рождение в высокой касте служит единственным критерием социального статуса, то нам придётся отнести к числу высших даже тех лиц, которые едят мясо и совершают прочие грехи. По этому поводу в *Бхарате* сказано: «Того, кто, родившись брахманом, творит деяния неприкасаемого, следует считать неприкасаемым брахманом». Вряд ли бы данный текст стал давать столь позорное определение [такого рода людям], если бы статус зависел исключительно от рождения [в определённой семье].

Кроме того, в вайшнавских шастрах говорится, к примеру, что Ведавьяса был рождён от рыбы и т.п. Интересно, каким образом в такой ситуации сохранилась бы преемственность рода? Утверждается также, что всё творение ведёт своё начало от Брахмы, что даёт нам основания заключить, что все люди принадлежат единой семье; так откуда же взялись кастовые различия? Дети от межкастовых браков, где мать относится к более высокой касте, а отец – к более низкой или наоборот, стали обыденным явлением; сохраняется ли кастовая принадлежность в данном случае? Возможно, вы возразите, сказав: «Если ваше мнение и вправду таково, то почему же вы сами признаёте социальные различия?» Причина в том, что в мирской жизни греховные дела возможны, а вот в духовной места им нет, а посему на пути дхармы иерархический статус индивидуума никак не может определяться с точки зрения его происхождения: это зависит исключительно от его личных достижений. Если выходцы их брахманских семей достигают каких-то высот, то лишь благодаря их усердию в практике дхармы; если же они, оставив последнюю, впадают в грех, то, спрашивается, на каком основании за такими людьми должен сохраняться их статус?

Возражение оппонента: Наши предки были великими преданными Господа, обладали йогическими силами, были глубоко верующими людьми, а потому и мы, будучи их потомками, вправе претендовать на статус гуру.

Ответ: Но ведь отцы этих предков вряд ли были столь же возвышенными? Если мера величия потомков [великих людей] определяется их собственными добродетелями, то почему вы почитаете за столь же благородного того их потомка, который данными добродетелями не отличается? Любому из нас известно как их шастр, так и из личного опыта, что отец, совершив благие деяния, может подняться на вершину почёта, а сын, натворив бед, опускается на дно бесчестия, или наоборот: нечестивый отец влачит жалкое существование, тогда как благородный сын заслуживает всеобщего признания. Так что добродетели предков не могут быть основанием для определения собственного статуса.

Таким образом, признание того или иного лица учителем на основании его кастового происхождения служит признаком заблуждения.

Другие склонны считать, что статус учителя – вопрос преемственности: жил когда-то в прошлом некий великий человек, оставивший после себя линию преемственности учеников, и все представители этой линии, независимо от того, обладают ли они добродетелями своего великого предшественника или же не обладают, признаются за учителей. Если всё действительно обстоит именно так, то нам придётся допустить, что даже тот представитель этой линии, который совершил тяжкий грех типа совокупления с чужой женой, по прежнему остаётся духовным лицом, а в конце [своего земного существования] достигнет освобождения. Имеет ли человек, впавший в грех, право на сохранение за ним такого рода должности? Нет, ибо лишь тот, чьи деяния подобают статусу гуру, может считаться таковым.

Или предположим другой вариант: в прошлом члены данной линии преемственности воздерживались от какого бы то ни было общения с женщинами, однако с течением времени линия подверглась деградации, вследствие чего её представители, превратившись в обычных домохозяев, стали вступать в браки. Их наследники так же признаются за учителей, однако мы вправе спросить: допустимо ли сохранение статуса гуру после такого падения? Вся суть здесь в том, что в домохозяев они превратились по причине морального падения; так может ли человек, следующий дхарме домохозяина, признавать их учителями?

Существует также немало людей, погрязших во всех мыслимых грехах, которые признаются за учителей лишь на основании факта их безбрачия. Однако брак сам по себе – отнюдь не грех, а вот насилие и стяжательство – грехи вне всякого сомнения, так допустимо ли признавать человека, совершающего такие деяния, за духовного наставника? Кроме того, нельзя забывать, что такой человек отвергает брак отнюдь не по религиозным соображениям, но лишь из желания заработать деньги или же из стыда. Будь этот «наставник» истинно верующим человеком, разве стал бы он поощрять насилие? Наконец, тот, чей ум лишён истинного духовного настроения, оказывается не в состоянии твёрдо придерживаться нравственных принципов, а потому, даже если он и не вступает в брак, то всё равно рано или поздно впадёт в грех совокупления с чужой женщиной. Поэтому, если люди, несмотря на все вышеупомянутые деяния, признают такого рода публику за учителей, то ни о чём, кроме крайней степени их духовного разложения, это не свидетельствует.

Есть также и такие, кого признают за учителей на том лишь основании, что они носят на себе какие-то специфические одеяния, однако уместно спросить: а представляет ли собой ношение такого рода одеяний некую особую дхарму, благодаря которой человек становится духовным лицом и учителем? Одни носят короны, другие – лохмотья, третьи – длинные халаты, четвёртые – что-то типа чадры, пятые – красные одежды, шестые – белые, седьмые –

цвета красной охры, восьмые таскают за собой циновку, девяты́е оборачивают тело в оленью шкуру, десяты́е мажутся золой и т.д. и т.п. Но, если вы не в состоянии терпеть жару и холод, а стыд не позволяет вам практиковать обнажённость, то почему вы отказались от таких общепринятых видов одежды, как тюрбаны и рубахи? Оставив их, вы изобрели какую-то клоунаду: это что – особый вид дхармы? Итак, помните, что единственная цель всего этого – обман домохозяев: ведь если бы они сохранили внешность, подобную домохозяевам, то разве последние поддались бы на обман? И не только это: с помощью домохозяев такого рода учителя зарабатывают себе на жизнь, сколачивают состояние, ну и заодно удовлетворяют собственное тщеславие – такова подлинная цель этих личин. Простодушная публика, увидев их шутовское обличье, клюёт на эту приманку и искренне полагает, что следует дхарме, но это, увы, заблуждение. Как сказано в *Упадеша-сиддханта-ратнамале*: «Как мужчина, влюблённый в проститутку, даже потеряв всё своё имущество, остаётся счастливым, так и дживы, пойманные в сети обманчивой внешности, не отдают себе отчёта в том, что богатство дхармы движется к гибели». Суть изречения заключается в том, что, слушая и почитая обладателей этих лживых масок, мы теряем истинное богатство – дхарму и, ничуть не печальясь об этом, считаем себя вполне счастливыми. И вот человек, обнаружив в ложных шастрах описания этих шутовских нарядов, облачает в них себя самого, но ведь известно, что грешники, создавшие этих шастры, давали свои наставления о достижении совершенства с помощью простых и понятных ритуалов с целью создания собственной традиции и привлечения в оную новых последователей. Джива же, ничуть не склонная к какому бы то ни было анализу сути данной линии преемственности, не допускает даже и мысли о том, что если достижение совершенства обещано столь лёгким способом, то здесь наверняка речь идёт о какой-то мистификации и, движимая собственным невежеством, следует пути, указанному оными наставниками.

Ещё одна категория «гуру», полагая, что путь, проповеданный в шастрах, чрезвычайно труден, говорит людям: «Не практикуйте его!» – но, ввиду того, что без присвоения себе какого-то высокого имени публика им не поверит, величает себя такими титулами, как «яти», «муни», «ачарья», «упадхья», «садху», «бхаттарака», «саньяси», «йоги», «тапасви», «нагна» и т.п. Однако поскольку вести жизнь, подобающую обладателям такого рода титулов, они не в состоянии, приходится, сообразуясь с собственными прихотями, изобретать те или иные «костюмы». Находятся даже и такие, кто, в соответствии с собственными желаниями, придумывает себе некое совершенно новое имя и, соответственно, начинает носить какой-то новый вид одежды.

Вот так люди признают за учителей мошенников, носящих разнообразные одеяния.

Вопрос: Но ведь нам приходится встречать такую массу всевозможных людских обличий! Как же распознать, какое из них истинное, а какое – ложное?

Ответ: Те одеяния, в которых нет и намёка на чувственные желания, знайте как облачения истинного аскета. Эти облачения бывают трёх видов, все же остальные – ложны.

В *Шатнахуде*<sup>280</sup> ачарьи Кундакунды по этому поводу сказано: «Во-первых, [монах], подобный своей природой Победителю; во-вторых, высочайший из шраваков; в-третьих, монахиня; никакого четвёртого вида, [совместимого с] правильной верой, не существует».<sup>281</sup>

Смысл цитаты: Во-первых, знаки обнажённого дигамбарского монаха, подобные собственной природе Победителей; во-вторых, знаки высочайшего из шраваков, т.е. домохозяина, соблюдающего десятую или одиннадцатую *пратиму*; в-третьих, знаки дигамбарской монахини – эти три вида знаков совместимы с правильной верой, тогда как какой-либо четвёртый с собственной природой таковой не совместим. Суть приведённого

изречения заключается в том, что всякий человек, признающий [за подлинные] знаки учителя что-либо иное, помимо вышеприведённых характеристик, является приверженцем ложного воззрения. Впрочем, некоторые из обладателей вышеописанных лживых личин ради взращивания [в слушателях] доверия к себе могут соблюдать некоторые элементы дхармы: подобно тому, как фальшивомонетчик покрывает свой товар тоненьким слоем серебра, так и эти [гуру], демонстрируя кое-какие элементы дхармы, пытаются тем самым доказать собственную значимость.

Вопрос: Но, наверное, плод будет в любом случае, независимо от того, какую дхарму человек практиковал?

Ответ: Если, взяв на себя обязательство соблюдать пост, принимаешь хотя бы крошку пищи, результатом будет грех, но если, обязавшись принимать пищу только раз в день, довольствуешься малой пищей, то, [даже несмотря на факт отсутствия подлинного поста], прослывёшь за истинного последователя дхармы. Точно так же и здесь: если некий человек, присвоив себе высокий титул, совершит хотя бы самое ничтожное деяние, идущее вразрез с подобающим данному титулу образом жизни, он окажется великим грешником; если же он, довольствуясь обетами более низкого уровня, хотя бы немного практикует дхарму, то будет прославлен как истинный её последователь. Таким образом, если вы практикуете дхарму по мере своих сил и возможностей, то никакого изъяна в этом нет, но если, приняв высокий титул, совершаете неподобающие оному поступки, то результатом будет великий грех.

В той же *Шатпахуде* сказано: «Тот, чей облик подобен [младенцу в момент его] рождения, не берёт в руки даже шелухи кунжутного семени; если же отважиться взять что-либо – неважно, много или мало, в следующий раз будет рождён нигодой».

Смысл цитаты: Внешний облик монаха подобен таковому младенца, ибо обнажён он точно так же, как дитя в момент своего появления на свет. Монах не вправе владеть даже шелухой кунжутного семени, не говоря уже о богатстве, одежде и т.п., а если рискнёт принять что-либо в этом роде – неважно, много или мало, то придётся ему родиться в состоянии нигоды.

Вывод отсюда достаточно очевиден: даже простой мирянин, ведущий жизнь домохозяина, приняв на себя [посильные] обязательства, получает тем самым право на рождение на небесах и освобождение, тогда как монах, владеющий даже ничтожным имуществом, будет вынужден пойти в состояние нигоды. Поэтому не следует, приняв столь высокий титул, опускаться до неподобающего сему статусу образа жизни.

Как всем известно, наше подразделение нисходящего полуцикла времени называется Чёрным веком. Теоретически, образ жизни джайнского монаха влечёт за собой полный отказ от какой бы то ни было связи с любым имуществом, будь то внешнее или внутреннее, ибо [истинный] монах, единственное занятие которого – познание природы души, благодаря чистоте своих мыслей, остаётся безразличным к какому бы то ни было имуществу, но, увы, вследствие дурного влияния Кали-юги в настоящее время монашество зачастую принимается людьми, подверженными чувственным страстям, которые, [формально] отрёкшись от всех деяний, запятнанных грехом, принимают пять великих обетов, однако, несмотря на это, продолжают носить белые, красные или какие-то иные одежды, демонстрируют все признаки жадности к пище, весьма усердно распространяют своё учение, а порой даже владеют кое-какими богатствами, не гнушаются насилием и разнообразной предпринимательской деятельностью. Но ведь если, согласно вышесказанному, плодом принятия даже ничтожного предмета будет рождение нигодой, то, конечно, не приходится сомневаться в том, что плодом столь серьёзных греходеяний будет бесконечная сансара.

Вот, взгляните на людское невежество: увидев кого-то, нарушившего какой-нибудь второстепенный обет, называют его грешником, тех же, кто пренебрегает Великими обетами, признают за гуру и почитают их, подобно истинным монахам. Помнится, в шастрах говорится о плодах деяний, совершённых лично, через побуждение других и одобрение, что даёт нам основания полагать, что тот же самый плод получают и они.

Что собой представляет нормальный процесс принятия монашества? Вначале формируется знание таттв, затем постепенно развивается индифферентность [к внешнему миру] и, наконец, вырабатывается способность к аскетической практике, после чего желание принятия монашества возникает естественным образом, и совершенный гуру, видя это, даёт соответствующее посвящение.

А что же мы видим в данном случае? Учитель, движимый лживостью и жадностью, даёт посвящение в монахи человеку, начисто лишённому знания таттв, да ещё и несвободному от желания чувственных наслаждений, а затем наставляет последнего в неподобающих [истинному монашеству] практиках. Полнейший произвол – иначе не скажешь!

Такова наша позиция относительно ложных учителей и почитания оных.

А в подтверждение наших слов позвольте нам привести здесь ряд цитат из различных шастр.

Так, в *Упадеша-сиддханта-ратнамале* сказано:

«Вследствие ухудшения времён учителя превратились в шутов: восхваляя, подобно льстецу-бхату<sup>282</sup>, своих благодетелей, принимают их пожертвования. А посему в эту дурную эпоху оба – как жертвователь, так и получатель, обречены на блуждание в океане сансары».

Далее тот же текст говорит:

«Тому, кто, увидев змею, спасается бегством, люди не говорят ни слова. О, горе! Взгляните: того, кто оставляет подобного змее ложного учителя, глупцы называют порочным человеком и говорят о нём гадости».

И далее:

«От укуса змеи человек умирает лишь раз, а вот ложный гуру способен убить бесчисленное число раз, ибо общение с ним ведёт к неисчислимым рождениям и смертям. Поэтому, о счастливая душа, [помни]: взяв [в руки] ядовитую змею, ты обретёшь большее счастье, чем от служения ложному гуру».

Далее цитируемый текст приводит ещё несколько шлок на ту же тему, поэтому смотрите там.

И в *Сангханатте* сказано:

«Посмотрите: ребёнок какого-то бедняка, истощённый голодом, был вынужден принять монашество в некоем храме и, несмотря на тот факт, что от греха он так и не очистился, был возведён на пост ачарьи. В этом храме он ведёт себя как дома, к монахам своей общины относится как к членам собственной семьи, себя мнит столь же великим, как Индра, тогда как более компетентных лиц считает невеждами, подобными детям, а со всеми домохозяевами обращается как с родной ему беднотой. Вот таков этот «великий ачарья».

Вспоминается в этой связи и такая строчка из некоего поэтического сочинения: «С которыми не рождён и не вырос и которых не купил...»<sup>283</sup>. Смысл же её заключается в следующем: подобно буйволам, погоняет [так называемый «монах»] этих домохозяев, с которыми не был рождён [в одной семье], с которыми не вырос, не вёл никаких торговых дел, которые не ходят у него в должниках и к которым он вообще никакого отношения не имеет; по сути, он берёт их пожертвования силой. Увы, нет в этом мире царя и некому здесь вершить справедливость.

Вопрос: Некоторые из вышеприведённых цитат взяты из произведений шветамбаров. Почему вы решили обратиться к ним?

Ответ: Запрет того, что порицается низменными людьми, высшим кажется само собой разумеющимся. Таким образом, если шветамбары, одобряющие использование одежды и прочего, порицают нечто, то для дигамбаров последнее относится к категории естественных запретов.

В дигамбарских текстах также можно встретить немало высказываний, подтверждающих наше мнение.

Так, в уже цитировавшейся *Шатпахуде* сказано:

«Победители проповедовали ученикам, что вера – корень всей дхармы. Услышав это собственными ушами, не почитайте тех, кто лишён веры»<sup>284</sup>.

Смысл цитаты: Победители указывали своим ученикам, что правильная вера – корень всей дхармы, а потому, о человек, имеющий уши, услышав это, признай, что учитель, лишённый правильной веры, недостоин поклонения. Каким образом вы рассчитываете обрести правильную веру, опираясь на ложного гуру? Ведь без обладания совершенной религиозной истиной невозможно вести речь об освоении какого-либо иного аспекта дхармы. Заслуживает ли поклонения учитель, не ведающий дхармы?

Далее тот же текст говорит:

«Те, кто пали в вере, пали в знании и пали в поведении – самые худшие из падших и, сверх того, губят и других»<sup>285</sup>.

И далее:

«Те, кто сам деградировал в вере, и ведёт к [такому же] падению других, [в следующей жизни] рождаются немymi и калеками. Достижение пробуждения становится для них весьма трудным»<sup>286</sup>.

И далее:

«Те, кто вполне осознанно припадает к их стопам, будь то из стыда, тщеславия или страха, также не достигают освобождения, ибо одобряют грех».

Итак, тем, кто, почитая грешников, одобряет тем самым их деяния, придётся пожать плоды того же самого греха<sup>287</sup>.

И далее:



«Тот вид [аскетов], который владеет хоть каким-то имуществом, будь оно большое или малое, подлежит порицанию. Согласно слову Победителя, [истинным бездомным аскетом] называется лишь тот, кто полностью свободен от всякого имущества»<sup>288</sup>.

И далее:

«Тот, кто ленив в практике дхармы и [служит] вместилищем пороков, подобен цветку сахарного тростника, не приносящему никаких плодов и не имеющему никаких полезных качеств. [Такой] шрамана напоминает обнажённого танцора»<sup>289</sup>.

И далее:

«Те, кого влечёт ко греху, принимая обличье Победителей, совершают тем самым грех и отклоняются от пути к свободе».

И ещё:

«Те, кто питает привязанность к пяти видам одежд, владеет имуществом и привык к попрошайничеству, погрязли в пороках, [порождающих] дурную карму, и отклоняются от пути к свободе».

В *Ашта-пахуде* содержится множество такого рода высказываний, поэтому смотрите там.

И в *Линга-пахуде* Кундакунды можно найти немало упреков в отношении тех, кто, приняв монашеский чин, совершает насилие, не гнушается предпринимательством, начитывает мантры и т.д.

И в *Атманушасане* ачарьи Гунабхадры сказано:

«Огромное сожаление вызывает тот факт, что в этот Чёрный век аскеты, объятые страхом, бродят туда-сюда, подобно оленям и, оставив леса, поселяются вблизи городов. Но ведь [наша вера] запрещает даже останавливаться вблизи городов, а жить в них и подавно».

И далее:

«Даже положение домохозяина отличается в лучшую сторону от такой аскезы, результатом которой могут быть лишь бесчисленные рождения в сансаре: едва только наступает утро – и разбойники в виде косых женских взглядов похищают всё богатство отречения», – так говорится.

И Йогинду Део говорит в *Параматма-пракаше*:

«Глупцы черпают удовольствие в нахождении в обществе учеников и учениц, а также в своих книгах, тогда как у мудрецов, свободных от всякого заблуждения и осознающих такие вещи как причину связанности [кармой], это вызывает стыд».

И далее:

«Кто же тот, чья душа обманула сама себя? Это – та джива, которая, вымазав голову пеплом и вырвав волосы, приняла обличье Победителя, но стяжательство при этом не оставила».

И ещё:

«О, джива! Те монахи, которые, облачившись в знаки Победителя, продолжают собирать даже дозволенные вещи, выплюнув свою рвоту, затем эту же рвоту и поедают, т.е. достойны порицания», – так говорится<sup>290</sup>.

Итак, помните, что шастры однозначно предостерегают нас от следования ложным учителям с их образом жизни, а также от поклонения им.

Кроме того, в шастрах упоминаются сорок шесть ошибок, могущих иметь место в процессе приготовления пищи и принятия таковой: сюда входит увеселение детей домохозяев, передача новостей, начитывание мантр, приготовление лекарств, составление гороскопов, а также принятие пищи, приготовленной лично, через побуждение других и одобрение, однако ныне, вследствие ухудшения времён, монахи, благополучно привыкнув к указанным порокам, принимают пищу, не колеблясь.

В шастрах упоминается несколько видов падших монахов, включая сюда «находящихся поблизости», павших морально и т.д., и в наше время можно обнаружить немало так называемых монахов, демонстрирующих все указанные характеристики. С сугубо физической точки зрения они выглядят обнажёнными, но при этом позволяют себе владеть разнообразным имуществом. Писания однозначно предписывают [лицам, ведущим монашеский образ жизни], тот способ сбора подаяния, который известен как «метод пчелы», однако эти люди, страдая привязанностью [к пище], собирают её, причиняя милостынедателям страдание. Вполне очевидно, что такие деяния, несовместимые даже с дхармой домохозяев, несправедливы, предосудительны и греховны.

Не проявляют они и должного уважения к высочайшим из достойных поклонения – образам Победителей и священным шастрам и, полагая собственные персоны более значимыми, занимают сидения, расположенные выше таковых и творят иные противные [дхарме] вещи, при этом считая себя монахами, практикующими двадцать восемь мулагун. По сути, они тем самым попросту заставляют простодушных домохозяев признать собственное величие, и те, введённые в заблуждение такими «гуру», прославляют их, ни на мгновение не задумываясь о том, в чём же состоит [истинная] дхарма, и немало усердствуют в таком поклонении, но если большой грех признаётся великой дхармой, то разве не уместно сделать вывод о том, что закономерным плодом такого ложного воззрения будет бесконечная сансара? Ведь в шастрах ясно сказано, что превратная интерпретация даже единственного слова Победителей оборачивается огромным грехом, здесь же от слова Победителей вообще ничего не остаётся; так найдётся ли какой-то иной грех, равный этому?

### **6.2.2 Теоретические обоснования послаблений принципов правильного поведения и их опровержение.**

Далее мы коснёмся тех ложных доводов, которые псевдоучителя выдвигают в поддержку своего образа жизни.

Вопрос: Поскольку практику дхармы не подобает быть без учителя, а в наше время истинных учителей найти невозможно, допустимо ли признавать за таковых тех [вышеупомянутых] монахов?

Ответ: Не имеющим учителя можно назвать лишь того, в ком нет веры в своего наставника. Тот же, кто, имея веру в [истинного] наставника, не может найти учителя, обладающего всеми необходимыми характеристиками, и не склонен при этом признавать за такового кого попало, не может быть назван не имеющим учителя. Тот, кто отказывается признать бытие

Парамешвары, называется атеистом, тогда как тот, кто, признавая бытие оного, не может найти в этом мире никаких признаков Парамешвары и при этом не склонен признавать за такового кого попало, не может быть назван атеистом. Так же следует понимать и здесь.

Вопрос: В джайнских шастрах однозначно указан, что в настоящее время не существует всеведущих, тогда как на отсутствие истинных монахов никаких указаний нет, не так ли?

Ответ: Не утверждается, что таковые существуют во всех без исключения областях мира, однако сказано, что в этой Бхарата-кшетре они есть. Бхарата-кшетра весьма обширна, и в некоторых её регионах истинные наставники действительно существуют, а посему об отсутствии таковых не может быть и речи. Вы живёте в местности, где таковые существуют, но если сместитесь в другую область, где невозможно встретить вообще никаких, то кого вы там будете признавать за гуру? К примеру, сказано, что в наше время существуют лебеди, однако тот факт, что здесь они не встречаются, не даёт нам оснований считать лебедями прочих пернатых, точно так же и в случае с учителями: сказано, что в настоящее время они существуют, и тот факт, что вы не можете найти [истинного] монаха, не должен служить поводом для признания за такового кого попало.

Вопрос: Даже того, кто научил вас одной-единственной букве, следует почитать как гуру. Почему же вы не признаёте учителем того, кто проповедует шастры и наставляет в них?

Ответ: Определения «гуру» заслуживает лишь высокоуважаемое лицо, а посему каждый, кто в чём-то превосходит нас, может быть назван гуру: к примеру, с точки зрения семьи такого определения заслуживают родители. Точно так же и в случае со знанием: каждый, кто передаёт нам знание, называется гуру. Поскольку в данном случае речь идёт о человеке, компетентном в дхарме, то всякий, кто превосходит нас этом вопросе, имеет право называться гуру. Однако, как сказано в *Правачанасаре*: «Дхармой называется [правильное] поведение», – а посему такого определения заслуживает лишь тот, кто такому поведению следует. Та же ситуация и с богами: даже злых духов, как известно, относят к этой категории, однако здесь, в контексте правильной веры, такого определения заслуживают лишь архаты. Точно так же и в иных случаях: разные люди, конечно, могут называться учителями, но если речь идёт о правильной вере, то на данное определение вправе претендовать лишь истинный монах-ниргрантха.

Вопрос: В чём причина вашего нежелания признать статус гуру за кем-либо, кроме облажённных монахов?

Ответ: Дело в том, что все прочие люди, помимо облажённных монахов, не обладают всеми необходимыми качествами. Так, проповедник, жадный до денег, может давать наставления в шастрах, повышая тем самым свой статус в глазах слушателей; слушатели же, со своей стороны, поднимают собственный статус, давая ему деньги, одежду и т.п. Внешне такой проповедник может демонстрировать определённые признаки величия, однако, поскольку на деле он остаётся подверженным жадности, обо всех необходимых качествах [учителя] здесь нет и речи.

Вопрос: Но ведь облажённные монахи также собирают подаяние?

Ответ: Дигамбарские монахи не собирают подаяние от нищеты или жадности и не читают хвалу милостынедателям, а посему их статус никоим образом не затрагивается. До унижения может опуститься лишь тот, кем движет жадность. То же самое относится и ко всем прочим ситуациям. Таким образом, лишь облажённные дигамбарские монахи наделены всеми

необходимыми достоинствами, чего не скажешь о прочих дживах, а посему речь о статусе можно вести исключительно с точки зрения соответствующих достоинств индивидуума.

Кроме того, если даже домохозяева в состоянии практиковать дхарму в такой же или даже большей степени, чем монахи-подражатели, то кого же, помимо обнажённых дигамбарских монахов, мы вправе назвать учителями? Итак, лишь тот, кто полностью отрёкся от всякого стяжательства – как внешнего, так и внутреннего, т.е. монах-ниргрантха, заслуживает определения гуру.

Вопрос: А могут ли монахи-подражатели выступать в качестве символа истинных учителей в условиях отсутствия таковых, подобно тому, как статуя символизирует архата?

Ответ: Если некто, написав портрет царя, обращается с ним как с его реальным прообразом, то ничего враждебного царю в этом не будет, но вот если некий простолюдин объявляет себя царём, то это уже называется мятежом. Точно так же и в возведении каменной или иной статуи архата нет ничего, противоречащего [учению] архата, но вот если заурядный человек объявляет себя монахом, то это уже идёт вразрез с принципами монашества. Вы в состоянии заставить публику признать себя архатом и обращаться соответственно? Когда монахом объявляют простого человека, то ему следовало бы хотя бы внешне продемонстрировать соответствующие признаки, но если мы с одной стороны имеем [истинных] монахов-ниргрантхов, а с другой – подражателей, не гнушающихся стяжательством, то уместно спросить: а вправе ли мы считать последних заместителями первых?

Вопрос: В наше время не найти даже шраваков, заслуживающих этого имени, соответственно, и монахи такие же. [Может быть, стоит почитать их?]

Ответ: Шраваками в писаниях называются все домохозяева, следующие учению Победителей. Даже царь Шреника, отличавшийся невоздержанностью, назван в *Уттарапуране* лучшим из шраваков. В любом из двенадцати видов Самавасараны есть место, предназначенное для шраваков, не имеющих никаких обетов. Если бы они соблюдали какие-либо обеты, то число людей, не соблюдающих таковых, было бы упомянуто отдельно, а поскольку никаких такого рода упоминаний в писаниях нет, мы вправе заключить, что термин «шравака» относится к любому домохозяину, следующему учению Победителей.

Кроме того, сказано, что шравакам необходимо соблюдать восемь мулагун, а именно воздерживаться от употребления в пищу мяса, вина, мёда и пяти фруктов семейства фиговых, т.е. в данном случае можно утверждать, что основные принципы образа жизни домохозяина соблюдаются, тогда как монахам предписываются двадцать восемь мулагун, признаков соблюдения которых среди монахов-подражателей незаметно, а посему нет никаких оснований утверждать, что таковые являются монахами. [В писаниях также говорится, что] такие персонажи, как Джамбукумара и прочие в бытность домохозяевами совершали насилие и иные греходеяния, однако затем, приняв монашество, ни один из них не совершал насилия, не владел имуществом и т.д., а посему ваше предположение в высшей степени неуместно.

Посмотрите сами: одновременно с Адинатхой монашество приняли четыре тысячи царей, однако затем, когда они пали, боги предупредили их: «Если вы, приняв учение Победителя, обратитесь к образу жизни, противоположному оному, получите подобающее наказание; но если вы полностью отречётесь от учения, то можете делать всё, что вам вздумается». Итак, [писания однозначно говорят, что если человек], объявивший себя последователем учения Победителей, обратился к дурному, то он заслуживает наказания; так на каком же основании мы должны считать его заслуживающим почтения?

Да что ещё тут нужно объяснять? Всякий лицемер, считающийся последователем джайнской веры, совершает великий грех, и то же самое делают и все те, кто почитает его. В этой связи вспоминается история из *Падма-пураны*, в которой домохозяин по имени Шрештхи – верный последователь учения, приняв по ошибке монахов, обладавших сверхобычными силами, за грешников, отказался дать им пищу. Так что же говорить о тех, чьё падение видно даже невооружённым глазом: подобает ли домохозяевам давать пищу такой публике?

Вопрос: Но ведь та вера, которую мы носим в своём сердце, истинна, а потому и плод, наверное, будет соответствовать этой вере, а не той внешней учтивости, которую мы демонстрируем по отношению к таким монахам?

Ответ: В *Ашта-нахуе* ясно сказано, что поклонение [ложным учителям] из стыда запрещается. Этот вопрос уже обсуждался ранее. Одно дело, когда вас силой принуждают склонить голову и сложить руки в почтении – тогда действительно можно утверждать, что это делается вопреки вере вашего сердца, но если вы сами, движимые гордостью и иными страстями, приветствуете их, разве это не свидетельствует о том, что и вы разделяете то же самое мнение? Так, если человек, полагая, что приём в пищу мяса – несомненное зло, тем не менее, ест его дабы осчастливить царя или кого-то ещё, то можно ли назвать его соблюдающим обеты? О подлинном внутреннем отречении можно вести речь лишь в том случае, если таковое проецируется также и вовне. А посему всякому, кто придерживается принципов правильной веры, не подобает каким бы то ни было образом демонстрировать своё почтение к ложным учителям.

Вопрос: А каким образом человек, придерживающийся веры в таттвы, вследствие почтения к ложным учителям становится заблуждающимся?

Ответ: Подобно тому, как добродетельной женщине не подобает вступать в связи с посторонними мужчинами, так и человеку, придерживающемуся принципов правильной веры, никоим образом не следует выражать своё почтение ложным учителям. Тот, кто твёрдо придерживается веры в дживу и прочие таттвы, неизбежно будет отрицательно воспринимать всякие проявления влечения и отвращения, а наилучшим считать состояние бесстрастия, а посему всякого, в ком он обнаруживает признаки последнего, он будет считать высочайшим гуру, приветствовать и почитать его, тогда как всякого, кто проявляет признаки влечения и отвращения, будет воспринимать как недостойного и почтения ему не окажет никогда.

Вопрос: Может быть, им всё-таки следует выражать почтение, подробно тому, как это делается в случае с царями?

Ответ: Цари к дхарме никакого отношения не имеют, тогда как служение учителю входит в число духовных практик. Сверх того, царям люди, как правило, служат из жадности и иных [страстей], а потому созревание плодов кармы, омрачающей поведение, в данном случае вполне уместно, когда же на место учителя возводится лжец, то, ввиду того, что учитель является причиной развития веры в таттвы, это идёт вразрез с самим принципом правильной веры. Если же вы допустили ложь с самого начала, заложили её в качестве основы, то каким образом вы рассчитываете развить неколебимую правильную веру? Здесь, скорее, речь идёт о созревании плодов кармы, омрачающей восприятие.

На этом мы закончим обсуждение темы ложных учителей.

### **6.3 Ложные учения и вера в них.**

Далее нам предстоит рассмотреть вопрос о природе ложных учений.

Всякое учение, претендующее на статус духовного, но при этом допускающее применение насилия и не возбраняющее чувственные наслаждения, следует знать как ложную дхарму. Всякое учение, допускающее применение насилия под видом жертвоприношений, умерщвление больших живых существ, одобряющее стремление к чувственным наслаждениям, содействующее развитию негативных состояний ума, вследствие которых человек, движимый жадностью и иными [страстями], ради достижения собственных целей причиняет вред другим живым существам, принимая это за дхарму, следует знать как ложную дхарму.

Всякое учение, одобряющее такие практики, как совершение омовения и прочих подобных ритуалов в святых и иных местах, ведущие к насилию по отношению к бесчисленным большим и малым дживам и приносящие покой телу, взращивающее чувственные страсти под видом божественных игр и т.п., также следует знать как ложную дхарму.

Существует также и обычай совершать даяние в дни переходов (санкранти), затмений и великих бедствий, а также и в иных случаях с целью нейтрализации дурного влияния неблагоприятных сочетаний планет. И вот домохозяин, узрев чашу для подаяния, подаёт милостыню лжецу, одержимому жадностью, мало того, подаёт даже золотом, слонами, конями, не говоря уже о растительном масле и прочих мелочах. Но ведь дни переходов и иные астрономические даты имеют больше отношения к астрологии, чем к дхарме, поскольку ни с чем, кроме естественного передвижения планет они не связаны. А что же касается практики совершения даяния с целью устранения влияния дурных сочетаний планет, то здесь даже и следа дхармы нет, ибо делается то их страха, жадности и иных [низменных побуждений]. Кроме того, жадный человек не может быть достойным подаяния, поскольку все те многочисленные ложные доводы, которыми он заманивает [своих жертв] в ловушку, к добру не ведут. К счастью совершение даяния может привести лишь в тех случаях, когда таковое совершается [по отношению к достойному лицу] дабы помочь ему в практике дхармы, но этот-то человек практикует нечто диаметрально противоположное. Будет ли благой плод от оказания содействия грешнику?

По этому поводу в *Раянасане* сказано:

«Совершение даяния по отношению к праведному человеку подобно плоду Древа Исполнения Желаний, тогда как даяние, совершённое по отношению к лицу, одержимому жадностью сравнимо с носилками, на которых несут мертвеца».

Деяние это, конечно, может выглядеть весьма добродетельным, но, поскольку милостынедателью оно не принесёт ничего, кроме нестерпимого страдания, такой вид даяния практикой дхармы назвать нельзя.

Кроме того, жертвовать следует лишь те предметы, которые содействуют совершенствованию в практике дхармы, чего не скажешь о таких предметах, как золото, слоны и прочее, ибо таковые порождают насилие и ведут к росту гордости и жадности, оборачиваясь тем самым великим грехом. Сможет ли милостынедатель накопить благоую карму, жертвуя такие вещи?

Люди, привязанные к чувственным наслаждениям, даже даяние предметов, приносящих оное, полагают за добродетель, и это несмотря на тот очевидный факт, что такого рода поведение ни к чему, кроме накопления дурной кармы, не приведёт. Аргумент, приводимый

ими в свою пользу, заключается в том, что это, дескать, доставляет радость женщине, но если ваша женщина находит удовольствие в потакании желаниям своей плоти, то какой смысл давать наставления на тему нравственности? А если её мечты по завершении этого деяния не удовлетворяются, то результатом будет страдание. Так что единственная цель, ради которой создаётся вся эта фиктивная логика, заключается в оправдании собственных чувственных желаний.

Итак, мнение о том, что сострадание и даяние по отношению к кому-либо, кроме заслуживающих этого лиц, является практикой дхармы, ложно.

Далее, некоторые люди, приняв обеты, продолжают, тем не менее, совершать насилие и увеличивать свои богатства, но ведь обеты-то принимаются с целью сокращения таковых! Другие, приняв обет воздержания от определённых видов пищи, продолжают есть, к примеру, чеснок или иные корнеплоды, употребление коих влечёт за собой насилие и приносит удовольствие их вкусовым рецепторам.

Третьи почему-то не принимают пищу днём, предпочитая делать это ночью, и это притом, что ночная еда, что очевидно само по себе, влечёт за собой большую степень насилия [по отношению к мельчайшим живым существам], чем дневная, порождая тем самым грех небрежности.

Есть и такие, кто, приняв обеты, пишут разнообразные эротические книги, посещают светские мероприятия, играют в азартные игры и совершают иные греховные поступки, полагая, что плодом соблюдения обетов должно быть, с одной стороны, достижение желаемого в этом мире, и устранение препятствий с другой, но единственным результатом этого оказывается возрастание страсти.

Таким образом, мнение о том, что соблюдение обетов указанным образом соответствует дхарме, ложно.

Некоторые, полагая, что занимаются преданным служением, совершают насилие и иные грехи, увеличивая тем самым груз своей кармы, а такими вещами, как пение, танцы, предложение [Богу] пищи и иных приятных предметов лишь возвращают собственные чувственные страсти; устраивая театральные представления, они забывают о грехе небрежности – так что дурной кармы создаётся здесь немало, тогда как признаков практики дхармы не заметно. В данном случае речь также идёт о ложной дхарме.

Далее, существует немало [йогинов, полагающих практикой дхармы] причинение страданий собственному телу, однако на деле здесь нет ничего, кроме насилия, да и признаки страстей налицо. Так, аскетическая практика, известная как «Пять огней», неизбежно влечёт за собой убийство мельчайших живых существ этими огнями, так откуда же здесь возьмётся дхарма? Есть у них и иные виды «аскезы»: к примеру, лежать лицом вниз и, держа руки поднятыми вверх, раскачиваться и прочие подобные «упражнения», ничего, кроме вреда, телу не приносящие. К дхарме такого рода практики отношения иметь не могут.

Другие [йогины], занимающиеся йогой ветров, практикуя такие упражнения, как [джала]-неги<sup>291</sup>, [вамана]-дхаути<sup>292</sup> и т.п., совершают немало насилия над живыми существами, обитающими в воде; а если, благодаря своей практике, обретают способность творить чудеса, то единственным результатом таковых оказывается возрастание гордости, так что о какой-либо дхарме здесь так же речи нет. Таким и многим другим видам самоистязаний подвергают себя йогины, ничуть не заботясь об уменьшении страстей. Сердца их исполнены

гнева, гордости, лживости и жадности; так что напрасно они причиняют боль своему телу, ибо это – ложная дхарма.

Немало людей, будучи не в состоянии сносить страдания этой жизни или из желания достичь цели своих желаний в ином мире, ради обретения славы или из злобы на кого-то совершают самоубийство: так, женщины после смерти мужей идут на обряд самосожжения, известный как Сати, другие замерзают во льдах Гималаев, третьи соглашаются на ритуальное распиливание в Каши<sup>293</sup> и т.д., и всё это принимается за дхарму, хотя, [с точки зрения подлинной дхармы], самоубийство выглядит весьма серьёзным грехом. Если вы хотите уменьшить свою привязанность к телу, необходимо практиковать реальные аскезы; в смерти же указанного рода никаких признаков дхармы нет. Итак, самоубийство, вне сомнения, является ложной дхармой.

Вообще, проявления ложной дхармы, многочисленны, так что нет смысла рассматривать их все. Критерий же для их распознавания один: если то или иное учение, признаваемое за дхарму, содействует росту страсти к чувственным наслаждениям, его следует знать как ложную дхарму.

Впрочем, вследствие ухудшения времён даже в джайнском учении появились признаки ложной дхармы. Возьмем, к примеру, религиозные праздники: суть их заключается в отречении от страстей, самообуздании и аскезе, но, увы, люди не расположены к такой практике и, [формально] принимая обеты, украшают свои тела, готовят вкусные блюда, предаются развлечениям и иным возвращающим страсть вещам, а порой даже играют в азартные игры, совершая тем самым большой грех.

А по поводу совершения пуджи даётся такое наставление: «Когда количество добродетелей велико, не будет порока в наличии там небольшого элемента греха». И, пользуясь указанной уловкой, они зажигают светильники в ночное время, собирают [в целях подношения] различные растения, относящиеся к группе живых существ, имеющих много тел, совершают насилие вследствие невнимательности при совершении такого рода ритуалов, результатом чего оказывается великий грех. Бхакти и прочим чистым состояниям ума должного внимания не уделяется, а посему плод их поклонения или невелик или вообще отсутствует. Признаки деградации в таких практиках вполне очевидны.

Храм, как известно, служит местопребыванием дхармы. И, тем не менее, даже в таких местах люди рассказывают неподобающие данной ситуации истории, предаются сну и иным формам греха небрежности, разбивают там сады ради наслаждения своих чувств и т.д. Или, признав человека, одержимого мирской жадностью, за гуру, всячески одаривают его, возносят ему незаслуженную хвалу и многими иными способами увеличивают собственные страсти, признавая это за дхарму. Но ведь истинное учение Победителей призывает к бесстрастию, а столь несовместимое с оным поведение является ни чем иным, как плодом ухудшения времён.

Итак, [истинному последователю учения Победителей] не подобает следовать ложной дхарме.

Однако какую роль в этом играет ложное воззрение? Вот этот вопрос мы и обсудим ниже.

Единственная цель, лежащая в основе всей веры в таттвы – устранение влечения и отвращения. Именно это и называется дхармой. Если же дхармой признаётся [некое учение], ведущее лишь к увеличению таковых, то признаков правильной веры там не остаётся, ибо [такие теории] идут вразрез с учением Победителей. Влечение и отвращение порождают



грех, а если таковой признаётся за дхарму, то это уже, вне сомнения, ложная вера, а посему и следование этому учению будет проявлением ложного воззрения.

Итак, мы рассмотрели, каким образом следование ложным божествам, ложным учителям и ложным шастрам способствует укоренению ложного воззрения.

В *Ашита-пахуде* на сей счёт сказано:

«Тот, кто из стыда, страха или уважения поклоняется низменным божествам, низменным учениям и низменным учителям, становится приверженцем ложного воззрения».

Поэтому всякий, кто желает избавиться от ложного воззрения, в первую очередь должен отречься от ложных божеств, ложных учений и ложных учителей. [Победители] указывали на необходимость устранения двадцати пяти изъянов правильной веры во взглядах учёного, а потому отречение от таковых служит неременной предпосылкой [всей дальнейшей практики].

Та разновидность ложного воззрения, которая возникает как результат служения ложным божествам и прочим [из трёх], является даже более опасным грехом, чем насилие и прочие, ибо плод его – рождение нигодой, в аду и прочих [дурных уделах], а там, как известно, [дживу ждут] безмерные страдания, а достижение правильного знания становится невероятно затруднительным.

Как сказано в *Ашита-пахуде*:

«Человек, питающий привязанность к ложным учениям, поклоняющийся презренным лицемерам и практикующий предосудительные виды аскезы, пожинает плоды дурного удела».

Итак, бхавья-джива! Помни, что поклонение ложным божествам и прочим (из трёх) даже из ничтожной жадности или страха, приносит плод бесконечного страдания, а потому ложное воззрение достойно отречения.

Согласно джайнской традиции, в первую очередь необходимо избавиться от наиболее серьёзных грехов и лишь затем переходить к второстепенным, а посему, принимая во внимание тот факт, что ложное воззрение [по своим последствиям] гораздо хуже семи дурных привычек, именно с ним и следует бороться прежде всего. Таким образом, каждый, кто боится плодов греха и не желает тонуть в океане страдания, должен без колебаний отбросить ложное воззрение: здесь нет места нерешительности ума, страху осуждения и жажде похвалы.

Как сказано в *Нити-шатаке*:

«Если кто-то порицает вас – пусть порицает; если кто-то восхваляет – пусть восхваляет. Мудрый, даже когда приходит или уходит благополучие, наступает смерть или новая эпоха, не отклоняется ни на шаг от пути справедливости».

Итак, памятуя об этом, не позволяйте себе впасть в ложное воззрение ни из страха осуждения, ни из желания похвалы, ни из жадности и прочего.

[Истинные] божество, учитель и учение – наилучшее прибежище, на котором покоится вся дхарма, а потому, если вера в них слаба, на какой же основе будет развиваться дхарма?

Добавить к этому больше нечего: ложные божества, учителя и учения достойны отречения во всех аспектах.

Приверженность ложным божествам и прочим [из трёх] ведёт к укоренению в ложном воззрении, склонность к которому в наше время ощущается весьма сильно, чем и была вызвана необходимость приведённого в настоящей главе критического анализа оного. Итак, оставив ложные воззрения, прилагайте же усилия к достижению собственного блага!

На этом заканчивается шестая глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению», разъясняющая природу ложных божеств, учителей и дхармы.

## **Глава 7.**

### **Анализ ложных воззрений, распространённых среди последователей джайнизма.**

*Доха: Ис бхава тару ка мул ук, джанаху митхьябхав.  
Такау кари нирмул аб, карие моки упав.*

Знай, что единственный корень этого древа бытия – ложное воззрение. Вырви же его прямо сейчас, обратившись к средствам достижения освобождения.

#### **[7.1 Введение.]**

А теперь нам предстоит рассмотреть те проявления ложного воззрения, которые встречаются среди последователей джайнской веры, чтящих наставления Победителей, ибо даже мельчайший след ложного воззрения губителен, а посему тонкие формы ложного воззрения также заслуживают отречения.

Как известно, в джайнских писаниях наставления даются с двух точек зрения – практической и окончательной. Та из них, которая представляет предмет таким, какой он есть в действительности, называется окончательной, а та, которая представляет его в формальном, конвенциональном аспекте, называется практической. Люди, не знающие особенностей указанных точек зрения, отклоняются в сторону ложных практик, и коих и пойдёт речь ниже.

#### **7.2 Заблуждения, касающиеся окончательной точки зрения.**

Существует немало людей, полагающих себя последователями пути к освобождению, однако при этом придерживающихся вымышленных представлений относительно сути окончательной точки зрения и не имеющих понятия об истинном смысле таковой. В частности, некоторые считают себя подобными сиддхам, хотя, что вполне очевидно, остаются обычными мирскими дживами, и мнят они себя освобождёнными в заблуждении.

Когда в шастрах говорится, что любая душа подобна сиддхе, это следует понимать в аспекте субстанции<sup>294</sup>, тогда как с точки зрения модификации<sup>295</sup> она никак не может быть подобной сиддхе. К примеру, царь и нищий в аспекте их общей принадлежности к человеческому роду, безусловно, подобны друг другу, однако при более детальном рассмотрении их положения сходства не обнаруживается. Точно так же и здесь: с точки зрения джива-таттвы как освобождённые, так и мирские дживы подобны друг другу, однако в аспекте состояния бытия сходства между ними не обнаруживается.

Относительно мнения этих людей о собственной чистоте, подобной таковой сиддхов, можно сказать следующее: о чистом и нечистом состояниях говорится с точки зрения модификации,

и если подобие констатируется именно с этой точки зрения, то иначе, как ложным воззрением, это не назвать.

Далее, те же самые люди мнят себя всеведущими, хотя в действительности никакого знания, помимо получаемого посредством чувств, слушания и прочих, развивающихся на основе успокоения и уничтожения кармы, у них не обнаруживается. Подлинное всеведение может появиться лишь при полном уничтожении омрачающей кармы, они же, не избавившись от таковой, полагают себя всеведущими, что так же есть ни что иное, как форма ложного воззрения.

Да, в шастрах сказано, что все живые существа без исключения наделены качеством всеведения, но данные утверждения делаются с точки зрения потенции, ибо все живые существа действительно обладают способностью развития всеведения, однако о реальном обладании таковым можно утверждать лишь при условии его проявления в настоящем состоянии [дживы].

Некоторые полагают, что качество всеведения присуще «пространственным точкам» дживы, и не проявляется лишь по причине поверхностной завесы кармы, но это также заблуждение. Если бы всеведение действительно присутствовало, то они могли бы познать предмет даже в том случае, если бы тот покрывали слои алмазов. Каким образом [процессу познания] могли бы воспрепятствовать [поверхностные наслоения] кармы? А посему можно вести речь именно об отсутствии всеведения вследствие омрачения кармой. Если бы качество всеведения проявляло себя постоянно, во всех состояниях дживы, то его бы определили как свойство модификации, однако на практике таковое оказывается свойством, проявляющимся лишь на основе полного уничтожения [омрачающей кармы]. То, что содержит в себе всех различия, называется сознанием-чайтанья, т.е. свойством модификации. Знание, получаемое посредством чувств, и всеведение, обнаруживаются в различных его состояниях, поэтому это не является свойством модификации. Так что нам приходится констатировать факт полного отсутствия всеведения.

Приводимый в шастрах [в связи с вопросом о всеведении] пример солнца следует понимать следующим образом: подобно тому, как слой облаков препятствует проникновению солнечного света, так и всеведение не может проявиться вследствие [завесы] кармы. Данный пример ни в коем случае не следует толковать в том смысле, что всеведение присутствует в душе постоянно, [во всех её состояниях], подобно тому, как в Солнце вечно присутствует качество света. Так, атрибутом материи является цвет, видоизменяющийся в известном диапазоне: зелёном, жёлтом и т.д., т.е., если в данный момент цвет предмета проявляется в определённой части спектра, можно утверждать, что другого цвета нет. Точно так же и в случае с качеством сознания (чайтанья), присущим душе: его конкретные разновидности включают в себя знание, получаемое посредством чувств и прочие и, если в настоящий момент времени активно одно из них, то другие отсутствуют.

Вопрос: Завесой называется то, что скрывает [природу] объектов познания. Если всеведения [в данный момент] не существует, то почему вы говорите о завесе всеведению?

Ответ: Здесь имеет место потенция, и о завесе речь идёт в том смысле, что вы не позволяете этой потенции реализоваться. Так, если индивидуум не в состоянии придерживаться принципов даже ограниченного правильного поведения, с точки зрения сокращения у его силы говорится о страстях «без внутренней борьбы». Точно так же следует понимать и здесь.

Необходимо также отметить, что тот аспект [исследуемого] объекта, который возникает как продукт некоей внешней причины, называется внешней природой<sup>296</sup>, тогда как тот, который

существует и без таковой, называется собственной природой. К примеру, если вода вследствие нагревания стала горячей, то говорится об отсутствии у неё характеристики холода, однако ввиду того, что при устранении внешней причины в виде огня вода обычно бывает холодной, можно утверждать, что естественная характеристика воды – холод, ибо потенция холода свойственна ей всегда, а когда таковая проявляется, говорится, что проявилась собственная природа. Точно так же и когда душа, вследствие её связанности кармой, приобретает иную, [несвойственную её природе] форму, мы вправе вести речь об отсутствии всеведения, однако ввиду того, что по устранении связанности кармой всеведение проявляется всегда и неизбежно, можно утверждать, что таковое является извечным атрибутом природы души, ибо данная потенция свойственна ей всегда, а когда таковая проявляется, говорится, что проявилась её собственная природа.

Однако если вы, исходя из того, что характеристика собственной природы воды – холод, выпьете горячую – результатом будет ожог. Точно так же и здесь: если, исходя из положения, что атрибут всеведения присущ душе изначально, вы признаете всеведущей нечистую мирскую душу, результатом будет страдание.

Таким образом, те, кто полагает, что душа [в любом случае] обладает всеведением, находятся во власти ложного воззрения.

Те же самые люди, несмотря на очевидное наличие у них самих влечения и отвращения, считают, что душа свободна от оных [пороков]. В этой связи уместно спросить: влечение и отвращение сами выдают своё существование; скажите нам, в какой субстанции они проявляются? Если бы таковые обнаруживались в физическом теле или имели бы форму кармической материи, то нам пришлось бы признать их свойствами несознательной материи, т.е. обладающими формой, но ведь вполне очевидно, что влечение и отвращение – атрибуты сознания и, как таковые, никакой формы иметь не могут. Так что такого рода явления – атрибуты [мирской] души.

В *Самаясара-калаше* на сей счёт сказано:

«Относительно мысленной кармы, выражающейся в форме влечения и отвращения, нельзя сказать, что они никем не созданы, ибо они, [вне сомнения], представляют собой результаты, [созданные кем-то]. Нельзя также утверждать, что они являются плодами взаимодействия обеих – дживы и кармической материи, поскольку в таком случае бессознательная кармическая материя также могла бы наслаждаться плодами этой мысленной кармы, что невозможно в принципе. Не могут они быть и продуктом кармической материи, ибо бессознательность последней очевидна. Таким образом, [единственный вывод, возможный в данной ситуации, заключается в том, что] именно джива является творцом влечения и отвращения, они – дела этой дживы, ибо мысленная карма сопутствует [деятельности] сознания, без сознания она не возникает, тогда как материя обладать сознанием не может».

Итак, состояния типа влечения и отвращения имеют место именно в самой душе.

Тем не менее, некоторые люди, полагая карму единственным творцом влечения и отвращения, считают, что сами к творению оных никакого отношения не имеют, тогда как в действительности именно сами они и являются их авторами. Что получается в результате? Воображая себя не имеющими к их созданию никакого отношения, они неизбежно теряют бдительность, поэтому, если карма признаётся единственным виновником, такая ошибка превращается в источник страдания.

Далее в том же тексте говорится:

«Те дживы, которые полагают, что за возникновением влечения и отвращения стоит исключительно чужеродная субстанция – слепцы, лишённые чистого знания и, как таковые, неспособны пересечь реку заблуждения».

И в десятой главе *Самаясары*, называемой «Чистое абсолютное знание», сказано, что того человека, который считает душу бездеятельной, и утверждает, что такие действия, как сон, пробуждение, насилие, нарушения обеты безбрачия и т.п. вызваны исключительно действием кармы, т.е. чужеродной субстанции, следует, скорее, отнести к последователям санкхьи, чем к джайнам: как тот, признавая душу чистой, живёт, как ему заблагорассудится, так и этот<sup>297</sup>.

Изъян вышеприведённого мнения заключается в том, что если человек отказывается признать влечение и отвращение за свои собственные [чувства] и полагает себя бездеятельным [наблюдателем], то, естественно, не возникает ни страха перед их возникновением, ни желания прилагать усилия к их устранению, и он, следуя низменным побуждениям своей натуры, будет лишь накапливать дурную карму, ведущую к бесконечному блужданию в сансаре.

Вопрос: В *Самаясара-калаше* сказано: «Цвет и прочие [атрибуты материи], а также влечение, заблуждение и т.д. отличны от души», – т.е. здесь утверждается, что влечение – качество материи, да и в других шастрах душа также описывается как отличная от влечения и отвращения. Как же всё это понимать?

Ответ: Влечение и отвращение представляют собой нечистые эмоции, возникающие вследствие влияния чужеродной субстанции, после чего джива начинает считать их собственной природой. Будете ли вы рассматривать как зло то, что считаете собственной природой, или, тем более, пытаться избавиться от этого? Такое мнение противоречит [учению Победителей]. Именно с целью его устранения здесь, с точки зрения собственной природы, и говорится, что душа отлична от влечения и отвращения, а том, что таковые имеют материальную природу, сказано в аспекте их инструментальной причины<sup>298</sup>. К примеру, врач, желающий излечить пациента от его болезни, видя, что основная причина недуга последнего – холод, предписывает тому применение согревающих средств; если же он видит, что основная причина – жар, то, соответственно, предписывает охлаждающие процедуры. Точно так же и здесь: совершенный гуру, стремящийся помочь живым существам в деле избавления от болезни влечения и отвращения, тому человеку, который, полагая оные за целиком и полностью отличные от него, следует своим низменным желаниям и бездействует [в деле освобождения], говорит, основываясь на субстанциональной точке зрения<sup>299</sup>, что влечение и отвращение – элементы [состояния] самой души; тогда как тому, кто, считая таковые неотъемлемой частью собственной природы, оказывается не в состоянии приложить какие-либо усилия к их устранению, исходя из точки зрения инструментальной причины, указывает, что они – чужеродные субстанции.

Когда же оба, избавившись от ложной веры, приблизятся к пониманию истинной, им будет сказано, что ни влечение, ни отвращение, конечно, не могут быть собственной природой души, но вошли в бытие души как результат влияния кармы. По устранении кармических причин уйдут и они, благодаря чему проявится [истинная] природа души, а посему необходимо прилагать усилия к их искоренению.

Вопрос: Если таковые возникают как результат кармических причин, то нам придётся заключить, что до тех пор, пока продолжается процесс созревания плодов кармы, не будет

никакой возможности избавиться от них, а потому какие-либо усилия в данном направлении бессмысленны.

Ответ: Для достижения одного результата требуется несколько причин. Накопление некоторых из них требует сознательных усилий, тогда как другие накапливаются и без таковых, естественно, и при их встрече возникает соответствующий результат. Если взять в качестве примера рождение сына, то здесь сознательной<sup>300</sup> причиной будет брак и всё прочее, а естественной<sup>301</sup> – судьба. Таким образом, если вы желаете иметь сына, то вы сознательно вступаете в брак и, если судьба благоволит, то он появляется сам. Точно так же и в случае с устранением негативных эмоциональных состояний: сознательной причиной здесь служит размышление над смыслом таттв, а естественной – успокоение кармы, вводящей в заблуждение. Поэтому, если вы желаете избавиться от таковых, то практикуйте размышление над смыслом таттв и, с естественным успокоением кармы, вводящей в заблуждение, они исчезнут.

Вопрос: Если брак и прочее зависит от благой судьбы, а размышление над сутью таттв – от успокоения и уничтожения кармы, то есть ли смысл в каких-либо усилиях?

Ответ: А вы уже находитесь в стадии успокоения и уничтожения кармы, омрачающей знание, благодаря чему и получили возможность размышлять над смыслом таттв, потому вам и советуют направить свой ум в указанном направлении. Если у неразумных видов живых существ не может быть ни успокоения, ни уничтожения, то им никаких наставлений и не даётся.

Вопрос: Если судьба складывается благоприятно, то такая возможность будет, а если нет, то откуда она возьмётся?

Ответ: Ну, если ваша вера действительно такова, то вам не нужно делать вообще ничего. Но ведь на практике-то вы едите, пьёте, занимаетесь торговлей и т.д., а здесь почему-то позволяете себе говорить о судьбе. Создаётся впечатление, что сфера ваших интересов находится отнюдь не здесь, а свои лживые речи вы ведёте лишь из гордости.

Итак, всякого, кто, несмотря на очевидный факт собственной подверженности влечению и отвращению, мнит свою душу свободной от таковых, следует считать приверженцем ложного воззрения.

Далее, что же до тех людей, которые, хотя и связаны кармой и нокармой, мнят свою душу свободной от таковых, то это-то как раз и доказывает их связанность: карма, омрачающая знание, лишила их онога, в соответствии с мерой этого омрачения [вызванная кармой] деятельность тела приводит к изменениям состояния души; какая же это свобода от связанности? Сверх того, если связанности не существует, то зачем людям, идущим по пути освобождения, прилагать какие-то усилия к освобождению от неё?

Вопрос: Но ведь в некоторых шастрах душа описывается как отличная от кармы и нокармы, несвязанная и незатронутая ими?

Ответ: Связанность бывает многих видов. Так, в аспекте «неделимых взаимоотношений» говорится, что душа отлична от кармы и нокармы, ибо разные субстанции не могут трансформироваться одна в другую, и с этой точки зрения душа действительно несвязанна кармой и вообще никак не затронута ею. Но вот в аспекте причинно-следственных взаимоотношений связанность существует, ибо именно благодаря последней душа

вынуждена проходить через различные состояния. Так что если вы признаёте её свободной во всех аспектах, то это будет явным признаком ложного воззрения.

Возражение оппонента: А мы не хотим допустить ошибку, цепляясь за мнение о том, что душа может быть связанной или свободной, поскольку в *Йогасаре* сказано:

«Та джива, которая мнит себя связанной или свободной, вне сомнения, связывает себя».

Ответ: Дело в том, что существует немало людей, которые, рассматривая бытие исключительно в аспекте модификации, признают лишь два состояния: связанное и свободное, тогда как аспект внутренней субстанциональной природы<sup>302</sup> упускают. Именно им и даётся наставление, согласно коему джива, признающая бытие состояний связанности и свободы, но не ведающая при этом об аспекте внутренней субстанциональной природы, связывает себя. Если состояния связанности и свободы отсутствуют вообще, какой смысл говорить, что «душа связывает себя»? Какая польза в приложении усилий по освобождению от этой связанности и достижению свободы? И зачем заниматься познанием природы души? Итак, с точки зрения внутренней субстанциональной природы существует одно неделимое бытие, тогда как с точки зрения модификации его состояния могут быть различными.

Таковы возможные проявления ложной веры, возникающие вследствие превратного понимания окончательной точки зрения.

В проповедях Победителей предмет описывается с самых разных точек зрения: в одном месте с одной, в другом – с другой; те же люди, которые, руководствуясь собственными соображениями, описывают предмет, исходя в основном из окончательной точки зрения, превращаются тем самым в приверженцев ложных взглядов.

Кроме того, согласно слову Победителей, путь к освобождению состоит в единстве веры, знания и поведения. Т.е. в том, что касается первого и второго, человеку необходимо твёрдо придерживаться веры в семь таттв и знания таковых, у них же и мысли об этом не прослеживаются; а в том, что касается поведения, то ему следует прилагать усилия к избавлению от влечения и отвращения, однако признаков того незаметно: полагая путём к освобождению исключительно созерцание своей собственной чистой души, они удовлетворяются оным. Процесс выполнения данной практики состоит в постоянном поддержании в своём уме мыслей типа: «Я подобен сиддхам, обладаю всеведением, свободен от материальной кармы и нокармы, исполнен блаженства, страдания рождения и смерти не затрагивают меня», – и т.п.

Здесь мы вправе спросить: если такого рода размышление базируется на точке зрения внутренней субстанции, то не стоит забывать о том, что субстанция представляет собой последовательность различных состояний – как чистых, так и нечистых; так почему же в вашей практике упоминается исключительно чистое состояние? Если же мы будем исходить из точки зрения модификации, то вполне очевидно, что ваше настоящее состояние нечисто; так на каком же основании вы мните себя чистыми?

Если же [душа] признаётся за чистую в аспекте потенции, то будет более уместно сказать: «Я способен стать таковым», – но никак не «Я таков». А посему размышление о себе как некоей чистой форме есть ни что иное, как заблуждение. Ведь если вы полагаете себя равными сиддхам, то уместно спросить: а чьё же это сансарическое состояние? А если вы считаете, что обладаете всеведением, то скажите, чьё же это знание, получаемое посредством чувств? А если избавились от ноши материальной и мысленной кармы, то почему не проявляется знание и иные [атрибуты природы души]? Если вы исполнены блаженства, что разве

осталось хоть что-нибудь [в этой вселенной], чего ещё нужно достичь? Если вы свободны от страданий рождения и смерти, то почему же продолжаете претерпевать страдания? Когда состояние бытия признаётся не за то, что оно есть в действительности, иначе как заблуждением это не назвать.

Вопрос: А каков характер наставлений на тему размышления о чистоте души, приводимых в шастрах?

Ответ: Чистота с точки зрения субстанции и чистота с точки зрения модификации – две совершенно различные вещи. В аспекте субстанции чистотой называется отличие от чужеродных субстанций и неотличие от собственных естественных качеств, тогда как в аспекте модификации таковой считается отсутствие негативных эмоций. Таким образом, то размышление о чистоте души, [о котором идёт речь], исходит из точки зрения внутренней субстанциональной природы. Как сказано в комментарии *Самаясара-вьякхья*:

«Душа не может быть ни опьянённой [страстями], ни бесстрастной; а потому лишь это [состояние], отличное от всех чужеродных субстанций, описывается как чистое и достойное поклонения».

И далее:

«Лишь то состояние, к которому неприменимы никакие падежи, которое за пределами всех глаголов, безгрешное, исполненное знания неотличия, называется чистым».

Таков смысл прилагательного «чистый».

Точно так же и слово «кевала» следует понимать как «Я, которое отлично от всех чужеродных свойств и модификаций». Точно так же рассматривайте значения и всех прочих понятий.

Когда же вывод о собственной чистоте и всеведении делается с точки зрения модификации, это входит в противоречие [с учением Победителей], а потому о природе Я необходимо размышлять в обоих аспектах: как внутренней субстанциональной природы, так и модификации. С точки зрения внутренней субстанциональной природы размышляйте о его общих характеристиках, а с точки зрения модификации – о конкретных состояниях.

Благодаря практике медитации вышеуказанным образом развивается правильное воззрение, без истинного же анализа оно не обрести.

### **7.2.1 Нарушения принципов правильного поведения, вызванные заблуждениями, касающимися окончательной точки зрения.**

[Согласно наставлениям шаштр], цель веры, знания и поведения, составляющих путь к освобождению, – искоренение влечения и отвращения, однако такие люди не допускают и мысли об этом, полагая себя обладателями совершенной религиозной истины на том лишь основании, что они занимаются созерцанием чистой природы собственного Я; все же прочие практики они считают излишними.

Так, они говорят, что изучение шаштр не имеет смысла, размышление над природой субстанций, гунастхан, пути к освобождению, трёх миров и т.д. считают отклонением мысли, аскезу – пустым причинением страданий телу, практику обетов – причиной связанности, совершение подношений и иные благочестивые деяния полагают причиной



притока кармы, пусть и благой, а потому заслуживающими отвержения, и так, отвергнув все мыслимые духовные практики, живут, предаваясь страстям.

Относительно утверждения о том, что изучение шаштр является бесцельным времяпровождением можно сказать следующее: монашеской жизни, как известно, подобают лишь два вида занятий – медитация и изучение писаний. Когда монах неспособен направить свой ум в русло медитации, он всецело погружает его в изучение священных текстов, ибо никакой третьей альтернативы для направления ума у него не существует. Сверх того, благодаря изучению шаштр формируется безупречное знание всех особенностей таттв, и до тех пор, пока ум монаха сосредоточен на таких занятиях, страсть остаётся слабой, а степень бесстрастия растёт; так можно ли назвать такую практику бесцельной?

Возражение оппонента: Следует изучать и практиковать лишь те шаштры, которые содержат учения о природе души, все же прочие никакой пользы не принесут.

Ответ: Если бы у вас в самом деле сформировалось правильное воззрение, то вы бы знали, что все джайнские шаштры содействуют достижению цели человека. Действительно, существуют тексты, рассматривающие главным образом природу души, однако с развитием правильной веры, т.е. когда природа души установлена окончательно, с целью очищения знания и поддержания ума в более-менее свободном от страстей состоянии, рекомендуется изучать и практиковать и другие шаштры. Кроме того, даже если природа души и установлена окончательно, всё равно следует продолжать изучение текстов, посвящённых данному предмету – в целях поддержания таковой, но какое-либо проявление пренебрежения ко всем прочим шаштрам в любом случае неуместно. Мало того, безразличие к ним служит признаком того, что интерес индивидуума к познанию природы души пока что далёк от истинного.

К примеру, человек, привязанный к чувственным наслаждениям, с удовольствием будет слушать рассказы себе подобных во всех их соответствующих подробностях и любые средства достижения таковых сочтёт приемлемыми. Точно так же и тот, чей интерес целиком и полностью сосредоточен на духовной жизни, будет с наслаждением слушать жизнеописания тиртханкаров, ради познания природы души будет изучать гунастханы и иные предметы и, сочтя практику обетов весьма полезной в осуществлении указанной цели, будет соблюдать их. Таким образом, цели человека содействуют все четыре ануйоги.

Следует заметить, что в целях адекватного их познания полезным может оказаться также знание грамматики и логики. Так что, по мере своих сил и способностей, изучать и практиковать следует все шаштры: какие-то в большей степени, какие-то в меньшей.

Вопрос: Но не утверждается ли в *Падмананди-паччиси*, что ум, оставивший собственную природу души и занимающийся изучением шаштр, уподобляется блуднице?

Ответ: Так действительно сказано, ибо *буддхи* – качество души, и когда он, оставив оную, погружается в чужеродную субстанцию – в шаштры в данном случае, его действительно называют подобным блуднице. Однако, подобно тому, как женщина остаётся достойной до тех пор, пока сохраняет свою добропорядочность, если же, оставив благородного мужчину, вступает в связь с неприкасаемым и т.п., становится заслуживающей порицания, так и *буддхи*, конечно, более подобает оставаться в [созерцании] природы души, но ежели он не только оказывается неспособным поддерживать указанное состояние, но и оставив благородные<sup>303</sup> джайнские шаштры, отклоняется в сторону дурных<sup>304</sup> объектов, он, безусловно, заслуживает высшей степени порицания. Подумайте сами: если даже ум

монахов отнюдь не всегда пребывает в состоянии, подобающем монашеству, то что говорить о вашем?

Итак, нет никакого сомнения в том, что изучение шастр относится к практикам, достойным следования.

Что же до вашего мнения о том, что размышление над сущью субстанций и этапов есть ни что иное, как отклонение мысли, то это, конечно, так, но есть здесь и обратная сторона: если ум не занят в такого рода «отклонениях», то неизбежно возникнут другие, причём в форме влечения и отвращения... Кроме того, состояние совершенной однонаправленности ума невозможно поддерживать постоянно: за исключением случаев со всеведущими, таковое сохраняется в пределах получаса.

Если же вы скажете, что медитируете на собственную природу души постоянно, хотя и иными способами, то мы ответим, что в медитации на общие (характеристики) различие способов немислимо, в случае же с медитацией на конкретные аспекты (учения), включая сюда природу, качества и модификации субстанции, этапы пути, чистые и нечистые состояния и т.д. такое возможно.

Не забывайте также и о том, что путь к освобождению состоит не только из знания природы души. Строго говоря, путь к освобождению начинается, он начинается с формированием правильной веры и знания, а также избавлением от влечения и отвращения. Знание особенностей семи таттв: дживы, адживы, притока, связанности и прочих, служит неперенным условием развития правильной веры и знания.

Следующим же этапом будет освобождение от влечения и отвращения, на котором подлежит устранению всё, что способствует росту влечения и отвращения, т.е. здесь ум сосредотачивается на таких предметах, которые служат причинами уничтожения последних. Заметим в этой связи, что размышление над такими темами, как природа субстанций, этапы пути к освобождению и т.п. именно тем и являются, ибо в них не найти никаких стимулов к проявлению страстей. А потому, выработав правильную веру, направляйте свой ум в указанном направлении.

Вопрос: Ум следует сосредотачивать на причинах освобождения от влечения и отвращения, а что же до таких практик, как размышление о состояниях бытия живых существ в трёх мирах, связывании кармой, её созревании и проявлении, размере и иных характеристиках вселенной, то разве эти способствуют достижению цели человека?

Ответ: От размышления на указанные темы влечение и отвращение не возрастают никоим образом, поскольку данные объекты познания не могут быть ни приятными, ни неприятными, а посему не могут служить и причинами появления оных. Благодаря тщательному анализу их характеристик знание таттв очищается, что, в свою очередь, превращает их в причины освобождения от страстей в будущем, а потому они, вне сомнения, содействуют достижению цели человека.

Вопрос: Но не ведёт ли размышление о [счастливой участи] небес и [дурной участи] ада к возникновению влечения и отвращения?

Ответ: Отнюдь! У человека, знающего [их природу], такого рода эмоции не возникают; они могут иметь место лишь у несведущего. Первый же, оставив грех, направляет свой ум на благие деяния, уменьшая тем самым [интенсивность] влечения и отвращения.

Вопрос: В шастрах сказано, что даже небольшие познания содействуют достижению цели человека; так какой же смысл в столь многочисленных аналитических медитациях?

Ответ: Указанные слова обращены к тем, кто, несмотря на факт обширности своих познаний, несведущи в тех вещах, которые способствуют достижению цели человека, а также к лицам, не отличающимся большими интеллектуальными способностями. Тем же, чей интеллект достаточно развит, никто не говорит, что большие знания принесут вред. Более того, нет никакого сомнения в том, что обширные познания окажутся полезными в плане очищения их духовного знания. В шастрах на сей счёт говорится:

«Подробное знание писаний намного эффективнее общего».

Ничто, кроме глубоких и детальных знаний, не поможет нам прийти к окончательному решению [относительно природы таттв], а посему польза их не подлежит сомнению.

Относительно мнения таких людей о том, что практика аскезы, дескать, ничем, кроме бесполезного страдания быть не может, заметим, что образ жизни индивидуума, следующего пути к освобождению, должен являть собой полную противоположность такового обычного мирского существа: если для второго вполне естественно наличие влечения и отвращения к приятным и неприятным объектам соответственно, то для первого возникновение оных крайне нежелательно. А посему он, желая избавиться от влечения, отказывается от приятных объектов – пищи и прочих, а дабы преодолеть отвращение, практикует такие [внешне кажущиеся] неприятными вещи, как однократный приём пищи и т.д. Если человек, руководствуясь собственной свободной волей, обращается к таким средствам, влечение и отвращение не возникают даже в тех случаях, когда ему приходится сталкиваться с независимыми от его воли нежелательными вещами. Так действует истинный последователь дхармы, вы же, питая отвращение к посту, объявили его бессмысленным мучением. Если пост – форма страдания, то принятие пищи неизбежно придётся принять за счастье, а там возникнет и страсть... Такого рода состояние ума более присуще заурядным мирским дживам, [а потому мы вправе спросить]: чего же достигли вы, вроде бы став последователями пути к освобождению?

Возражение оппонента: Существует немало людей, придерживающихся истинного воззрения, но аскезу при этом не практикующих.

Ответ: Бывают ситуации, когда в силу определённых обстоятельств нет возможности практиковать аскезу, однако люди эти, признавая аскезу за благо, по мере своих сил всё-таки стараются выполнять её. Вы же, придерживаясь мнения о том, что аскеза – [бессмысленное] страдание, не прилагаете вообще никаких усилий [в указанном направлении]; так можно ли назвать вас придерживающимися принципов истинного воззрения?

Вопрос: Но не сказано ли в шастрах, что если человек, хотя и претерпевает физическое страдание, практикуя аскезу, но не обладает при этом знанием, то цели он не достигает?

Ответ: Действительно, людям, безразличным к знанию таттв и полагающим аскезу единственным путём к освобождению, даётся наставление, согласно коему без знания таттв, одной лишь практикой аскезы, путь этот не обретается. Когда же знание таттв сформировалось, не будет ничего дурного в практике аскезы, ибо цель оной – избавление от влечения и отвращения. Будь эта практика излишней, вряд ли бы ганадхары и прочие стали заниматься ею. А посему совершение аскезы по мере своих сил и возможностей, вне сомнения, весьма полезно.

Что касается утверждения о том, что обеты якобы служат причиной связанности, то, как известно, невоздержанность более свойственна состоянию неведения, с развитием же знания такому образу жизни неизбежно придёт конец. И, конечно, если вы хотите избавиться от низменных наклонностей, отречение от всего, что может служить причинами насилия и прочего, абсолютно необходимо.

Возражение оппонента: А если предположить, что мы чисты даже в аспекте модификации, то какие последствия может иметь отказ от внешних форм отречения?

Ответ: Если бы такие деяния, как насилие и прочие, совершались сами по себе, без участия вашей души в её аспекте модификации, то мы бы согласились признать данное заявление. Но если вы сами, опираясь на этот самый аспект модификации, совершаете те или иные поступки, то может ли он остаться чистым? Возможны ли без участия последнего такие вещи, как чувственные наслаждения, невнимательность при передвижении и т.д.? Вы ведь сами совершенно осознанно совершаете все эти деяния, когда же им начинают сопутствовать насилие и прочие грехи, игнорируете этот факт и мните себя чистыми даже в аспекте модификации. Да само такое мнение загрязняет его!

Возражение оппонента: Мысли могут быть обузданы, а тенденция к насилию и прочим грехам уменьшена [и без формального принятия обетов], поскольку если таковые принимаются, это становится источником связанности.

Ответ: До тех пор, пока у вас сохраняется надежда на достижение определённой цели, обет, естественно, не принимается, и надежда эта подпитывает страсть. Да даже если бы вы и не прилагали особых усилий к достижению своей цели, связанность новой кармой всё равно нарастала бы вследствие привязанности, а посему нет никакого сомнения в том, что принятие обетов абсолютно необходимо. Каким образом вы рассчитываете обуздать активность аспекта модификации, не принимая на себя обязательств по сдерживанию определённых видов собственной деятельности? То же самое имеет место в ситуациях, когда человек оказывается под властью тех или иных обстоятельств, когда некая нужда давит на него, да даже если этого и не происходит, потаённое желание всё равно сохраняется, так что принятие обетов, повторяем, необходимо.

Вопрос: Если впоследствии обет нарушится, результатом будет великий грех, а когда и как начнётся созревание кармы – этого знать мы не можем. А посему пусть созревают плоды в соответствии с мерой содеянного в прошлом; зачем нам такие заблуждения, как принятие обетов?

Ответ: Если вы, принимая на себя те или иные обязательства, понятия не имеете, как соблюдать их, то, конечно, принимать таковые смысла нет, ибо если в момент принятия обета вы втайне думаете, что при определённых обстоятельствах оставите его, то вряд ли такой обет принесёт пользу. Другая мысль должна владеть умом человека, принимающего обет: «Да не оставлю я его, даже если придёт смерть!» – такое принятие обета достойно похвалы. Не следует забывать о том, что без принятия на себя определённых обязательств избавиться от связанности кармой, возникшей как результат невоздержанности, не удастся.

Если же обеты не принимаются вследствие опасения, что в будущем, когда созреют соответствующие виды кармы, таковые могут быть нарушены, то на сей счёт можно сказать следующее: тому, кто думает только о созревании плодов кармы, придётся отказаться от всех своих обязанностей и целей. Так, если человек знает, сколько пищи его желудок в состоянии переварить, он принимает ровно столько; если же он, прослышав, что у кого-то вследствие переедания случилось несварение, с перепуга откажется от пищи вообще, то неизбежным

результатом будет смерть. Точно так же и здесь: принимать следует лишь те обеты, выполнение которых вам по силам. Если же вы, прослышав, что с таким-то случилось падение и, опасаясь того же самого, не желаете принимать обеты, то единственным результатом будет невоздержанность, а посему принимать необходимо любые обязательства, выполнение которых в вашем случае реально.

Сверх того, если вы в самом деле полагаете, что всё, что происходит с вами, имеет место в соответствии с мерой содеянного в прошлом, то зачем, спрашивается, вы добываете пищу и т.д.? Если [определённая сфера вашей деятельности] требует приложения [личных] усилий, то, соответственно, нет ничего нелогичного и в отречении от таковой. Другое дело, если бы вы находились в состоянии, подобном таковому каменной статуи: тогда бы мы действительно признали [исключительную] роль содеянного в прошлом, и не приписывали вам соответствующих функций. Какая польза от построения системы аргументации, оправдывающей неподобающий образ жизни? Итак, любой обет, который человек в состоянии соблюдать, достоин принятия.

Далее, полагая совершение подношений и иные благочестивые акты причиной притока благой кармы, они определяют таковые как низшие практики. Всё это, конечно, верно, но есть одно замечание: если, по оставлении такого рода низших практик чистота сознания сохраняется, то, безусловно, этот человек обретёт счастье, если же она осквернится жадной чувственных наслаждений, то единственным результатом будет страдание.

Если чистота упайоги позволяет достичь небес, а благие мысли и поступки сокращают продолжительность и интенсивность связывания [кармой], то, следовательно, и обладания совершенной религиозной истиной можно достичь тем же самым. Когда же упайога нечиста, и индивидуум оскверняет себя дурными мыслями и поступками, увеличивающими продолжительность и интенсивность связывания, то результатом может быть рождение в аду или нигодой, и достижение обладания совершенной религиозной истиной станет весьма затруднительным.

Кроме того, благодаря чистоте упайоги уменьшается интенсивность страстей, если же таковая нечиста, то страсти, соответственно, растут, а отказываться от религиозных практик, вызывающих незначительные страсти, совершая при этом деяния, усиливающие их, это всё равно, что уподобляться человеку, предпочитающему вместо горького лекарства принять яд. Данное мнение служит несомненным признаком неведения.

Возражение оппонента: В шастрах сказано, что чистая и нечистая модификации сознания по сути одинаковы, так что какая нам нужда в детализированном знании?

Ответ: Существуют люди, считающие чистой упайогу причиной освобождения и одобряющие её проявления, однако при этом неспособные до конца понять природу таковой. К ним и обращено указанное наставление, рассматривающее обе разновидности упайоги – чистую и нечистую, как причины связанности и, следовательно, равные в своей нечистоте.

Наконец, несложно понять, что благодаря чистоте упайоги страсть уменьшается, вследствие чего уменьшается и интенсивность связывания, тогда как в случае её нечистоты страсть возрастает и, как результат, интенсифицируется и степень связанности. Именно с данной точки зрения в писаниях и утверждается, что чистая упайога приносит счастье. Болезнь, к примеру, в любом случае неприятна, независимо от того, слабы её симптомы или сильны, однако с точки зрения лица, страдающего более серьёзным заболеванием, тот, чьи болячки незначительны, будет счастливым.

А посему, если чистотой упайоги вы на данный момент не отличаетесь, то, оставив нечистую, следует развивать чистую, но никак не наоборот.

Вопрос: У нас нет возможности избежать появления таких разновидностей нечистой упайоги, как желание удовлетворить плотскую страсть или голод, а вот в том, что касается чистой упайоги, то здесь желание совершения благих деяний оказывается вполне осознанным. Истинному практику дхармы, как известно, следует избегать любых желаний; так что какой смысл стремиться к формированию чистой упайоги?

Ответ: Направление упайоги на благие деяния содействует росту бесстрастия, т.е. сокращению плотских и иных страстей. Даже страдание, причиняемое голодом и прочими [естественными потребностями], и то уменьшается. Таким образом, развитие чистой упайоги необходимо. Если же, несмотря на все приложенные усилия, похоть, жажда и т.п. всё-таки причиняют вам боль, то не будет ничего дурного, если вы совершите какие-то менее греховные деяния с целью избавления от таковых. Другое дело, когда человек, оставив чистую упайогу, без колебаний обращается к греходеяниям – это [истинному практику дхармы] не подобает.

Относительно ваших слов о том, что истинному практику дхармы следует избегать любых желаний, – а чистая упайога, как вы сами знаете, имеет место лишь при наличии желания, заметим следующее: подобно тому, как человек, в обычных обстоятельствах не желающий делиться и крупницей своего богатства, видя, что его состояние находится под угрозой, [дабы предотвратить его полную потерю], по собственной воле соглашается отдать малую его часть, точно так же и истинный практик дхармы, не желающий совершать какие бы то ни было деяния, сопровождаемые даже самыми ничтожными проявлениями страстей, видя появление угрозы куда более серьёзных греходеяний, предпочитает направить свою упайогу на благие дела, сопровождаемые незначительными страстями.

Итак, единственный вывод, который можно сделать в данной ситуации, заключается в следующем: если вы, [пребывая в состоянии бесстрастия], чувствуете, что существует возможность возникновения чистой упайоги, то благие деяния [в форме низших религиозных практик] нецелесообразны, но если видите, что появилась угроза скатывания в нечистую, то, безусловно, необходимо принимать меры по поддержанию чистой.

Таким образом, мы опровергли ложные мнения тех, кто, отрицая конвенциональные практики, поощряет тем самым недостойный образ жизни.

### **7.2.2 Нарушения принципов правильного поведения, вызванные признанием исключительно окончательной точки зрения.**

Далее мы коснёмся вопроса об ошибках, совершаемых людьми, придерживающимися исключительно окончательной точки зрения.

Сторонники данного мнения, полагая, что единственное, что необходимо для того, чтобы быть истинным последователем дхармы, это знание чистой природы души, тогда как всё прочее излишне, предпочитают пребывать в уединении, сидя в медитативной позе, удовлетворённые мыслью: «Я – Атман, свободный от всех кармических оков», – ничуть не задумываясь при этом, при каких условиях данное определение возможно. Случается и так, что они медитируют на природу души, прибегая к таким определениям, как «нерушимая», «неделимая», «несравненная» и т.п., забывая при этом, что указанные определения применимы и к другим субстанциям. С какой точки зрения даются такого рода определения

– это они упускают из виду. И так, поддерживая вышеприведённую мысль в самых различных ситуациях – при сидении, сне и т.д., мнят себя познавшими природу Я.

Пользуясь изречением шастр о том, что индивидуум, познавший природу Я, свободен от притока и связанности, [как фиговым листком], временами предаются чувственным наслаждениям и, лишённые страха связанности [новой кармой], предаются земным страстям.

Но ведь первейший знак человека, познавшего природу я и не-я, – бесстрашие. Как сказано в *Самаясара-калаше*:

«Нет сомнения в том, что индивидуум, познавший совершенную религиозную истину, обладает силой знания и бесстрастия».

И далее:

«Человек, подверженный страстям, но превозносящий при этом свои достоинства словами: «Я обладаю совершенной религиозной истиной, я свободен от связанности...», – может вести жизнь, не проявляющую никаких признаков бесстрастия. Он может тщательно соблюдать даже пять видов бдительности, но, будучи лишённым силы знания, окажется обыкновенным грешником, ибо не обладает истинным знанием природы Я и не-я».

А теперь пришла наша очередь задавать вопросы. Итак, если вы в самом деле познали объекты, отличные от Я, как чужеродную субстанцию, то какая польза в том, чтобы питать страсть к таковым?

Оппонент: Влечение и отвращение возникают как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение. Вы ведь сами слышали, что великие люди прошлого, обладавшие знанием совершенной религиозной истины, такие, как царь Бхарата, предавались чувственным наслаждениям.

Ответ: То, что даже у людей, обладающих знанием [совершенной религиозной истины], в случае созревания кармы, вводящей в заблуждение, могут возникнуть влечение и отвращение, это верно, однако таковые не могут возникнуть как результат их сознательных усилий. Подробнее мы обсудим этот вопрос ниже.

Кроме того, человек, ничуть не сожалеющий о собственной подверженности влечению и отвращению, не предпримет, соответственно, и никаких усилий по искоренению таковых. У него не возникнет даже и мысли о том, что влечение и отвращение могут принести вред. Если нет веры, то какая может быть речь об обладании совершенной религиозной истиной?

Ниже мы коснёмся того, почему и как такие придерживавшиеся истинного взгляда люди, как царь Бхарата и прочие, предавались чувственным наслаждениям. Но если вы, принимая их за образец для подражания, будете предаваться неподобающему образу жизни, результатом будет лишь мощный приток кармы и соответствующая связанность.

Как сказано в ранее цитированном тексте:

«Даже тот, кто исследует основы знания, утонет в [океане] сансары, если расслабится и потеряет способность к самоконтролю».

Действие, совершаемое без участия желания, никак не может стать причиной связанности. С другой стороны, невозможно быть свидетелем действия и, в то же самое время, его субъектом, осознанно совершающим таковое.

А потому, распознав влечение и отвращение как нежелательные и губительные тенденции, прилагайте все усилия по их искоренению.

Духовная эволюция индивидуума движется последовательно, шаг за шагом: вначале, с целью искоренения интенсивных форм влечения и отвращения надлежит отбросить откровенно нечистые деяния и практиковать чистые, затем, с целью устранения даже самых незначительных форм влечения и отвращения, оставляются даже чистые, благодаря чему развивается состояние бесстрастия.

Существуют и такие, кто, вполне справедливо видя в нечистых деяниях одно лишь страдание, отказываются от всякой мирской деятельности: торговли, общения с женщинами и т.д., но, полагая при этом, что и благие деяния не заслуживают ни малейшего внимания, не желают изучать писания и заниматься иными религиозными практиками. Бесстрастия такого рода «последователи» так и не достигают, ну а поскольку они не проявляют интереса и к четырём обычным целям человеческой жизни, их называют лентяями и бездельниками.

В комментарии на *Панчастикая-сару* по этому поводу приводится такой пример: как человек, объевшийся кхиром, становится ленивым и расслабленным, или как дерево стоит, пребывая в безделии, так и эта публика проводит свои дни в расслаблении и праздности.

И здесь возникает резонный вопрос: вы отказываетесь от всякой внешней деятельности, как чистой, так и нечистой, но ведь упайога, как известно, не может существовать без опоры [на какой-либо объект]; так в какой же сфере ваша упайога действует? Объясните нам это?

Если вы возьмётесь утверждать, что таковая занята медитацией на природу души, то не забывайте о том, что вы сами только что утверждали, что размышление о природе души, основанное на изучении шастр есть ни что иное, как блуждание ума: (по вашим же словам), нет нужды посвящать много времени изучению определений таковой. Однако ум заурядного мирского существа неспособен пребывать в состоянии однонаправленной концентрации сколь-либо длительное время, даже ганадхары не могли медитировать указанным образом, вследствие чего и им приходилось проводить время в изучении шастр. Так что же, вы полагаете, что ваша упайога чище, чем у них? Нет, ваше утверждение не имеет под собой никаких оснований.

Подобно тому, как бездельник, охладев к какой бы то ни было деятельности, будь то торговля или нечто иное, попусту убивает время, гуляя там и сям, так и вы, не желая прилагать ни малейших усилий к практике дхармы, будто потерявшие рассудок, впустую растрчиваете время своей жизни. Иногда вы занимаетесь какой-то медитацией, иногда пустословите, иногда принимаете пищу, но вот таким благочестивым практикам, которые очистили бы вашу упайогу, включая сюда изучение шастр, аскезу, поклонение и т.д., времени почему-то не уделяете. Пребывая в уединении, вы почему-то называете чистой упайогой элементарное бездействие. Страдания в таком состоянии и вправду поменьше, но тем самым вы уподобляетесь лентяю, нашедшему высшее блаженство в пребывании в горизонтальном положении...

Или, как некто, увидевший себя во сне царём, чувствует счастье, так и вы, в заблуждении полагая себя подобными сиддхам, исполняйтесь блаженства. Или как некто, в силу тех или иных внешних причин, почувствовав радость, мнит себя счастливым, так и вы: почувствовав



радость, приносимую медитацией, принимаете это сугубо субъективное блаженство за подлинное. Или как некто, столкнувшись с чем-то неприятным, впадает в уныние, так и вы: осознав, что торговля, дети и т.п. служат причинами ваших скорбей, утрачиваете интерес к ним, и воображаете это подлинным бесстрашием, хотя в действительности указанный вид знания и бесстрашия насквозь пропитан страстями. Та невозмутимость, которая возникает в состоянии полной индифферентности [к сансарическому бытию], то истинное блаженство, знание и бесстрашие возможны лишь у людей, обладающих знанием, при условии радикального уменьшения интенсивности кармы, омрачающей поведение.

Оставив торговлю и прочие [земные дела] как причиняющие боль, вы, тем не менее, продолжаете радовать себя вкусной пищей и прочим, и так живёте, воображая себя свободными от страсти, однако на практике такого рода счастье означает ни что иное, как раудра-дхьяну. Другое дело, если бы вы при встрече с причинами страдания не чувствовали бы такового, т.е. влечение и отвращение не возникали бы, – тогда действительно можно было бы вести речь о подлинном бесстрашии.

Таким образом, вышеприведённые мнения относительно принципов правильного поведения ошибочно.

Итак, тех людей, которые признают исключительно окончательную точку зрения, следует считать приверженцами ложного воззрения, ибо их мнения не отличаются от таковых иноверцев: подобно тому, как ведантисты и санкхьи признают природу души абсолютно чистой, так и эти. Ну а поскольку догматическое сходство здесь очевидно, то нет ничего удивительного в том, что учения эти их сторонники взаимно полагают приемлемыми.

Сверх того, по мнению сторонников рассматриваемой точки зрения, единственным средством остановки [притока] и сбрасывания [кармы] служит медитация на чистую природу души, благодаря коей частично проявляется блаженство свободной души; тогда как размышление о таких предметах, как гунастханы, другие живые существа, материя и т.п. нечисто и, как результат, приводит к притоку и связыванию, а посему они в целом питают отвращение к каким-либо иным темам для медитации.

Но ведь такого рода теории к истинной вере никакого отношения не имеют, ибо независимо от того, на что медитирует практик: на собственную чистую субстанцию или на какие-то иные темы, если этой медитации сопутствует бесстрашие, то будет и остановка со сбрасыванием; если же при этом имеют место влечение и отвращение, то не будет ничего, кроме притока и связывания. Если допустить, что знание чужеродных субстанций ни к чему, кроме притока и связанности, не приводит, то придётся признать, что всеведущие, поскольку их знание охватывает чужеродные субстанции целиком и полностью, также несвободны от притока и связанности.

Вопрос: А нельзя ли допустить, что у простых существ приток и связанность имеют место именно вследствие сосредоточения их ума на чужеродных субстанциях?

Ответ: Нет, поскольку в писаниях сказано, что даже в состоянии шукла-дхьяны монахи медитируют на шесть субстанций с их качествами и модификациями, а что касается таких видов знания, как знание на расстоянии или чтение мыслей, то они вообще имеют дело исключительно с особенностями чужеродных субстанций. Кроме того, на четвёртой гунастхане, даже в тех случаях, когда практик медитирует на собственную природу, приток и связывание имеют более интенсивный характер, чем сбрасывание, а прогрессивного сбрасывания<sup>305</sup> вообще не наблюдается, тогда как на пятой и шестой гунастханах, несмотря на факт, что практик на данном этапе занимается сбором подаяния, передвижением и т.п. и

медитирует на чужеродные субстанции, приток и связывание оказываются слабее сбрасывания, а прогрессивное сбрасывание носит достаточно стабильный характер. Исходя из вышеизложенного следует заключить, что процессы связывания и сбрасывания связаны отнюдь не с медитацией на тему собственной природы или чужеродной субстанции, но с совершенно иными факторами: к сбрасыванию ведёт сокращение страсти, а к связыванию – её подпитка и интенсификация. Ну а поскольку надлежащего знания природы влечения и отвращения у сторонников рассматриваемой теории не наблюдается, им приходится делать ложные выводы.

Вопрос: Если всё обстоит именно так, то чем вы можете объяснить тот факт, что всякий раз, когда речь идёт о состоянии однонаправленного сосредоточения, все найи, праманы, никшепы и даже восприятие и знание определяются как блуждание ума и подлежат отбрасыванию? Каким образом это возможно?

Ответ: Тем людям, чей ум занят именно такого рода идеями, и кто в результате оказывается не в состоянии распознать единую природу души, даётся наставление, согласно которому все указанные концепции могут служить причинами установления окончательной природы объектов [познания], однако после установления таковой необходимость в них отпадает, а потому, отбросив все концепции, созерцайте неделимую природу души, ибо нет более смысла тормозить свой прогресс цеплянием за них.

Далее, установив окончательную природу [объектов познания], не следует останавливаться исключительно на общем размышлении о природе собственной субстанции: [для дальнейшего развития] необходимы оба вида знания – как общее, так и конкретное, как собственной природы, так и чужеродных субстанций, однако состоянием неколебимого [сосредоточения] ваша медитация будет называться лишь в том случае, если таковая сопровождается полным бесстрастием.

Вопрос: Но ведь указанный процесс порождает множество мыслей; правомерно ли в данной ситуации применение к такому состоянию определения «неколебимое»?

Ответ: Состояние отсутствия мыслей не может быть определено как неколебимое [сосредоточение]. Познавательный процесс любого обычного существа неизбежно сопровождается мыслетворчеством, но если мы признаем отсутствие оного [за состояние неколебимого сосредоточения], то это будет означать отсутствие знания, т.е., фактически, безжизненное состояние, немислимое в случае с душой. А посему мыслительный процесс должен сохраниться.

Здесь, конечно, нам могут возразить, выдвинув предположение, что в таком состоянии мысль целиком сосредоточивается на природе души в её общих чертах, но никак не на частных. Частично это верно, однако следует иметь в виду, что концентрация на общих характеристиках продолжается не очень долго и, сверх того, общие характеристики природы души невозможно постичь, упуская из виду частные.

Если же вы скажете, что в таком состоянии [неколебимого сосредоточения] сохраняется лишь одна мысль – о душе, тогда как все прочие объекты исчезают, то будет резонно спросить, каким же это образом возможно возникновение чувства самости по отношению к себе, если отсутствует чувство различия по отношению к другому?

Возражение оппонента: В *Самаясара-калаше* сказано:

«Различающее знание должно поддерживаться лишь до тех пор, пока ум, оставив чужеродные субстанции, не утвердится в знании [природы Я]»

Следовательно, с отбрасыванием оно должно исчезнуть всякое знание объектов, отличных от Я, и останется одно лишь знание Я.

Ответ: В приведённом отрывке имелось в виду нечто совершенно иное, а именно то, что вначале индивидуум воспринимает собственное Я и чужеродные субстанции за одно, что вызывает необходимость применения различающего знания, и сохраняется эта необходимость до тех пор, пока ум окончательно не распознает чужеродные субстанции как отличные от Я и не утвердится в знании последнего как истинного Я. Однако с достижением указанного этапа необходимость в различающем знании отпадает, ибо с этого момента джива в состоянии автоматически распознать Я как Я, а не-Я как не-Я. Здесь ни в коем случае не имеется в виду, что всякое знание объектов, отличных от этого Я, должно исчезнуть. Таким образом, оснований для того, чтобы определять знание чужеродных субстанций или знание особенностей собственной природы как блуждание ума, не существует.

Однако давайте рассмотрим подробнее, что же следует считать блужданием ума, а что – неколебимым сосредоточением. Итак, если джива, находящаяся во власти влечения и отвращения, направляет свою упайогу на какой-либо объект познания, тогда как от другого отворачивается, что приводит к непрерывному блужданию упайоги, то это называется блужданием ума; однако если она обрела бесстрастие, благодаря которому любой объект, к какому бы ни обратилась упайога, познаётся абсолютно адекватно, благодаря которому она более не бежит от одного объекта к другому, то такое состояние называется неколебимым однонаправленным сосредоточением.

Вопрос: Но можно ли вести речь о неколебимом однонаправленном сосредоточении в случае с простым существом, упайога которого непрерывно блуждает от одного объекта к другому?

Ответ: Можно, но лишь до тех пор, пока таковая сосредоточена на одном объекте. Как писания определяют медитацию?

«Сосредоточение мысли [на одном объекте называется] медитацией. [В случае с] наиболее выносливыми [людьми таковая может продолжаться] до половины мухурты».<sup>306</sup>

В комментарии на данную сутру, известном как *Сарвартхасиддхи*, содержится важное уточнение: если бы медитацией называлась полная остановка всякого мыслительного процесса, то результатом была бы бессознательность. И, кроме того, есть ещё одна существенная деталь: с точки зрения потока [в процессе медитации] возможно рассмотрение нескольких объектов, и процесс этот может называться нерушимым однонаправленным сосредоточением до тех пор, пока сохраняется состояние полного бесстрастия, т.е. пока упайога не начинает блуждать вследствие влечения и отвращения.

Вопрос: Но если всё обстоит именно так, то почему даётся наставление, согласно которому необходимо сосредоточить всё внимание на собственной природе души, отбросив все внешние объекты?

Ответ: Указанное наставление обращено к людям, склонным направлять своё сознание на объекты, служащие причинами возникновения чистых и нечистых состояний, и подверженным, как результат, влечению и отвращению. Если они будут медитировать на собственную природу души, то интенсивность влечения и отвращения уменьшится. Так,

женщине, имеющей склонность к посещению чужих домов с неподобающими целями, следует возбранить сию практику и приказать оставаться дома, но если она посещает чужие дома без такого рода намерений и ведёт себя должным образом, то никакого порока в этом нет. Точно так же и здесь: сознанию, склонному к влечению и отвращению по отношению к чужеродным субстанциям, рекомендуется удалиться от таковых и погрузиться в созерцание собственной природы [души].

Вопрос: Если всё так, то почему же великие аскеты отсекают всякие мысли об имуществе и прочем?

Ответ: Подобно тому, как благочестивая женщина избегает посещения тех домов, в которых существует угроза прелюбодеяния, так и аскет, достигший бесстрастия, избегает тех объектов, которые могут послужить причинами влечения и отвращения. И точно так же, как нет особой нужды в отказе от посещения тех домов, где указанной угрозы не существует, нет и необходимости отказываться от познания тех объектов, которые не могут быть причинами влечения и отвращения.

Возражение оппонента: Но мы можем привести другой пример: если женщина, имея в виду какую-либо конкретную цель, посещает дом собственных родителей, то ничего дурного в этом нет, но если она то и дело бродит по гостям безо всякой цели, то это уже никуда не годится. Подобным же образом и практику дхармы надлежит погрузить свой ум в размышления о семи таттвах, ибо цель здесь ясна, но какая польза от бесцельной медитации на гунастханы и т.п.?

Ответ: Подобно тому, как женщина, имея в виду конкретную цель, может пойти в дом родителей или даже подруги, так и практик дхармы может сосредоточить своё активное сознание на размышлениях о гунастханах, карме и т.п., ибо таковые содействуют более глубокому пониманию особенностей семи таттв. Более того, если добродетельная женщина, хотя и не подобает ей посещать жилище заведомого распутника, в силу тех или иных обстоятельств вынуждена это сделать, но ведёт себя там благопристойно, она поистине заслуживает определения благочестивой. Точно так же и сознание, достигшее состояния бесстрастия и, как результат, неподвластное влечению и отвращению, не цепляется за внешние объекты, когда же знание таковых приходит само по себе, без сознательных усилий с его стороны, и при этом влечение и отвращение не возникают, то такое сознание поистине заслуживает определения бесстрастного. По этой причине мнение о том, что монахи, даже в тех случаях, когда практикуют стри-паришаху, в действительности не замечают существования женщин, будучи погружёнными в созерцание собственной природы, неверно: женщин они видят прекрасно, только страсти при этом не возникает.

Итак, [на основании вышеизложенного] мы вправе заключить, что состояние бесстрастия может сохраняться всегда, даже в момент контакта активного сознания с чужеродными субстанциями.

Вопрос: Но если всё обстоит именно так, то почему же в писаниях сказано, что вера в душу, знание души и поведение [в соответствии с природой души] и есть правильные веора, знание и поведение?

Ответ: Джива, как известно, с безначальных времён всей своей верой, знанием и поведением отождествляла себя с чужеродными субстанциями, и дабы излечить [её от сего заблуждения], даётся указанное наставление. Когда же у неё формируется вера в подлинное Я, знание этого Я и поведение [в соответствии с природой этого Я], и исчезает тенденция к влечению и отвращению, вызванная отождествлением себя с чужеродными субстанциями, то

можно вести речь о возникновении правильной веры и прочих [из трёх]. Если допустить, что вера в чужеродную субстанцию как чужеродную субстанцию к правильной вере никакого отношения не имеет, то придётся признать, что последняя отсутствует даже у всеведущего. До тех пор, пока человек полагает чужеродную субстанцию за зло, а собственную – за благо, влечение и отвращение будут его естественными спутниками, когда же он должным образом распознает собственное Я как подлинное Я, а чужеродные субстанции – как отличные от этого Я, и начнёт поступать соответственно, это будет признаком зарождения правильной веры и прочих [из трёх].

Итак, поскольку добавить здесь больше нечего, можно подвести итоги [дискуссии]: вера в любые методы, способствующие освобождению от влечения и отвращения, называется правильной; знание любых методов, способствующих освобождению от влечения и отвращения, называется правильным; а образ жизни, ведущий к освобождению от влечения и отвращения, называется правильным поведением.

На этом заканчивается анализ односторонних воззрений последователей джайнизма, придерживающихся одной лишь окончательной точки зрения.

### **7.3 Ложные интерпретации относительной точки зрения.**

Далее мы обсудим ложные интерпретации относительной точки зрения, встречающиеся в среде последователей джайнизма.

Как известно, в агамах содержится немало мест, где учение даётся с практической точки зрения. Непонимание этого момента привело к тому, что некоторые люди начали рассматривать внешние религиозные практики как единственную форму правильной веры и прочих [из трёх], что вылилось в извращение всей дхармы и очередную форму ложного воззрения.

В этой связи нельзя упускать из виду, что следование конвенциональным религиозным практикам выливается в связанность благой кармой, а потому, конечно, если сопоставить таковые с откровенно греховным образом жизни, то ничего дурного в них не найдётся, однако джива, удовлетворённая конвенциональными практиками, так и не вступает на истинный путь к освобождению. И для того, чтобы пробудить в таких дживах интерес к последнему, им даётся наставление, согласно которому даже чистые практики входят в число разновидностей ошибочного поведения и, как таковые, подлежат отбрасыванию.

Однако если вы, услышав подобные наставления, оставите добродетель и обратитесь к пороку, то единственным результатом будет вред самим себе; с другой стороны, если вы сможете сделать из оных должные выводы и обратитесь к пути к освобождению, то результатом, несомненно, будет благо. Так, если больной, услышав от кого-то о неэффективности принимаемого им средства, откажется от приёма лекарств вообще, да ещё и вернётся к нездоровой пище, то в смерти его не будет вины врача. Точно так же и здесь: если некая мирская джива, услышав наставления, указывающие на принципиальную ошибочность низших религиозных практик как ведущих к связыванию благой кармой, откажется от всякой дхармы вообще и вернётся к чувственным наслаждениям, то придётся ей пожать плод страдания в виде рождения в аду или иных [дурных уделах]. И, как и в предыдущем примере, вины наставника в этом не будет, ибо его цель заключается в том, чтобы указать слушателям на необходимость отказа от ложной веры и вступления на путь к освобождению.

С такой целью даются вышеупомянутые наставления.

### 7.3.1 [Религия и семейная традиция: есть ли у человека право называться джайном на основании рождения в джайнской семье?]

Не нуждается в особых доказательствах тот известный факт, что немало людей называются джайнами исключительно по семейной традиции, притом, что об основах учения Победителей не имеют ни малейшего понятия, т.е. в действительности здесь имеет место скорее следование семейным устоям, чем дхарме. Такого рода джайны, по сути, ничем не отличаются от иноверцев, следующих своей религии по той же самой причине. Если основная суть дхармы заключается в верности семейным традициям, то нам придётся назвать истинными практиками дхармы мусульман и всех прочих. Отличается ли от таковых джайнская вера и в чём состоит её отличие?

В *Упадешасиддханта-ратнамале* сказано:

«В этом мире даже в делах сугубо государственных никогда не бывает так, чтобы справедливость творилась на основе семейной традиции. Человек, рождённый в семье вора и попавшийся на воровстве сам, не получит милости на том основании, что рождён был в [дурной] семье: в любом случае его уделом будет наказание».

Итак, исходя из вышеизложенного, возможно ли применение правила наследования в случае с учением Победителей, возвысившихся над тремя мирами?

Так, если ваш отец прозябал в нищете, а вам удалось разбогатеть, вы ведь не будете считать себя нищим на основании такой «семейной традиции»? Следовательно, и в случае с дхармой традиция эта не может играть никакой роли. Или, допустим, отец пошёл в ад, а сыну предстоит достичь освобождения: можно ли здесь вести речь о сохранении семейной традиции? Будь таковая определяющим фактором, то нам пришлось бы признать, что последнему надлежит пойти в ад. Итак, единственный вывод, который можно сделать в данной ситуации, заключается в том, что в деле практики дхармы семейная традиция роли не играет.

Если же вы видите, что даже в джайнской вере, вследствие ухудшения времён, нечестивые люди поклоняются ложным божествам, учителям и учениям и распространяют не имеющий никакого отношения к учению Победителей образ жизни, поощряющий чувственные наслаждения, то, отвергнув оные, оставайтесь верными заповедям Джин.

Вопрос: Но подобает ли [истинному практику дхармы], оставив традиции, вступить на какой-то новый путь?

Ответ: Если некто, исходя из своих собственных соображений, основывает какое-то совершенно новое учение, то, конечно, делать этого не стоит. Можно ли назвать путём [к освобождению] традицию, основанную и распространяемую нечестивыми людьми, разрушающими подлинную традицию дхармы, существующую с безначальных времён и изложенную в шастрах? Когда же человек, оставив [такие нововведения], возвращается к учению, описанному в древних шастрах, то вряд ли это можно назвать основанием новой традиции.

В тех же случаях, когда в семье существует прочная традиция следования заповедям Победителей, потомкам этого рода подобает хранить и соблюдать её, однако делать это следует не на основании семейного обычая, но лишь после тщательного анализа природы этой дхармы, её плодов и прочего. Человека, следующего дхарме по причине верности

семейной традиции, пусть эта дхарма и истинна в высшей степени, не называют истинным её последователем, ибо стоит только прочим представителям этого рода оставить дхарму, как то же самое сделает и он. Кроме того, есть некоторые основания подозревать, что данному образу жизни этот человек следует из страха [осуждения со стороны] близких, а отнюдь не из подлинно духовного интереса, что также лишает его права считаться истинно верующим.

Итак, в делах, связанных с семейной жизнью, – браке и прочих, семейную традицию можно принимать в расчёт, однако в вопросах, касающихся дхармы, последняя не может играть сколь-либо существенной роли. Следования достоин лишь тот путь, который находится в согласии с заповедями истинной дхармы.

### 7.3.2 Полезно ли слепое следование учению?

Многие люди называются джайнами на том лишь основании, что они следуют заповедям Победителей. Однако наиболее примечательная черта их веры заключается в том, что они думают и действуют в точности так, как написано в шастрах, ничуть не анализируя смысла их изречений. Ведь если допустить, что критерием подлинной дхармы является признание [истинности] наставлений [Победителей], то нам придётся признать истинными практиками дхармы вообще всех без исключения, ибо все признают авторитетность шастр. Таким образом, то, что требуется нам, это внимательный анализ изречений Победителей, благодаря которому станет возможной подлинная вера в истинность оных.

Без проведения такого анализа нет никаких шансов прийти к окончательному решению относительно истинности или неистинности [учения]. Не сделав этого джайн, [слепо] принимающий авторитет шастр, уподобляется иноверцам, столь же слепо следующим своим ложным писаниям. По сути, это не более чем послушание фанатика.

Вопрос: В шастрах в числе десяти разновидностей веры упоминается вера в заповеди [Победителей]; в числе многих разновидностей медитации упоминается размышление над заповедями [Победителей]; тогда как сомнения в таковых осуждаются самым решительным образом. Принимая всё это во внимание, логично ли то, что вы говорите?

Ответ: Шастры содержат различные изречения: истинность одних может быть установлена как прямым постижением, так и умозаключением, тогда как в других случаях данные методы не работают, вследствие чего их истинность приходится принимать на веру. В частности, если сходные высказывания встречаются в различных текстах, то особой необходимости в их анализе нет, однако в случаях, когда некоторые высказывания входят в противоречие друг с другом, безусловно, необходимо исследовать всё, что поддаётся прямому постижению и умозаключению. И, если указанными методами установлена истинность тех или иных высказываний определённой шастры, следует также принять на веру истинность и тех её высказываний, которые не поддаются ни прямому постижению, ни умозаключению. Если же истинность некоторых высказываний той или иной шастры оказывается полностью недоказуемой, то следует признать недоказуемость всех её высказываний.

Вопрос: А что делать, если анализ одной шастры показывает истинность одного высказывания, а анализ другой – другого?

Ответ: Наиболее распространённые и заслуживающие доверия шастры не содержат ни единого противоречащего логике утверждения. Признаками ложной шастры служат либо отсутствие знания, либо появление влечения и отвращения, однако в случае со словом Победителей указанных явлений быть не может. Вы просто не довели свой анализ до конца, следствием чего и стал ваш вопрос.

Вопрос: А как быть, если анализ, проведённый обычным мирским существом, оказывается некорректным?

Ответ: Если все объекты познания, как истинные, так и ложные, исследованы столь же тщательно, как драгоценные металлы, то анализ не может быть некорректным. Другое дело, когда в процесс исследования вкрадывается доля пристрастия: тогда действительно корректный анализ оказывается невозможным.

Вопрос: Но ведь в шастрах полно взаимно противоречивых высказываний; так чем же и что мы должны исследовать?

Ответ: Достижению цели человека, как известно, содействуют такие элементы пути к освобождению, как божество, учитель и учение, а также джива и прочие таттвы, следовательно, именно они и подлежат анализу. И, если способ изложения указанных предметов в той или иной шастре не подлежит сомнению, то следует признать за истинные все изречения данной шастры, если же таковые изложены превратно, то проигнорировать можно весь текст.

Подобно тому, как в мирской жизни человек, не говорящий лжи в полезных делах, не скажет таковой и в бесполезных, так и шастра, не толкующая превратно природы божества и прочих [из вышеназванных предметов], вряд ли будет преподносить ложь относительно таких, в общем-то, бесполезных в практическом отношении предметов, как острова и океаны. Если же некий наставник, [составляющий шастры], излагает природу божества и прочих превратно, то для него самого это обернётся ростом страстей.

Вопрос: Хорошо, в некоторых шастрах вследствие страстей их авторов природа божества и прочих действительно изложена превратно, но почему в тех же самых шастрах содержится немало других высказываний, причём взаимно противоречивых?

Ответ: Если текст содержит одно-единственное ложное высказывание, то несуразность оно обнаружит себя слишком быстро, и автору данной шастры не удастся положить начало собственной традиции, что и подвигает его к созданию хитросплетений из множества ложных идей. Глупцы, готовые принять абсурд за дхарму, найдутся всегда. А для того, чтобы мешанина взаимно противоречивых положений выглядела более правдоподобно, в неё вплетаются и некоторые элементы истины. Однако мудрый не позволит ввести себя в заблуждение. Итак, если анализ тех элементов рассматриваемой доктрины, которые касаются вопроса о достижении цели человека, показывает их истинность, данное учение может быть принято.

Проанализировав ранее различные традиции, мы пришли к выводу, что истина лежит лишь в учении Победителей, ибо его основатели – всеведущие и свободные от страстей, не стали бы говорить ложь. Итак, та вера, суть которой заключается в следовании заповедям Победителей, называется верой в заповеди, а сосредоточение мысли на определённом объекте называется размышлением над заповедями Победителей.

Если не принять вышеприведённой аргументации и остаться при мнении, что обладание совершенной религиозной истиной и медитация на положения дхармы могут иметь место и без предварительного анализа последних, т.е. в форме необдуманного следования предписаниям, то встаёт закономерный вопрос о том, как быть с дравьялинги-муни: этот человек, следуя предписаниям без реального понимания их смысла, принял монашество, после чего практиковал эти самые предписания, но, опять же, без реального понимания их



смысла, благодаря чему достиг неба Грайвьяка; вправе ли мы определить его как заблуждающегося? Итак, вывод здесь возможен один: обладание совершенной религиозной истиной и подлинная медитация на положения дхармы возможны лишь при условии предварительного анализа этих положений, который откроет дорогу подлинному, [т.е. осознанному], повиновению заповедям [учения]. Ведь даже и в обычной жизни подлинный характер человека познаётся лишь после некоторого знакомства с ним.

Что же до вашего последнего высказывания о том, что любое сомнение относительно учения Победителей представляет собой нарушение принципов правильной веры в форме недоверия, то в этой связи следует отметить, что указанный изъян появляется лишь в том случае, если человек колеблется: «Не знаю, может ли это быть именно так...» – оказываясь тем самым не в состоянии прийти к какому-либо окончательному решению. Но если вы полагаете, что данное нарушение заключается в самой попытке прийти к какому-либо выводу, то здесь вспоминается одно изречение из *Ашта-сахасри*, согласно коему человека, который обрёл веру на основании тщательного анализа, следует считать превосходящим того, кто верит слепо. И почему говорится, что задавание вопросов является составной частью свадхьяи? Для чего даются наставления, согласно которым прамана и найи предназначены для принятия окончательного решения относительно природы объекта? Итак, подлинное следование учению Победителей возможно лишь на основе тщательного его анализа.

Далее, по поводу тех многочисленных теорий, возникших в головах нечестивых людей, и выдаваемых ими за подлинное слово Победителей, заметим, что не существует никакой доказательной базы для того, чтобы отнести таковые к числу джайнских шаштр. В данном случае также необходим анализ с привлечением средств праманы и прочих, а также сравнение указаний различных шаштр и, если такое исследование выявит те или иные противоречия [слову Победителей], то данные теории смело можно определять как ложные.

Так, если некий мошенник, желая ввести кого-либо в заблуждение, подписывает собственноручно написанное письмо именем некоего богатого ростовщика, то в результате сего деяния он сам может лишиться своего состояния и превратиться в нищего. Точно так же и здесь: если некие грешники, собственноручно составив шаштры, подписывают оные именами ганадхаров, ачарий и т.п. и, прикрываясь их именами, распространяют ложную веру, то естественным результатом этого деяния будет ложное воззрение у них самих.

Вопрос: В *Гомматасаре* сказано, что если джива, придерживающаяся истинных взглядов, под влиянием несведущего учителя обращается к ложной вере, то даже в этом случае, благодаря её верности наставлениям Победителей, она остаётся приверженной истинному воззрению. Что же имеется в виду в данном отрывке?

Ответ: Указанное высказывание сделано с точки зрения тех предметов, которые не поддаются ни прямому постижению, ни умозаключению, в том числе и вследствие утончённости их природы. Однако в том, что касается основ джайнской системы, включая сюда божество, учителя и учение, а также таттвы, то здесь появление каких бы то ни было ложных толкований делает обладание совершенной религиозной истиной невозможным, и по этому повод не стоит питать ни малейших иллюзий. А посему, любого последователя, причисляющего себя к джайнской вере лишь на основании собственного повиновения указаниям Победителей, но не анализирующего оное учение, следует считать приверженцем ложного воззрения.

Немало существует и таких людей, которые, хотя и приходят к учению Победителей после серьёзных раздумий, упускают из виду самое главное. Встречаясь с восхитительными примерами даяния, нравственности, аскетизма и самообуздания, наблюдая за пышными

подношениями, слушая хвалебные гимны, изумляясь при виде множества чудес и справедливо полагая джайнскую веру причиной достижения желаемого в этой жизни, они начинают осознавать превосходство последней над всеми прочими учениями и с чистым сердцем принимают её. Но ведь всё, о чём только что шла речь, можно обнаружить и в других религиях, поэтому если человек полагает всё это основными характеристиками дхармы, то здесь прослеживается ошибка общей распространённости<sup>307</sup>.

Возражение оппонента: На наш взгляд, в иноверческих учениях все указанные вещи не имеют столь широкого масштаба, как в джайнском, так что ни о какой ошибке общей распространённости речи быть не может.

Ответ: Это верно, однако обратите внимание на тот факт, что они описывают практику сострадания и всё прочее точно так же, как это делаете вы: как вы считаете, что сострадание заключается в защите других джив, так же думают и они. То же самое относится и ко всем прочим пунктам.

Возражение оппонента: Отнюдь! Их точка зрения в корне отлична от нашей, поскольку в некоторых случаях они говорят о сострадании, тогда как в других одобряют насилие.

Ответ: Поскольку сострадание в иноверческих системах носит ограниченный характер, ошибка общей распространённости в указанных характеристиках<sup>308</sup>, [если речь идёт о вашей форме религиозной практики], имеет место. Таким образом, вышеприведённые черты дхармы не могут служить достаточными посылками для корректного анализа.

Но что же нам следует делать? Сказано, что в учении Победителей путь к освобождению состоит из трёх элементов: веры, знания и поведения. Вера в истинных божеств и прочих [из трёх], а также дживу и прочие [таттвы], называется правильной верой; познание оных называется правильным знанием; а подлинное уничтожение влечения и отвращения называется правильным поведением. Ни в одной из иноверческих систем их природа не объясняется так, как в джайнской, следовательно, никто, помимо джайнов, не может обладать ими в полной мере. Такова истинная и важнейшая отличительная черта учения Победителей. Таким образом, лишь тот, кто анализирует учение, основываясь именно на этой характеристике, вправе называться истинным последователем дхармы. Те же, кто предпочитает исследовать его с иных позиций, как были, так и останутся в заблуждении.

Многие люди принимают дхарму, благодаря общению с верующими, другие – видя пример великих людей этого мира, следующих оной, третьи обращаются к тем или иным джайнским практикам, как подлинным, так и ложным, видя, как другие выполняют их. Разными способами люди приходят к вере, так и не постигнув её глубочайшей тайны, и начинают называться джайнами, хотя на самом деле иначе как приверженцами ложного воззрения их не назвать.

Впрочем, [дабы не быть несправедливыми, отметим], что благодаря практически полному отсутствию в джайнской системе причин греха, обилию причин добродетели, а также доступности истинного пути к освобождению, даже те, кто следует дхарме по семейной традиции или приходит к ней в силу каких-то иных причин, находятся в лучшем положении, чем любой из иноверцев.

### 7.3.3 Допустимо ли использование религии в мирских целях?

Что сказать о тех людях, которые принимают учение Победителей не с искренней мотивацией, но лишь из желания заработать деньги, снискать земную славу или

удовлетворить иную страсть к чувственным наслаждениям? Они – грешники, и иного имени им нет, ибо такие намерения могут возникнуть лишь в состоянии самой что ни на есть интенсивной страсти. К сожалению, вывести их на чистую воду порой бывает затруднительно. Цель у джайнской религии одна – положить конец сансарическому существованию, а посему всякий, кто желает с её помощью достичь какой-либо сугубо мирской цели, попросту злоупотребляет ею.

Вопрос: А как быть, если одной и той же цели можно достичь двумя средствами: насилием и прочим с одной стороны, и дхармой с другой? Есть ли в этом грех?

Ответ: Когда для достижения греховной и религиозной цели применяется одно средство, результатом будет один грех. К примеру, если некий человек, построив храм с целью практики дхармы, вздумает использовать его как место общения с женщинами, то ни к чему, кроме греха, это не приведёт. Если он, совершая насилие [над живыми существами], сооружает отдельный дом для своих плотских наслаждений, то пусть он это делает, но в храме такие вещи в высшей степени неприемлемы. Подношения, изучение шастр – всё это относится к числу средств практики дхармы, так что их использование в качестве средств заработка и т.п., ничем, кроме греха, не обернётся. Если человек, не гнушаясь насилием, зарабатывает себе на жизнь торговлей и прочим, то пусть он это делает, но думать о подношениях и прочем как способе прокормить себя – это уже недостойно истинного джайна.

Вопрос: Если всё обстоит именно так, то почему же монахи, практикуя свою дхарму, ходят от дома к дому в поисках подаяния, а единоверцы оказывают друг другу помощь в самых разных делах? Можно ли это как-то оправдать?

Ответ: В случае с монахами практика дхармы не подразумевает и мысли о заработке и т.п. Миряне, видя в них духовных лиц, оказывают им помощь по собственной инициативе, так что никакого порока здесь нет. Другое дело, если сам монах практикует дхарму с целью заработать себе на жизнь – это уже грех. Тот, кто принимает монашество, достигнув определённой степени бесстрастия, не озабочен страстью к пище и прочему: если мирянин, желая поддержать тело монаха в добром здравии, по собственному желанию подаёт пищу – тот принимает её, не подаёт – остаётся в покое. Монахи практикуют дхарму ради блага своей души; они не вынуждают никого оказывать им помощь, и принимают лишь то, что позволяет их образ жизни: если у того или иного единоверца появляется желание оказать им помощь, он делает это, если не появляется – не делает, и это не доставляет монаху никакого страдания. Таков идеал практики дхармы. Что же касается тех, кто прибегает к внешним средствам практики дхармы из желания заработать себе на жизнь, то они, стоит только им столкнуться с отказом [мирянина] дать пищу и прочее, впадают в уныние, просят о помощи, прибегают к хитростям или же охладевают к практике дхармы. В том, что эти люди – грешники, нет ни малейшего сомнения.

Итак, всякий, кто практикует дхарму, руководствуясь мирскими целями, заслуживает определения грешника и приверженца ложного воззрения.

#### **7.3.4 Общие характеристики сторонников ложной интерпретации практической точки зрения.**

Далее мы вкратце рассмотрим, как вышеуказанная категория верующих следует дхарме на практике.

Люди, основными мотивами которых служат жадность и иные страсти, могут, конечно, следовать дхарме по семейной традиции или видя, как это делают другие, однако никаких признаков духовных целей здесь не просматривается.

Когда подобные «верующие» заняты поклонением, ум их бродит туда-сюда, глаза бегают, рот начитывает текст или мантру, но в этом ли суть? «Кто я, кому я поклоняюсь, с

какой целью я это делаю, каков смысл текста?» – такие мысли в его голове даже и не возникают.

А иные, будучи напрочь неспособными узреть разницу между истинными и ложными божествами, учителями и учениями, не гнушаются порой и служением последним.

Совершая даяние, они не утруждают себя мыслью о том, достоин ли сей человек одного или не достоин, и дают ровно столько, во сколько они оценивают стоимость хвалы, вознесённой в их адрес.

Практикуя аскезу, они воздерживаются от пищи лишь ради того, чтобы прослыть за великих, о состоянии же души не имеют не малейшего представления.

Если они принимают обеты, то всё внимание оказывается сосредоточенным на чисто внешней стороне таковых; некоторые соблюдают их более-менее верно, другие – напрочь извращают; но вот о самом главном – о том, что сердца их исполнены влечения и отвращения, не допускают и мысли. Да даже и внешняя сторона соблюдения обетов на деле оказывается лишь средством возвращивания страстей.

Когда они совершают подношения или поклоняются [в храмах], делается это лишь ради того, чтобы снискать мирскую славу и удовлетворить страсть к чувственным наслаждениям. А бывает и так, что творят [своими религиозными практиками] немало насилия.

Но ведь идея, лежащая в основе всех вышеуказанных вещей, заключается в совершенствовании собственной души и душ других людей. Некоторое насилие в процессе выполнения ритуалов может иметь место, однако на сей счёт сказано, что выполнять следует любой ритуал, [неумышленный] грех от коего незначителен, а [потенциальная] заслуга велика. Но состояние души их не интересует, а знание о том, какова в том или ином деянии степень греха или заслуги, какую это принесёт пользу или вред, насколько это соответствует дхарме или противоречит ей, находится за пределами их возможностей.

Изучая шастры, такие люди попросту следуют доминирующей традиции: читая, делают это исключительно ради того, чтобы их слушали другие; а если читают для самих себя, то ограничиваются беглым просмотром текста; слушая, улавливают лишь слова, не проявляя при этом никакого желания исследовать смысл и цель выслушанного, да и во всех прочих делах, связанных с дхармой, оказываются в не в состоянии распознать их внутреннюю суть.

Немало существует и таких, кто чистосердечно уверен, что должен следовать общепринятым нормам: раз старшие так делают, то и я обязан делать то же самое; раз все так поступают, то и мне надлежит вести себя так же, и так, без тени сомнения, они и практикуют совершенно немислимую «общепринятую традицию».

Возможна также и смешанная мотивация, когда человек приходит к дхарме отчасти следуя семейной традиции, а отчасти – из искренних внутренних побуждений. Такие люди могут практиковать дхарму вышеописанными способами, но при этом иметь желание и даже пытаться улучшить состояние своей души. Подобная смесь представляется весьма распространённым явлением.

### **7.3.5 Практика конвенциональной формы дхармы с искренней мотивацией.**

Существуют люди, практикующие дхарму из самых искренних побуждений, однако вследствие того, что окончательный аспект дхармы<sup>309</sup> им неведом, они вынуждены следовать нереальной форме конвенциональной дхармы<sup>310</sup>. Рассматривая все три элемента пути к освобождению – веру, знание и поведение, исключительно с практической точки зрения, они практикуют дхарму соответствующим образом.

## **7.4 Ложные интерпретации правильной веры.**

В шастрах сказано, что благодаря вере (пратити) в [истинные] божество, учителя и учение, развивается правильная вера (самьякта). Следуя указанному наставлению, человек воздерживается от поклонения кому бы то ни было, помимо архатов, учителей-ниргрантхов, джайнских шастр и т.п., однако при этом либо вообще не пытается как-либо анализировать их достоинства и недостатки, либо, хотя и делает это, вследствие отсутствия знания таттв основывает свой анализ исключительно на внешних признаках и, как результат, ни к каким окончательным выводам прийти не может. С такой верой он и начинает поклоняться истинным божеству, учителю и учению.

#### 7.4.1 Ложные формы поклонения божеству.

[Шастры] описывают бесчисленные качества архатов, выполняющих функцию божеств в джайнской религии: так, им поклоняется сам Индра, они свободны от голода и жажды, их телесный облик прекрасен, они избегают общества женщин, проповедуют дхарму своей божественной речью, достигнув всеведения, они обрели знание всех трёх миров, они испепелили страсть и т.д. Некоторые из указанных атрибутов связаны с материей, другие – с душой, но человек сей оказывается не в состоянии распознать разницу между этими группами.

Фактически, всё величие архата основывается для него исключительно на внешних атрибутах, а что же до качеств второй разновидности, то распознать их должным образом он не может и, а в результате получается, что величие архата он признаёт просто потому, что ему велено так делать, либо вообще понимает оное превратным образом. Если бы его знание духовных атрибутов было адекватным, он бы покинул ряды приверженцев ложного воззрения, [однако таковым он не обладает].

Возможна и такая ситуация, когда архатов полагают как дарователей рая или освобождения, покровителей бедняков, спасителей падших и врачей грешных. Случается и так, что им приписывают даже функции творца, подобные таковым Ишвары в иноверческих системах. Человек не может понять, что плод [его деяний] ни от чего, кроме состояния души, не зависит, поклонение архатам играет здесь лишь инструментальную роль, а посему применение таких эпитетов допустимо лишь в указанном ключе.

Архат никак не может выступать в роли дарователя рая или освобождения, если состояние души самого индивидуума нечисто. Что же до легенд о том, что даже собаки и прочие [низшие существа] якобы достигали небес благодаря одному лишь упоминанию имени архата, то в этой связи необходимо чётко указать, что без очищения души, одним лишь произнесением имени, небеса не достигаются, а тот, кто всего лишь слушает [эти имена], не достигнет их и подавно. В случае с собакой слушание имён архатов сыграло роль инструментальной причины, ослабившей степень её страстей, что, в свою очередь, принесло плод рождения на небесах; таким образом, о слушании имён как о причине [рождения на небесах] можно говорить лишь в инструментальном аспекте.

Есть и такие, кто уверен, что произнесение имён архатов и совершение пуджи поможет им устранить причины страдания, обрести желаемое, избавиться от недугов или обрести богатство. Реальность же такова, что подлинной причиной встречи как с приятным, так и с неприятным является созревание кармы, накопленной в прошлом, архат же, [как уже упоминалось], функциями творца не обладает. Механизм данного процесса заключается в том, что благодаря поклонению архатам, очищающему душу, дурная карма претерпевает трансформацию<sup>311</sup>, что и даёт нам основания говорить, что поклонение архатам служит причиной устранения страдания и достижения счастья, однако высказывание это, опять же, делается в инструментальном аспекте. Если же человек, поклоняясь архатам, ставит перед собой преимущественно земные цели, то греховность его намерений вполне очевидна. Когда

ум охвачен желаниями, сомнениями и т.п., на трансформацию прежней кармы рассчитывать не приходится, а посему и цели его не достигаются.

Наконец, существует категория верующих, которые, полагая бхакти основной причиной освобождения, питают неоправданный интерес к данной практике, уподобляясь тем самым иноверцам, считающим оную единственной причиной освобождения. Однако не следует забывать, что бхакти представляет собой форму привязанности, а от последней ничего, кроме связанности, не бывает, так что причиной освобождения она быть не может. В случае, если наблюдается интенсификация страстей, практика бхакти просто необходима, поскольку альтернативой могут быть лишь греховные импульсы. А потому мудрые, желая избежать нечистых форм привязанности, [при необходимости] обращаются к данному методу, воспринимая его при этом лишь как вспомогательный инструмент на пути к освобождению. Признавая его пользу, они не удовлетворяются [исключительно такой практикой], но прилагают усилия к очищению упайоги.

Как сказано в комментарии на *Панчастикая-сару*:

«Исключительно практикой преданности занимаются лишь те невежды, которые заинтересованы в самой этой практике. Однако и мудрецы, в случае интенсификации страсти, прибегают к тому же методу».

Вопрос: Если данное высказывание соответствует действительности, то получается, что уровень преданности невежды отличается от такового мудреца в лучшую сторону.

Ответ: С точки зрения уровня практики преданность мудреца более чиста, чем таковая невежды, ибо невежда, признающий бхакти причиной освобождения, питает к ней чрезмерную привязанность, тогда как мудрец, понимая, что это ведёт к связанности чистой кармой, такой привязанности не питает. Впрочем, с внешней стороны иногда может казаться, что степень привязанности мудреца к этой практике выше, чем у невежды, а иногда – наоборот.

На этом мы закончим рассмотрение вопроса о ложных формах поклонения божеству.

#### **7.4.2 Ложные формы поклонения учителю.**

Далее мы вкратце укажем, какие формы может приобретать поклонение учителю, если идея, лежащая в его основе, понимается превратно.

Очень многие люди считаются последователями дхармы лишь на том основании, что они склонны безоговорочно следовать указаниям [учителей и шастр]. И вот такого рода верующие, думая: «Это – джайнские монахи, наши гуру, а потому их надо почитать!» – начинают поклоняться последним. Некоторые даже пытаются проанализировать [их достоинства]: «Они проявляют сострадание (к живым существам), неукоснительно следуют нравственности и нестяжательству, соблюдают посты, стойко выдерживают практику паришахи, не допускают и тени гнева, дают наставления в дхарме...» – и, размышляя таким образом, демонстрируют оным свою преданность. Но ведь все вышеперечисленные достоинства можно встретить как у иноверческих аскетов, так и среди джайнских приверженцев ложного воззрения, так что ошибка конвенциональности здесь очевидна. На такой основе истинный анализ не проводится.

Некоторые из качеств, о которых шла речь, относятся к духовной группе, тогда как другие – к физической; и если различие между оными не осознано, человек так и останется на стадии ложного воззрения. Истинным признаком монаха может быть лишь единство правильных веры, знания и поведения, составляющих путь к освобождению, однако данную характеристику эти люди распознать не в состоянии, ибо если такое понимание появляется,

то ложным воззрениям приходит конец. Можно ли вести речь о какой-либо истинной практике преданности, если важнейшие характеристики монахов так и остались вне понимания? А в результате мы имеем такую ситуацию, когда верующие, полагая служение обладателям указанных достоинств чистой практикой, ведущей к связанности благой кармой и счастьем в будущем, с величайшим рвением занимаются ею.

### 7.4.3 Ложные формы поклонения шастрам.

Многие люди, вполне справедливо полагая, что писания представляют собой слово всеведущего Бхагавана, склонны думать, что и они достойны такого же почтения, как и сам Бхагаван. Другие же, с мыслями типа: «В этих шастрах даются наставления о бесстрастии, сострадании, терпении, нравственности, удовлетворённости и т.д., а посему они – высочайшие из всех», – также считают нужным поклоняться им. Однако не следует забывать, что подобного рода наставления содержатся также и во многих иноверческих писаниях, в Веданте, например, и прочих.

А согласно ещё одному мнению, [джайнские] шастры следует признать высочайшими из всех [писаний] и поклоняться оным на том основании, что в них подробнейшим образом изложена структура трёх миров. Но правомерно ли вести речь о величии [шастры], если содержательная истинность или неистинность такого рода учений не поддаётся проверке методом умозаключения? Нет, данный метод к подлинному анализу отношения иметь не может. Джайнские шастры заслуживают права считаться высочайшими из всех на том лишь основании, что в таковых методом анекантавады изложена истинная природа дживы и прочих таттв, а также пути к освобождению в форме Трёх Драгоценностей, однако сего факта рассматриваемая категория верующих понять не в состоянии, ибо с появлением такого знания их ложным воззрениям придёт конец.

Таким вот образом данная категория верующих рассматривает природу божества, учителя и учения, что и служит основанием для определения их как обладающих конвенциональной правильной верой<sup>312</sup>. Однако поскольку истинная их природа так и осталась непонятой, такую веру назвать истинной невозможно. Без полной ясности обладание совершенной религиозной истиной не придёт никогда, а посему иначе как заблуждающимися таких людей не назвать.

### 7.4.4 Ложные интерпретации семи таттв.

В *Таттвартха-сутре* сказано:

«Вера в смысл семи таттв называется истинной верой».

А потому [даже те последователи дхармы, которые придерживаются ложных мнений], изучают дживу и прочие таттвы в строгом соответствии с тем, как таковые изложены в писаниях, размышляют над ними, дают наставления другим, однако подлинный сокровенный смысл таттв так и остаётся для них неясным, а ведь именно истинная природа объекта познания и определяется как таттва. Если смысл сей не познан, то откуда возьмётся подлинная вера в таттвы? Однако что же следует понимать под термином «установление смысла»<sup>313</sup>? Вот это мы и обсудим ниже.

Предположим, некий человек, желающий стать профессиональным музыкантом, взявшись за соответствующие книги, изучил ноты, гамму, модуляцию, мелодию, ритм, строй и т.д., однако поскольку распознавать ноты [на практике] он так и не научился, не имея соответствующего знания, он принимает одну ноту за другую и наоборот, а если ему и

удастся отождествить её правильно, то полной уверенности в этом он не имеет, а потому и полноценным знанием обладать не может. Точно так же и здесь: некий человек, желающий постичь совершенную религиозную истину, взявшись за писания, изучил дживу и прочие таттвы, однако ввиду того, что распознавать их природу он так и не научился, лишённый соответствующего понимания, он приписывает характеристики одной таттвы другой, а если ему и удастся понять то или иное положение ложным образом, то полной уверенности в этом нет, а потому об обладании совершенной религиозной истиной в данном случае речь не идёт. С другой же стороны, как человек, различающий тон и прочее, независимо от того, читал ли он учебники по музыке или не читал, может стать музыкантом, так и тот, кто чётко распознаёт характеристики дживы и прочих таттв, независимо от того, читал ли он духовные шастры или не читал, может быть назван обладающим истинным воззрением. Подобно тому, как олень, хотя и не знает названия ноты и мелодии, но природу их воспринимает весьма чутко, так и не очень образованный человек, хотя и не знает точных определений дживы и прочих таттв, но, тем не менее, природу их может распознать достаточно хорошо: «Это – Я, а это – не Я; эта мысль – благая, а эта – дурная». Распознавание природы [таттв] указанным способом и называется установлением истинного смысла. Так, аскет Шивабхути, хотя и не знал определений дживы и прочих таттв, но, непрерывно повторяя фразу «Тушамашабхинна», отсутствующую, кстати, в писаниях, достиг всеведения, ибо тем самым он практиковал медитацию различения Я и не-Я. С другой же стороны, монахи, хотя и изучили все особенности таттв, изложенные в одиннадцати ангах, сокровенного их смысла так и не познали, а посему, как были, так и остаются в заблуждении<sup>314</sup>.

Далее мы обсудим, какой же разновидности веры в таттвы придерживаются последние.

#### **7.4.4.1 Ложные интерпретации джива и аджива-таттв.**

Хотя [лица, придерживающиеся ошибочных толкований относительной точки зрения]<sup>315</sup>, и знают из писаний характеристики подвижных и неподвижных джив, гунастхан, пути к освобождению, материи и т.п., однако та интерпретация их природы, которая содержится в текстах по метафизике и которая служит причиной формирования знания, различающего [особенности Я и не-Я] и достижения состояния бесстрастия, им неведома.

Если же, по стечению обстоятельств, им и доводится обрести такое знание, то они, конечно, не возражают против мнения шастр, однако полноценной веры в то, что ни один чужеродный элемент не может быть смешан с собственной природой и ни один элемент этой природы не может быть смешан с чужеродной субстанцией, у них нет. Подобно тому, как сторонники ложных воззрений иного рода, не заботящиеся о беспристрастном анализе собственных концепций, отождествляют себя либо с познавательной активностью души, либо с функциями тела, так и эти видят своё Я либо в той же самой познавательной активности души, либо в физической деятельности типа соблюдения обетов, поста и т.п.

И, хотя порой такие люди и могут высказать ту или иную мысль в полном соответствии с шастрами, подлинной внутренней убеждённости, основанной на тщательном анализе, у них не наблюдается. Подобно тому, как сумасшедшего не назовут здоровым на том лишь основании, что тот признаёт свою мать за то, что она есть, так и таких людей нельзя назвать обладающими совершенной религиозной истиной.

О природе души они могут говорить точно так же, как и любом другом предмете, однако чувство, что этот Атман есть я, так и остаётся чуждым им.

Они могут объяснять другим различие между душой и телом с такой же лёгкостью, как объяснили бы различие между своими слушателями и третьими лицами, однако практического осознания того, что Я отлично от этого тела, у них не наблюдается.

Известно им и то, что в воплощённом состоянии душа и тело взаимодействуют друг с другом, что и служит причиной всех возможных видов человеческой деятельности, однако



понимания того, что это – действие души, инструментальной причиной коего послужила материя, а то – действие тела, инструментальной причиной коего послужила душа, у них нет. Именно в распознавании таких различий и заключается конечная цель изучения таттв; без ононого о подлинной вере в таттвы не может быть и речи.

#### 7.4.4.2 Ложные интерпретации асрава-таттвы.

В том, что касается асрава-таттвы, то здесь [лица, придерживающиеся ошибочных толкований относительной точки зрения], полагают дурные, т.е. вызванные насилием и иными [страстями], формы притока, нежелательными, тогда как благие, т.е. вызванные, добродетельными деяниями, как приемлемые и полезные. Однако не следует забывать, что оба они служат причинами связанности кармой, а потому мнение о том, что один из них может быть полезным, есть ни что иное, как ложное воззрение. В *Самаясаре*, в главе о связывании, говорится то же самое:

«Всё, что бы ни происходило с дживой: рождение и смерть, счастье и страдание, обусловлено её личной кармой. Если же она думает, что одна джива может сотворить всё это с другой дживой, то сие ложное воззрение становится причиной связанности. Усилия<sup>316</sup>, направленные на защиту жизни других существ и их счастье, становятся причиной связанности благой кармой, тогда как усилия, направленные на их убийство или причинение иного страдания, становятся причиной связанности дурной кармой»<sup>317</sup>. Итак, благие деяния – ненасилие и прочие, служат причинами связанности благой кармой, тогда как дурные – насилие и прочие, становятся причинами связанности дурной кармой. [Однако с окончательной точки зрения] и то, и другое определяется как ложное воззрение и как таковое подлежит отбрасыванию.

Таким образом, если ум<sup>318</sup> человека жаждет насилия и убийства, но карма, определяющая продолжительность жизни его жертвы, не исчерпана, то такое чувство отвращения и ненависти ни к чему, кроме связывания дурной кармой, не приведёт. С другой стороны, когда ум этот более симпатизирует ненасилию и стремится защищать жизнь других существ, но их карма, определяющая продолжительность жизни, истощена, пользы последним такие усилия не принесут, однако для него самого эта похвальная разновидность страсти выльется в связанность благой кармой. [Однако с окончательной точки зрения] и то, и другое достойно отречения. Состояние отсутствия связанности может наступить лишь в том случае, если джива, достигнув бесстрастия, становится беспристрастным наблюдателем<sup>319</sup>.

Следовательно, до тех пор, пока состояние бесстрастия не достигнуто, [с практической точки зрения] не будет ничего дурного в благой разновидности страсти, однако при этом нельзя забывать о том, что даже и она служит причиной связанности и как таковая подлежит устранению. Если же деятельность, связанная с данным видом страсти, принимается за путь к освобождению, то это служит несомненным признаком ложного воззрения.

Ложное воззрение, недисциплинированная жизнь<sup>320</sup>, страсти, йоги<sup>321</sup> – всё это относится к разновидностям притока. Номинально лица, придерживающиеся ошибочных толкований относительной точки зрения, признают данные положения, однако, как только что было показано, подлинной их природы<sup>322</sup> не осознают.

Что касается самой концепции ложного воззрения, то таковая понимается ими лишь в аспекте ассимилированного заблуждения, тогда как идея неассимилированного заблуждения не принимается.

Под недисциплинированной жизнью (авирати) они понимают насилие по отношению к подвижным и неподвижным живым существам, а также привязанность к объектам чувств и ума, тогда как в действительности корень насилия кроется в небрежности, а привязанности к

объектам чувственного наслаждения – в желании<sup>323</sup>, однако этот момент упускается ими из виду.

Страсти они видят во внешних проявлениях гнева и т.п., а того факта, что в душе такие наличествуют постоянно, не осознают.

Йогами им представляется только внешняя деятельность, а того, что йоги эти берут начало в душе, они не видят.

Таково их понимание асрава-таттвы.

Кроме того, приток бывает двух разновидностей: физической (дравья) и мысленной (бхава): ко второй относятся влечение, отвращение и заблуждение. Об искоренении последних они даже и не задумываются, предпочитая направлять все усилия на устранение внешних причин, однако такой метод к остановке притока привести не может. Дравьялинги-муни не почитают ложных божеств и прочих [из трёх], избегают насилия, сторонятся чувственных наслаждений, не допускают гнева, обуздывают тело, речь и ум и, тем не менее, даже в их случае наличествуют все четыре причины притока. А ведь их образ жизни лишён и тени притворства и лицемерия, ибо в противном случае они вряд ли бы смогли рассчитывать на достижение неба Грайвеяка. Но в чём же причина? А в том, что строго говоря, лишь бхава-асраву, т.е. внутреннее состояние души, её влечение, отвращение и заблуждение, можно определить как подлинный приток.

Но, поскольку эти люди не осознают указанного факта, их понимание асрава-таттвы нельзя считать корректным.

#### **7.4.4.3 Ложные интерпретации бандха-таттвы.**

В вопросе о бандха-таттве [лица, придерживающиеся ошибочных толкований относительной точки зрения], склонны считать, что нечистые эмоциональные состояния, ведущие к рождению в аду и прочих [дурных уделах], относятся к дурной разновидности связывания, тогда как чистые эмоциональные состояния, ведущие к рождению небожителем или в иных [счастливых уделах], относятся к благой разновидности. Но ведь нет особой нужды доказывать, что любое живое существо питает отвращение к причинам страдания, и влечение – к причинам счастья; в чём же заключается отличие их веры, если и здесь очевидны те же самые влечение и отвращение? Получается, что весь смысл дхармы состоит в том, чтобы создавать причины счастья и устранять причины страдания в этой жизни и будущей.

Принципиальное различие между благой и дурной кармой, созданной, соответственно, чистыми и нечистыми эмоциональными состояниями, имеет место лишь в случае с неомрачающими её видами, однако последние, как известно, проявлению качеств души не препятствуют. А вот в том, что касается самих этих эмоциональных состояний, то таковые создают связанность омрачающими разновидностями кармы постоянно и, следовательно, все они порочны по своей природе, и именно они и служат тем фактором, который омрачает качества души. Таким образом, поскольку любое из эмоциональных состояний имеет своим результатом связанность кармой, определять их как благие или дурные есть ни что иное, как заблуждение.

#### **7.4.4.4 Ложные интерпретации самвара-таттвы.**

Что касается самвара-таттвы, то в этом вопросе [лица, придерживающиеся ошибочных толкований относительной точки зрения], полагают, что причиной остановки притока кармы служат такие добродетели, как ненасилие и прочие, на деле относящиеся к чистым формам притока. Вполне очевидно, что признавать один и тот же фактор причиной связанности

благой кармой с одной стороны и причиной остановки (притока) с другой – полнейший абсурд.

Вопрос: Но ведь у монаха в течение одного момента времени возможно лишь одно эмоциональное состояние<sup>324</sup>, из чего возникает закономерный вопрос о том, логично ли ваше собственное утверждение о том, что процессы связывания, остановки и сбрасывания могут иметь место одновременно?

Ответ: Состояние души, о котором идёт речь, носит неоднородный характер: частично свободный от страсти, частично подвластный оной. В той части души, которая свободна от страсти, имеет место процесс остановки и сбрасывания, тогда как в другой – процесс связывания. Таким образом, тот факт, что состояние (в течение одного момента времени) лишь одно, не может быть препятствием двум параллельным процессам, однако полагать, что благая разновидность страсти может быть одновременно причиной притока чистой кармы с одной стороны и причиной остановки и сбрасывания с другой – абсурд. В том, что касается этого смешанного состояния, то здесь признаком наличия правильной веры служит мысль: «Эта [часть] подвержена страсти и остаток сей требует устранения, а эта – свободна [от неё]». У тех же, кто придерживается ложных мнений, такого понимания нет, вследствие чего они и полагают в своём заблуждении, что благая разновидность страсти служит причиной остановки и, как таковая, приемлема.

В писаниях сказано, что остановка притока осуществляется такими средствами, как гупти<sup>325</sup>, самити<sup>326</sup>, дхарма<sup>327</sup>, анупрекша<sup>328</sup>, паришаха и [правильное] поведение. Но как их понимают сторонники данного воззрения? Вот это мы и обсудим ниже.

#### **7.4.4.4а Гупти.**

Сокращение внешней активности тела, речи и ума, отсутствие греховных мыслей, соблюдение молчания, воздержание от всякого передвижения – в этом, по их мнению, заключаются три вида контроля. [Но так ли это?] Если бхакти и иные формы благих видов страсти продолжают иметь место, а деятельность речи и тела остановлена волевым усилием, то это называется чистой деятельностью [души]<sup>329</sup>, а в такой ситуации практика гупти в их истинной форме<sup>330</sup> невозможна. Таким образом, о подлинных гупти можно вести речь лишь по достижении бесстрастия, т.е. когда более нет необходимости в волевом контроле деятельности тела, речи и ума.

#### **7.4.4.4б Самити.**

Самити, по их мнению, заключается в бдительности при выполнении различных видов жизнедеятельности, цель которой – защита жизни других существ. Но если вы полагаете, что мысли о насилии ведут к связанности дурной кармой, тогда как мысли о защите жизни – к остановке [притока], то в чём же, объясните, состоит причина связанности благой кармой? Кроме того, с помощью ашана-самити [монах] старается избежать нарушений [обетов]: она не предназначена для защиты живых существ. Так что цель данной практики заключается не только в этом.

Но каковы же, в таком случае, подлинные самити? Монах, под влиянием незначительной степени страсти может совершать движение и иные действия и, когда во всех этих действиях отсутствует крайняя степень привязанности, выраженная в форме небрежности, и когда цель движения и иного действия не достигается путём причинения страдания другим существам, благодаря чему практика сострадания осуществляется автоматически, это и будет подлинной формой самити.

#### **7.4.4.4в Дхарма.**

Что касается десяти благочестивых обязанностей [дхарма], то здесь они стараются избегать гнева и прочих [страстей], либо из страха связанности, либо из желания достичь небес или

освобождения, однако первопричина этих страстей так и остаётся незатронутой. Подобно тому, как человека, воздерживающего от прелюбодеяний с чужими жёнами из страха наказания или жажды мирской славы, не называют аскетом, так и такого рода последователей дхармы нельзя назвать истинно отрёкшимися. Но каково же, в таком случае, истинное отречение? До тех пор, пока объекты познания воспринимаются живой как приятные и неприятные, неизбежно будет возникать гнев, однако когда, благодаря изучению таттв, восприятию объектов как приятных и неприятных будет положен конец, тенденция к гневу и иным [страстям] исчезнет автоматически; именно это и будет истинной практикой десяти благочестивых обязанностей.

#### **7.4.4.4г Анупрекша.**

Когда, вследствие длительных [аналитических] медитаций на тему непостоянства и прочие [из двенадцати], тело начинает восприниматься как зло само по себе, как вещь, не приносящая никакой пользы, когда само обладание оным вызывает уныние, это, по их мнению, и называется анупрекшей. Такого рода безразличие напоминает человека, который, пока испытывал к кому-то привязанность, был тому другом, когда же узрел воочию его пороки, впал от оных в уныние. Так и они: поначалу были привязаны к телу, а затем, узрев его преходящую природу и прочие пороки, впали в уныние. Это безразличие носит характер отвращения. Но какова же, в таком случае, подлинная анупрекша? Та медитация на тему непостоянства и прочих [из двенадцати], которая выполняется с целью развития истинного бесстрастия, основанного на распознавании природы души и тела, устранении ошибок, устранении влечения при встрече с причинами счастья и отвращения – при встрече с причинами страдания, называется истинной анупрекшей.

#### **7.4.4.4д Паришаха-джая.**

Что касается паришахи, то за данную практику они полагают непринятие мер по устранению голода, жажды и т.п. в случае возникновения таковых. [Но верно ли такое мнение?] Ведь если человек, даже не принимая никаких мер по устранению голода и жажды, при встрече с этими или иными неприятными явлениями, психологически оказывается не в состоянии терпеть страдание, причиняемое ими, а при встрече с предметами, могущими принести ему чувственное удовлетворение, чувствует себя счастливым, то подобное состояние души определяется как артта-дхьяна и раудра-дхьяна<sup>331</sup>. О какой остановке [притока] может быть речь в такой ситуации? Таким образом, лишь лишь то состояние [индифферентности], в котором индивидуум остаётся в роли наблюдателя, воспринимая [объекты и явления] как простые объекты познания, и не чувствуя ни боли при встрече с причинами страдания, ни радости при встрече с причинами счастья, может быть названо истинной паришахой.

#### **7.4.4.4е Правильное поведение.**

Наконец, в вопросе о поведении они придерживаются такого мнения, согласно которому нечистые разновидности йоги, включая сюда насилие и прочие [страсти] достойны отречения, тогда как чистые, с практической стороны выражающиеся в соблюдении великих или малых обетов, похвальны и приемлемы. Однако в *Таттвартха-сутре* на сей счёт ясно сказано, что великие и малые обеты также относятся к формам притока. Так могут ли они быть полезными? Кроме того, принимая во внимание тот факт, что приток, в свою очередь, служит причиной связанности, тогда как [правильное] поведение является одним из средств достижения освобождения, мы неизбежно придём к выводу о том, что соблюдение обетов как таковое не может быть определено как правильное поведение, ибо, [как только что было сказано], представляет собой одну из разновидностей притока. Таким образом, правильным поведением может быть названо лишь то состояние незаинтересованности, которое целиком и полностью свободно от страстей.

Что же касается той чрезвычайно слабой формы страсти, возникающей на почве созревания кармы, частично омрачающей поведение<sup>332</sup>, которая может быть определена как благая, то

это на самом деле не правильное поведение, а его изъясн. [Монах], отдавая себе отчёт в том, что отказ от таковой покамест несвоевременен, не отрекается от неё, т.е., иными словами, не отрекается от нечистой йоги. Однако, подобно тому человеку, который, избегая приёма в пищу корнеплодов и иных овощей и фруктов, употребление коих чревато грехом, продолжает есть немало другой зелени, не полагая данную практику путём к освобождению, монах этот, отрёкшись от насилия и иных интенсивных форм страстей, продолжает, тем не менее, соблюдать великие обеты, не полагая их при этом подлинным путём к освобождению.

Вопрос: Но если всё обстоит именно так, то почему великие обеты упоминаются в числе тринадцати аспектов правильного поведения?

Ответ: То, о чём идёт речь, определяется как вявахара-чаритра (конвенциональное правильное поведение), а вявахара – синоним упачары<sup>333</sup>. Кроме того, развитие бесстрастия возможно лишь при условии принятия и практики великих обетов: именно в этой связи великие обеты и определяются как способ осуществления<sup>334</sup> правильного поведения, хотя с окончательной точки зрения истинным правильным поведением может быть названо лишь то состояние души, которое полностью свободно от страстей.

Итак, ввиду ошибочности интерпретации сторонниками рассматриваемой точки зрения причин остановки притока, их вера в данную таттву не может быть корректной.

#### 7.4.4.5 Ложные интерпретации нирджара-таттвы.

Что касается нирджара-таттвы, то таковая, по мнению [лиц, придерживающихся ошибочных толкований относительной точки зрения], заключается в посте и иных формах аскезы. В действительности, однако, одной лишь внешней аскезой сбрасывания [кармы] не достичь. Внешние формы аскезы служат прогрессивному очищению сознания, а чистота оно, в свою очередь, является причиной сбрасывания, а потому, в сугубо инструментальном смысле<sup>335</sup> аскеза может быть названа причиной сбрасывания. Но если вы полагаете, что претерпевание внешней формы страдания и вправду служит причиной сбрасывания, то тут уместно вспомнить животных, постоянно вынужденных сносить то голод, то жажду, то что-то ещё...

Вопрос: [Сравнение неуместно, ибо] животные находятся в зависимом состоянии, тогда как человек, практикующий дхарму по собственной воле, с соответствующим отношением, благодаря посту и иным [аскезам] осуществляет сбрасывание.

Ответ: Даже если пост и иные [аскезы] практикуются с искренним религиозным чувством, активное сознание, тем не менее, претерпевает самые разные превращения: нечистое, чистое и бесстрастное. Если бы степень сбрасывания соответствовала продолжительности постов и прочих [аскез]: больше постишься – больше сбрасывание, меньше постишься – меньше сбрасывание, то именно они и были бы главной причиной сбрасывания, однако это не так. Представьте себе, что во время проведения поста состояние души приобрело нечистый оттенок: возможно ли сбрасывание в такой ситуации?

Если сказано, что степень связывания и сбрасывания находится в полном соответствии с видоизменениями состояния души – чистым, нечистым и бесстрастным, то на каком основании вы утверждаете, что пост и иные [аскезы] могут быть основной причиной [сбрасывания]? Итак, вам следует признать, что нечистое и чистое состояния служат причиной связанности, тогда как бесстрастное – причиной сбрасывания.

Вопрос: Но не сказано ли в *Таттвартха-сутре*: «Сбрасывание осуществляется через аскезу...»?

Ответ: В *Дхавале* сказано: «Аскеза осуществляется искоренением желания». Таким образом, когда уничтожены как нечистые, так и чистые желания, благодаря чему обретено состояние бесстрастия, можно говорить о сбрасывании. Таков смысл утверждения о том, что аскеза служит причиной сбрасывания.

Вопрос: Аскеза осуществляется через отказ от нечистых желаний – к пище и прочим, тогда как сами методы аскезы, включая сюда пост, покаяние и прочие, являются поистине чистыми деяниями, а потому, может быть, такие желания следует сохранять?

Ответ: Мудрый практикует пост и иные [аскезы] не потому, что у него есть желание практиковать их, но лишь из желания достичь чистоты активного сознания. Благодаря посту и прочим [аскезам] его чистота возрастает, потому он и практикует их. Однако в случае, если он замечает, что чистота его сознания ослабевает вследствие вызванного постом телесного недомогания, он принимает пищу. Если бы цель достигалась одним лишь постом, то с чего бы Аджитанатха и прочие тиртханкары, приняв посвящение, ограничились лишь двухдневным постом? Обладая огромной душевной силой, они развивали состояние бесстрастия с применением лишь тех внешних средств, которые соответствовали состоянию их души.

Вопрос: Но если всё обстоит именно так, то почему воздержание от пищи определяется как аскеза?

Ответ: Всё это определяется как внешняя аскеза. Смысл термина «внешняя» в данном случае состоит в том, что его аскетическая практика видна со стороны. Внутренне, однако, плод этой практики будет таков, каково состояние его души, ибо действия тела, лишённого сознания и его модификаций, никакого плода принести не могут.

Вопрос: В писаниях упоминается такое понятие, как акама-нирджара<sup>336</sup>. Если в этом состоянии сбрасывание осуществляется претерпеванием голода и жажды без какого-либо желания [плода], то почему сбрасывания не будет в том случае, когда джива терпеливо сносит страдания голода и т.п.?

Ответ: В случае с акама-нирджарой её внешний признак<sup>337</sup> также заключается в претерпевании голода и жажды без желания [плода] и, если эмоциональное состояние души (бхава) в этот момент имеет характер слабой страсти, то результатом будет сбрасывание дурной кармы и связывание благой, ведущей к рождению небожителем и т.п. Но если допустить, что претерпевание мучений в состоянии интенсивной страсти служит причиной связанности благой кармой, то придётся признать, что все животные идут на небеса, что, в целом, невозможно. Таким образом, если индивидуум, добровольно и сознательно соблюдая пост, претерпевает мучения голода и жажды, то это – лишь внешний признак, тогда как плод будет находиться в зависимости от состояния души. Кроме того, благодаря внешним практикам, ум приобретает склонность и к внутренней аскезе, что и даёт нам основания с инструментальной точки зрения определять первые как аскезу. Но если аскеза выполняется лишь внешне, а внутренняя отсутствует, то даже с инструментальной точки зрения данная «практика» имени аскезы не заслуживает. Как сказано:

«Когда оставляется не только пища, но и чувственные желания, это называется постом. Всё остальное учителя определяют как пропуск приёма пищи».

Вопрос: Но если всё так, то это значит, что мы не постимся и не практикуем никаких аскез вообще?

Ответ: Все наставления даются с целью духовного роста, а если вы движетесь в противоположном направлении, то что нам остаётся сказать? Если вы поститесь и выполняете иные аскезы из гордости, то, независимо от того, практикуете ли вы всё это или не делаете вообще ничего, цель достигнута не будет; если же ваши усилия по сокращению привязанности к пище и прочему искренни, то насколько уменьшена эта привязанность, таков будет и плод, однако не стоит удовлетворяться данной практикой, полагая оную причиной сбрасывания.

Что касается тех разновидностей аскезы, которые известны как внутренние, а именно покаяния, почтительности [к монахам], служения [монахам], изучения писаний, медитации и отречения [от тела и страстей], то, ввиду наличия в таковых определённой внешней

активности, их также определяют как подобные внешней аскезе. Как воздержание от пищи является внешним актом, так и все вышеуказанные практики, а посему все они не могут быть [подлинной] внутренней аскезой. Лишь то состояние бесстрастия, которое развивается на основе практики тех внешних средств, может быть названо [внутренней] аскезой.

В этой связи особо следует отметить, что [стабильное] сбрасывание возможно лишь при условии достижения высокой степени бесстрастия, ибо связывание в этом случае более не может иметь места. Если же степень бесстрастия незначительна, то неизбежно будет наличествовать больший или меньший элемент чистой упайоги и, соответственно, степень сбрасывания будет определяться мерой этого бесстрастия, а степень нового связывания – интенсивностью чистой упайоги. То есть в данном случае два процесса имеют место одновременно<sup>338</sup>.

Вопрос: В чистом эмоциональном состоянии (шубха-бхава) происходит сбрасывание дурной кармы, тогда как связывание благой, наоборот, имеет место. Но почему вы не говорите о том, что достижение состояния бесстрастия имеет своим результатом сбрасывание обеих видов кармы?

Ответ: На пути к освобождению происходит сокращение продолжительности связывания любым видом кармы, так что проводить различие между благой и дурной в данной ситуации нет смысла, однако уменьшение интенсивности связывания не касается благих её видов. Скорее наоборот: чем выше степень духовной эволюции индивидуума, тем интенсивнее связанность и созревание плодов добродетели и, сверх того, атомы дурных разновидностей кармической материи трансформируются в благие – явление, имеющее место как в чистом, так и в бесстрастном состояниях души; а посему ваша гипотеза не соответствует действительности.

Посмотрите сами: хотя человек, находящийся на четвёртой гунастхане, и занимается изучением шаштр, медитацией на природу души и т.п., сбрасывания, тем не менее, нет – одно лишь связывание; тогда как с достижением пятой гунастханы, даже если человек предаётся некоторым чувственным наслаждениям, имеет место прогрессивное сбрасывание (гунашрени-нирджара), а связывание незначительно. С другой стороны, даже если простой человек, находящийся на пятой гунастхане, практикует пост, покаяние и иные аскезы, его сбрасывание всё равно будет меньшим по сравнению со степенью сбрасывания у находящегося на шестой гунастхане монаха даже в те моменты, когда последний занят приёмом пищи или сбором подаяния, тогда как степень связывания у монаха будет несравнимо ниже.

Итак, единственный возможный вывод заключается в том, что процесс сбрасывания находится в зависимости не от внешней аскезы, но от меры очищения души через уменьшение силы страстей. Подробнее этот вопрос мы обсудим ниже.

Таким образом, воздержание от пищи и иные [формы аскезы] определяются так таковые лишь с инструментальной точки зрения. По этой самой причине они также называются конвенциональной аскезой (вьявахара-тапа), ибо смысл существительных «вьявахара» и «упачара», как уже отмечалось, одинаков. То состояние свободной от страстей чистоты, которое достигается с помощью указанной практики, и называется истинной аскезой, служащей причиной сбрасывания.

Проиллюстрировать это можно на следующем примере: деньги и пища могут быть названы жизненными силами (прана), поскольку купив с помощью денег пищу и съев её, человек тем самым поддерживает собственные жизненные силы. Следовательно, с инструментальной точки зрения деньги и пища являются жизненными силами. Но если некий человек, не отдавая себе отчёта в том, что подлинными его жизненными силами – это чувства и прочие, ничем, кроме накопления денег и зерна, заниматься не будет, то единственным его достижением будет смерть. Точно так же и здесь: пост, покаяние и прочие могут быть

названы аскезой, ибо их практика ведёт к развитию подлинной аскезы в форме бесстрастия, а потому с инструментальной точки зрения и говорится, что всё это является аскезой. Однако если кто-то, не ведая об истинной аскезе в виде бесстрастия, примет за аскезу указанные средства, то единственным его результатом будет блуждание в сансаре.

Итак, добавить здесь больше нечего: истинной дхармой может быть названо лишь состояние бесстрастия, что же касается всех прочих внешних практик, число коих весьма велико, то таковые можно понимать как дхарму лишь в конвенциональном аспекте. Не ведающие этой тайны полагают последние средствами сбрасывания, а посему истинной их веру назвать никак нельзя.

#### **7.4.4.6 Ложные интерпретации мокша-таттвы.**

Наконец, в том, что касается мокша-таттвы, то за таковую они полагают достижение состояния сиддхи. Рождение, смерть, болезнь и иные страдания отныне разрушены, своим бесконечным знанием (ананта-джняна) сиддха одновременно воспринимает всю вселенную и не-вселенную, он стал почитаемым во всех трёх мирах и т.п. – таково их мнение о состоянии сиддхи. Вне сомнения, все дживы желают избавиться от страдания, постичь все объекты познания и стать почитаемыми [во всех трёх мирах]. Но если допустить, что желание освобождения должно ограничиваться лишь указанными аспектами, то возникает вопрос о том, в чём же отличие их веры от всех прочих?

Фактически, вся суть такого рода представлений сводится к идее о том, что степень блаженства, обретаемого с достижением мокши, неизмеримо превышает таковое небесных сфер. Занимаясь такой арифметикой, они начинают полагать, что блаженство освобождения и небесных миров – одного и того же рода. В действительности же то блаженство, которое имеет место на божественных планах бытия целиком и полностью связано с объектами чувственного наслаждения, а потому оно так легко доступно их пониманию, тогда как в случае с блаженством освобождения никаких чувственных наслаждений и их объектов быть не может, а потому природа этой разновидности блаженства остаётся вне их понимания. Более высоким они считают его по той простой причине, что те или иные великие люди сказали им, что блаженство освобождения выше блаженства небес. Подобно тому, как человек, не понимающий смысла песни, аплодирует исполнителю на том лишь основании, что всё собрание это делает, так и они признают превосходство освобождения, [руководствуясь чужим примером].

Вопрос: Но не сказано ли в шастрах, что блаженство освобождения неизмеримо больше такового Индры и прочих [небожителей]?

Ответ: [К примеру], сияние тел тиртханкаров описывается как многократно превосходящее свет солнца, однако природа этих двух «светильников» отнюдь не одинакова; в действительности, конечно, в материальной вселенной свет солнца сияет куда ярче, [чем тело тиртханкары], и метафора эта используется исключительно с целью подчёркивания достоинств последнего. В точно таком же смысле следует понимать и утверждения шастр о том, что блаженство сиддх многократно превосходит блаженство Индры: природа их [в корне] различна; в материальной вселенной блаженство Индры действительно ни с чем не сравнимо, и указанное сравнение используется исключительно для того, чтобы подчеркнуть величие первых.

Вопрос: А почему вы решили, что сторонники рассматриваемой точки зрения считают, что блаженство сиддх и Индры – одной природы?

Ответ: Да потому, что они вообразили освобождение и небеса плодом одной и той же дхармы. Один человек достигает состояния Индры, а другой – освобождения, и обе реализации полагаются плодом одной дхармы. Рассуждают они примерно так: «Тот, чья практика слабовата, достигнет состояния Индры, тот же, кто практикует в полной мере, достигнет освобождения», – [необоснованно] отождествляя тем самым природу различных



видов дхармы. Но если причины имеют общую природу<sup>339</sup>, то придётся заключить, что и плод должен быть одинаков, ибо в противном случае плоды будут различны. Потому мы и считаем, что они отождествляют природу блаженства Индры и сиддх.

Кроме того, вследствие притока кармической материи душа в её аспекте модификации приобретает несвойственное ей состояние, по устранении коего она проявляется в своей естественной чистой форме. Как атом становится чистым, отделившись от скопления атомов, так и душа очищается, избавившись от наслоений кармы. Единственная разница в том, что первый в обоих состояниях не чувствует ни счастья, ни страдания, тогда как вторая, в период своего пребывания в нечистом состоянии чувствующая лишь страдание, с устранением этой нечистоты достигает невозможного вечного блаженства.

Что касается того типа счастья, который имеет место в случае с Индрой и прочими [небожителями], то оно, вследствие обилия страстей, насквозь пропитано беспокойством, т.е., с окончательной точки зрения, есть ни что иное, как страдание. Так что природа обоих видов счастья никак не может быть одинаковой. Наконец, основная причина счастья небесных миров – благие разновидности страсти, тогда как освобождения – бесстрастие. Различие, как видим, обнаруживается с самого начала, однако мысль об этом им и в голову не приходит.

Таким образом, истинной веры в мокша-таттву у них так же нет.

Итак, мы пришли к выводу, что у сторонников рассматриваемой точки зрения подлинной веры в семь таттв не прослеживается. Посему и сказано в *Самаясаре*<sup>340</sup>, что у абхавья-дживы<sup>341</sup> ложное восприятие<sup>342</sup> сохраняется даже с формированием веры в таттвы. И в *Правачанасаре* сказано, что вера в таттвы, лишённая реального знания природы души, бесполезна.

Кроме того, лица, придерживающиеся конвенциональной точки зрения, признают восемь элементов правильной веры и придерживаются оных, говорят о двадцати пяти изъянах и избегают таковых, знают также и о таком качестве правильной веры, как страх мирского бытия, и стараются развить его, но, подобно тому, как незасеянное поле не принесёт урожая, сколько его не обрабатывай, так и обладание совершенной религиозной истиной не возникнет, если не сформировалось корректное представление о таттвах. В конце *Панчастикая-вьякхьи*, комментария на *Панчастикаясару*, имеются характеристики сторонников конвенциональной точки зрения, изложенные в тех же самых словах.

Итак, как видим, правильная вера не развивается у них даже несмотря на факт приложения определённых усилий к формированию оной.

### **7.5 Ложная интерпретация правильного знания.**

В писаниях сказано, что правильное знание формируется благодаря изучению и практике шастр, а посему [сторонники ошибочных интерпретаций конвенциональной точки зрения] прилагают немало усилий к изучению таковых. Они сосредотачивают свой ум на таких практиках, обучение [у учителей], обучение других, заучивание наизусть, чтение и размышление над смыслом, однако на цель всего этого их взор почему-то не падает. «Почему эти наставления содействуют достижению моей цели?» – такой мысли в их уме не возникает, ибо они предпочитают, изучив шастры, вразумлять других и, если сколь-либо значительное число слушателей выражает согласие с их проповедями, достигают удовлетворения. Но ведь знание-то в первую очередь предназначено для блага собственной души и лишь впоследствии, если предоставляется такая возможность, следует осчастливить других. И если кто-то при этом не желает слушать ваших проповедей, то пусть не слушает, зачем впадать в уныние от этого? Если вам ведома суть шастр, занимайтесь собственным благом.

Многие люди, изучая шастры, включают в число своих предметов и тексты по грамматике, логике, поэзии и т.д., однако не следует забывать, что подобного рода литература больше

предназначена для обретения мирской учёности, так что душеполезных поучений в ней не найти. Единственная польза, которую можно извлечь из них, состоит в том, что человек, обладающий достаточно развитым интеллектом, может, изучив эти шастры, использовать их как вспомогательное средство в изучении сугубо духовной литературы. Ну а если интеллект слабоват, то лучше ограничиться изучением доступных вашему пониманию духовных текстов. Ведь это же никуда не годится, если вы всю жизнь только и занимались тем, что изучали грамматику и иные [мирские науки], а когда карма, определяющая продолжительность этой жизни, истекла, вдруг обнаружилось, что знания таттвы вы так и не обрели.

Вопрос: Если всё обстоит именно так, то, может быть, лучше вовсе не изучать грамматику и т.п.?

Ответ: Без изучения таковых значение великих текстов останется непонятным, так что изучать их всё-таки необходимо.

Вопрос: А почему великие тексты так написаны, то без изучения грамматики их смысла не раскроешь? Почему никто не догадался составить доступные духовные тексты<sup>343</sup> на нормальном народном языке? Не было ли у их авторов какой-то особой цели?

Ответ: [Народный] язык, как известно, содержит в себе элементы санскрита и пракрита, а также апабхрамши, варьирующей от местности к местности. Зачем бы великие люди стали использовать такой язык в своих сочинениях? Ведь если ребёнок бормочет нечто нечленораздельное, это ещё не значит, что взрослые должны делать то же самое. [Есть здесь и более важный момент:] если такая шастра, написанная на одном региональном языке, попадёт в другую местность, будет ли она понята? Вот по этим причинам великие тексты и пишутся на санскрите и пракрите.

Что касается грамматики и логики, то без знания первой не представляется возможным понять смысл слов, а без второй – распознать отличительные черты [дхармы] и провести должным образом её анализ. Таким образом, принимая во внимание тот факт, что без знания указанных дисциплин корректное установление природы объектов познания невозможно, священные тексты пишутся в соответствии с установленной традицией составления шастр. Да даже и те наставления, которые даются на разговорных языках, в большей или меньшей степени основаны на той же самой традиции, и чем лучше таковая знакома [слушателям], тем больше вероятность корректного установления [природы объектов познания].

Вопрос: Если всё обстоит именно так, то почему вы сами пишете свою книгу на [народном] языке?

Ответ: Видя, в каком состоянии находится уровень интеллектуального развития живых существ вследствие ухудшения времён, я решил написать эту книгу на [народном] языке, и пусть каждый человек поймёт ровно столько, сколько в состоянии вместить его сознание. Так что если какие-то люди не могут изучать грамматику и логику, пусть изучают [дхарму] с помощью данного текста.

Что же касается тех, кто изучает грамматику исключительно с целью извлечения из существующих слов всё большего и большего числа значений, логику – с целью самовозвеличивания в бесполезных спорах ради споров, а поэзию – с целью демонстрации собственного ума или с иными мирскими целями, то этих вообще нельзя назвать верующими. Мудрыми последователями дхармы можно назвать лишь тех, кто, освоив указанные дисциплины по мере своих сил, изучает с их помощью таттву, осуществляя тем самым благо своей души.

Немало существует и таких людей, которые, хотя и изучают пураны, разъясняющие плоды греха и добродетели, тексты по дисциплине, разъясняющие ту же тему, космологические<sup>344</sup> работы, разъясняющие путь и его этапы, разновидности кармической материи, структуру трёх миров и т.д., однако о цели их при этом не задумываются и, попросту заучивая оные,

уподобляются тем самым попугаю. А если и задумываются, то, распознав дурные деяния как зло, а благие – как добро и изучив характеристики гунастхан и прочего, начинают думать, что мера их будущего блага зависит от меры изучения этих шастр: «Благодаря этому мы избежим ада и получим рождение на небесах», – [всё это так], но пути к освобождению они так и не достигнут.

Первым делом необходимо обрести верное понимание учения о семи таттвах, во-вторых, убедиться, что плодом как греха, так и добродетели, является сансара, в-третьих, осознать, что освобождения можно достичь лишь единственным средством – бесстрашием и, наконец, изучить гунастханы с практической точки зрения, и так, сформировав веру в таттвы в их истинной интерпретации и постоянно размышляя над ними, вы постепенно придёте к правильному знанию.

Важнейшими в плане развития знания таттв являются, как известно, тексты по метафизике<sup>345</sup>: и немало людей действительно изучают таковые, но, чисто номинально приняв то, что там написано, на практике не верят ни в свою душу как подлинное Я, ни в другие [объекты] как отличные от этого Я, ни в приток как в приток и т.д. Уста их, по видимому, излагают учение должным образом, благодаря чему немало других людей приходят к истинным воззрениям, однако это напоминает того мальчика, который, переодевшись женщиной, поёт [непотребную] песню, слушая которую, прочие мужчины воспаляются плотской страстью: он всего лишь повторяет то, что выучил, смысла же этих слов, может быть, и вовсе не понимает, а потому и страсти никакой у него не возникает. Точно так же и эта публика даёт свои наставления в точном соответствии со словами писаний, однако никаких практических знаний у них нет. Если бы они обладали правильной верой, то не стали бы смешивать элементы одной таттвы с другой, ну а поскольку такой веры у них не наблюдается, то не может быть и правильного знания.

А посему, даже если они и изучат все одиннадцать Анг<sup>346</sup>, цели своей всё равно так и не достигнут. Поэтому и сказано в *Самаясаре*, что даже приверженцы ложного воззрения могут изучить все Анги, [но так и остаться при своём мнении].

Вопрос: А не будет ли это знание напоминать таковое Абхавьясены<sup>347</sup>, который был лишён веры?

Ответ: Тот был грешником, не боявшимся никакого греха, включая и насилие, однако те дживы, которым предстоит рождение на небе Грайвьяка и иных, обладают не только знанием, но и верой. Они признают, что эти тексты истинны, однако подлинная вера в таттвы у них [пока что] не сформировалась. В *Самаясаре* сказано, что любая джива может иметь веру в дхарму, знать одиннадцать Анг и соблюдать великие обеты. Однако в *Правачанасаре* сказано, что природа знания Агам такова, что с помощью оного все объекты познания становятся ясными, как Солнце. Эти люди [теоретически] понимают, что тот, кто знает те [таттвы], и есть Я, однако [подлинного] практического знания<sup>348</sup> того, что это Я и есть воплощённое знание<sup>349</sup>, чистая субстанция сознания<sup>350</sup>, у них нет, а то знание Агам, которое лишено знания [природы] души, бесполезно.

Итак, несмотря на тот факт, что [сторонники рассматриваемой точки зрения] и изучают джайнские шастры, правильное знание у них так и не сформировалось.

## **7.6 Ложная интерпретация правильного поведения.**

Далее мы обсудим, что же понимается [лицами, придерживающимися ошибочных толкований практической точки зрения] под правильным поведением.

[Очевидно], что всё их внимание сосредоточено исключительно на внешних действиях, тогда как о таком вопросе, как очищение или, наоборот, осквернение, своей души в её аспекте модификации, они не задумываются. А если изредка и уделяют ему кое-какое внимание, то ограничиваются лишь темами мыслями, которые выражены в текущий момент, а о том, что же за желание лежит в основе всей последовательности этих перемен [состояния души], даже и

не задумываются. Но ведь плод, который придётся пожать, находится в полном соответствии с теми желаниями, которые имеют место в душе. Впрочем, подробнее это будет обсуждаться ниже.

Ну а поскольку такого понимания у них нет, то все их усилия направлены на чисто внешние формы правильного поведения.

[Как уже отмечалось], немало людей следуют внешним признакам религиозного образа жизни по семейной традиции или подражая стилю жизни других, а то и вообще из гнева, гордости, лживости или жадности. Последователями дхармы их не назовёшь, а если так, то откуда возьмётся правильное поведение? Кто-то из такого рода публики попросту глуповат, а кто-то нечист от страстей, а неведение и страсти, как известно, к правильному поведению не привели ещё никого.

Есть и такие, кто думает: «Что толку от знаний? Надо действовать, и тогда будет плод!» – и, исходя из такого умозаключения, соблюдают обеты, практикуют аскезу и т.д., ничуть не заботясь при этом о знании таттв. Но ведь нет особой нужды доказывать, что в отсутствии знания таттв практика великих обетов и всего прочего называется не иначе как ошибочным поведением, тогда как при наличии оно человека, не соблюдающего вообще никаких обетов, будет называться не сдерживающим себя обладателем истинного воззрения<sup>351</sup>. А посему в первую очередь необходимо позаботиться об обретении знания таттв, и лишь затем можно обратиться к внешним практикам, служащим средствами уменьшения страстей.

Как говорит Йогинду Део в *Шравакачаре*:

«Без основы в виде правильной веры, о джива, древо обетов не вырастает».

Т.е. если индивидуум лишён знания таттв, реального правильного поведения практиковать он не сможет.

Однако давайте обсудим это подробнее.

Нередко случается так, что люди с самого начала берут на себя весьма серьёзные обязательства, но, поскольку в страсть к чувственным наслаждениям из их сердец не изжита, им приходится выполнять свои обеты, так сказать, «по мере сил». Практически же это означает, что таковые приносят им страдания. Если, к примеру, некий человек, приняв обет длительного поста, спустя некоторое время начинает чувствовать недомогание, то это уже не дхарма, а элементарное убийство времени. Но почему, спрашивается, он не ограничился теми обязательствами, осуществимость которых не вызывает сомнений? Чувство страдания – это, как известно, артта-дхьяна, и вряд ли её плод может быть благим. Или, оказавшись не в состоянии терпеть страдания, причиняемые теми обязательствами, прибегает к своеобразным «компенсациям» возбраняемых ими предметов, на деле лишь подпитывающим страсть к чувственным наслаждениям. К примеру, если не может сносить жажду, а воду пить не позволяет обет, то применяет различные охлаждающие средства; не может обходиться без сливочного масла, принимать которое недозволено обетом, то ест какие-то другие маслосодержащие продукты и т.д.

Но если вы заведомо не в состоянии терпеть страдания паришахи и не можете оставить страсть к чувственным удовольствиям, то зачем вообще принимаете обеты? Зачем вам нужно предпринимать такие практики, которые заставляют вас, оставив простые и доступные способы [достижения чувственных наслаждений], обращаться к весьма трудным? Ведь результат-то будет противоположным: возрастание страсти.

Бывает и так, что люди, столкнувшись со страданием при выполнении принятых обязательств, дабы отвлечь ум от оно, находят для него какое-нибудь [уютное] прибежище. К примеру, одни, проводя пост, предаются развлечениям, другие, наиболее склонные ко греху, азартным играм, а третьи просто спят. И мысль, владеющая их умом, одна: «Пусть время пройдёт хоть как-то!» И то же самое относится и ко всем прочим обетам.

Немало существует и таких, которые, поначалу приняв обет, позже отказываются от него. Однако несмотря на тот факт, что принятие и отказ от обета – как игра для них, нарушение одного в любом случае оборачивается великим грехом, поэтому таким людям большим благом будет вообще не принимать никаких обетов.

Вот так [сторонники рассматриваемой точки зрения] вначале бездумно приняв обязательства, впоследствии падают до такой низости.

Но ведь в учении Победителей нежелание принимать обеты отнюдь не предосудительно! Более того, даётся такое наставление: вначале следует изучить таттвы; затем установить пороки того предмета, от коего вы хотите отречься, и пользу отречения; затем привести в порядок собственные мысли; а что же до самого принятия обета, то делать это надо лишь в том случае, если вы уверены в выполнимости одного в будущем; наконец, необходимо принять во внимание также и такие факторы, как физическое состояние, субстанцию, место, время, чувства и т.д., и лишь после того, как всё тщательно взвешено, принимать обет. Кроме того, обет этот должен быть таким, чтобы в уме не возникало никакого недовольства таковым, и вращивалось желание принятия более высоких. Такова традиция учения Победителей.

Вопрос: Предположим, что обет принимается неприкасаемым. Насколько возможно в его ситуации выполнение всех указанных требований?

Ответ: Если он готов блюсти принятые обязательства до самой смерти, то пусть принимает, однако делать это нужно с мыслью о том, что не оставишь его никогда. [Факт принадлежности к неприкасаемым] не является неуважением к обету.

Итак, любой обет, принимаемый последователем дхармы, придерживающимся истинного воззрения, принимается лишь на основе предварительного изучения таттв.

Если же степень внутренней отрешённости и бесстрастия недостаточна, но внешние обеты, тем не менее, принимаются, то обычно получается так, что человек до принятия обета и после окончания срока его действия чувствует сильнейшее влечение к тем предметам, которые таковой возбраняет, и старается [досыта] насладиться оными: к примеру, перед тем, как начать пост, или же едва завершив его, с жадностью набрасывается на тяжёлую, неудобоваримую пищу, и торопливо поглощает её. Представьте, что вы построили запруду: стоит только воде прорвать её, и мощный поток устремится вниз. Точно так же и обеты задерживают поток страстей, вызывая тем самым рост внутренней привязанности и, как только подходит к концу срок их действия, страсти тут же являют себя. Если склонность к чувственному наслаждению в период действия обета не уменьшается, то по завершении одного страсть эта окажется ещё более интенсивной, а плод [аскезы, как известно], не зависит ни от чего, помимо степени успокоения страсти. Вывод здесь очевиден: мера принимаемых на себя обязательств должна соответствовать степени развития бесстрастия. Даже великие святые начинают свою практику с принятия небольших обетов и лишь затем понемногу сокращают количество принимаемой пищи и прочего, а если идут на принятие каких-либо более серьёзных обязательств, то лишь оценив предварительно собственные возможности, т.е. действуют они в строгом соответствии с эволюцией души. Помните, что пользу может принести лишь та практика, следование которой не превращается в причину небрежности или возбуждения.

На какой практике ни остановился бы их взор, иногда они рьяно следуют таковой, а иногда впадают в полнейшую неводержанность. Взять, к примеру, религиозные праздники: иной раз они соблюдают строжайший пост, а иной – только и делают, что набивают желудки. Будь их отношение к практике дхармы искренним, то, наверное, соблюдали бы умеренность и всё прочее самым неукоснительным образом. Или другой пример: иногда тратят на дела дхармы огромные деньги, а иногда не готовы раскошелиться даже по мелочам. Человек,

практикующий дхарму искренне, не поступает таким образом, ибо он постоянно, регулярно, поддерживает оную по мере своих сил. И то же самое относится и ко всему прочему.

Ещё одна характерная черта людей, следующих дхарме неискренне, заключается в том, что одним практикам они следуют весьма рьяно, тогда как другие почти что игнорируют. Так, они могут отречься от излишков имущества, но при этом продолжать наслаждаться обильной пищей, роскошными одеждами и т.п., воздерживаться от чувственных удовольствий женщинами, но при этом не гнушаться обмана в торговле и иных порицаемых в миру деяний, сочетая тем самым самые что ни есть низменные поступки с весьма высокими практиками. [А что получается в результате?] Осуждаемые миром, они и дхарму делают посмешищем в глазах людей, провоцируя их на мысли типа: «Вон, поглядите, какие дела творит этот джайн!» Как человек, носящий всего две одежды: очень дорогую и лохмотья, становится объектом насмешек, так и эти ничего, кроме публичного осмеяния, не достигнут.

Истинная же традиция дхармы состоит в том, что любые обязательства, принимаемые индивидуумом, находятся в полном соответствии со степенью успокоения страсти по отношению к тому или иному объекту: если страсть уменьшилась на совсем незначительную величину – принимаются обеты низшего уровня, ибо не подобает [подлинному практику дхармы], взяв на себя высочайшие обязательства, совершать низменные деяния.

Вопрос: Сказано, что отказ от общения с женщинами является высшей<sup>352</sup> пратимой. Стоит ли человеку, находящемуся на низших этапах духовной эволюции принимать таковую?

Ответ: Не стоит, ибо ввиду того, что человек, находящийся на низком этапе духовной эволюции, не в состоянии полностью воздерживаться [от общения с женщиной], нарушение обета будет неизбежно, почему ему и не рекомендуется это делать. На низших этапах отречься следует лишь от того, от чего вы можете воздерживаться; если же вы уже на данной стадии берётесь за такую практику, которую не в состоянии выполнить, то ни о чём, кроме страсти, это не свидетельствует. К примеру, сможет ли человек, погрязший в семи пороках, приняв обет воздержания даже от собственной жены, выполнить оный? Нет никакого сомнения в том, что воздержание от собственной жены – это [важный] элемент дхармы, однако для начала ему следовало бы отречься от семи пороков, что в дальнейшем сделает возможным и воздержание от собственной жены.

Другая типичная ошибка людей, не изучивших дхарму во всех возможных её аспектах, заключается в том, что придавая первостепенную важность какому-то одному из её элементов, всем прочим они отводят второстепенную роль. Так, одни, полагающие сострадание важнейшей практикой, напрочь отбрасывают подношение, поклонение и всё прочее; другие, считающие основополагающими именно подношение и поклонение, забывают о том насилии и иных [грехах], могущих иметь место в процессе выполнения таковых; третьи, признающие первостепенную важность аскезы, проводят свои посты даже в состоянии артта-дхьяны, или, притом, что всерьёз полагают себя аскетами, без малейших колебаний впадают в гнев; четвёртые, уверенные в верховенстве даяния, не гнушаются в целях заработка даже греховными деяниями и пускают полученные таким образом средства на благотворительные и иные цели; пятые, возомнившие первой своей обязанностью отказ от всякой работы, занимаются попрошайничеством и т.д. Вот так люди, приписывая первостепенную роль одному элементу дхармы, игнорируют все прочие, и используют его как предлог для совершения многообразных грехов.

Вышеописанная «практика дхармы» напоминает того неразумного торговца, который ради прибыли в одном из своих предприятий идёт на неисчислимые убытки во всех прочих. Цель торговца – прибыль, цель практика дхармы – бесстрастие, а посему, подобно тому, как первому, рассмотрев все возможные варианты хода своих дел, следует делать то, что принесёт наибольший доход, так и второму, приняв во внимание все существующие аспекты дхармы, надлежит поступать так, чтобы достичь наибольшей степени бесстрастия, ибо последнее – корень всей дхармы.

Вот такими превратными способами, в коих нет и тени правильного поведения, неразумные дживы практикуют дхарму.

Существует, однако, немало и таких, которые вроде бы соблюдают малые или великие обеты должным образом, да и состояние их души в аспекте модификации находится в полном соответствии с данной практикой: гордости нет, жадности не наблюдается; желание наслаждения блаженством небес их не мотивирует, ибо они отлично отдают себе отчёт в том, что обеты – средство достижения освобождения, и практикуют соответственно; но может ли такая практика рассматриваться как путь к освобождению? Нет, ибо первейшим условием любой практики дхармы является знание таттв, коего они так и не обрели. А если человек, утверждающий, что следует пути к освобождению, понятия не имеет, что же последний собой представляет, то его практика является всего лишь способом достижения небес. Так, если вы, приняв обыкновенный сахар за нектар бессмертия, съедите его, вряд ли у вас появится качество бессмертия, ибо плод определяется не столько верой, сколько практикой.

В *шастрах* говорится, что определение «самьяк»<sup>353</sup> в термине «самьяк-чаритра» указывает на отказ от той жизни, которую мы ведём в состоянии неведения, следовательно, правильным может быть названо лишь то поведение, которое зиждется на предварительном изучении семи таттв. Так, если крестьянин, не засеяв поле, тем не менее, обрабатывает его, какой урожай он получит? Траву да сено. Точно так же и те глупцы, которые, не изучив таттв, практикуют дхарму: какого плода они достигнут? Рождение в мире богов будет их уделом.

А есть и такие, кто берётся соблюдать обеты, не зная толком даже названий таттв или, хотя и изучили вышеуказанные принципы правильных веры и знания, но толкуют их самым что ни на есть превратным образом. В данном случае, несмотря на неукоснительное соблюдение обетов, факт отсутствия веры и знания делает их практику ни чем иным, как ошибочным поведением.

В *Самаясара-калаше* по этому поводу сказано:

«Одни [люди], безразличные к освобождению, истязают свои тела столь тяжёлыми практиками, как пять огней и прочие; другие ношей великих обетов и аскез многие годы [так же лишь] истощают свои тела, [ибо] вполне очевидно, что освобождение (представляет собой) состояние бесстрастия и знания, постигающего [природу] собственного Я, а оно каким-либо иным способом, помимо развития знания, не достигается»<sup>354</sup>.

И в *Панчастикае*, в том месте в конце данного текста, где приводятся характеристики сторонников ложных интерпретаций практической точки зрения, отмечается, что даже если эти люди практикуют принципы правильного поведения всеми тринадцатью способами, на путь к освобождению они так и не вступают.

И в *Правачанасаре* сказано, что аскеза, не основанная на знании Я, лишена смысла.

Вообще, в цитированных текстах, а также *Параматма-пракаше* и других сочинениях можно найти немало высказываний на данную тему.

Итак, принципы правильного поведения начинают приносить пользу лишь в том случае, если основываются на знании таттв.

Здесь может возникнуть такой вопрос: если некоторые люди практикуют правильное поведение чисто внешним образом, неискренне, то, может быть, они делают это из желания рождения на небесах? Увы, такая практика ни к чему, кроме связанности дурной кармой не ведёт. Дравьялинги-муни, как известно, может подняться [только] до последнего из небес Грайвеяка<sup>355</sup>, кроме того, а вот в том, что касается пяти уровней неба Ануттара, на высочайшем из которых продолжительность жизни достигает 31 сагаропамы, то на сей счёт сказано, что таких высот может достичь лишь тот, кто практикует дхарму чистейшим образом, руководствуясь лишь желанием достичь освобождения, кто искренне соблюдает

великие обеты, чьи страсти сократились почти до нуля, и кто не жаждет никакого наслаждения ни в этом мире, ни в следующем. Таким образом, в случае дравьялинги-муни речь может идти лишь о тонкой форме ложного воззрения, тогда как грубая отсутствует.

Далее мы рассмотрим, каким же образом [сторонники рассматриваемой точки зрения] практикуют дхарму, и какова роль ложного воззрения в этом.

Во-первых, рассмотрев страдания различных уделов сансары – мучения в адах, рождение и смерть в небесных мирах, человек, вполне естественно, чувствует печаль и возгорается желанием свободы. Однако данные виды страдания признаются всеми, а посему обладающим правильным воззрением может быть назван лишь тот, кто, узрев, что связанное с чувственными наслаждениями счастье Индр, Ахаминдр и прочих [небожителей] так же есть ни что иное, как страдание, стремится к окончательному освобождению.

Во-вторых, обдумав такие вещи, как дурные плоды чувственных наслаждений, нечистота и брэнность тела, эгоистичность друзей и родственников и т.д., он принимает решение отречься от таковых.

В-третьих, осознав, что обеты и иные практики приносят плоды рождения на небесах и освобождения; что аскеза приносит плод вечного нетленного бытия; что божество, учитель и учение содействуют достижению его цели, он обращается к оним как к прибежищу.

Как видим, такая разновидность веры подразумевает, что человек, принимая одни объекты за зло, питает к таковым отвращение, а принимая другие за благо, полагает их приемлемыми, но, [как уже отмечалось], видеть в чужеродных субстанциях приятное и неприятное есть признак ложного воззрения.

Следовательно, и то отречение, которое основывается на такой вере, представляет собой разновидность отвращения, ибо восприятие объекта как дурного называется отвращением.

Вопрос: А что, люди, обладающие истинным воззрением, увидев зло в той или иной чужеродной субстанции, не отрекаются от неё?

Ответ: Люди, обладающие правильным воззрением, не признают чужеродные субстанции за зло, поскольку единственным возможным злом является собственная страсть. Когда отброшено чувство привязанности, отречение от [внешней] причины привязанности происходит автоматически. Достаточно хотя бы немного поразмыслить над природой объектов познания, чтобы понять, что сами по себе они никак не могут быть ни благом, ни злом.

Вопрос: Но не могут ли эти объекты выполнять функцию инструментальной причины [возникновения страстей]?

Ответ: Чужеродная субстанция по своей воле никого осквернить не может, а вот если собственные мысли<sup>356</sup> осквернены, тогда она действительно становится инструментальной причиной [возникновения страстей]. Мысли оскверняются и без такого рода причин, так что их наличие вовсе необязательно. Так что если чужеродная субстанция воспринимается как зло [сама по себе], то это очевидный признак ложного воззрения. Страсть – вот где подлинное зло, однако понимания данного факта [у сторонников рассматриваемой точки зрения] нет, что и приводит к формированию у них такой формы отречения от мира, которая по сути представляет собой разновидность отвращения. О подлинном отречении можно вести речь лишь в том случае, если человек не отыскивает пороки и достоинства объектов познания и, следовательно не воспринимает таковые как зло или благо, но знает своё Я как Я, а чужеродные субстанции – как не-Я и, с мыслью: «К чужеродным субстанциям я никакого отношения не имею», – остаётся беспристрастным наблюдателем. Таково отречение, подобающее истинным практикам дхармы.

Далее, развив в себе определённое безразличие к [этому миру], они обращаются к практике конвенционального правильного поведения, принимая малые либо великие обеты; частично



или полностью отвергают насилие и иные [грехи], вместо коих начинают практиковать разнообразные благие деяния: ненасилие и прочие. Однако как прежде они мнили себя субъектами собственных грехов, связанных с воплощённым состоянием модификации<sup>357</sup>, так и ныне воображают себя субъектами добродетели, связанной с тем же состоянием модификации, а такое отождествление себя с деятельностью аспекта модификации равнозначно согласию с взглядами иноверцев. К примеру, если ранее они думали: «Я убиваю живых существ; я накапливаю богатства...», – то теперь полагают: «Я защищаю живых существ; я – обнажённый [аскет]; я следую нестяжательству...». Однако отождествление себя с деятельностью аспекта модификации есть ни что иное, как ложное воззрение.

Как сказано в *Самаясара-калаше*:

«Дживы, охваченные тьмой заблуждения, воображают себя субъектом действия, зависимого от воплощённого состояния. Подобно обычным людям, освобождения они не достигают».

И так, полагая себя за субъект действия, он постоянно сосредотачивает свои тело, речь и ум на различных практиках дхармы домохозяев или монахов, принимая меры к тому, чтобы не допустить каких-либо нарушений. Однако то состояние души, которое преобладает в данной ситуации, несвободно от страсти, тогда как подлинным правильным поведением может названо лишь бесстрашие. Так что рассматривать подобную практику как путь к освобождению есть очевидный признак ложного воззрения.

Вопрос: [В писаниях] отмечается, что поведение бывает двух видов: со страстью и бесстрастное. В чём разница между ними?

Ответ: Это можно сравнить с рисом, который бывает двух видов: необдирной и шлифованный. Всем известно, что шелуха – не собственная природа риса, а мусор. Теперь представьте себе, как некий глупец, видя мудреца, с неким умыслом собирающего рис с шелухой, вообразил, что шелуха и есть сам рис и начал её собирать... Напрасны его труды и плодом их будет лишь печаль. Точно так же и поведение бывает двух видов: со страстью и без таковой, в связи с чем следует знать, что страсть не может быть собственной природой поведения, но лишь его изъяном. И, если некий невежда, видя, как мудрецы практикуют тот вид правильного поведения, который сопровождается страстями благого характера, признает за правильное поведение именно это, то труды его будут напрасными и плодом их будет лишь скорбь.

Возражение оппонента: Ранее, когда индивидуум предавался многим греходеяниям, страсть была весьма интенсивной, однако ныне, когда он практикует дхарму, таковая заметно уменьшилась. Таким образом, мы вправе утверждать, что правильное поведение практикуется в такой степени, в какой уменьшилась страсть, и говорить о наличии страсти в данном случае можно лишь в той мере, в какой она реально сохранилась. Итак, по нашему мнению, правильное поведение возможно при наличии благой разновидности страсти.

Ответ: Если таковое основывается на предварительном изучении таттв, то ваше утверждение вполне корректно; если же знания таттв нет, то сколь бы высокого уровня ни достигла данная практика, она всё равно определяется как невоздержанность, поскольку тенденция к проявлению страстей не искоренена.

Так, дравьялинги-муни, оставив власть и прочие [земные блага] и став монахом-нигрантхой, усердно практикует двадцать восемь мулагун; выполняет аскезы высочайшего уровня; подвергает себя двадцати двум видам паришахи; не теряет равновесия ума даже если его тело разрубают на куски; сохраняет стойкость перед лицом многообразных соблазнов, могущих привести к нарушению обетов; не допускает гнева; не страдает от гордости; практика его не выказывает и тени лицемерия, выполняя оную, он не жаждет счастья ни в этой жизни, ни в следующей – таково состояние его тела и ума. Будь это состояние иным, разве достиг бы он неба Грайвеяка? И, тем не менее, в шастрах он определяется как митхьядришти (придерживающийся ложного воззрения) и асамьями (невоздержанный).

Причина же этого состоит в том, что его вера и знание семи таттв не вполне истинны. Характер этих знания и веры именно таков, какой описан выше; с тем самым намерением он и выполняет все вышеуказанные практики, однако если подвергнуть беспристрастному анализу всю цепочку мотивов, лежащих в основе его деятельности, то в результате обнаружатся признаки страсти.

Вы спросите: «Как же так?» Причина здесь в следующем: признавая, с одной стороны, влечение и отвращение корнем греха, он отвергает таковые, однако в том, что касается благой разновидности страсти, то, полагая последнюю приемлемой, он прилагает определённые усилия к её росту, но ведь благая страсть – это всё та же страсть, и если таковая считается приемлемой и полезной, то и та [извечная] убеждённости в том, что страсти необходимо поддерживать, никуда не исчезнет. Вот и получается, что в данном случае мотивирующими факторами выступают отвращение к дурным объектам и влечение к благим, тогда как признаков равностности<sup>358</sup> не обнаруживается.

Вопрос: Но разве люди, придерживающиеся истинного воззрения, не обращаются к определённым средствам, способствующим развитию благой страсти?

Ответ: Человек, которому предстоит получить большую порку, приложит все усилия к тому, чтобы смягчить меру своего наказания и, если в результате своих стараний получит малую, то будет рад даже такому исходу событий, и это ничуть не будет противоречить его мнению о том, что любая порка ни малейшего удовольствия не доставляет. Точно так же и здесь: человек, придерживающийся истинного воззрения, отдавая себе отчёт в том, что интенсивные страсти неизбежно выльются в грех, направляет свои усилия на благие деяния, представляющие собой форму слабой страсти, а обнаружив, что последняя действительно ослабла, искренне радуется тому, и это нисколько не противоречит его собственному мнению о том, что отречения заслуживает любая страсть. А теперь пример иного рода: человек, полагающий торговлю причиной получения средств к существованию, прилагает все усилия в указанном направлении и, если таковые оправдывают себя, радуется; точно так же и дравьялиги-муни: считая благой разновидность страсти причиной освобождения, он прилагает все усилия к её развитию и, если таковые оказываются успешными, радуется.

Таким образом, несмотря на то, что оба – как тот, кто придерживается истинного воззрения, так и тот, кто придерживается ложного, прилагают одинаковые усилия к развитию благой формы страсти и одинаково радуются, [если таковые оказываются успешными], первый из них полагает эту страсть подобной наказанию, тогда как второй – подобной торговле. Так что различие кроется во внутренней мотивации.

Далее, хотя [лица, придерживающиеся ошибочных интерпретаций практической точки зрения] и не принимают никаких мер к облегчению страданий, причиняемых аскезой, страдание сие они, тем не менее, чувствуют, а ощущение страдания есть ни что иное, как форма страсти. С развитием бесстрастия причины страдания воспринимаются точно так же, как и все прочие объекты познания, однако данной стадии [духовной эволюции] они пока что не достигли. Кроме того, все указанные аскезы они практикуют с такой мотивацией, в которой прослеживаются признаки страсти, ибо рассуждают они примерно следующим образом: «Ранее, рождаясь в адах и иных дурных уделах, я помимо своей воли претерпел множество невыносимых страданий, по сравнению с коими эти паришахи – просто ничто. Более того, если я пройду через такие страдания добровольно, то плодом этого будет счастье рождения на небесах или освобождения; если же мне не хватит мужества выдержать их, и я предамся чувственным страстям, то неизбежным плодом будет рождение в аду, страдания которого будут много большими...» – с такими мыслями они выполняют свои аскезы, полагая их тем самым за нечто неприятное. Получается, что практикуют они их лишь из страха рождения в аду и жажды счастья [на небесах или в нирване], но всё это – самая что ни на есть настоящая страсть. [Однако на этом их заблуждения не кончаются], ибо в уме таких людей может возникнуть мысль типа: «От связанности прежней кармой не избавиться, не

пожав плодов оной, так что претерпеть [причиняемые ею страдания] всё равно придётся», – и с такими вот думами они продолжают пожинать плоды своей кармы. Наконец, будучи неспособными понять, что с субстанциональной точки зрения состояния души и тела в корне различны, исходя исключительно из точки зрения модификации, думают, что все те страдания, которые причиняют им паришахи, имеют место с самой душой. Вот так, рассматривая абсолютно всё под различными углами практической точки зрения, они и выполняют свои аскезы.

Что же до их отречения от власти и иных [земных удовольствий], воздержания от вкусной пищи и прочего, то в этой связи приходит на ум такой пример: человек, опасющийся желудочно-кишечных заболеваний, сопровождаемых жаром и лихорадкой, воздерживается от приёма в пищу продуктов холодной природы<sup>359</sup>, однако до тех пор, пока склонность к такого рода пище остаётся, нет оснований утверждать, что жар, вызванный оными, исчез навсегда. Точно так же и здесь: дживы, несвободные от страсти, отрекаются от чувственных наслаждений лишь из страха рождения в аду, однако до тех пор, пока интерес к объектам чувственного наслаждения сохраняется, нет никаких оснований утверждать, что они свободны от страсти. А теперь другой пример: небожители, пьющие нектар бессмертия, к какой бы то ни было иной пище интереса не испытывают; точно так же и тот, кто не отведал вкуса собственного Я, не может избавиться от жажды чувственных наслаждений. Таким образом, [сторонники рассматриваемой концепции] признают паришахи причиной счастья лишь из надежды на благой плод, тогда как потворство чувственным наслаждениям вполне верно считают причиной страдания.

Впрочем, в то же самое время они полагают, что сами по себе паришахи причиняют им страдание, тогда как объекты чувственного наслаждения приносят счастье, в результате чего возникают всё те же влечение и отвращение, а там, где таковые имеют место, не может быть правильного поведения. Поэтому дравьялинги-муни, отбросив чувственные наслаждения, и практикует аскезу, однако его всё равно называют невоздержанным (асамьями). В писаниях утверждается, что [такой монах] находится на более низком этапе духовной эволюции, чем невоздержанные и ограниченно воздержанные (дешасамьят) миряне, придерживающиеся истинного воззрения, ибо последние достигли четвёртой-пятой гунастхан, а первый так и остался на первой.

Вопрос: Да, но у невоздержанных и частично воздержанных мирян, придерживающихся истинного воззрения, страсти заметно сильнее, чем у дравьялинги-муни, чем и обусловлен тот факт, что первые идут лишь до шестнадцатого неба<sup>360</sup>, тогда как вторые – до вершины неба Грайвеяка. Поэтому вы, конечно, можете рассматривать статус дравьялинги-муни как нижестоящий по сравнению с бхавалинги-муни<sup>361</sup>, но на каком основании вы полагаете, что он ниже мирянина, придерживающегося истинного воззрения?

Ответ: У придерживающегося истинного воззрения мирянина действительно имеет место некоторая склонность к проявлениям страстей, однако, во-первых, никакого намерения потакать оным у него нет и, во-вторых, его воззрениям это не соответствует, тогда как в случае с дравьялинги-муни, во-первых, обнаруживается желание поддерживать чистые формы страсти, а во-вторых, это согласуется с его воззрениями. Так что, если взглянуть на данный вопрос в аспекте веры, то получается, что у дравьялинги-муни интенсивность страстей выше, чем у невоздержанного или частично воздержанного мирянина, придерживающегося истинного воззрения.

Кроме того, у дравьялинги-муни наблюдается преобладание благих разновидностей йоги, которые вызывают связанность неомрачающей кармой, поэтому он и идёт до последнего из небес Грайвеяка, однако большой пользы в этом нет, поскольку неомрачающие разновидности кармы никоим образом не затрагивают качества души и, если вы, благодаря созреванию их плодов, достигли того или иного положения – высокого или низкого, что это вам даёт? Всё это – изменчивые личины нашего сансарического бытия, подлинное же наше Я

– это Атман, а посему пользу нам может принести сбрасывание лишь тех видов кармы, которые омрачают качества последнего.

Характер связывания этими омрачающими разновидностями кармы зависит не от внешнего образа жизни, но от степени интенсивности страстей, следовательно, невоздержанные и частично воздержанные миряне, придерживающиеся истинного воззрения, подвержены меньшей по сравнению с дравьялинги-муни степени связанности. Та связанность, которая имеет место в случае с дравьялинги-муни, отличается большей интенсивностью и продолжительностью, тогда как в случае с невоздержанными или частично воздержанными мирянами та разновидность вводящей в заблуждение кармы, которая вызывает полное заблуждение<sup>362</sup>, и страсти, вызывающие вечную связанность, могут вообще отсутствовать, т.е. наблюдается лишь некая остаточная связанность, что позволяет нам утверждать, что продолжительность и интенсивность связывания в данном случае весьма незначительна. Вдобавок к этому, дравьялинги-муни вообще никогда не достигает стадии прогрессивного сбрасывания, тогда как в случае с мирянином, придерживающимся истинного воззрения, такое не только возможно, но и имеет место в действительности, независимо от того, какую разновидность самообуздания он практикует – полную или частичную, что и даёт основания считать его идущим по пути к освобождению<sup>363</sup>. По этой причине в шастрах и говорится, что положение дравьялинги-муни ниже такового мирянина, придерживающегося истинного воззрения.

В частности, немало высказываний, подчёркивающих данный факт, можно найти в *Самаясаре* и комментариях к ней. И в *Панчастикая-тике* утверждается, что [дравьялинги-муни] в любом случае остаётся низшим по своему духовному статусу, даже несмотря на тот факт, что следует всем пяти элементам конвенционального правильного поведения<sup>364</sup>. А в *Правачанасаре* дравьялинги-муни вообще определяется не иначе как сансара-таттва<sup>365</sup>. И то же самое мнение поддерживается в *Параматма-пракаше* и многих других текстах. Более того: во всех указанных шастрах однозначно говорится, что все те джапы<sup>366</sup>, аскезы, нравственность, самообуздание и иные практики, коим следуют дравьялинги-муни, бесполезны в плане достижения цели человеческой жизни, так что если вы хотите ознакомиться с этим предметом подробнее, то смотрите там, я же, во избежание чрезмерного разрастания объёма книги, ограничусь вышесказанным.

На этом мы завершаем анализ односторонних воззрений лиц, придерживающихся исключительно конвенциональной точки зрения.

### **7.7 Джайны, придерживающиеся ошибочных интерпретаций обеих точек зрения (практической и окончательной): их воззрения и практика.**

Далее нам предстоит рассмотреть теорию и практику той части последователей учения Победителей, которые придерживаются ложных мнений относительно обеих точек зрения – практической и окончательной.

Итак, существует определённое количество верующих, которые думают примерно следующим образом: «Поскольку в учении Победителей говорится о двух точках зрения<sup>367</sup>, то нам необходимо принять обе», – и, исходя из указанного мнения, принимают окончательную точку зрения примерно в том же духе, в каком это делают сторонники исключительно этой точки зрения (нишчая-абхаси-митхьядришти), и одновременно принимают практическую точку зрения, причём в той самой интерпретации, какую предлагают им сторонники исключительно данной точки зрения (вьявахара-абхаси-митхьядришти).

И, хотя в таком понимании обеих точек зрения очевидно взаимное их противоречие, что они могут сделать, [чтобы выйти из столь абсурдного положения]? В учении действительно речь идёт об обеих точках зрения, подлинного понимания коих они так и не обрели, отказ от

какой-либо из них будет означать противоречие учению, а в результате всё, что им остаётся, это практиковать учение, основываясь на своих заблуждениях относительно обеих, так что и этих последователей иначе как заблуждающимися не назвать.

Однако давайте рассмотрим их теорию и практику подробнее.

Не распознав в своём сердце особенности практического и окончательного аспектов пути к освобождению, однако неукоснительно придерживаясь заповедей Победителей, они приходят к мысли, что путь к освобождению подразделяется на два вида: практический и окончательный. **Однако в действительности путь этот никак не может быть двух видов: речь идёт лишь о двух способах его описания.** В тех же случаях, когда о причинах [освобождения] и вспомогательных средствах<sup>368</sup> достижения оно, говорится как о пути к освобождению, следует иметь в виду, что такое определение даётся с инструментальной точки зрения, т.е. это – «конвенциональный» путь к освобождению<sup>369</sup>. Разница между понятиями «нишчая» и «вьяхара» именно в этом и заключается. Когда [путь к освобождению] описывается с окончательной точки зрения – это его истинная интерпретация, когда с инструментальной – практическая, однако такое различие касается лишь способов его описания. Думать же, что окончательная форма пути к освобождению – это одно, а практическая – другое, т.е. полагать, что путь этот бывает двух видов, есть ни что иное, как заблуждение.

Ну а что касается мнения о том, что как окончательная, так и практическая точки зрения равноценны, то это также заблуждение, поскольку сама природа нишчайи и вьяхары обнаруживает взаимное противоречие. По этому поводу в *Самаясапе* сказано:

«Практическая [точка зрения] не передаёт истинного смысла. Истинный смысл передаёт лишь чистая, [т.е. окончательная] точка зрения, поэтому лишь та джива, которая опирается на истинный смысл, может быть названа обладающей правильным воззрением»<sup>370</sup>.

Таким образом, суть обеих точек зрения взаимно противоположна.

Кроме того, [сторонники рассматриваемых взглядов] полагают, что медитация на чистую природу Атмана, подобную сиддхам, является окончательной точкой зрения, тогда как обеты, нравственность, самообуздание и всё прочее – элементы практической точки зрения. Данное мнение также неверно, ибо ни «нишчая», ни «вьяхара» не являются определениями какой-либо сущности или модификации. Окончательной точкой зрения называется описание определённой модификации какого-либо отдельно взятого объекта в соответствии с атрибутами его собственной природы, тогда как практической точкой зрения называется инструментальное описание модификации определённого объекта с перенесением на оный качеств иного объекта<sup>371</sup>. К примеру, описание глиняного горшка с помощью определения «глиняный» – это окончательная точка зрения, тогда как описание горшка, служащего для хранения масла, как масляного, делаемое, соответственно, в инструментальном аспекте, – это практическая точка зрения. То же самое относится и ко всем остальным предметам.

Итак, если вы рассматриваете один объект исключительно в практическом аспекте, а другой – исключительно в окончательном, то это служит очевидным признаком заблуждения.

И, в добавок к этому, как мы уже отмечали, такая интерпретация окончательной и практической точек зрения содержит в себе взаимное противоречие: если вы воображаете себя подобными сиддхам, то зачем, уместно спросить, соблюдаете обеты? А если вы полагаете, что с помощью обетов **достигается** состояние сиддхи, то это означает, что ваше мнение о том, что природа Атмана чиста даже в настоящий момент времени, есть самое элементарное заблуждение.

Таким образом, принимая во внимание факт взаимной противоположности обеих точек зрения, считать их равнозначными не представляется возможным.

Вопрос: Но не сказано ли в *Самаясаре* и иных [текстах], что восприятие Атмана как чистого, представляет собой окончательную точку зрения, тогда как обеты, аскезы, самообуздание и т.п., относятся к окончательной точке зрения? Наше мнение согласуется с писаниями.

Ответ: Да, осознание чистоты природы Атмана и есть путь к освобождению, почему и говорится, что это – окончательная точка зрения. В данном случае прилагательное «чистый» означает «неотличный от собственной внутренней природы и отличный от чужеродных субстанций». Что же касается представления о сансарической душе как чистой, то такого ложного смысла данное определение не подразумевает.

Обеты, аскезы и всё прочее само по себе путём к освобождению не является, и определяется как элементы такового лишь с инструментальной точки зрения, когда речь идёт о причинах освобождения, почему в данном случае и употребляется прилагательное «конвенциональный». Таким образом, определения «окончательная» и «практическая» в упомянутых вами текстах относятся к истинному и инструментальному способам описания пути к освобождению, и понимать их следует именно в указанном смысле. Однако если вы считаете истинным путём к освобождению и то, и другое, и полагаете оба аспекта равнозначными, то это служит очевидным признаком ложного воззрения.

Возражение оппонента: В том что касается вопросов веры, то здесь мы придерживаемся окончательной точки зрения, а в том, что касается поведения – относительной, совмещая таким образом обе.

Ответ: Это абсурд, поскольку правильная вера означает понимание окончательной точки зрения как окончательной, а практической как практической, если же вы принимаете лишь одну из возможных точек зрения, то это ведёт к ошибке односторонности. Что касается поведения, то в данном случае найи роли не играют, поскольку последнее представляет собой модификацию субстанции: если данная модификация интерпретируется в соответствии с реальными своими качествами – это окончательная точка зрения, если же ей приписываются качества другой субстанции, то это – практическая точка зрения. Если предмет [правильного поведения] описывается в таком смысле, то в данном случае можно говорить о наличии в вашем поведении обеих точек зрения, однако при этом само поведение никак не может быть формой той или иной точки зрения. Таким образом, принятие обеих точек зрения в указанной интерпретации – так же ложное воззрение.

– Так что же нам делать дальше? – вы спросите. Вот это мы и обсудим ниже.

Итак, любое утверждение, производящееся с окончательной точки зрения, подлежит принятию на веру как истинное, тогда как любое утверждение, производящееся с практической точки зрения, подлежит отбрасыванию как неистинное.

Как сказано в *Самаясара-калаше*:

«Все усилия, направленные как на насилие и иные [грехи по отношению к живым существам], так и на ненасилие и иные [добродетели], должны быть оставлены – таково наставление Победителей. А посему мне надлежит признать, что всякие конвенциональные умозаключения, зависящие от чужеродных субстанций, подлежат отбрасыванию. Почему даже святые не могут погрузиться в состояние славы собственного Я – кладезь чистого знания, приняв без колебаний окончательную точку зрения?»

Смысл приведённого изречения заключается в том, что практическая точка зрения подлежит отбрасыванию, а посему практику дхармы следует, приняв окончательную, пребывать в славе собственного Я.

И в *Шатпахуде* сказано:

«Йогин, спящий в практической точке зрения, пробуждается, [достигнув] своей цели<sup>372</sup>. Тот же, кто бодрствует в практической, там будет спать».

Смысл высказывания, как и прежде, указывает на необходимость отказа от практической точки зрения и принятия окончательной.

Практическая точка зрения описывает Я и не-Я в аспектах субстанции и модификации, а также причинно-следственные связи, смешивая одно с другим, что, вполне естественно, приводит к возникновению ложной веры, а посему она достойна отречения; тогда как окончательная, напротив, описывает те же самые субстанцию, модификацию и причинно-следственные связи в строгом соответствии с их реальной природой, не смешивая одно с другим, что, в свою очередь, ведёт к обладанию совершенной религиозной истиной, а посему именно последняя заслуживает принятия.

Вопрос: Но в чём же, в таком случае, заключается смысл указания на необходимость придерживаться обеих точек зрения?

Ответ: В тех случаях, когда высказывание делается преимущественно окончательной точки зрения, предмет оного следует понимать так: «Да, истинный смысл именно таков»; когда же высказывание делается преимущественно с практической точки зрения, его следует понимать так: «Нет, природа предмета не такова, здесь он описывается с инструментальной точки зрения». Лишь такое принятие обеих точек зрения можно назвать знанием. О принятии же обеих точек зрения как в равной мере передающих истинный смысл: «Да, природа предмета одновременно и такова, и такова», – не говорится нигде, ибо это – заблуждение.

Вопрос: Но если практическая точка зрения не соответствует действительности, то с какой же целью в писаниях даются наставления именно с данной точки зрения? Тогда уж лучше давать их с одной окончательной.

Ответ: Подобный вопрос задаётся и в *Самаясаре*, на что даётся следующий ответ:

«Подобно тому, как никто не в состоянии заставить варвара понять что-либо, не прибегая к языку варваров, так и наставление, передающее высший смысл, невозможно дать, не прибегая к практической точке зрения, [а потому они и даются с таковой]»<sup>373</sup>.

А в комментарии к вышеприведённой шлоке сказано:

«Цель наставлений, даваемых с практической точки зрения, состоит в принятии окончательной, однако сама практическая точка зрения при этом не заслуживает принятия».

Вопрос: А почему невозможно давать наставления, не прибегая к практической точке зрения? И почему её нельзя принимать?

Ответ: С окончательной точки зрения атман представляет собой самосуществующую сущность, отличную от чужеродных субстанций и неотличную от атрибутов собственной природы, однако люди, не познавшие этой природы, сколько ни поучай их в указанном смысле, так ничего и не поймут, а потому, дабы привести их к пониманию, джива описывается средствами практической точки зрения, т.е. в её связи с телом и иными чужеродными субстанциями: это – человек, это – обитатель ада, это – растение и т.д., что даёт им возможность распознать качества оной.

Или, [опять же, исключительно в дидактических целях], неделимый по сути объект может рассматриваться методом дифференциации: так, природа дживы<sup>374</sup> излагается в таких терминах, как знание, восприятие и иные качества и модификации, что и даёт нам основания определить её как знающую, видящую и т.д., однако делается всё это исключительно с целью подвести их к пониманию природы дживы.

И то же самое относится и к пути к освобождению: [как уже упоминалось], с окончательной точки зрения таковым можно считать лишь состояние бесстрастия, однако если человек не в состоянии понять, что же это такое, то сколько ни поучай его в указанном смысле – толку не будет. А потому, дабы привести его к пониманию идеи бесстрастия, путь к освобождению описывается с практической точки зрения, т.е. в терминах обетов, нравственности,

самообуздания и прочих наиболее характерных атрибутов состояния бесстрастия, основанных на знании таттв, что и даёт ему возможность развить понимание идеи бесстрастия.

Да и в случае со всеми прочими предметами нет возможности объяснить окончательную точку зрения, не прибегая к средствам практической.

Как уже упоминалось, о таких состояниях дживы, как человек, обитатель ада и прочие, говорится лишь с практической точки зрения, однако состояние модификации не следует принимать за саму дживу, ибо модификация представляет собой продукт соединения души и материи. С окончательной же точки зрения джива отлична от последней, и именно то, [что отлично от этой материи], и следует понимать как дживу. С инструментальной точки зрения, т.е. вследствие его связи с душой, даже тело может определяться как джива, но помните, что это – всего лишь вопрос описания, тогда как в высшем смысле ни тело, ни прочие [чужеродные субстанции] стать дживой не могут [по самой своей природе].

Точно так же и в тех случаях, когда единый и неделимый атман описывается методом дифференциации, т.е. в таких терминах, как «знание», «восприятие» и т.п., не следует думать, что его природа действительно дифференцирована, ибо о различиях этих говорится исключительно с целью развития понимания. С окончательной же точки зрения атман неделим, и именно этот объект и определяется термином «джива». Все те различия, о которых идёт речь с точки зрения имени, количества и т.п. – лишь вопрос описания, в высшем же смысле они не отличны [друг от друга].

Наконец, с целью разрушения веры в причинную роль чужеродных субстанций, такие вещи, как обеты, нравственность, самообуздание и т.п., определяют как путь к освобождению, однако не следует принимать их за подлинный путь, ибо если бы цепляние за и отречение от чужеродной субстанции были бы возможны для атмана, то последний превратился бы в творца и разрушителя оных. В действительности одна субстанция не может зависеть от другой, а потому лишь то бесстрастие, которое атман обретает, оставив своё прежнее осквернённое страстями состояние, может быть определено как путь к освобождению. Однако, принимая во внимание тот факт, что между соблюдением обетов и прочего с одной стороны и бесстрастием с другой имеет место некоторая причинно-следственная связь, они также называются путём к освобождению, но это – лишь вопрос описания, ибо в высшем смысле внешняя деятельность не может быть таковым.

Итак, независимо от того, о каком предмете идёт речь, практическая точка зрения не может быть принята.

Вопрос: В какой ситуации целесообразно применение практической точки зрения: только в наставлениях, адресованных другим, или же и в личной практике таковая может принести пользу?

Ответ: До тех пор, пока вы не в состоянии распознать объект с окончательной точки зрения, его необходимо рассматривать с относительной; таким образом, пока вы находитесь на низших этапах [духовной эволюции], применение практической точки зрения несёт определённую пользу, однако на том лишь условии, что таковая принимается лишь в качестве средства, позволяющего адекватно постичь природу объекта познания; если же вы, признавая практическую точку зрения равноценной окончательной, начинаете полагать, что природа объекта именно такова, то в данном случае пользы она не принесёт.

Как сказано в *Пурушартха-сиддхьянае*:

«Мудрые монахи, дабы привести невежд к пониманию, проповедовали практическую точку зрения, которая неистинна, однако тем, кто признаёт лишь последнюю, не стоит давать наставлений. Как человеку, не имеющему понятия о том, что же такое реальный лев, и кошка покажется львом, так и для того, кто не ведаёт окончательной точки зрения, её место занимает практическая».



Здесь какой-нибудь человек, не отличающийся глубоким умом, спросит: но если вы полагаете, что практическая точка зрения не передаёт истинного смысла и, как таковая, подлежит отвержению, то зачем нам, в таком случае, соблюдать обеты, нравственность, самообуздание и прочие «конвенциональные» практики?

Ответ: Определение «конвенциональный» относится не к самим обетам, нравственности, самообузданию и т.д., но к признанию таковых путём к освобождению, а потому единственное, что необходимо отбросить, это указанное мнение. Все эти внешние вспомогательные средства считаются путём к освобождению исключительно с инструментальной точки зрения, ибо они зависимы от чужеродных субстанций, тогда как истинный путь, т.е. бесстрашие, целиком и полностью связан с состоянием самой души – в таком смысле следует понимать неистинность практической точки зрения.

Кроме того, в этой связи возникает закономерный вопрос о том, что же вы будете делать, оставив свои обеты? Если обратитесь к насилию и прочим [греходеяниям], то это не будет путём к освобождению даже с конвенциональной точки зрения. Какой плод принесёт такой путь? Единственным его результатом может быть рождение в аду и иных дурных уделах. Так что такого рода мнение иначе как признаком небольшого ума не назвать. Было бы просто превосходно, если бы вы, отбросив обеты и прочее, с самого начала могли пребывать в состоянии бесстрастного наблюдателя<sup>375</sup>, однако на деле на низших этапах [духовной эволюции] это невозможно, оставлять же обеты ради того, чтобы вернуться к дурному, [практику дхармы] не подобает. Таким образом, полагать, что в вопросах веры можно придерживаться окончательной точки зрения, тогда как в поведении – практической, есть ни что иное, как признак ложного воззрения.

И те же самые люди, дабы как-то совместить между собой обе точки зрения, сидя в медитации, воображают себя чистыми, подобно сиддхам, свободными от страсти, наделёнными всеведением и т.д. и, уверившись в своём заблуждении, что их Я именно таково, притом, что оно отнюдь не таково, находят удовлетворение в этой мысли, а нередко случается и так, что и другим дают наставления в соответствии с собственными концепциями. Но ведь окончательная точка зрения объясняет природу объекта в соответствии с её реальными характеристиками! На каком же основании вы берётесь утверждать, что это – окончательная точка зрения, если вполне очевидно, что ваше Я не соответствует тем характеристикам, которые ему приписываются? Данная концепция природы дживы по своей неадекватности ничем не отличается от таковой, выдвигаемой лицами, придерживающимися исключительно окончательной точки зрения.

Или возьмём другой тезис: «С этой точки зрения Атман таков, а с той – таков». Атман может быть лишь таким, какой он есть; ошибка ваша заключается в том, что вы не понимаете тех целей, с которыми природа Атмана разъясняется с помощью различных точек зрения. К примеру, согласно их концепции, с окончательной точки зрения Атман подобен сиддхам, всеведущ и свободен от всех разновидностей кармы, включая сюда материальную (дравья-карма), мысленную (бхава-карма) и нокарму, тогда как с практической точки зрения он пребывает в сансаре, обладает лишь знанием, получаемым посредством чувств, и связан всеми тремя вышеуказанными разновидностями кармы, однако у единого Атмана никак не может быть двух различных природ, ибо затруднительно представить себе, каким образом объект может обладать той же самой характеристикой, от которой он в то же самое время свободен. Таким образом, данное мнение – заблуждение.

Объяснить это можно на следующем примере: подобно тому как царь и нищий с точки зрения их общей человеческой природы одинаковы, так и освобождённая и мирская дживы одинаковы с точки зрения джива-таттвы; однако если вы признаёте их равными в аспекте обладания всеведением и прочими [вышеуказанными атрибутами], то это не соответствует действительности: с окончательной точки зрения мирская джива обладает лишь знанием, получаемым посредством чувств и прочими [тремя], тогда как освобождённая – лишь

всеведением. Однако с другой стороны верно и то, что мирская джива обладает указанными видами знания вследствие влияния кармы, тогда как в аспекте собственной природы силой всеведения она, безусловно, обладает, таким образом, если утверждение [об обладании всеведением] делается в указанном смысле, то никакого изъяна в этом нет. Подобно тому, как у нищего есть возможность стать царём, так же следует понимать и здесь. Далее, в том что касается материальной и мысленной кармы, а также нокармы, то таковые возникают как результат взаимодействия души с материей, а потому с окончательной точки зрения мирская джива действительно отлична от них, однако если вы, утверждая подобие оной сиддхам, отказываетесь признать омрачённость кармой в аспекте причинно-следственных связей, то это уже заблуждение. Кроме того, мысленная карма есть ни что иное, как эмоциональное состояние<sup>376</sup> самой души, и утверждение это делается с окончательной точки зрения, однако ввиду того, что возникает таковое как результат влияния кармы, с практической точки зрения она так же определяется как карма. Наконец, если вы полагаете, что мирская джива, подобно сиддхам, свободна от влечения и отвращения, а последние являются исключительно продуктом кармы<sup>377</sup>, то это так же заблуждение.

Таким образом, мнение, согласно коему одна и та же модификация одного исследуемого объекта с одной точки зрения обнаруживает такие-то характеристики, а с другой – другие, есть ни что иное, как ложное понимание; однако если вы, принимая во внимание тот факт, что применение различных точек зрения допустимо в целях описания в корне отличных состояний объекта, по мере своих сил исследуете его, то ваша вера – истинна. Сторонники же ложного воззрения, хотя и приписывают природе объектов неодносторонний<sup>378</sup> характер, однако распознать адекватно природу модификации не могут.

Что же касается таких практик, как обеты, нравственность, самообуздание и т.п., которым [джайны, придерживающиеся ошибочных интерпретаций обеих точек зрения], также следуют, то, признавая их с относительной точки зрения причинами освобождения, считают таковые полезными [в указанном плане], однако всё это напоминает ранее обсуждавшиеся ложные воззрения лиц, придерживающихся исключительно вьявахара-найи.

Далее, распространено среди них и мнение о том, что обетам и прочим практикам следовать необходимо, однако не нужно отождествлять себя с таковыми<sup>379</sup>. Можете ли вы представить, каким образом не отождествлять себя с действием, творцом коего вы сами же и являетесь? Если бы вы сами не были субъектом действия, откуда бы возникла мысль: «Мне надлежит сделать то-то и то-то»? А если допустить, что вы сами являетесь субъектом действия, то из этого автоматически вытекает взаимосвязь деятеля и действия, а посему такое мнение – так же ложь.

– Но где же истина? – вы спросите.

[Она в следующем]: обеты и иные внешние практики связаны с чужеродными субстанциями – телом и прочими, а Я, как известно, никак не может быть творцом не-Я, а потому не следует ни воображать себя творцом таковых, ни питать чувства собственности к ним<sup>380</sup>. Однако с другой стороны, принятие обетов и иных практик подразумевает участие чистой упайоги в форме отречения от определённых объектов, а чистая упайога, как известно, представляет собой состояние самой души, душа – его творец, а потому в данной ситуации необходимо допустить как собственную роль деятеля, так и чувство собственности. Но эту чистую упайогу следует понимать лишь как причину связанности и никоим образом как причину освобождения, ибо связанность и освобождение – две взаимно противоположные вещи. Таким образом, полагать, что одно и то же чистое состояние модификации может одновременно служить причиной связанности и освобождения, есть ни что иное, как заблуждение.

Итак, лишь то нейтральное и бесстрастное состояние души, в котором не обнаруживается привязанности ни к обетам, ни к их противоположности, ни желания принимать какой-либо объект или отречься от оно, называется путём к освобождению. Исключительно ввиду

того, что на низших этапах духовной эволюции у большинства джив наблюдается смешение чистой и бесстрастной форм упайоги, с инструментальной точки зрения говорится, что такие элементы чистой упайоги, как обеты и прочие, представляют собой путь к освобождению, однако более детальный анализ таттв<sup>381</sup> показывает, что чистая упайоги ничем, кроме препятствия освобождению, быть не может, поскольку то, что служит причиной связанности, неизбежно будет препятствием к освобождению.

А потому, удостоверившись в том, что пользу (в достижении освобождения) может принести лишь бесстрастная упайога, прилагайте усилия к развитию и поддержанию оной, а что же до чистой и нечистой форм упайоги, то, признав обе достойными отречения, отбросьте их. Однако в случае возникновения такой ситуации, когда поддержание бесстрастной упайоги оказывается невозможным, необходимо, отбросив нечистую, принимать все меры к сохранению чистой, ибо степень нечистоты первой неизмеримо больше, чем второй. Когда имеет место бесстрастная форма упайоги, джива остаётся беспристрастным наблюдателем по отношению ко всем объектам, не имея к оным никакого отношения, когда возникает чистая упайога, появляется желание соблюдать обеты и иные [чистые практики], а когда нечистая – желание совершать деяния, противоречащие религиозным предписаниям, ибо между нечистой упайогой и склонностью к [наслаждению] чужеродными субстанциями имеет место прямая причинно-следственная связь. Вначале имеет место нечистая упайога, затем, с её исчезновением, возникает чистая, а на её место, в свою очередь, приходит бесстрастная – таков обычный порядок духовной эволюции.

Некоторые люди склонны придерживаться мнения, согласно которому чистая упайога служит причиной формирования бесстрастной, а потому, подобно тому, как с исчезновением нечистой возникает чистая, так и с прекращением чистой должна возникнуть бесстрастная. Однако если бы такого рода причинно-следственная связь и вправду существовала, то пришлось бы признать оную и между нечистой и чистой формами упайоги. А вспомним дравьялинги-муни: уж у этих-то чистая упайога самого что ни на есть высочайшего уровня, однако бесстрастная так и не возникла, а посему, если говорить в высшем смысле, прямой причинно-следственной связи между ними нет. Ведь если человек вначале страдал сильнейшим недугом, а потом последний ослаб, это ещё не значит, что слабая его форма служит причиной выздоровления. Истина здесь состоит в том, что если этот больной, заметив, что недуг ослаб, применит соответствующие средства лечения оного, то необходимый результат будет достигнут, если же он, приняв состояние вялотекущего заболевания за счастье, приложит все силы к сохранению такового, то с чего бы ему выздороветь? То же самое и с дживой: [с безначальных времён] она пребывала в состоянии интенсивной страсти, затем последняя уменьшилась, что, однако, ни в коей мере не означает, что слабая страсть служит причиной бесстрастия. Истина здесь, опять же, в том, что если джива, заметив ослабление страстей, применит средства, содействующие развитию бесстрастной упайоги, то результат последует, однако если она, приняв состояние чистой упайоги за [подлинное] благо, только тем и занимается, что поддерживает таковую, то с чего бы возникнуть бесстрастной? Таким образом, в случае с человеком, придерживающимся ложного воззрения, чистая упайога никак не может быть причиной возникновения бесстрастной, однако в случае с человеком, придерживающимся истинного воззрения есть основания полагать, что в ближайшем будущем он достигнет и бесстрастной формы упайоги – вот что имеется в виду, когда утверждается, что чистая упайога служит причиной бесстрастной.

Как уже отмечалось, такого рода верующие считают себя последователями пути к освобождению в окончательной и конвенциональной форме. [С практической стороны это выглядит примерно следующим образом]: признавая Атмана чистым в соответствии с вышеизложенными концепциями, полагают это правильной верой; постижение оного в соответствии с указанными концепциями считают правильным знанием; а базирующееся на тех же самых положениях поведение воображают правильным поведением, и всё это у них

считается пониманием идеи Трёх Драгоценностей с окончательной точки зрения. Так, лишённые понимания того очевидного факта, что их-то Я однозначно нечисто, не допускают и мысли о том, каким же это образом можно признавать, познавать и размышлять о нём как о чистом, удовлетворяются своими заблуждениями.

Далее, полагая себя обладающими правильной верой на том лишь основании, что они не признают каких-либо божеств, помимо архатов и толкуют таттвы в точном соответствии с тем, как таковые изложены в джайнских шастрах, тогда как всех прочих [писаний] не признают; считая себя обладающими правильным знанием на том лишь основании, что постоянно практикуют в соответствии с наставлениями этих шастр; и воображая себя следующими принципам правильного поведения на том лишь основании, что соблюдают обеты и т.п., они приходят к мысли, что достигли понимания идеи Трёх Драгоценностей с практической точки зрения. Однако прилагательное «въявахара» здесь, [как и прежде], синоним «упачары», а последняя оказывается уместной лишь в том случае, когда служит причиной развития истинного понимания идеи Трёх Драгоценностей с окончательной точки зрения. Причём даже с практической точки зрения средства эти можно назвать инструментальными причинами лишь в том случае, если применение оных содействует пониманию высшего аспекта Трёх Драгоценностей, а если эти люди не имеют даже приблизительного понимания того, что же такое эти три с окончательной точки зрения, то как они будут практиковать указанным образом? Дхарму они практикуют просто следуя заповедям [Победителей] или видя, как это делают другие, почему и не могут обрести понимания пути к освобождению ни в окончательном, ни в конвенциональном аспектах.

Позднее мы рассмотрим окончательный и практический аспекты пути к освобождению более подробно.

Таким образом, данная категория верующих признаёт ложную интерпретацию окончательной точки зрения, одновременно полагая за благо конвенциональные практики, благодаря чему не поддаётся нечистой упайоге и поддерживает чистую, [внешним] выражением которой служат обеты и прочие [практики], и в результате получает возможность подняться вплоть до высочайшего из небес Грайвеека. Впрочем, если такого рода ложное понимание окончательной точки зрения становится причиной возникновения нечистой упайоги, то результатом может быть и рождение в дурных уделах. Плод, как известно, обретается в соответствии с состоянием души, эти же люди как были, так и остаются наслаждающимися сансарическим бытием, а без вступления на истинный путь к освобождению состояния сиддхи не достичь никогда.

На этом заканчивается анализ воззрений джайнов, придерживающихся ошибочных интерпретаций обеих точек зрения.

### **7.8 Анализ воззрений джайнов, находящихся на пороге обладания совершенной религиозной истиной.**

Далее мы рассмотрим воззрения тех джайнов, которые вплотную приблизились<sup>382</sup> к обладанию совершенной религиозной истиной.

Итак, представьте себе человека, который, благодаря использованию средств, содействующих уменьшению интенсивности страстей, достиг состояния успокоения и разрушения кармы, омрачающей знание, что, в свою очередь, привело к развитию способности к размышлению над смыслом таттв; благодаря ослаблению кармы, вводящей в заблуждение, обрёл интерес к размышлению над оными; а благодаря различным внешним инструментальным причинам, к коим относятся божество, учитель и шастры, получил возможность слушания истинных наставлений. И вот этот человек, с должным вниманием выслушав проповеди о пути к освобождению, божестве, учителе и учении, дживе и прочих таттвах, о различии между Я и не-Я, а также о полезном и пагубном, приходит к мысли: «О, горе! Не было мне дела до этих вещей, вследствие своего заблуждения я заплутал [в этой

сансаре], с головой погрузился в заботы этой физической формы, дни которой коротки... Но теперь мне посчастливилось встретить все необходимые причины, [ведущие к достижению освобождения], а потому наилучший для меня выбор – вновь и вновь размышлять над этими предметами, ибо именно благодаря им становится ясной моя подлинная цель», – и, поразмыслив указанным образом, начинает прилагать усилия к установлению окончательного смысла выслушанных им наставлений.

С этой целью он обращается к таким средствам, как освоение терминологии, установление характеристик и логический анализ<sup>383</sup>. Первым делом он заучивает определения, что и называется «уддеш»<sup>384</sup>, затем переходит к установлению характеристик и, наконец, руководствуясь желанием установить в точности, возможно ли то, [что написано в текстах] или нет, приступает к логическому анализу.

В том, что касается изучения терминологии и характеристик, то всё это он делает в строгом соответствии с наставлениями [писаний], однако если речь идёт об анализе, то здесь уже требуется различающая способность ума. Вооружённый этой силой, он уходит в уединение и, обратившись к таким средствам праманы, как умозаключение и прочие, приступает к размышлению над смыслом наставлений, пытаясь понять, соответствуют ли таковые реальности или же нет. В случае, если содержание проповеди кажется ему неприемлемым, он начинает анализировать, какой же довод более весом, а какой – менее, и принимает тот, который оказывается более убедительным. Если же ему кажется, что проповедь противоречит истине, или сохраняются какие-то сомнения, или анализ не приводит ни к каким результатам, то спрашивает [о сути предмета] более сведущих в оном, после чего, опять же, размышляет над смыслом их ответа. Так он продолжает задавать вопросы до тех пор, пока не приходит к окончательному решению. Или же, в ином случае, он излагает свои мысли единоверцам и, проведя с ними полезную для обеих сторон беседу, в уединении обдумывает то, что было рассмотрено в ней. И так он делает до тех пор, пока в его сердце не появится несомненная уверенность: «Да, [природа] бытия именно такова, как она изложена в наставлениях».

Если же, в результате слушания ложных речей иноверцев, превратно толкующих таттвы, в его душу закрадывается сомнение или вообще возникает неадекватное понимание, он, опять же, действует вышеуказанным образом.

И, наконец, благодаря приложенным им усилиям, он приходит к мысли: «Да, истина именно такова, как она изложена в наставлениях Победителей, ибо Победители не говорят лжи!»

Вопрос: Но если вы априорно полагаете, что Победители не говорят лжи, то вам следует без малейших колебаний принимать на веру все их наставления без исключения. Какой в этой ситуации смысл в анализе?

Ответ: Без анализа человек, конечно, может принять на веру, что истина именно такова, как она изложена в наставлениях Победителей, однако суть оных проповедей так и останется неведомой ему. А без понимания сути, в свою очередь, не возникнет безупречная вера, поскольку если вера индивидуума целиком и полностью основывается на чьих-то словах, то всегда найдётся кто-то другой, кто изменит это мнение на противоположное, а посему, с точки зрения силы веры та её разновидность, которая основана исключительно на [слушании чужих] слов, сродни, скорее, элементарному безверию. Кроме того, если смысл [исследуемого объекта] познан, то эту веру не поколебать уже никакими ложными доводами, а потому истинной можно назвать лишь ту уверенность<sup>385</sup>, которая формируется благодаря полному постижению сути предмета.

Вопрос: Следует ли принимать утверждение как истинное на основании авторитета лица, [сделавшего таковое?]

Ответ: Авторитет индивидуума – не самоочевидный факт, ибо о таковом можно вести речь лишь в том случае, если его изречения подвергнуты тщательному анализу.

Вопрос: Наставления бывают разных видов; так на какое же наставление опираться, когда анализируешь другое?

Ответ: Наставления можно подразделить на две разновидности: истинные и заслуживающие принятия и неистинные и заслуживающие отбрасывания, а также выделить категорию наставлений, излагающих природу объектов познания, т.е. таттв. Анализ необходим для того, чтобы определить, какие их элементы заслуживают принятия, а какие – отбрасывания, ибо ложное понимание таттв может причинить немало вреда: так, если вы примете то, что заслуживает принятия, за требующее отбрасывания и наоборот, то единственным результатом будет вред самим себе.

Вопрос: А будет ли вред, если мы, хотя и не проводим анализа, но, основываясь на словах Победителей, принимаем достойное принятия за достойное принятия, а достойное отречения – за достойное отречения?

Ответ: Цель наставления не может быть понята без осознания его смысла. Даже если вы полагаете, что мыслите в соответствии со словом Победителей, без осознания его смысла [в ваш ум могут вкрасться] ложные интерпретации. Даже в мирских делах, когда мы посылаем слугу на какое-либо задание, вполне очевидно, что он сможет выполнить его должным образом лишь при условии полного осознания его смысла, если же последний так и остался неясным, то ошибки будут неизбежны. Таким образом, для полного осознания смысла [наставлений] анализ полезных и бесполезных элементов абсолютно необходим.

Вопрос: А что делать, если анализ приводит к противоположному результату?

Ответ: Истинным можно считать лишь тот анализ, результаты коего показывают полную тождественность слову Победителей – помните об этом. А потому до тех пор, пока не придёте к таким результатам, ищите недочёты в методе своего анализа, подобно тому, как ученик, решив задачу и видя, что решение не соответствует правилам, ищет ошибки.

Далее, что касается тех таттв, которые излагают природу объектов познания, то, если вы в состоянии провести их адекватный анализ – проводите его, а если не в состоянии, то удовлетворитесь мыслью о том, что [всеведущий Победитель], не говоривший лжи даже о тех объектах, которые заслуживают отречения, не стал бы превратно толковать таттвы, излагающие природу объектов познания. Разве будет человек, не говорящий лжи в делах, приносящих какую-то практическую пользу, произносить оную о вещах, абсолютно бесполезных? Итак, характеристики таттв следует либо изучать методом логического анализа, либо просто признавать их на том основании, что это – слово Победителей. В последнем случае не будет ничего дурного, даже если вы и не осознаёте их смысл до конца.

По этой самой причине джайнские шастры всякий раз, когда речь заходит о таттвах, излагают предмет так, чтобы читатель на основании собственных умозаключений, поддержанных средствами логики, мог удостовериться в истинности оного. Однако в том, что касается таких тем, как структура мира, гунастханы, путь, а также исторических хроник, то здесь необходимо полагаться на авторитет слова Победителей. Таким образом, анализ следует применять по отношению ко всем предметам проповедей – как достойным принятия, так и заслуживающим отречения.

Первоочередного внимания заслуживает, конечно, вопрос о точном распознавании природы дживы и прочих [из шести] субстанций и [семи] таттв, а также различий между Я и не-Я. Далее необходимо в точности установить характеристики того, что требует отречения, т.е. ложного воззрения, влечения с отвращением и т.п., и того, что требует принятия, т.е. правильной веры и прочих [из трёх]. Затем необходимо исследовать закон причинно-следственных связей в соответствии с его реальной природой и т.д., словом, изучать необходимо всё, что поможет вам вступить на путь к освобождению. И, естественно, все указанные предметы необходимо подвергать анализу. Он должен изучить их как в общих чертах, прибегая к доводам и умозаключениям, прамане и найям, так и в конкретных

аспектах, установив их определения<sup>386</sup>, принадлежность<sup>387</sup>, характеристики бытия<sup>388</sup> и числа<sup>389</sup>. Насколько позволяют собственные интеллектуальные способности и инструментальные причины, настолько и следует изучать указанные предметы как в общем, так и в частностях. Кроме того, полезно в этом процессе и знание таких вещей, как гунастханы, путь, пураны, обеты и иные конвенциональные практики, однако в данном случае анализировать необходимо лишь то, что поддаётся анализу, а то, что не поддаётся – принимать на веру на основании авторитета Победителей.

Таким вот образом этот человек ради развития такого знания иногда сам размышляет [над смыслом наставлений], иногда читает шастры, иногда слушает, иногда анализирует их, иногда задаёт вопросы [учителям], а иногда занимается иными [духовными практиками], находя в этом огромную радость, ибо испытывает ко всему этому глубокий внутренний интерес. Однако до тех пор, пока 1) не появилась истинная вера в таттвы; 2) не пришло осознание истинной природы дживы и прочих таттв, дающее уверенность в том, что эти таттвы именно таковы; 3) не исчезло отождествление себя с состоянием модификации и не возникло понимание того, что Я есть Атман и 4) собственные мысли и эмоции не осознаны как благотворные или вредоносные, этот человек будет определяться как «находящийся на пороге обладания совершенной религиозной истиной». Такого рода дживы достигают последней в течение весьма короткого периода времени: если не в этом самом воплощении, то в следующем.

Вследствие такой практики в настоящей жизни даже если в будущем и случится так, что им придётся родиться животным или в ином дурном уделе, благодаря силе впечатков правильная вера может возникнуть и без внешних причин в виде божества, учителя и шастр, поскольку мощь этой практики сводит интенсивность кармы, вводящей в заблуждение, к минимуму, а там, где созревания плодов таковой не наблюдается, открывается путь для формирования правильной веры.

Основная причина [развития правильной веры] именно в этом и состоит. Божество и прочие два относятся к разряду внешних причин и, хотя обычно таковая формируется именно благодаря им, в некоторых случаях возникновение правильной веры возможно исключительно в силу впечатков прежних практик. Как сказано в *Таттвартха-сутре*: «Правильная вера формируется благодаря природному дарованию<sup>390</sup> и приобретению знаний».

Когда таковая возникает без какого-либо участия внешних причин – божества и прочих, это называется природным дарованием, когда же указанные причины есть, она называется правильной верой, выработанной благодаря приобретению знаний.

Узрите же славу размышления над смыслом таттв! Даже если вы имеете веру в божество и прочих [из трёх], изучили массу шастр, соблюдаете обеты и практикуете аскезы, но над смыслом таттв не размышляете, обладания совершенной религиозной истиной вы так никогда и не достигнете, тогда как тот, кто размышляет над смыслом таттв, обретёт оную и без указанных «инструментов».

Впрочем, некоторые дживы в силу тех или иных обстоятельств вначале могут развить веру в божество и прочих [из трёх], принять обеты и приступить к практике аскезы и лишь затем перейти к медитации на смысл таттв, но в любом случае обладание совершенной религиозной истиной приходит исключительно благодаря последнему.

У некоторых, однако, твёрдая вера в таттвы не возникает даже после длительных размышлений над смыслом таковых, вследствие чего они так никогда и не приходят к обладанию совершенной религиозной истиной. Эти довольствуются конвенциональными формами дхармы, к коим питают интерес: поддерживают твёрдую веру в божество и прочих [из трёх] принимают обеты, практикуют аскезы и т.д. В других случаях может быть так, что вера в божество и прочих [из трёх] и обладание совершенной религиозной истиной

возникают одновременно с началом практики обетов и аскезы, иногда – раньше, иногда – позже. Вера в божество и прочих [из трёх] представляет собой неременное предварительное условие, без которого обладание совершенной религиозной истиной невозможно, тогда как обеты к числу обязательных условий не относятся. Фактически, нередко случается так, что люди вначале приходят к обладанию совершенной религиозной истиной и лишь затем приступают к практике обетов и прочего, либо это имеет место одновременно. Таким образом, путь к обладанию совершенной религиозной истиной открывается лишь перед теми дживами, которые размышляют над смыслом таттв, однако при этом не существует такого правила, согласно которому они непременно должны достичь таковой, ибо в шастрах сказано, что обладанию совершенной религиозной истиной предшествуют пять достижений (лабдхи).

### 7.9 Характеристики пяти достижений.

Разрушение и успокоение кармы (кшайопашама), чистота (вишуддхи)<sup>391</sup>, слушание наставлений (дешана), прайогья<sup>392</sup>, [три] процесса – таковы пять достижений.

То состояние, благодаря достижению которого у индивидуума появляется способность к размышлению над смыслом таттв, называется разрушением и успокоением кармы. Первым его аспектом – разрушением, называется уничтожение омрачающей знание и прочих разновидностей [омрачающей] кармы, т.е. готовых к созреванию частиц кармической материи, обладающих силой омрачения всех [атрибутов души], тогда как вторым – успокоением, называется сохранение той кармы, которой предстоит дать свои плоды в будущем, в состоянии бездействия<sup>393</sup>. Достижение же этого состояния называется *кшайопашама-лабдхи*.

Состояние ослабленной страсти, вызванное уменьшением интенсивности кармы, вводящей в заблуждение, в котором появляется возможность размышления над смыслом таттв, называется *вишуддхи-лабдхи*.

Если джива получает возможность слушания и размышления над таттвами, проповеданными Всеведущими Победителями, то это называется *дешана-лабдхи*. В дурных уделах, где внешних причин для этого быть не может, данный вид лабдхи, тем не менее, возможен благодаря силе отпечатков.

Когда предположительность связанности ранее накопленной кармой уменьшается до половины кота-коти сагаропамы, а продолжительность связывания новой – до некоего поддающегося исчислению отрезка времени, когда начинается процесс непрерывного и последовательного разрушения старой кармы и уменьшения связанности дурными разновидностями новой, это достойное достижения состояние [души] называется *прайогья-лабдхи*.

Четыре вышеуказанных вида лабдхи возможны для всех джив – как бхавья, так и абхавья. В *Лабдхисаре* указывается, что с их достижением правильная вера может развиваться, но может и не развиваться, так что это вовсе не факт, что если джива размышляет о смысле таттв, то правильная вера непременно возникнет. К примеру, человеку дали наставление, могущее принести ему определённое благо, и тот, выслушав оное, начинает размышлять, соответствует ли это действительности. Затем, после некоторых раздумий, он либо приходит к мысли: «Да, всё обстоит именно так», – и обретает несокрушимую веру в это наставление, либо к противоположным выводам, а то и вообще не сможет прийти ни к какому заключению, увлечшись иными делами, вследствие чего уверенность в истинности наставления так никогда и не возникнет. Точно так же и здесь: совершенный гуру даёт слушателю наставления, а тот, в свою очередь, выслушав их, приступает к размышлению, каким же образом они могут принести ему благо. Затем, после некоторых раздумий, он может либо прийти к заключению: «Да, всё обстоит именно так», – либо к противоположным выводам, либо, увлечшись иными мыслями, не приходит вообще ни к какому результату, а



потому уверенность в истинности полученных наставлений так никогда и не возникнет. Так что главная причина здесь – вводящая в заблуждение карма, вызывающая полное заблуждение: если таковая смягчается, то уверенность [в истинности наставлений] возникает, если не смягчается, то не возникает – таково правило. Что же касается самой дживы, то её задача заключается лишь в размышлении над смыслом таттв.

Однако когда индивидуум поднимается до уровня карана-лабдхи, то здесь факт обладания совершенной религиозной истиной является само собой разумеющимся. Данного уровня достигает та джива, которой, по обретении четырёх предыдущих лабдхи, в течение половины мухурты предстоит достичь обладания совершенной религиозной истиной.

Единственная задача дживы, поднявшейся до уровня карана-лабдхи, состоит в сознательной аналитической медитации на смысл таттв, благодаря которой её состояние модификации будет прогрессивно очищаться. Подобно тому, как человек, на практике убедившийся в том, что данное ему наставление [в заурядных вещах] ведёт к очищению, быстро обретает веру в него, так и тот, кто, обдумав наставления, касающиеся смысла таттв, и убедившись, что таковые ведут к очищению, весьма быстро обретает неколебимую уверенность в них.

Карана-лабдхи подразделяется на три вида: адхах-карана<sup>394</sup>, апурва-карана<sup>395</sup> и анивритти-карана<sup>396</sup>. Весьма подробное их описание содержится в *Лабдхисаре*, поэтому смотрите там, здесь же мы ограничимся лишь краткими их характеристиками.

Названия этих трёх процессов связаны с состоянием души индивидуума, находящегося на данном этапе духовной эволюции, а потому название каждого из них следует понимать как синоним одного из состояний души.

Когда состояние души в течение предыдущего и последующего моментов времени одинаково, это называется углубляющимся процессом. К примеру, состояние некоей дживы в её аспекте модификации в самый момент этого процесса, было слегка очищенным, затем, от мгновения к мгновению оно продолжает очищаться во всё возрастающем порядке. И то же самое состояние, которое имело место с этой дживой во второй, третий и последующие моменты, в случае с другими дживами имеет место в первый момент [данного процесса], после чего степень чистоты начинает возрастать, многократно увеличиваясь от мгновения к мгновению – так следует понимать углубляющийся процесс<sup>397</sup>.

Если же состояние дживы в её аспекте модификации в течение первого и последующих моментов времени не одинаково, но качественно отлично, то это называется беспрецедентным процессом. В данном случае то состояние аспекта модификации, которое имеет место во второй и последующие моменты этого процесса не только не напоминает состояние первого момента, но и во много раз чище его, и чистота эта возрастает непрерывно. Здесь, как и в случае с адхах-караной, состояние джив, проходящих через первый момент данного процесса может иметь взаимное сходство, слегка различаясь по степени чистоты, разница же в том, что на данном этапе даже самая низшая степень чистоты джив, проходящих через второй и последующие моменты неизмеримо превосходит даже наивысшую степени чистоты джив, проходящих через первый момент. Подобным же образом, состояния всех тех джив, которые, достигнув этапа беспрецедентного процесса, прошли через второй и последующие моменты, может быть как одинаково чистым, так и различаться по степени чистоты, однако состояния джив, поднявшихся до более высокого уровня данного процесса, не только не напоминают по степени чистоты его ранние моменты, но и вообще несравнимы с ними, почему этот процесс и называется «беспрецедентным».

Наконец, тот этап, на котором состояние джив, проходящих через один и тот же момент этого процесса, в их аспекте модификации абсолютно одинаково, т.е. нет ни малейших различий в степени [их чистоты], называется процессом прекращения (анивритти-карана). И точно так же, как и в первый момент, абсолютно одинаково и состояние джив, одновременно проходящих любой последующий момент этого процесса, однако в том, что касается джив,

проходящий через различные моменты процесса, то состояние более продвинутых, как и прежде, неизмеримо чище, чем у тех, кто находится на более ранней стадии.

Таковы характеристики трёх процессов.

Вначале, в течение примерно половины мухурты, практик проходит «углубляющийся процесс», характеризующийся четырьмя элементами: во-первых, от самаи к самае возрастает степень чистоты; во-вторых, в течение этой половины мухурты от самаи к самае сокращается продолжительность связанности новой кармой, что называется «отступлением связанности»<sup>398</sup>; в-третьих, от самаи к самае возрастает интенсивность связанности благими разновидностями кармы; и в-четвёртых, от самаи к самае уменьшается интенсивность связывания дурными разновидностями кармы – таковы четыре элемента этого процесса.

Затем наступает очередь «беспрецедентного процесса», занимающего считанные доли того времени, которое обычно требуется для предыдущего. Здесь также выделяются четыре элемента: во-первых, от самаи к самае сокращается продолжительность связывания ранее накопленной кармой, находящейся в состоянии бездействия, что [буквально] называется «разрушением колена продолжительности»<sup>399</sup>; во-вторых, от самаи к самае уменьшается интенсивность связывания ранее накопленной кармой, что называется «разрушением колена интенсивности», причём данный аспект связанности разрушается ещё быстрее, чем предыдущий; в-третьих, со всё возрастающей интенсивностью начинают отделяться бесчисленные атомы кармической материи, что называется «прогрессивным сбрасыванием»<sup>400</sup>; и в-четвёртых, хотя качественный переход одной разновидности кармы в другую<sup>401</sup> здесь и отсутствует, но он может иметь место в случае другой разновидности «беспрецедентного процесса».

Наконец, по завершении «беспрецедентного процесса», начинается «процесс прекращения», занимающий ничтожную долю того времени, которое требуется для осуществления предыдущего. Здесь, как и ранее, наличествуют несколько элементов: во-первых, по прошествии некоего крайне незначительного отрезка времени практик приступает к операции, называемой «внутренним процессом»<sup>402</sup>, цель которой заключается в уничтожении тех атомов вводящей в заблуждение кармы, вызывающей полное заблуждение, которым [в обычных условиях] предстоит созреть по завершении «процесса прекращения»; во-вторых, завершив эту операцию, он переходит к следующей, называемой «операцией успокоения»<sup>403</sup>, с помощью которой он лишает те атомы вышеупомянутой кармы, которые находятся выше уничтоженных предыдущей операцией<sup>404</sup>, способности к принесению плодов. Так, благодаря избавлению от кармы, вызывающей полное заблуждение, он приходит к первоначальному типу обладания совершенной религиозной истиной, известному как «возникший в результате успокоения»<sup>405</sup>. Джива, пребывавшая под властью ложного воззрения с безначальных времён<sup>406</sup>, не имеет кармы, омрачающей обладание совершенной религиозной истиной<sup>407</sup> и смешанной вводящей в заблуждение кармы<sup>408</sup> в неоперативной форме, что даёт ей возможность обрести истинные воззрения благодаря успокоению одной лишь кармы, вызывающей полное заблуждение. Если же джива, вначале придя к правильной вере, впоследствии падает, то её положение становится подобным таковому дживы, называемой «вечным заблуждающимся».

Вопрос: Осталось непонятным, почему должна исчезнуть вера в таттвы, если таковая формируется как результат анализа, и каким образом это происходит.

Ответ: Предположим, что некий человек получил наставление и, проанализировав его, пришёл к заключению, что всё обстоит именно так, обретая тем самым уверенность в его истинности, однако впоследствии, в силу тех или иных причин, в его голове зародилась иная мысль, посеявшая сомнения: «Так это или не так?» Или же, признав данное наставление ложным, он обращается к совершенно противоположному мнению, вследствие чего прежняя уверенность в истинности наставления исчезает напрочь. А может быть и так, что поначалу этот человек придерживался ложных мнений, в середине, выслушав наставления и обдумав

их, приходит к истинной вере, однако затем, по прошествии долгого времени, забудет оные и по собственной воле вернётся к прежним ложным мнениям. В таких вот случаях и говорится об исчезновении веры. Или другой вариант: поначалу человек придерживался правильной веры, а затем, хотя и никаких противных ей идей не возникало и времени не очень много прошло, но, вследствие созревания плодов кармы, он плавно, естественным образом, отошёл к ложным мнениям. Так что способов потерять уверенность в истинности наставления найдётся огромное множество. То же самое и с дживой, слушающей наставления Победителей, излагающие смысл таттв: проанализировав их, она приходит к мысли: «Да, всё обстоит именно так», – что и называется верой, однако проходит некоторое время, и вера сия исчезает любым из вышеописанных способов. Впрочем, приведённое здесь объяснение носит крайне обобщённый характер, всеведущие же, видящие данный процесс во всех его деталях, говорят: «В этот момент вера есть, а в этот – нет, ибо основная причина здесь – карма, вызывающая полное заблуждение». Если созревание последней началось, то, независимо от того, приходят ли на ум какие-то противные ей суждения или не приходят, она исчезнет в любом случае. Однако мирской дживе знание таких тончайших нюансов состояния души, колеблющихся от момента к моменту, несвойственно, а посему она не может быть твёрдо уверенной даже в конкретном состоянии собственной веры, ибо это известно лишь всеведущим. Смена гунастхан, описываемая в шастрах, связана с этим же процессом.

Итак, всякого, кто отпал от правильной веры, называют «невечным заблуждающимся». Если он желает восстановить утерянное, то ему опять придётся вначале обрести пять вышеописанных лабдхи, разница будет лишь в том, что в такой ситуации у некоторых джив могут наличествовать все три разновидности кармы, омрачающей восприятие, а потому первоначальный тип обладания совершенной религиозной истиной возникает на базе успокоения этих трёх. В других случаях может наблюдаться созревание вводящей в заблуждение кармы, омрачающей обладание совершенной религиозной истиной, тогда как два родственных ей вида отсутствуют; в данной ситуации джива называется «достигшей обладания совершенной религиозной истиной в результате разрушения и успокоения»<sup>409</sup>. У таких джив не бывает ни прогрессивного сбрасывания, ни «процесса прекращения». У некоторых может наблюдаться созревание смешанной вводящей в заблуждение кармы, тогда как прочих двух видов не существует; такие дживы оказываются а так называемой «смешанной гунастхане», на которой вообще не может быть ни одного из трёх процессов. Таких вот состояний достигают «невечные заблуждающиеся» благодаря уменьшению связанности кармой, вводящей в заблуждение. Правильной веры, возникающей в результате уничтожения, достигают лишь те дживы, которые относятся к классу ведака-самьягдришти, а потому здесь они не описываются. Таким образом, продолжительность пребывания в состоянии «невечного заблуждающегося» может варьировать от половины мухурты и почти до половины того времени, которое требуется для принятия материальной частицей прежнего положения.

Взгляните, в каком диапазоне может варьировать состояние дживы! Так, достигнув одиннадцатой гунастханы, характеризующейся той разновидностью правильного поведения, которая основывается на успокоении кармы, она может пасть назад в ложные воззрения, и блуждать в сансаре в течение вышеупомянутого периода, тогда как другая, едва выбравшись из состояния нигоды и обретя человеческое рождение, отбрасывает ложные воззрения и в течение половины мухурты достигает всеведения. Памятуя об этом, поддерживайте в себе неослабевающий страх падения и прилагайте усилия к совершенствованию.

Впрочем, если рецидив созревания плодов кармы, вызывающей полное заблуждение, в случае с таким «невечным заблуждающимся» продолжается не очень долго, то внешние признаки принадлежности к джайнской религии не теряются, неверие в таттвы не приобретает ярко выраженного характера и, спустя немного времени, по небольшом размышлении или вообще без онога, обладание совершенной религиозной истиной

возвращается. Другое дело, когда созревание плодов указанного вида кармы продолжается длительное время: в такой ситуации его положение становится точно таким же, как и у «вечного заблуждающегося», ибо сие означает, что человек сознательно принимает ассимилированное ложное воззрение и, как результат, будет вынужден блуждать в состоянии нигоды и иных [дурных уделах], продолжительность пребывания в коих предсказать невозможно.

Случается и так, что некоторые дживы, утратив правильную веру, опускаются на вторую гунастхану, где могут оставаться от одного мгновения до шести недель. Состояние этих джив в их аспекте модификации словами описать невозможно. В данном случае имеет место подъём страстей, вызывающих вечное связывание, однако созревания кармы, вызывающей полное заблуждение, не наблюдается. Подробнее об этом смотрите в Агамах.

Возможен и такой вариант, когда джива, позабыв о совершенной религиозной истине, переходит в состояние смешанной гунастханы, где наблюдается созревание плодов смешанной вводящей в заблуждение кармы, которое может продолжаться до половины мухурты. Поскольку время пребывания в данном состоянии весьма незначительно, то и все его нюансы могут быть известны лишь всеведущим. Мы можем лишь отметить, что это напоминает человека, который, получив наставление, считает его частично истинным, а частично неистинным одновременно.

Некоторые говорят: «Нам следует подобающим образом почитать не только Победителей, но и всех прочих богов». Вот такая-то вера и свидетельствует о пребывании человека на смешанной гунастхане, ибо вполне очевидно, что это – состояние ложного воззрения. Если джива придерживается конвенциональной веры в божество и прочих [из трёх], то это так же говорит о сохранении ложного воззрения, ибо в данной ситуации окончательное определение природы истинных и ложных божеств и прочих [из трёх] невозможно, а потому это называется «дисциплиной ложного воззрения»<sup>410</sup>.

На этом заканчивается анализ воззрений джайнов, находящихся на пороге обладания совершенной религиозной истиной, и всех прочих заблуждений, имеющих место в среде последователей учения Победителей.

Итак, мы рассмотрели самые разные варианты ложных воззрений. Цель данной главы заключается в том, чтобы читатель, распознав такие пороки в себе, приложил к усилия к их устранению, что даст ему возможность обрести правильную веру, а увидев оные в других, не предавался страсти [гнева], поскольку счастье и страдание собственной души ни от чего, помимо её собственного состояния, не зависят. Однако если вы видите, что другие проявляют соответствующий интерес, то, безусловно, ради их блага следует дать наставления. Поэтому первейшая наша задача – приложить максимум усилий по очищению состояния своей души и избавлению от всех возможных видов ложных воззрений, ибо последние – корень сансары, и нет греха хуже ложного воззрения.

Благодаря устранению ложного воззрения, а вместе с ним и страстей, вызывающих вечную связанность, разрушается связанность сорок одним видом кармы, продолжительность связанности другими видами уменьшается до половины кота-коти сагаропамы, а интенсивность становится крайне незначительной, что даёт дживе возможность в кратчайшие сроки достичь освобождения. Если же ложное воззрение сохраняется, то освобождения не достичь никогда, какие меры ни применяй. А потому устранять его необходимо любыми известными средствами.

На этом заканчивается седьмая глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению», посвящённая рассмотрению ложных воззрений, имеющих место среди последователей учения Победителей.

## Природа наставлений.

### [8.1 Введение.]

Высший вид блага, который можно принести живым существам, пребывающим во тьме заблуждения, заключается в указании им пути к освобождению. Именно с этой целью тиртханкары, ганадхары и прочие проповедовали (дхарму), а посему и мы постараемся построить данную шаштру в полном соответствии с их наставлениями.

Однако в целях понимания природы наставлений мы считаем полезным привести здесь ряд пояснений, ибо без адекватного понимания оной индивидуум может пойти по ложному пути.

Как известно, священные писания джайнизма подразделяются на четыре категории (ануйога): пратхама-ануйога (или дхармакатха-ануйога) – религиозные легенды; карана-ануйога (или ганита-ануйога) – космологические, астрологические, математические и прочие работы; чарана-ануйога – дисциплинарные работы; и дравья-ануйога: философские работы.

Тексты, содержащие жизнеописания тиртханкаров, чакравартинов и иных великих людей прошлого, относятся к категории пратхама-ануйоги; тексты, описывающие этапы духовной эволюции дживы, разновидности кармы, структуру мироздания и т.п., относятся к категории карана-ануйоги; тексты, разъясняющие образ жизни монахов и домохозяев, относятся к категории чарана-ануйоги; а тексты, содержащие наставления о шести субстанциях, семи таттвах и различиях между Я и не-Я, относятся к категории дравья-ануйоги.

## 8.2 Цель ануйог.

### 8.2.1 Цель пратхама-ануйоги.

Работы, относящиеся к категории пратхама-ануйоги, описывая разнообразие сансарического бытия, плоды добродетели и греха, деяния великих людей и иные [предметы], направляют тем самым ум дживы к практике дхармы. Благодаря такого рода писаниям даже те дживы, которые не могут похвастаться большими интеллектуальными способностями, обращаются к дхарме, ибо, хотя они и неспособны постичь смысл тонких наставлений, мирские рассказы им вполне понятны, что и даёт им возможность сосредоточить свой ум на дхарме. Однако между текстами класса пратхама-ануйоги и обычной мирской литературой есть большая разница: если вторые, рассказывая о царях и т.п., возвращают один лишь грех, то первые, хотя и повествуют о царях и прочих великих людях, преследуют качественно иную цель, а именно оставление греха во имя практики дхармы. Те люди, которые испытывают большой интерес к религиозным легендам, слушая и читая оные, приходят благодаря им к пониманию плодов как греха, так и дхармы.

Таким образом, эта категория текстов составлена с целью помощи людям низшего уровня понимания. Слово «первый» в данном случае указывает на так называемого «несведущего заблуждающегося»<sup>411</sup>, для которого и предназначены работы этого класса. Такая интерпретация данного понятия приводится в комментарии на *Гомматасару*.

Что же касается тех джив, которые уже обрели знание таттв, то для них чтение и слушание текстов класса пратхама-ануйоги может играть хорошую иллюстративную роль. К примеру, эти люди знают, что душа – вечна и нетленна, однако связана с телом и иными [внешними объектами], а в Пуранах, как известно, можно найти немало пояснений, касающихся предыдущей и последующей её жизни; знают, что человеческая упайога может быть чистой, нечистой и бесстрастной, и каковы плоды указанных модификаций, а Пуранах эти разновидности упайоги и их плоды описаны весьма хорошо. То же самое относится и ко всему прочему.

Польза примеров заключается в том, что благодаря им человек может найти в жизни других подтверждения своим знаниям. Подобно тому, как воин, слушая рассказы о великих людях прошлого, их доблести и славе, и о том бесчестии, которое настигает труса, вырабатывает в себе мужество, так и практик дхармы, слушая рассказы о великих людях прошлого, их славе,

обретённой с помощью практике дхармы, и позоре, настигшем грешников, поддерживает тем самым свой религиозный энтузиазм.

Такова цель пратхама-ануйоги.

### **8.2.2 Цель карана-ануйоги.**

В работах, относящихся к категории карана-ануйоги, излагаются характеристики дживы и кармы, приводится описание структуры трёх миров и т.п., побуждающие дживу направить свой ум на дхарму и та, изучая особенности пути и гунастхан; причины, развитие и плоды кармы и т.п., читая описания местопребываний существ, населяющих три мира, – от адских до небесных, начинает чувствовать соответственно отвращение ко греху и интерес к дхарме. Когда же новые мысли, завладевшие её умом, начинают приносить радость, она, естественным образом оставив грех, обращается к практике дхармы, благодаря которой вскоре обретает знание таттв. Истинные наставления столь утончённого характера можно найти лишь в джайнском учении, и джива, познав всё величие последней, исполняется веры.

Тем же людям, которые уже обрели знание таттв, изучение текстов класса карана-ануйоги даёт возможность подробнее изучить их определения, поскольку эти работы содержат весьма подробные описания дживы и прочих таттв, дающиеся иногда с окончательной точки зрения, т.е. в соответствии с их реальной природой, иногда с практической, т.е. в их инструментальном аспекте, иногда – в таких аспектах, как субстанция, поле, время и способ существования, охватываемых системой джайнской праманы, а иногда в аспекте причинно-следственных связей и т.д.

Благодаря такому изучению шастр знание таттв приобретает более чистый характер. К примеру, любому человеку известно, что такое драгоценность, однако пробирным мастером может стать лишь тот, кто изучил этот вопрос во всех его деталях. Так и здесь: человек может знать, что это – джива-таттва, а это – прочие, однако формирование чистого безупречного знания таттв возможно лишь на основе знания данного предмета самым что ни на есть доскональным образом. Именно благодаря такому знанию человек становится совершенно экстраординарным последователем дхармы.

Отвлечение упайоги на другие объекты неизбежно ведёт к росту влечения и отвращения, а упайога простого существа, как известно, не в состоянии находиться в состоянии однонаправленного сосредоточения сколь-либо долго, а посему мудрые люди стараются направить оную на изучение текстов данной категории, благодаря чему обретают знание тех объектов, которые видимы для всеведущих. Правда, в такой ситуации сохраняются различия между прямым и непрямым постижением, однако в их понимании [таттв] никаких противоречий нет.

Такова цель карана-упайоги.

Сутра, задача которой состоит в доказательствах, построенная по принципу вопросов и ответов, называется карана-ануйогой<sup>412</sup>. Изложение предмета в такого рода текстах носит математический характер.

### **8.2.3 Цель чарана-ануйоги.**

Что касается цели чарана-ануйоги, то таковая заключается в воодушевлении верующих на практику дхармы путём описания разнообразных методов этой практики. Люди, не имеющие представления о том, где благо и где зло, всегда готовы<sup>413</sup> к совершению насилия и иных греходеяний, потому здесь и даются соответствующие наставления о том, как оставить грех и направить ум к дхарме, выслушав которые, человек обращается к благочестию, выбирая образ жизни домохозяина или монаха соответственно.

Благодаря такой практике его страсти уменьшаются, что, в свою очередь, устраняет опасность рождения в дурных уделах, а также даёт возможность обрести счастье в благих и,

кроме того, поддерживает причины встречи с учением Победителей, а в дальнейшем, если этому индивидууму [по карме] суждено достичь знания таттв, то таковое достигается.

Ну а те люди, которые изучают тексты класса чарана-ануйоги уже обретя знание таттв, вполне естественно, применяют таковые в соответствии с мерой развития бесстрастия: если бесстрастие носит ограниченный характер, то остаются на уровне домохозяина, а если полный – принимают монашество, поскольку между бесстрастием и указанными вариантами духовной жизни индивидуума имеет место непосредственная причинно-следственная связь. Отлично зная данный факт, они изучают особенности духовной практики шраваков и монахов и выбирают для себя тот путь, который соответствует их степени развития бесстрастия. Вообще, похвальной и полезной следует считать любую степень бесстрастия, какой бы вы ни достигли, тогда как любая степень влечения (и отвращения), какая бы ни осталась в душе, достойна порицания и отвержения, абсолютное же бесстрастие является высшей дхармой.

Такова цель чарана-ануйоги.

#### **8.2.4 Цель дравья-ануйоги.**

Цель работ, относящихся к категории дравья-ануйоги, также заключается в воодушевлении живых существ на практику дхармы, однако в данном случае это делается путём объяснения природы субстанций и таттв. Эти тексты с помощью разнообразных доводов, примеров, точек зрения и т.п. объясняют указанный предмет таким образом, чтобы даже те люди, которые не имеют никакого представления об оном, могли обрести веру. Регулярное же изучение дравья-ануйоги помогает живые устранить её безначальное неведение. Когда ложность идей, вымышленных иноверческими школами, становится абсолютно ясной, человек приходит к вере в учение Победителей и, вновь и вновь анализируя его концепции, в кратчайшие сроки обретает веру в таттвы.

Что же касается тех людей, у которых вера в таттвы уже сформировалась, то эти, изучая тексты данного класса, лишь укрепляют тем самым свою веру. Так, если человек выучил некое правило и постоянно повторяет его, то последнее, естественно, отложится в его памяти, а если не повторяет, то забудется. Точно так же и здесь: человек может освоить знание таттв, однако прочным оно будет лишь в том случае, если он, постоянно изучая тексты дравья-ануйоги, поддерживает оное, если же он этого не делает, то таковое, вполне естественно, забудется. Кроме того, возможен и такой случай, когда ранее усвоенное знание таттв носит довольно-таки узкий характер, и в данной ситуации шастры рассматриваемого класса с помощью содержащихся в них многообразных доводов и примеров могут содействовать приданию этому знанию более ясной формы и, сверх того, обезопасить верующего от расслабленности. Наконец, благодаря изучения дравья-ануйоги уменьшаются влечение и отвращение, что, в свою очередь, ведёт к быстрому достижению освобождения.

Такова цель дравья-ануйоги.

### **8.3 Методология изложения предмета в различных ануйогах.**

#### **8.3.1 Методология изложения предмета в пратхама-ануйоге.**

В основных текстах, относящихся к категории пратхама-ануйоги, предмет излагается в полном соответствии с его реальной природой. Они содержат все необходимые пояснения, касающиеся любого из рассматриваемых вопросов, иногда дополняемые личными мыслями автора, что однако, не изменяет цели шастры.

К примеру, рассказы о поклонении богов тиртханкарам по поводу пяти благоприятных событий их жизни вполне истинны, поскольку Индра действительно возносил тиртханкарам хвалу, описываемую в этих шастрах, хотя и делал это, конечно, в форме, отличной от той, которую придали ей авторы данных текстов, однако тот факт, что последние решили изложить эту хвалу иначе, ничуть не изменяет её сути. И то же самое можно сказать и о

любом диалоге, [упоминаемом в писаниях]: его персонажи могли использовать одни слова, тогда как автор текста – другие, однако суть в любом случае остаётся неизменной. Точно так же вполне корректны [с исторической точки зрения] и названия городов, лесов, полей сражений и т.п., однако их описания, преследующие одну и ту же цель, могут варьировать по степени своей детальности. То же самое относится и ко всем прочим предметам.

Кроме того, древние писатели могли создавать аналогичные истории, руководствуясь и своими собственными соображениями. Так, в *Дхарма-парикше* мы находим историю о глупце, приписываемую Мановеге. Доказательствами того, что последний действительно рассказывал оную, мы не располагаем, однако история та действительно поддерживает глупость. И точно так же следует судить и обо всём прочем.

Вопрос: А встречаются ли в джайнских шастрах ложные истории?

Ответ: Ложным называется то, что извращает смысл. К примеру, если вы говорите: «Такой-то сказал так-то», – притом, что выразился он не дословно так, но в данном смысле, то никто не назовёт вас лжецом. Однако такого установления, что [письменная] традиция должна сохраняться такой, какой была [от вечности], не существует: ведь если человек, много размышлявший над сутью предмета в состоянии полного бесстрастия, желает изложить весь свой личный опыт на бумаге, то это неизбежно приведёт к расширению книги. Если же он не сделает этого, то суть последней может остаться непонятой, а потому [способным к этому людям], вне сомнения, следует, руководствуясь собственными идеями и сообразуясь со степенью собственного бесстрастия, писать работы, взращивающие оное.

Смысл в данном случае не изменится, а потому нет никаких оснований говорить о ложности. По вышесказанному судите и обо всём прочем.

Кроме того, в работах класса пратхама-ануйоги основное внимание уделяется тому элементу сюжетной линии, который наиболее важен в данном контексте. К примеру, человек проводил пост, плод коего оказался ничтожным, однако если ему при этом удалось, благодаря другим практикам, достичь каких-то экстраординарных результатов, то всё это может описываться как плод того самого поста. На этом примере судите и обо всём остальном.

Или другой пример: в тексте может говориться, что у такого-то человека благодаря тщательнейшему соблюдению нравственности, начитыванию мантр и иным практикам уменьшились страдания, проявились сверхнормальные способности и т.д., однако в действительности это не вполне так, поскольку указанные вещи не могут быть результатами такого рода практик, но связаны с созреванием ряда видов кармы. То же самое и в противоположном случае: текст может утверждать, что человек, совершив определённый грех, получил рождение в дурной участи, однако это не вполне так, поскольку рождение в дурных уделах и страдания вообще связаны с созреванием ряда других видов кармы.

Вопрос: Но стоит ли столь искажённым образом описывать факты? Кто же поверит в истинность такого утверждения?

Ответ: Несведущие существа не направят свой ум к дхарме и не убоятся греха, если не покажут им весь масштаб оногo; для их блага и предназначены столь преувеличенные описания. О лжи можно вести речь тогда, когда плод дхармы выдаётся за плод греха, однако здесь ситуация иная. Это можно проиллюстрировать на следующем примере: когда десять человек собрались для совершения некоего общего дела, чисто формально, конечно, можно сказать, что таковое выполнено одним человеком, и никакого изъяна в таком утверждении не будет. Или если чей-то отец сделал некое дело, то, имея в виду их принадлежность к одной семье, также можно сказать, что это сделано сыном – большого изъяна в этом не будет. Точно так же и здесь: хотя результат, [о котором идёт речь], будь он благой или дурной, в действительности представляет собой продукт многих причин, формально можно утверждать, что таковой явился плодом одного благого или неблагого деяния, и никакого серьёзного изъяна в этом не будет. И то же самое правило применимо и в ситуации, когда



результат, [о котором идёт речь], явился плодом совершенно иного деяния: если эти деяния относятся к одному виду не будет большой ошибкой сказать, что данный результат возник вследствие иного действия.

Наставления, как мы уже знаем, даются иногда с практической, а иногда – с окончательной точки зрения. В данном случае, [в пратхама-ануйоге], предмет описывается с практической точки зрения, причём в [совершенно конкретном] инструментальном аспекте, а потому, хотя данная форма изложения также истинна, её не следует воспринимать как равноценную [окончательной], ибо окончательная точка зрения излагается в текстах карана-ануйоги – помните об этом.

Кроме того, в текстах класса пратхама-ануйоги, даже если тот элемент дхармы, о котором идёт речь, соблюдается в его конвенциональной форме, он может определяться как полная форма дхармы. К примеру, дживы, свободные от страха и желаний, могут называться обладающими совершенной религиозной истиной, хотя строго говоря отсутствие страха и желаний в одном деле ещё не свидетельствует об обладании таковой, ибо это является результатом веры в таттвы. В данном случае термин «высшая форма обладания совершенной религиозной истиной»<sup>414</sup> номинально применяется по отношению к тому, что на деле представляет собой лишь конвенциональную её форму<sup>415</sup>.

Может также встретить и такие высказывания, что некий человек, изучив одну-единственную часть шастры, достиг правильного знания. В действительности, конечно, такое развивается лишь на основе свободного от малейших сомнений знания таттв [и никак иначе], в данном же случае, как и в вышеприведённых, термин «самьяг-джняна» применяется чисто номинально.

Говорится, что такое-то лицо, ведя благочестивый образ жизни, достигло уровня правильного поведения. Шправакой, как известно, называют того, кто, обратившись к учению Победителей, принимает большие или меньшие обеты, т.е. данный термин применим лишь по отношению к тому, кто находится на пятой гунастхане; в данном же случае, как и ранее, таковой применяется чисто номинально. В частности, в *Уттара-пуране* царь Шреника назван высочайшим из шправаков, хотя известно, что этот персонаж отличался невоздержанностью, и шправакой он назван лишь на основании его принадлежности джайнской вере. На основании приведённых примеров судите и обо всём остальном.

Можно вспомнить в этой связи и номинальных монахов, лишённых правильной веры: даже если они совершают определённые нарушения, их в любом случае определяют как монахов. Строго говоря, подлинное монашество начинается с шестой гунастханы, здесь же, как и в предыдущих примерах, эти люди называются монахами чисто номинально. Рассказывают, что в Самавасаране было огромное множество монахов и все они никак не могли быть чистыми бхавалинги-муни, однако, на основании наличия формальных признаков монашества, монахами названы они все. На этом примере делайте выводы и обо всём остальном.

Кроме того, в текстах класса пратхама-ануйоги может воздаваться хвала людям, из благих религиозных намерений совершившим неподобающие поступки. Так, Вишнукумара<sup>416</sup>, проникшись истинно религиозным состраданием, использовал свои силы для устранения страданий своих товарищей-монахов, хотя строго говоря не следовало бы оставлять монашество даже ради совершения такого рода деяний, ибо они уместны лишь для домохозяина, а дхарма монаха, как известно, выше таковой домохозяина. Поступок Вишнукумары восхваляется здесь лишь с целью подчеркнуть важность сострадания, но при этом нельзя забывать о том, что оставлять высшую дхарму ради низшей – дело недостойное, а потому не стоит использовать данный мотив в качестве предлога для оставления высшей дхармы.

Встречается в этой категории текстов и история о том, как пастух, желая облегчить страдания монаха, развёл костёр. Конечно, человеческие страдания облегчать необходимо, однако когда возможность для совершения паришахи – холод в данном случае, предоставляется естественным образом, её устранение может привести к появлению псевдострасти привязанности (рати), чего ни в коем случае нельзя допускать по отношению к монаху, ибо это наоборот причинит ему страдание. Мудрецы, отдавая себе отчёт в этом, не прилагают никаких усилий к устранению причин холода, пастух же был невежествен и совершил свой поступок из обыкновенного сострадания за которое и заслужил похвалу, однако из этого ещё не следует делать выводы о том, что и всем прочим необходимо действовать вопреки дхарме под вышеуказанным предлогом.

Или другой пример: царь Ваджракарана отказался приветствовать царя Синходару, а на своём перстне вырезал изображение Победителя. Что можно сказать по этому поводу? Даже лучшие из людей, достигшие обладания совершенной религиозной истиной, приветствуют царей, и никакого порока в этом нет, а что же до вырезания образа Джины на перстне, то это представляет собой проявление непочтительности к последнему, ибо в дхарме не существует правила, допускающего создание изображений Победителей на ювелирных украшениях. Царь, которому такого знания не доставало, решил: «Не буду приветствовать никого, помимо Джины!» – почему ему и воздаётся хвала, однако это не даёт нам права отказываться от приветствия других под указанным предлогом.

Известно также, что многие люди совершают подношения, воздают хвалу [тиртханкарам], начитывают мантры и т.д. с целью обзавестись потомством, избавиться от болезней и иных страданий и т.п. К сожалению, на деле такие практики ведут к разрушению добродетели бесстрастия<sup>417</sup> и в своей крайней форме приводят сознание дживы к той степени артта-дхьяны, которая связывает на долгие времена. Однако, хотя цель, владеющая сердцами этих людей, и греховна, что неизбежно приводит к связанности дурной кармой, принимая во внимание тот факт, что они не почитают ложных богов даже попав под власть заблуждения, им воздаётся хвала. Что же до всех прочих, то им не подобает практиковать дхарму ради мирских целей. На данном примере судите и обо всём остальном.

В текстах класса пратхама-ануйоги подобного рода историй множество, и тот, кто знает их подлинный смысл, не будет введён в заблуждение.

### **8.3.2 Методология изложения предмета в карана-ануйоге.**

В работах, относящихся к категории карана-ануйоги, предмет описывается так, как таковой известен всеведущим. Однако, хотя всеведение позволяет его обладателю узнать абсолютно всё, в рассматриваемой группе текстов объясняется лишь то, что может принести пользу живым существам: например, взаимоотношения души и кармы, структура трёх миров и т.д., да даже и природу тех не представляется возможным изложить полностью, вследствие чего всеведущим приходилось облекать свои слова в такую форму, чтобы идеи, лежащие в их основе, стали доступны уму простых существ. К примеру, учение о гунастханах связано с эволюцией состояний дживы, однако в реальности число этих состояний настолько велико, что не поддаётся никакому описанию, что и вызвало необходимость объединения различных состояний в четырнадцать этапов пути на основании наличия у некоторых из них общих признаков. То же самое и с атомами кармической материи: потенции, присущие оным, многообразны до бесконечности, а что же до известного нам подразделения кармы на восемь видов или сто сорок восемь подвидов, то такое явилось результатом обобщения на основании наличия у некоторых из них общих признаков. И точно так же и с тремя мирами: творений в этой вселенной бесчисленное множество, однако в писаниях упоминаются лишь основные.

И, хотя качества объектов познания в их аспектах поля, времени, способа существования и прочих неделимы, с целью привести простых существ хотя бы к приблизительному пониманию, оные описываются в таких условных терминах, как «прадеша», «самая»,

«авибхага-пратичхеда»<sup>418</sup>. Кроме того, предмет описывается методом его дифференциации на различные качества и модификации. Что касается взаимоотношений души и материи, то, хотя таковые и в корне отличны [друг от друга], тем не менее ввиду наличия связи между ними все те многообразные состояния бытия и виды живых существ, которые в действительности представляют собой продукт [чужеродной] субстанции, определяются как состояния одной и той же дживы. Нельзя забывать о том, что все такого рода высказывания делаются исходя из конвенциональной точки зрения, поскольку без таковой познание частных качеств объекта не представляется возможным. Впрочем, иногда предмет может описываться и с окончательной точки зрения: как, например, в случае с размером джив.

Многое из того, что говорится в работах класса карана-ануйоги, постижимо для простых существ – либо непосредственно, либо методом умозаключения, ну а то, что остаётся вне пределов их понимания, должно приниматься на веру как слово Победителей. Так, грубые и длительные по времени модификации живых существ и неживых объектов – кувшина и прочих, поддаются пониманию как непосредственно, так и методом умозаключения, однако те тончайшие модификации знания и прочего, которые происходят каждую самую, вариации качеств предмета по признаку утончённости-грубости и т.п. – всё это должно приниматься на веру как слово Победителей.

[Как уже отмечалось], то описание предмета, которое имеет место в текстах карана-ануйоги, отражает понимание одного всеведущим, а не заурядным существом. Так, хотя немалое число людей и размышляют над смыслом таттв и соблюдают обеты, по той простой причине, что ни правильная вера, ни правильное поведение ещё не сформировались в их сердце, их называют заблуждающимися и невоздержанными. С другой стороны, того человека, который, может быть, вообще не думает ни о таттвах, ни о поведении, и занимается совсем иными делами, а то и вовсе свободен от всякой мыслительной активности, пребывая во сне, но при этом обладает совершенной религиозной истиной, называют «самьяктами» и «врати».

Возможен и такой вариант, когда внешне джива предаётся страстям, однако внутренне таковые весьма слабы. Это – тот случай, когда дживу определяют как обладающую слабыми страстями. Однако нередко бывает и так, что внешние проявления страстей у индивидуума вроде бы незначительны, но внутренние – очень даже велики, и в этом случае её, конечно, определяют как обладающую острыми страстями. К примеру, божества Среднего Мира, разгневавшись, могут сжечь дотла целые города, однако ввиду того, что в целом их страсти незначительны, о них говорят как об обладающих жёлтой лешьей. С другой стороны, дживы, обладающие одним чувством, внешне вроде бы никаких признаков страстей не демонстрируют, однако поскольку внутренне размах таковых достигает огромной силы, о них говорят как об обладающих чёрной лешьей. Или взять богов неба Сарвартхасиддхи: хотя на практике они почти не проявляют признаков страстей, но ввиду того, что внутренне их страсти весьма сильны, их определяют как невоздержанных (асамьями). С другой же стороны, хотя человек, находящийся на пятой гунастхане, может заниматься торговлей, вести семейную жизнь и т.д., о нём говорят как об обладающем слабыми страстями и «ограниченно воздержанном» (дешасамьями). На основании приведённых примеров судите и обо всём остальном.

Бывает и так, что хотя индивидуум и не проявляет больших признаков деятельности тела, речи и ума, но, тем не менее, в плане способности притянуть новую карму его вибрационная активность (йога) весьма сильна, а у другого может быть так, что несмотря на огромное множество очевидных внешних действий, эта сила незначительна. К примеру, у всеведущего данная активность чрезвычайно сильна даже тогда, когда он не производит никакого движения, тогда как у низших существ, передвигающихся непрерывно, таковая слаба. На примере судите и обо всём остальном.

Кроме того, встречается в писаниях и такое высказывание, согласно которому если нечто в определённом месте не проявлено, оно, тем не менее, может присутствовать там в своей

тонкой форме. К примеру, монах не нарушает обета безбрачия, однако считается, что соответствующий инстинкт сохраняется у него вплоть до девятой гунастханы. Или другой пример: у небожителей класса Ахаминдр причины страданий в целом не выражены, однако инциденты созревания кармы, порождающей неприятные ощущения, случаются и у них.

Далее, карана-ануйога описывает правильную веру, знание и поведение, соотнося это со степенью успокоения или разрушения различных разновидностей кармы: какова мера успокоения или разрушения, такова и гунастхана, на которой находится индивидуум. Дживу и прочие таттвы, представляющие элементы правильной веры, она описывает в мельчайших деталях и подразделениях, но если кто попытается извлечь из этого практические выводы, то вряд ли преуспеет, ибо основная цель карана-ануйоги состоит в описании предмета в его истинной форме. Так что выводы, касающиеся вашего образа жизни, следует делать, основываясь на чарана-ануйоге. Что, к примеру, нужно делать, если вы хотите успокоить карму? Конечно же, вам следует [в первую очередь] приложить усилия к установлению природы таттв, благодаря чему успокоение кармы будет достигнуто автоматически. На данном примере судите и обо всём прочем.

Говорится, что в течение половины мухурты джива может пасть с одиннадцатой гунастханы назад к уровню ложного воззрения, а затем вновь подняться и достичь всеведения, однако такого рода тонкие колебания человеческой веры находятся вне сферы досягаемости ума. Отсюда вывод: знания действительно нужно черпать из карана-ануйоги в строгом соответствии с тем, как там написано, однако в том, что касается поведения, то в данном случае благо может принести следование лишь тому, что постижимо умом.

Впрочем, и в текстах карана-ануйоги встречается ряд пассажей, где предмет излагается с учётом конкретной цели данной проповеди; такие места не следует принимать на веру безоговорочно. К примеру, усилия, направленные на причинение вреда, называются «кумати-джняна»<sup>419</sup>, чтение иноверческих писаний называется «кушрута-джняна»<sup>420</sup>, неизменное видение исключительно дурной стороны и невосприятие благой называется «вибханга-джняна»<sup>421</sup>, – с целью устранения такого рода ошибок и даются указанные наставления, хотя, если сравнить знание человека, обладающего истинными воззрениями, с таковым человека, придерживающегося ложных воззрений, то всякое знание первого будет благим<sup>422</sup>, а второго – дурным. На основании данного примера судите и обо всём прочем.

Если же вам встречаются утверждения крайне общего характера, то их не следует принимать как абсолютно точные. К примеру, длина окружности может описываться как превышающая диаметр в три раза, хотя на самом деле эта разница всё-таки чуть больше.

Итак, всякий раз, когда высказывание делается с какой-либо конкретной целью, не стоит воспринимать его как истинное во всех отношениях. К примеру, дживы, придерживающиеся ложных воззрений, и дживы, находящиеся на второй гунастхане, описываются как грешные, а дживы, находящиеся на четвёртой гунастхане, т.е. не соблюдающие никаких обетов, как добродетельные, однако данные определения даются с целью подчеркнуть преобладающее в данном случае качество, тогда как на практике в обоих случаях количество греха и добродетели более-менее одинаково.

Высказываний такого рода огромное множество, и всех их необходимо понимать должным образом.

Такова методология изложения предмета в карана-ануйоге.

### **8.3.3 Методология изложения предмета в чарана-ануйоге.**

Тексты класса чарана-ануйоги объясняют принципы религиозного образа жизни, представляя таковые в форме, доступной пониманию простых существ. Согласно этим текстам, дхарма представляет собой истинное выражение пути к освобождению, а средства осуществления этого освобождения называются дхармой в конвенциональном смысле. Таким образом, чарана-ануйога описывает различные аспекты конвенциональной формы

религии<sup>423</sup>, делая это преимущественно с практической точки зрения, ибо в истинной форме религии<sup>424</sup> нет места оставлению или принятию чего бы то ни было. Однако ввиду того, что на низших этапах духовной жизни для индивидуума не представляется возможным оставить блуждание ума, здесь проповедуется отречение от дел, противных дхарме, и обращение к средствам практики оной.

Наставления в этой ануйоге бывают двух видов: даваемые с практической точки зрения и даваемые с окончательной. Тем заблуждающимся существам, которым окончательная точка зрения неведома, и которые не в состоянии понять таковую даже выслушав проповеди, наставления даются исключительно с практической точки зрения; тем, кому таковая известна, а также тем, кто сможет приблизиться к её пониманию с помощью слушания, наставления относительно конвенциональных практик даются с окончательной точки зрения, ибо совершенный гуру оказывает помощь всем живым существам.

Что касается неразумных живых существ, то поскольку таковые не в состоянии воспринять какие-либо наставления, ради их блага [всеведущие] проповедовали людям сострадание. Ну а что касается тех [человеческих] существ, которые в силу своей кармы не могут понять сути пути к освобождению в его окончательном аспекте, то ради помощи этим [всеведущие] проповедовали конвенциональные формы дхармы, призывая их оставить греходеяния, служащие причиной страданий дурных уделов, и обратить свой ум на практику дхармы, ведущую к счастью в благих уделах.

Нечестивец, всю жизнь думающий только о грехе, неизбежно идёт в дурные уделы, ибо причины счастливого удела, коей является дхарма, он лишён. Добродетельный же человек, ум которого всё время занят мыслями о дхарме, идёт в счастливые уделы, где вновь встречается с той же самой дхармой, служащей причиной его счастья, а потому счастье это он обретает постоянно, [из рождения в рождение]. В конечном же счёте его карма ослабляется настолько, что он вступает на путь к освобождению, почему [всеведущие], давая людям наставления в конвенциональной форме дхармы, и воодушевляют их на оставление греха и следование добродетели.

Наконец, тем дживам, которые либо уже вступили на путь к освобождению, либо готовы вступить на него, наставления по поводу конвенциональной формы дхармы даются одновременно с окончательной точкой зрения, что и даёт им возможность продвигаться по пути к освобождению.

Совершенный гуру оказывает такую помощь всем живым существам, однако если последние оказываются не в состоянии воспринять оную, то что он может сделать? Эффективность его помощи зависит от степени восприятия [слушателей], что и служит причиной вышеуказанного двоякого характера наставлений.

В конвенциональной форме наставлений основной упор делается на внешних практиках, благодаря коим дживы, оставив грех, обращаются к добродетели. Затем, по мере продвижения в таких практиках, их страсти ослабевают, по крайней мере, как правило бывает именно так, хотя и не всегда. Итак, совершенный гуру даёт свои наставления с целью очищения души в её аспекте модификации.

Что касается тех наставлений в конвенциональной форме дхармы, которые даются одновременно с представлением окончательной точки зрения, то здесь основное внимание уделяется именно состоянию души. Когда же, благодаря освоению знания таттв и медитации на отречение, это состояние очищается, то всякая внешняя деятельность очищается автоматически, однако происходит это лишь при условии предварительного очищения души в её аспекте модификации.

Таким образом, в тех случаях, когда наставления носят конвенциональный характер, это делается исключительно с целью развития [в слушателях] веры в архатов, гуру-ниргрантхов, религию сострадания, в дживу и прочие таттвы, изложенные с практической точки зрения, с

целью устранения двадцати пяти изъянов [правильной веры], формирования бесстрашия [в практике дхармы] и боязни мирского бытия, а также устранения приверженности иновещеским системам.

Для развития правильного знания [всеведущие] указывают на необходимость изучения джайнских шастр и понимания содержащихся в оных намёков и аллегорий, а для формирования правильного поведения призывают к полному или частичному отказу от насилия и прочих [грехов] и соблюдению [соответственно больших или малых] обетов. Если же наставник видит, что данный конкретный слушатель не в состоянии практиковать особую дхарму, то он предлагает ему следовать какому-то одному [посильному обязательству]. К примеру, человеку из племени бхиллов было предложено отказаться от употребления в пищу вороньего мяса, пастуху – начитывать Намаскара-мантру, домохозяину – посещать храм и совершать подношения и т.д.: каков уровень духовного развития дживы, таковы и наставления.

Кроме того, в тех случаях, когда конвенциональная дхарма излагается одновременно с окончательной точкой зрения, наставник обычно старается пробудить (в слушателях) веру в таттвы, представляя таковые в их истинной форме. «Истина заключается в понимании таттв с окончательной точки зрения, тогда как их интерпретация с практической носит лишь инструментальный, прикладной характер», – с такой мыслью, различая Я и не-Я, он даёт наставления [слушателям], задавшись целью побудить их к оставлению влечения и отвращения. Когда же в слушателях развивается такая убежденность, то всякая вера в ложных божеств, [учителей и учения] улетучивается сама по себе. В целях формирования в слушателях правильного знания наставник проповедует твёрдое и несомненное знание этих таттв, непосредственной причиной которого служит изучение джайнских шастр, и изучение сие подразумевается здесь как необходимое условие. Ну а в целях воспитания правильного поведения он, как и ранее, проповедует оставление влечения и отвращения, благодаря чему слушатели, с полным или частичным исчезновением интенсивных форм страсти, полностью или частично оставляют и вызванные оными греходеяния, а когда страсть уменьшается ещё больше – принимают обеты домохозяина или монаха и, кроме того, такое ослабление страсти будет означать очищение упайоги.

Вообще, в данной ануйоге описывается всё, чем может обладать истинный последователь дхармы, обладающий правильной верой: обеты в их истинной форме, поклонение, подношение, восхваления [тиртханкаров] и т.д., и все эти наставления даются в полном соответствии с традиционным способом проповеди, принятым в учении Победителей.

Таковы два способа передачи наставлений, принятые в чарана-ануйоге.

Далее, в текстах этого класса имеются также наставления о том, как, избавившись от интенсивных форм страстей, перейти к деятельности, сопровождающейся малыми страстями. Верно то, что любые страсти – зло, однако принимая во внимание невозможность [для простого существа мгновенного] оставления всех страстей, любую меру их сокращения следует считать за благо – такова цель, преследуемая работами этого класса. К примеру, тем людям, которые оказываются не в состоянии полностью отказаться от работы, строительства, чувственных наслаждений, не могут избавиться от гнева и прочего, рекомендуется возводить храмы, совершать там подношения, возносить хвалу [тиртханкарам], исполнять танцы перед их образами, оказывать помощь духовным лицам и т.д., поскольку такого рода деятельность не способствует росту страстей. Данное явление возможно лишь при совершении греходеяний, а потому, оставив оные, следует направлять ум на вышеуказанную деятельность. Суть здесь в том, что человеку предлагается оставить грех в той мере, в какой он способен сделать это – неважно, в большей или меньшей, и соблюдать соответствующие малые обеты, благодаря чему со временем сформируется [частичная] правильная вера. Если же индивидуум в состоянии оставить всякую мирскую деятельность, то ему рекомендуется отбросить не только оную, но и вообще все

вышеупомянутые практики – подношение и прочие, и принять великие обеты. Однако в тех случаях, когда учитель приходит к выводу, что степень сокращения влечения и отвращения [у данного слушателя] незначительна, он советует ему обратиться к практике даяния, покаяния, чтению [писаний] и т.д. Пользы от наставлений не будет лишь тем людям, чьи влечение и отвращение разрушены полностью – таково правило, действующее на пути к освобождению.

Кроме того, некоторые наставления, содержащиеся в текстах этой категории, предназначены для того, чтобы направить ум слушателей к дхарме даже ценой поддержки некоторых страстей. В частности, учитель может, показав слушателям плоды греха – рождение в аду и прочих [дурных уделах], вызвать в них страх оных, [относящийся к группе «псевдострастей»], и тем самым побудить их к оставлению греходеяний, а показав плоды добродетели – чувственное счастье благих уделов, вызвать в них желание достижения таковых и направить тем самым их умы к практике дхармы. Однако ввиду того, что такого рода слушатели, желающие чувственных наслаждений, сыновей, богатства и т.п., неизбежно будут творить грехи, учителю следует, указав им на те страдания, которые порождают чувственные наслаждения – смерть, волнение и прочие, породить в них печаль: вызвать отвращение к телу, пояснив причины нечистоты оного; охладить пыл по отношению к сыновьям, напомнив, что они могут оказаться расточителями богатства; сформировать безразличие к материальному благосостоянию, указав на оное как на причину страдания и смерти. Благодаря такого рода средствам страсти постепенно ослабнут и слушатели, оставив грех, обратятся к практике дхармы. Наконец, учитель может пояснить, что с помощью начитывания Намаскара-мантры, подношений, поклонения, даяния, нравственности и т.п. уже в этой жизни устраняются страдания бедности и прочие, обретаются сыновья, богатство и т.д. и, вызвав тем самым в слушателях желание указанных вещей, направить их ум к практике дхармы.

На основании вышесказанного можно судить и обо всём прочем.

Вопрос: А какова цель того, что устранив одну страсть, вы порождаете другую?

Ответ: Простуда и лихорадка – в равной мере болезни, однако если доктор видит, что больной может умереть от простуды, он предписывает последнему согревающие снадобья, а затем, когда угроза для жизни миновала, можно принять меры по снижению температуры. Точно так же и здесь: хотя страсти и достойны отречения во всех случаях без исключения, но если совершенный гуру понимает, что данная конкретная джива вследствие своих страстей склонна к совершению греха, он предлагает ей методы, содействующие развитию иной, благой формы страсти, а затем, когда этот индивидуум превратится в истинного последователя дхармы, даст ему другие наставления, которые приведут того к окончательному искоренению страстей. Такова цель [чарана-ануйоги].

Предмет в чарана-ануйоге самыми разнообразными методами излагается в такой форме, чтобы слушатели, оставив грех, направили свой ум на практику дхармы: в целях пробуждения понимания здесь используются и логическая аргументация и самые что ни на есть обыденные примеры, порой заимствованные даже из иноверческих учений. Так, в *Суктамуктавали* богиня Лакшми описывается как восседающая в лотосе, а поскольку, согласно индуистской мифологии, как яд, так и Лакшми рождены из океана, то и Лакшми называется сестрой яда.

Конечно, немало иллюстраций, приводимых там, носят откровенно вымышленный характер, однако цель, преследуемая ими, истинна, так что никакого порока в этом нет.

Вопрос: А может, всё-таки есть грех лжи?

Ответ: Даже если пример сам по себе ложен, но цель, преследуемая им, истинна, то его нельзя считать ложным. С другой стороны, даже если пример и истинен, но преследуемая им цель ложна, то и сам этот пример есть ни что иное, как ложь.

Когда речь идёт об изобразительных средствах и именах, их истинность или ложность следует оценивать не с содержательной точки зрения, но с точки зрения цели. Так, пышно украшенный город называется подобным Индрапури, что, конечно, очевидная ложь, однако ввиду того, что цель такого описания заключается в том, чтобы подчеркнуть его пышность, ничего дурного в этом нет. И такие слова, как «Мошенники наказуются лишь в этом городе», также не могут соответствовать действительности, ибо злодеяния наказуемы везде, однако поскольку цель заключается в том, чтобы подчеркнуть, что здесь не подвергают несправедливым наказаниям добродетельных людей, ничего дурного в таком описании нет. Ну а когда планета Юпитер называется «Учителем богов», а Марс – Куджей, то это всё заимствовано из других религий. В буквальном смысле такие определения, конечно, ложны, однако когда имя служит определением частного объекта, никакого порока в этом нет.

Таким образом, примеры, заимствованные из иноверческих систем, ложны, однако факт их использования ещё не означает призывов следовать этим системам. Наоборот, цель в данном случае заключается во возвращении веры в учение Победителей, а поскольку эта цель – истинна, то никакого изъяна в этом нет.

Далее, наставления в текстах чарана-ануйоги даются в упрощённой форме, доступной пониманию простых существ, и упор при этом делается на их образ жизни в миру, тогда как наставления, смысл которых понятен лишь всеведущему, не даются, ибо практиковать таковые [простые существа] всё равно не смогут. Цель этой ануйоги – вдохновение слушателей на религиозный образ жизни.

Так, человеку, практикующему малые обеты, предписывается воздерживаться от совершения насилия по отношению к подвижным живым существам, однако, к примеру, в тех случаях, когда он предаётся чувственным наслаждениям с женщинами, таковое может иметь место. Ему отлично известно, что в слове Победителей сказано, что насилие по отношению к подвижным живым существам в такой момент возможно, однако цели такой в его уме нет и, кроме того, он и не совершает того, что в мирской терминологии называется убийством подвижных существ, а посему, с данной точки зрения, не совершает насилия над ними вообще.

Что касается монахов, то им возбраняется насилие не только по отношению к подвижным, но и по отношению к неподвижным живым существам, однако они вынуждены совершать передвижение по земле или воде, кишащим этими самыми живыми существами, занимающими настолько малое пространство, что остаются недоступными зрительному восприятию. Монахи знают об этом либо из слова Победителей, либо даже из личного опыта, если обладают ясновидением, однако во-первых, поскольку в их уме нет намерения совершать насилие по отношению к каким бы то ни было живым существам, будь то подвижные или неподвижные, и во-вторых, поскольку они не занимаются такой мирской деятельностью, как копанье земли т.п., причиняющей вред неподвижным живым существам, а также избегают причинения боли грубым подвижным существам, говорится, что они воздерживаются от насилия полностью.

Всеведущий зрит, что ложная йога речи имеет место вплоть до двенадцатой гунастханы, приток атомов адатта-кармы и иных чужеродных субстанций – до тринадцатой, сексуальные импульсы – до девятой, внутреннее стяжательство – до десятой, а внешнее так и вообще может иметь место даже и у самого всеведущего, пребывающего в Самавасаране, однако поскольку у монахов нет намерения совершать грехи, и поскольку в их повседневной жизни отсутствуют такие вещи, которые в миру определяются как ложь, воровство, безнравственность и стяжательство, говорится, что они отреклись от лжи и прочего.

Кроме того, правила соблюдения мулагун, как известно, предписывают монахам отречение от объектов пяти чувств, однако в данном случае необходимо отдавать себе отчёт в том, что, во-первых, процесс чувственного познания при этом не останавливается, а во-вторых, если бы они полностью преодолели всякое влечение и отвращение по отношению к любым



объектам, то можно было бы вести речь о совершенном правильном поведении, которое в реальности не имеет места. И, тем не менее, принимая во внимание тот факт, что желание чувственного наслаждения материальными объектами в их сознании отсутствует и исчезла всякая склонность к обладанию внешним имуществом, их определяют как отрёкшихся от объектов чувственного наслаждения.

На основании приведённых примеров судите и обо всём прочем.

Вообще, любой обет, принятый человеком, любое отречение, находится в соответствии с учением чарана-ануйоги и мирской традицией. Так, если он берёт на себя обязательство воздерживаться от насилия по отношению к подвижным существам, то это подразумевает воздержание от того, что считается таковым в как в чарана-ануйоге, так и в мирской традиции, однако в том, что касается насилия по отношению к мельчайшим живым существам, видимым лишь всеведущими, то таковое на практике оказывается невозможным. Более конкретно данное обязательство означает воздержание от совершения насилия всеми тремя дверями: телом, речью и умом, и то же самое относится ко всем остальным вилам отречения и обетов.

Вопрос: В текстах карана-ануйоги предмет описывается таким, каким он представляется с точки зрения всеведущего, и там сказано, что на шестой гунастхане полностью отсутствуют двенадцать видов невоздержанности (авирати). Нет ли здесь противоречия?

Ответ: [Противоречия нет], поскольку во-первых, понятие «невоздержанность» включается в йогу и страсти, а во-вторых, [в упомянутых текстах] предмет рассматривается также и с позиции чарана-ануйоги, согласно коим под невоздержанностью подразумевается отсутствие отречения, а таковое [на данной гунастхане] имеет место. В частности, там сказано, что [на этом этапе] отсутствует невоздержанность ума (ман-авирати) притом, что на практике очевидно, что ум монахов всё-таки подвержен блужданиям, однако противоречия в этом нет, поскольку в данном случае об отсутствии оной говорится на том основании, что у монахов отсутствует выраженная тенденция к греховному образу жизни.

Сверх того, в чарана-ануйоге определения и всё прочее даётся с позиции конвенциональной мирской традиции: в частности, встречается утверждение, согласно коему человек, обладающий совершенной религиозной истиной, является достойным получателем [милостыни], а придерживающийся ложного воззрения – недостойным, однако в данном случае под обладающим совершенной религиозной истиной следует понимать того, кто имеет веру в Победителей и прочих [из трёх], а под заблуждающимся – того, кто этой веры не имеет. Всё дело в том, что если вы совершаете даяние, основываясь на поучениях чарана-ануйоги, то и термины «самьяктви» и «митхьятви» следует понимать в контексте чарана-ануйоги. Если же вы будете судить о том, кто обладает совершенной религиозной истиной, а кто заблуждается, исходя из позиций карана-ануйоги, то как вы сможете принять решение о том, кто же является достойным получателем, а кто – нет, в такой ситуации, когда джива, находившаяся на одиннадцатой гунастхане, в течение половины мухурты вдруг падает на первую?

А если принимать решение относительно наличия или отсутствия правильной веры, основываясь на позиции дравья-ануйоги, то здесь возникает закономерный вопрос о том, что в сангхе, как известно, существует два вида монахов – дравьялинги-муни и бхавалинги-муни, и определить этот момент относительно первых из них весьма сложно, поскольку с внешней стороны их образ жизни одинаков... Кроме того, если вы на основании того или иного частного признака признали кого-то обладающим совершенной религиозной истиной, но не оказываете ему при этом почтения, то у окружающих возникнут вопросы о том, почему же вы его не почитаете? Когда же вдруг обнаружится, что на деле этот человек всё ещё пребывает на стадии ложных воззрений, то это приведёт к противоречиям в сангхе, а посему в данном случае всякое утверждение о наличии или отсутствии обладания совершенной религиозной истиной должно пониматься с практической точки зрения.

Вопрос: А на каком основании мы должны почитать дравьялинги-муни, если люди, обладающие совершенной религиозной истиной, считают статус оных многократно ниже своего?

Ответ: Данная категория монахов в весьма широкой степени практикует конвенциональные формы дхармы, а бхакти, как известно, также относится к числу конвенциональных практик. Представьте себе человека, куда более состоятельного, чем любой из членов его семьи: ведь он, несмотря на свой статус, оказывает достойные почести всем, кто старше его по возрасту. Точно так же и здесь: даже если вы сами обладаете непревзойдённым качеством правильной веры, почитайте достойно всех тех, кто практикует дхарму в её конвенциональном аспекте, и чьи достоинства в этом плане весьма велики. Точно таким же образом и тех людей, которые много постятся и предпринимают иные внешние практики, называют аскетами: да, безусловно, высочайший из аскетов – тот, кто занимается медитацией и изучением [писаний], однако поскольку здесь, в чарана-ануйоге, основной акцент делается на внешней аскезе, у нас есть полное право считать их аскетами. На основании данного примера судите и обо всём прочем.

Такова методология изложения предмета в чарана-ануйоге и её аспекты.

### 8.3.4 Методология изложения предмета в дравья-ануйоге.

В текстах класса дравья-ануйоги характеристики дживы и прочих субстанций<sup>425</sup> излагаются с помощью примеров и доводов таким образом, чтобы в слушателях могла зародиться должная вера в них, ибо именно в этом и заключается цель этой ануйоги. Однако в данной категории текстов [в целях облегчения понимания] субстанциям с практической точки зрения приписывается ряд несвойственных им в действительности различий, таких, как сущность, модификация, качества и т.п., вымышленных потому, что истинная природа дживы и прочих субстанций едина и неделима. Помимо того, всё с той же самой целью формирования [в слушателях] твёрдой убеждённости здесь применяются разнообразные приёмы логики, найи; дабы помочь [слушателям] прийти к определённым выводам относительно природы объектов познания, приводятся примеры и т.д. Таким образом, цель наставлений в этой ануйоге заключается в развитии твёрдой убеждённости относительно природы субстанций.

Сверх того, тот же самый метод объяснения природы дживы и прочих таттв применяется здесь и с целью развития веры в путь к освобождению: дабы помочь [слушателям] развить знание, различающее природу Я и не-Я, даются наставления относительно природы дживы и адживы; дабы помочь им развить бесстрашие, даются наставления о притоке и прочих [таттвах], т.е. речь здесь идёт главным образом о знании и отречении, служащих основными причинами созерцания Атмана.

В дравья-ануйоге основной акцент делается на наставлениях сугубо духовного<sup>426</sup> характера, излагаемых с окончательной точки зрения. Конвенциональные формы дхармы здесь подвергаются порицанию: тем людям, которые не занимаются созерцанием Атмана, предпочитая оному внешние практики, в этих текстах показывают недостаточность обетов, нравственности, самообуздания и прочего. Никто, конечно, не хочет сказать, что нужно, оставив таковые, предаться греху, ибо цель этих наставлений состоит не в том, чтобы направить сознание [слушателей] на дурное, но в том, что трансформировать чистую его форму в бесстрастную.

Вопрос: Поскольку в духовных (адхьятма) шастрах говорится, что добродетель и грех по сути равны, а единственным благом является бесстрастная форма сознания, то что нам делать, если таковая не возникает, чем заниматься: грехом или добродетелью?

Ответ: С точки зрения представителей «чистых» каст, что джат<sup>427</sup>, что чандала одинаковы, однако с точки зрения последнего положение джата всё-таки лучше, поскольку первый – неприкасаемый, а второй – «прикасаемый». Точно так же и здесь: в плане связывания кармой добродетель и грех равны, однако по сравнению с грехом добродетель всё-таки предпочтительнее, ибо первый представляет собой интенсивную форму страсти, а вторая – слабую, а посему оставлять добродетель ради того, чтобы предаться греху – это никуда не годится.

Далее, что касается тех верующих, которые более склонны к поклонению образам Победителей, то этим, дабы направить их умы к созерцанию атмана, указывается, что «бог не в храме, а в теле»<sup>428</sup>, однако и этого ещё не следует, что нам позволено, забросив бхакти, предаваться еде и прочим [чувственным наслаждениям], поскольку цель указанного наставления заключается отнюдь не в этом.

Таким образом, всякий раз, когда вы встречаете порицание конвенциональных практик, не следует делать вывод о том, что таковыми можно пренебречь. Помните, что такого рода наставления предназначены исключительно для того, чтобы пробудить в людях, погружённых в конвенциональные практики, интерес к дхарме в её окончательном аспекте.

Кроме того, в тех же самых шастрах сказано, что чувственные наслаждения, которым предаётся человек, достигший обладания совершенной религиозной истиной, служат причиной не связывания, но сбрасывания. Конечно, это не следует понимать в буквальном смысле, как достойное подражания. В данном случае чувственные наслаждения, известные как причины интенсивной связанности, были определены указанным образом исключительно для того, чтобы подчеркнуть величие правильной веры, сила которой и осуществляет сбрасывание. Так что здесь чувственные наслаждения названы причиной сбрасывания чисто метафорически. Если бы таковые и вправду были причиной сбрасывания, то для чего бы тогда миряне, достигшие обладания совершенной религиозной истиной, оставив всё, принимали монашество? Так что единственная цель такого рода высказываний состоит в демонстрации масштаба величия правильной веры, благодаря силе которой даже чувственные наслаждения оказываются не в состоянии породить свои обычные плоды.

Цель дравья-ануйоги, как и чарана-ануйоги, заключается в том, чтобы побудить [слушателей] принять одни вещи и отречься от других, а потому и наставления в ней даются в форме, понятной уму простых существ. Разница лишь в том, что если в чарана-ануйоге основной акцент делается на внешних практиках, то здесь – на состояниях души, однако столь утончённых объяснений, как в карана-ануйоге, здесь вы не найдёте. Вот пример:

Говорится, что сознание дживы может иметь две модификации: нечистую, чистую и бесстрастную. Преданность дхарме считается чистой, потворство греху и отвращение – нечистой, а отсутствие как влечения, так и отвращения – бесстрастной. Однако такого рода описание состояния души с подразделением оного на три модификации сделано здесь с учётом способности простых существ к пониманию; в карана-ануйоге же душа описывается с точки зрения её омрачённых или чистых состояний, находящихся в зависимости от силы страстей на определённых гунастханах. В дравья-ануйоге такой способ описания отсутствует.

Согласно текстам карана-ануйоги, бесстрастная форма упайоги, свободная от влечения и отвращения, развивается с достижением совершенного правильного поведения, причём происходит это автоматически по исчезновении заблуждения. Может ли человек низкого духовного статуса жить в бесстрастной упайоге? В дравья-ануйоге основной акцент делается именно на пребывании в бесстрастной упайоге, однако в данном контексте таковой называется то состояние, когда заурядная мирская джива, оставив не только насилие и прочие грехи, но также и такие доступные её уму формы практики, как бхакти и прочие, пребывает в медитации на природу Атмана. И, хотя тонкие формы влечения и отвращения, видимые всеведущими, в данном случае имеют место, этот момент здесь не рассматривается.

Поскольку этот человек оставил те формы влечения и отвращения, которые доступны его уму, говорится, что его упайога бесстрастна.

Итак, сказано, что джива приходит к обладанию совершенной религиозной истиной с развитием веры и знания, различающих Я и не-Я, однако данное высказывание сделано с точки зрения постижимости этого вопроса уму [простого человека], что же касается объяснения онога с точки зрения тонких состояний души, то таковое даётся в карана-ануйоге в связи с гунастханами.

Так что, если вы хотите совместить способ изложения предмета, принятый в дравья-ануйоге, с таковым карана-ануйоги, то следует иметь в виду, что иногда точки соприкосновения между ними имеются, а иногда – нет. К примеру, утверждение о том, что бесстрастная форма упайоги достигается с формированием совершенного правильного поведения, верно с обеих точек зрения, однако на низших стадиях [духовной эволюции] о таковой можно вести речь лишь иногда, причём лишь с позиции дравья-ануйоги, тогда как с позиции карана-ануйоги в данном случае таковой быть не может ввиду постоянного наличия страстей. Точно так же следует понимать и все прочие высказывания.

Далее, когда вы встречаете в текстах дравья-ануйоги опровержение иновеческих интерпретаций таттв, помните, что сделано это не из простого неприятия оных, но для того чтобы, продемонстрировав их ложность, пробудить [в слушателях] веру.

Такова методология изложения предмета в дравья-ануйоге.

На этом мы закончим описание методологии изложения предмета в четырёх ануйогах. В некоторых текстах предмет излагается в аспекте лишь одной ануйоги, в других – в двух, в третьих – в трёх, а в четвёртых – во всех четырёх, так что и понимать их следует в соответствующем духе.

#### **8.4 Основные стилистические особенности изложения предмета в различных ануйогах.**

Далее мы вкратце коснёмся вопроса о том, какие же способы описания предмета [со стилистической точки зрения] преобладают в различных разновидностях ануйог.

Тексты, входящие в категорию пратхама-ануйоги, как правило, отличаются аллегорическим, метафорическим стилем, помимо того, встречаются среди них и поэтические произведения, поскольку использование такого рода средств доставляет радость уму, который в противном случае, если бы авторы прибегли к безыскусному прозаическому стилю, остался бы безразличным к предмету. Вдобавок к этому, в случаях, когда речь идёт о некоем предмете, недоступном непосредственному восприятию, несколько преувеличенное описание помогает слушателям лучше постичь природу онога.

В категории карана-ануйоги преобладают шастры, характеризующиеся математическим стилем изложения, поскольку там описываются размеры и числовые характеристики субстанций, поля, времени и способа существования, так что данные тексты будут легко доступны всем, изучавшим математику.

В чарана-ануйоге преобладает стиль изложения, свойственный этической науке, ибо её цель – формирование [правильного] поведения. Выслушав эти наставления о пути нравственности, изложенные в соответствии с общепринятой мирской традицией, слушатели начинают воплощать на практике религиозный образ жизни.

Наконец, дравья-ануйоге более свойственен стиль логических шастр, поскольку её цель заключается в подведении слушателей к окончательному определению [природы таттв].

Таковы основные стилистические особенности четырёх ануйог, однако помимо вышеуказанных в текстах могут встречаться и иные элементы.

Вопрос: Знание изобразительных средств, математики, этики и логики более свойственно пандитам, глупцы же ничего в этом не смыслят, так что, может быть, было бы лучше использовать самые что ни на есть простые слова?

Ответ: Шастры предназначены главным образом для изучения пандитами и иными достаточно образованными людьми, ум которых естественным образом привлекается к текстам, при составлении коих использовались указанные приёмы. Что же касается лиц, большими интеллектуальными способностями не отличающихся, то эти могут получить все необходимые пояснения от пандитов в простых и доступных терминах. Если бы в литературных произведениях использовалась обычная речь, то таковые не смогли бы привлечь к себе мудрых людей, чем и объясняется необходимость прибегать к разнообразным изобразительным средствам.

Число шастр, охватываемых этими четырьмя ануйогами, весьма велико.

Кроме того, в джайнской традиции также имеется некоторое количество текстов на такие темы, как грамматика, логика, стихосложение, медицина, астрология, мантры и т.д., цель которых вкратце поясняется ниже.

### **8.5 Цель текстов по грамматике, логике и прочим.**

Основная цель работ на темы грамматики, логики и т.д. заключается в том, чтобы верующие, изучив оные, обрели способность к пониманию и изучению шастр, входящих в ануйоги.

Вопрос: А какая в наше время польза от грамматики, если теперь все необходимые объяснения даются на разговорных языках?

Ответ: Все эти разговорные языки представляют собой нечистые вариации апабхрмши, да и к тому же имеют тенденцию изменяться от местности к местности. Стали бы великие люди использовать такие диалекты для создания шастр? Та абсолютно корректная, утончённая передача смысла, способностью к которой человека наделяет знание грамматики и логики, средствами народных языков попросту невозможна, чем и объясняется необходимость использования оных. Так что, сообразуясь с собственными интеллектуальными данными, изучайте эти шастры, и это, в свою очередь, окажет вам неоценимую помощь в деле понимания текстов, содействующих достижению цели человека.

Что касается работ по медицине, то та польза, которую приносят и эти тексты, и лечебные средства, применяемые докторами, также могут способствовать прославлению и распространению учения Победителей. А может случиться и так, что человек, с головой погружённый в мирские дела, увидев чудеса исцеления, сотворённые джайнскими докторами, обратится к истинной дхарме, которая принесёт ему окончательное благо. Такова цель медицинских трактатов.

Здесь, однако, необходимо заметить, что хотя все эти тексты также относятся к числу джайнских шастр, не следует отдавать слишком много времени их изучению: если, благодаря высоким интеллектуальным способностям, знание оных приходит к вам легко и естественно, и если это знание служит средством прекращения влечения и отвращения, тогда оно, безусловно, полезно. Но в целом эти тексты не могут принести столь огромной пользы, как шастры, входящие в ануйоги, а потому их изучение не заслуживает сколь-либо значительных усилий.

Вопрос: Но если всё так, то почему тогда ганадхары составляли шастры на данные темы?

Ответ: Они делали это, имея в виду вышеуказанную цель. Малоценные предметы порой может накапливать и сказочно богатый человек, но если это будет делать бедный и растратит на эти цели всё своё состояние, то откуда он возьмёт средства на более ценные? Точно так

же и здесь: мудрые ганадхары действительно составляли медицинские и иные малополезные шастры, но если человек, особой мудростью не блещущий, отдаст все силы на изучение таких текстов, то сможет ли он изучать непревзойдённые духовные шастры, содействующие достижению цели человека?

И то же самое и с Пуранами: если их авторы, отличавшиеся весьма слабыми страстями, допускали в своих произведениях даже кое-какие элементы эротики, это ещё не означает, что они сами были подвластны соответствующим чувствам, но если то же самое будет писать простой человек, страдающий весьма интенсивными страстями, то единственным результатом будет связанность дурной кармой. То же самое и здесь: если ганадхары, отличавшиеся весьма слабыми страстями, составляли медицинские и прочие трактаты, из этого ещё не следует, что они питали какой-либо специфический интерес к таковым, однако если простой человек, страсти коего чрезвычайно сильны, целиком и полностью уйдёт в их изучение, то единственным результатом, по причине роста страсти, будет связанность дурной кармой – помните об этом.

Такова природа наставлений в учении Победителей.

## **8.6 Ложные концепции относительно ануйог и их опровержение.**

Вокруг темы ануйог имеет место некоторое количество воображаемых концепций, которые мы сейчас и опровергнем.

### **8.6.1 Ложные концепции относительно пратхама-ануйоги.**

Многие люди говорят примерно следующее: поскольку в текстах пратхама-ануйоги очень часто встречаются описания чувственных наслаждений, войн и т.п., их чтение может стать причиной роста страсти, так что такие вещи не то что писать, но даже и читать нельзя.

Ответ: Если уж приступать к повествованию о чём-либо, то рассказать необходимо обо всех событиях, связанных с данной историей, а если использованные по ходу повествования метафорические средства и приводят к некоторым преувеличениям, то это ещё не лишает слова пандитов логики.

Вопрос: Но какой смысл в преувеличениях? Пересказ должен соответствовать точному ходу события.

Ответ: О, нет! Смысл события, пересказанного дословно, без преувеличений, может остаться не вполне понятным. Представьте себе человека, который вначале предавался чувственным наслаждениям, участвовал в битвах и т.д., а затем, бросив всё, принял монашество: такие изумительные метаморфозы нашего бытия без литературных метафор пониманию не поддаются.

Вопрос: Но ведь такого рода истории возбуждают влечение и отвращение!

Ответ: Когда некто строит храм, он руководствуется в данном предприятии единственной целью – дать возможность другим практиковать там дхарму, а если какому-то нечестивцу вздумается сотворить там грех, то никакой вины строителя храма в этом не будет. Точно так же и здесь: совершенные гуру, описывая чувственные наслаждения при составлении Пуран, преследовали цель не возбудить в ком-то страсть, но направить ум читателя на практику дхармы; а если же какой-то нечестивец вместо того, чтобы использовать их как опору в практике дхармы, возбуждает, читая оные, собственные страсти, то какая вина учителей в этом?

Возражение оппонента: В любом случае не следует писать такие вещи, которые возбуждают влечение и отвращение.

Ответ: Ум людей, подверженных страстям, не привлекается к повествованиям, выдержанным в чисто бесстрастном стиле, потому и приходится пробуждать в них интерес к дхарме, преподнося оную в обёртке чувственных наслаждений, подобно тому, как ребёнку дают лекарство в сахаре.

Вопрос: Но если всё обстоит именно так, то встаёт закономерный вопрос о том, подобает ли человеку, достигшему бесстрастия, читать такого рода вещи?

Ответ: В том, чьё сердце чисто от страстей, оные не возникнут даже при слушании историй о чувственных наслаждениях, ибо они знают, что такова традиция передачи дхармы.

Вопрос: А стоит ли читать такие тексты тем, у кого страсти всё-таки возникают?

Ответ: Единственная цель джайнской мифологии – передача дхармы, е цели этой писания данной категории следуют всегда и неукоснительно, что же до описания чувственных наслаждений и т.п., то это всё делается в силу обстоятельств, и если некий человек чувствует [неуместное] возбуждение, слушая оные, то резонно спросить, а сможет ли он достичь бесстрастия иными способами? Нет, конечно, ибо оставив Пураны, он обратится к таким деяниям, где его страсти возрастут ещё больше, а потому, если он, благодаря слушанию, хотя бы немного направляет свой ум к дхарме, то и это уже неплохой результат. По сравнению с теми делами, которым он предавался бы в противном случае, это вполне можно счесть за благо.

Вопрос: Но ведь в Пратхама-ануйоге рассказываются истории, целиком и полностью связанные с другими людьми, каким же образом с их помощью достичь нашей собственной цели?

Ответ: Подобно тому, как в результате слушания непотребных историй о сластолюбцах вы сами начинаете испытывать страсть к чувственным наслаждениям, так и благодаря слушанию рассказов об истинных и благочестивых последователях дхармы в вас может развиваться особая любовь к оной. Так что тексты Пратхама-ануйоги, вне сомнения, заслуживают изучения.

### 8.6.2 Ложные концепции относительно карана-ануйоги.

Многие люди говорят: В текстах класса карана-ануйоги описываются гунастханы, путь, разновидности кармы, структура трёх миров и т.п., так что если даже мы и узнаем, что это обстоит так, а это – эдак, то каким образом это поможет нам в достижении цели? Лучше уж практиковать бхакти, обеты, даяние, созерцать природу атмана, и это принесёт нам [подлинное] счастье.

Ответ: Поскольку Верховный Владыка<sup>429</sup> бесстрастен, сам он не может что-либо чувствовать от того, что вы, поклоняясь, украшаете его [статую]: лишь ввиду того, что благодаря бхакти страсти уменьшаются, плод оной естественным образом должен быть благим. Однако благодаря изучению карана-ануйоги страсти могут уменьшиться ещё больше, а потому и плод оного ещё более высок. Что касается таких средств, как обеты, даяние и т.п., то всё это – чисто внешние способы сокращения страстей, тогда как изучение карана-ануйоги, если делается с сосредоточенным умом, позволяет [полностью] устранить влечение [и отвращение] и, соответственно, является средством внутренней практики, приносящим совершенно особую пользу. А потому, приняв обеты, изучайте писания! Ну а в том, что касается созерцания Атмана, то это, конечно, высочайшая из практик, однако в равном

сосредоточении сознание задерживается ненадолго, и когда оно исчезает, а другие мысли возникают, то переход к изучению карана-ануйоги оказывается весьма желательным.

Такое сосредоточение сознания [на карана-ануйоге] сокращает интенсивность страстей даже в настоящее время и, помимо того, становится причиной полного их исчезновения в будущем, а посему направляйте же его в указанное русло!

Когда же вы изучаете разнообразные характеристики дживы, кармы и т.п., [описанные в данной ануйоге], то нет особой нужды объяснять, что уж такие-то тексты никоим образом не могут преследовать целью возвращение страстей, более того: всем своим содержанием они демонстрируют иную цель – формирование бесстрастия, являясь, таким образом, причиной уничтожения влечения [и отвращения].

Вопрос: Действительно, некоторые тексты именно таковы, однако какая польза от всех этих островов и океанов с их йоджанами?

Ответ: Такого рода знание не ведёт к возникновению влечения и отвращения, так что вышеупомянутая цель, опять же, достигается.

Вопрос: Но если всё так, то нам остаётся предположить, что даже знание таких бессодержательных объектов, как камни и т.п., оказывается полезным, ибо не способствует возникновению влечения и отвращения.

Ответ: Люди, подверженные влиянию страстей, не имея в виду цели, так или иначе способствующей удовлетворению оных, никогда не приложат усилий к познанию чего-либо, а если какое-то знание приходит к ним естественным образом, то единственным результатом будет желание отвлечь сознание от такового, поскольку все их намерения и цели основаны на страстях. Здесь же они изучают материки, океаны и т.п. собственными усилиями, сосредотачивая сознание на этом, т.е. в данном случае эта цель достигается благодаря [некоторому] уменьшению страстей.

Кроме того, если у кого-то в результате слушания описаний небесных миров возникает страсть [к таковому], то это приводит к возникновению связи с ними, и человек, осознав, что причина их достижения кроется в добродетели, оставляет грех; а благодаря слушанию описаний материков и т.п. он приходит к пониманию ложности иноверческих теорий и истинности учения Победителей. Наконец, как результат адекватного познания строения вселенной его сознание, благодаря устранению ошибок, очищается, так что и такие тексты так же способствуют достижению цели [человека].

Многие говорят: «В текстах карана-ануйоги встречается огромная масса малопонятных моментов, что повергает людей в уныние».

Ответ: Да, но сознание не задерживается надолго на тех предметах, которые легко поддаются познанию и, кроме того, если в такой ситуации не возникает желания многократного изучения предмета, ибо таковой уже познан, то оно уходит в сторону греха, так что, сообразуясь с собственными интеллектуальными способностями, изучайте даже то, понимание чего вызывает трудности, ну а что касается тех предметов, коих не можете понять вообще, то как вы будете их изучать?

Оппонент: Но ведь это приводит к унынию!

Ответ: Да, но в пребывании в праздности нет признаков дхармы; человек, мнящий праздность счастьем, творит один грех, а посему в любой ситуации необходимо прилагать усилия к практике дхармы.

Итак, с таким мыслями притупайте к изучению карана-ануйоги.

### **8.6.3 Ложные концепции относительно чарана-ануйоги.**



Существует немало людей, утверждающих примерно следующее: поскольку в чарана-ануйоге объясняются преимущественно внешние средства [практики дхармы] – обеты и прочие, достижению цели она не способствует, ибо то, что нам требуется, это очищение души в её аспекте модификации, а потому не имеет большого значения, что мы делаем с внешней стороны, и уделять этой ануйоге большого внимания нет смысла.

Ответ: Между внешним образом жизни и состоянием души в её аспекте модификации имеет место причинно-следственная связь, поскольку действия обычного живого существа находятся в полном соответствии с этим состоянием, а те, которые происходят без участия ононого, зависят от внешних факторов. Таким образом, когда вы, сознательно совершая то или иное действие, говорите: «Мои мысли не таковы», – то это ни что иное, как самообман. Хотя возможен и иной вариант, когда состояние души видоизменяется под воздействием внешнего объекта, почему в *Самаясаре* и говорится, что с целью устранения такого рода состояний требуется устранение такого рода предметов. Отсюда вытекает и закономерность, согласно которой человек, по мере уменьшения своих страстей, вначале становится шравакой, а затем и монахом. Ну а затем, по принятии дхармы домохозяина или монаха, постепенно сокращая интенсивность своих страстей по ходу продвижения по лестнице гунастхан, он достигает всё новых и новых духовных состояний – такие наставления даются в чарана-ануйоге.

А если вы и впрямь полагаете, что внешними средствами самообуздания никакой цели не достигается, то как вы объясните такую ситуацию, когда обитатели неба Сарвартхасиддхи, обладающие истинными воззрениями и огромными знаниями, находятся лишь на четвёртой гунастхане, тогда как домохозяин-шравака, живущий на Земле, на пятой? В чём причина того? Или взять тиртханкаров: зачем они, оставив жизнь домохозяев, предавались суровым аскезам? Отсюда вывод: достижение чистоты души в её аспекте модификации без внешней практики самообуздания не представляется возможным, а потому, дабы обрести знание средств осуществления оной, следует изучать чарана-ануйогу.

#### **8.6.4 Ложные концепции относительно дравья-ануйоги.**

Некоторые говорят: «В дравья-ануйоге демонстрируется недостаточность обетов, самообуздания и прочих форм конвенциональной дхармы; утверждается, что чувственные наслаждения служат причиной сбрасывания [кармы] у лиц, обладающих истинными воззрениями и т.д., а в результате люди, слыша такие речи, начинают заниматься самопотаканием и, оставив добродетель, впадают в грех. Так что ни читать, ни тем более составлять такого рода книги не стоит».

Ответ: Из того, что осёл, наевшись сахара, может умереть, ещё не следует, что и людям нужно отказаться от употребления ононого. Точно так же и тот факт, что человек, страдающий извращённым пониманием, от чтения сугубо духовной литературы начинает вести неподобающий образ жизни, не означает, что и мудрым людям нужно отбросить таковые. Всё, что в данном случае требуется, это дать наставление в таком духе, чтобы человек сей не склонился к такому поведению. А в дравья-ануйоге, как известно, сплошь и рядом многократно встречаются суровые порицания всякого самопотакания, так что любой, кто слушает эти писания должным образом, не поймёт их превратно; ну а если кто, уловив единственное слово, начинает делать что ему вздумается, то это уже вина не автора текста, а самого этого индивидуума.

Если же вы, воображая какие-то вымышленные пороки, отказываете сами себе в слушании и чтении духовных шастр, то имейте в виду, что основные наставления на тему пути к освобождению содержатся именно там, так что отказываясь от слушания и чтения оных, вы

тем самым отказываетесь и от самого пути к освобождению. Так, муссон приносит людям немало счастья, а если кто и терпит тот или иной вред, то это ещё не значит, что нужно разгонять облака. Точно так же и здесь: огромные множества людей, слушая духовные наставления, вступают на путь к освобождению, а если кто-то наоборот, слушая оные, отклоняется ко греху, то это ещё не значит, что шастры эти не имеют права на существование.

Более того, человек, склонившийся к беспутству вследствие слушания шастр, отнюдь не впадает в ложные воззрения, ибо он всегда придерживался оных, так что единственный ущерб, который он потерпит, состоит в том, что из благого удела он пойдёт в дурной. Если же отказаться от практики передачи такого рода наставлений, то в результате множество живых существ потеряют возможность вступить на путь к освобождению, что принесёт им не поддающийся никакой оценке вред, а потому отказываться от них ни в коем случае не следует.

Впрочем, существует по поводу данной ануйоги и другое мнение, согласно которому наставления, содержащиеся в ней, безусловно, имеют высочайшую ценность, однако сам этот факт делает их полезными лишь на высоких этапах духовной эволюции, тогда как на низших стадиях следует ограничиться наставлениями на тему обетов, самообуздания и т.п.

Что можно сказать по этому поводу? Вообще, в джайнской традиции считается, что принятию обетов должно предшествовать развитие правильной веры, которая, в свою очередь, предваряется чётким различием Я и не-Я, а то, в свою очередь, формируется на базе изучения текстов дравья-ануйоги, а посему последовательность должна быть такой: вначале человек, изучая дравья-ануйогу, вырабатывает истинное воззрение, а затем, ознакомившись с чарана-ануйогой, принимает те или иные обеты. Таким образом, следует заключить, что изучение дравья-ануйоги именно на низших этапах духовной эволюции и полезно, и лишь тем людям, которые не в состоянии понять учения о пути к освобождению, в первую очередь даются наставления об обетах и иных (внешних практиках), а потому мнение о том, что тексты дравья-ануйоги можно изучать лишь на более высоких стадиях, действительности не соответствует.

Возражение оппонента: Но ведь люди, находящиеся на низших этапах духовной эволюции, не поймут сути высоких наставлений!

Ответ: Не подобает говорить о других, когда вы сами, желая выказать собственную мудрость, на практике выдаёте полнейшую глупость. Каждый человек понимает суть наставлений в соответствии с мерой собственных интеллектуальных способностей, а то, о чём говорите вы, есть ни что иное, как поощрение полной бездеятельности [в дхарме], т.е., фактически, противоречие оной.

Возражение оппонента: Наше время – весьма дурное, а потому не стоит ставить на первое место сугубо духовные наставления.

Ответ: Верно, в том плане, что в наше время не существует возможности достижения освобождения, оно действительно дурное, однако не нужно отрицать возможность развития правильной веры, [знания и поведения] благодаря созерцанию Атмана и иным [практикам] даже ныне. А посему изучайте же дравья-ануйогу дабы обрести способность к созерцанию природы атмана!

Как сказано в *Шат-нахуде*:

«Даже в настоящее время живые существа, очистившись благодаря Трёх Драгоценностям, созерцают природу Атмана и достигают небес, а по завершении пребывания там – и освобождения».

Так что даже в наше время изучению дравья-ануйоги должна придаваться первостепенная важность.

Вопрос: Дравья-ануйога содержит шастры исключительно духовного содержания, и те пояснения различий между Я и не-Я, которые даются там, безусловно, более чем полезны, да и легко поддаются пониманию, однако помимо вышеуказанных, в этих текстах содержатся также учения на такие темы, как качества и модификации, прамана и найя, а также и иноверческие интерпретации таттв, изучение которых порождает немало блужданий ума<sup>430</sup>, да и пониманию такие предметы поддаются с большим трудом, так что стоит ли изучать их?

Ответ: Детальное знание обладает большей силой, чем общее, и чем больше вы вдаётесь в детали, тем более чистым становится ваше знание природы объекта, углубляется вера, уменьшаются влечение и отвращение и т.д., а потому изучать их, вне сомнения, стоит.

Итак, не следует, поддавшись ложным концепциям относительно четырёх ануйог, отказываться от их изучения.

### **8.7 Польза изучения грамматики, логики и т.п.**

Как уже упоминалось, [в джайнской традиции] существует немало сочинений на темы грамматики, логики и т.п., которые так же следует изучать в большей или меньшей степени, поскольку без такого знания могут возникнуть затруднения с пониманием смысла больших шастр. Того понимания предмета, которое может дать вам знание грамматики, невозможно достичь, зная один лишь разговорный язык, так что, принимая во внимание всё вышеуказанное, изучайте же грамматику и логику, однако не увлекайтесь оными чрезмерно.: обретя достаточные знания, переходите к изучению шастр, способствующих достижению цели человека.

Что же касается работ по медицине, то эти вообще не имеют никакого отношения к пути к освобождению, так что если вы в состоянии без особых для себя затруднений изучать их с теми или иными целями, связанными с конвенциональной практикой дхармы, то изучайте и применяйте свои познания с пользой, не допуская никаких злоупотреблений; ну а если не в состоянии – можно и не изучать, и никакого вреда в этом не будет.

Итак, признав чистоту и безупречность джайнских шастр, развивайте веру в содержащиеся в них учения.

### **8.8 Существуют ли противоречия между ануйогами?**

Далее мы коснёмся тех мнимых противоречий, которые могут возникнуть при попытках интерпретации ануйог без должного понимания точек зрения и т.п.

Итак, всякий раз, когда вам доведётся иметь дело с пояснениями, данными в соответствии с традицией, принятой в определённой ануйоге, понимать их следует в соответствии с этой традицией и никак иначе: не нужно провоцировать лишние сомнения, толкуя высказывание одной ануйоге с позиций другой. Так, в одном месте может быть сказано, что у человека, обладающего истинными воззрениями, не бывает ни страха, ни желаний, ни сомнений; а в другом может утверждаться, что страх сохраняется до восьмой гунастханы, жадность – до десятой, отвращение – до восьмой, однако никакого противоречия в этом нет, поскольку первое высказывание сделано с точки зрения чарана-ануйоги, тогда как второе – с точки зрения карана-ануйоги: в первом случае, принимая во внимание тот факт, что у такого человека исчезли интенсивные формы страха, жадности и сомнения, представляется возможным утверждать, что таковые у него отсутствуют, однако во втором, исходя из того,

что тонкие их формы сохраняются вплоть до восьмой и последующих гунастхан, говорится, что таковые существуют. Точно так же следует понимать и во всех прочих случаях.

Ранее, при обсуждении методологии изложения предмета в различных ануйогах, было приведено немало примеров, иллюстрирующих этот момент, так что примите это к сведению в соответствии с мерой вашего понимания.

Помимо того, даже в рамках одной ануйоги можно встретить высказывания, имеющие различный подтекст: так, в текстах, относящихся к группе карана-ануйоги, с одной стороны утверждается, что на седьмой гунастхане небрежность во всех её видах – связанном со страстями и прочих, описываемых там же, отсутствует, однако с другой те же самые тексты говорят, что страсти сохраняются вплоть до десятой гунастханы. Противоречия, однако, в этом нет, поскольку под небрежностью в первом случае следует понимать страсти осознанного характера, имеющие в своей основе чистые или нечистые состояния души, которые действительно исчезают на седьмой гунастхане, что и даёт основания говорить об их отсутствии; во втором же утверждении имеются в виду тончайшие состояния души, сохраняющиеся до десятой гунастханы.

Далее, в текстах чарана-ануйоги сказано, что от воровства, прелюбодеяния и прочих из семи пороков отказываются, принимая первую пратиму, и там же утверждается, что от них отказываются при принятии второй пратимы. Противоречия здесь так же не существует, ибо под воровством и прочими из семи пороков в первом случае имеется в виду то, что находит порицание и подлежит наказанию в миру, тогда как в случае с любыми обетами требующим отречения считается всё, что идёт в противоречие с дхармой домохозяина, хотя некоторые из этих вещей в миру могут и не осуждаться – таков смысл данного высказывания.

Встречаются и такие ситуации, когда в контексте некоей группы идей одна и та же идея может описываться весьма различными, даже кажущимися противоположными, способами. Так, в одних местах говорится, что великие обеты представляют собой элемент правильного поведения, тогда как в других утверждается, что дравьялинги-муни, даже приняв оные, остаётся невоздержанным (асамьями). Противоречия здесь, опять же, нет, поскольку элементом подлинного правильного поведения являются лишь те великие обеты, которые сопровождаются правильным знанием; если же человек принимает обеты без оно, то он в любом случае будет считаться невоздержанным.

Или другой пример: в одних местах виная упоминается как одна из пяти разновидностей ложного воззрения а в других – как одна из двенадцати видов аскезы. И здесь нет противоречия, ибо в первом случае имеется в виду та разновидность почтительности, которая нацелена на недостойных людей, и признание таковой за дхарму действительно рассматривается как вид ложной веры, тогда как во втором подразумевается другой её вид, направленный на лиц, следующих дхарме, и соблюдение таковой, безусловно, представляет собой один из видов аскезы<sup>431</sup>.

Есть также ряд высказываний, одобряющих проявления гордости, и ещё большее количество осуждающих оню. Никакого противоречия нет и здесь, поскольку существуют две разновидности гордости: в случае первой из них человек, ум которого ослеплён страстями, дабы продемонстрировать высоту собственного статуса, не проявляет никаких признаков почтения к другим, и такая гордость заслуживает порицания, но если благочестивый человек, свободный от жадности и иных пороков, не чувствует от этого комплекса неполноценности, то такая гордость достойна похвалы.

Можно найти и высказывания, осуждающие хитрость, наряду с не меньшим числом порицаний в её адрес. Противоречия здесь нет, ибо если человек проявляет хитрость с целью обмана других, то это действительно заслуживает лишь порицания, однако та хитрость мудреца, которая находит своё проявление в достойных деяниях, заслуживает похвалы.

Случается и так, когда одно и то же действие в одном месте может осуждаться при сравнении его с другим, более высоким деянием, а в другом, при сопоставлении с более низким – восхваляться. Поэтому, если вы видите, что то или иное вроде бы благое деяние подвергается порицанию, помните, что делается это в сопоставлении оно с более высокими чистыми или вообще бесстрастными деяниями; а если видите, что то же самое восхваляется, имейте в виду, что в данном случае имеет место его сравнение с более низкими или вообще дурными поступками.

То же самое и в случае с людьми: если один человек подвергается порицанию при сопоставлении его с другими, более продвинутыми [в духовном отношении] индивидуумами, это ещё не значит, что он заслуживает полного и безоговорочного осуждения; а если ему же воздаётся хвала при сопоставлении с людьми, менее продвинутыми [духовно], то это вовсе не подразумевает, что такая хвала безоговорочна. Суть в том, что любого индивидуума следует оценивать объективно, принимая во внимание весь комплекс его черт, как благих, так и дурных.

Таким образом, интерпретация любого высказывания возможна исключительно с той точки зрения, с которой таковое сделано.

Ещё один важный момент заключается в том, что одно и то же слово, имеющее целый диапазон значений, в разных местах может употребляться в различном смысле, так что понимать его следует в зависимости от контекста. Взять, к примеру, такой известный термин, как «самьяг-даршана»: в одних случаях он может выступать синонимом «шраддхи»<sup>432</sup>, в других, а именно при описании деятельности сознания, означать восприятие предмета в его общих чертах, а в третьих, когда речь идёт о деятельности физических чувств, подразумевать всего лишь зрительное восприятие. И то же самое и с терминами «тонкое» и «грубое»: в одних случаях под тонким имеются в виду предметы чрезвычайно малого размера, а под грубым – большого размера; в других, а именно при описании скоплений материальных атомов, тонким называется то, что недоступно чувственному восприятию, а грубым – то, что ему доступно; в третьих, при описании джив, как тонкое определяется то, что невозможно остановить без применения сверхобычных сил, а как грубое – то, что задержать можно. А значения тех же самых прилагательных, применяемые при описании одежды, общеизвестны.

В эту же самую категорию входит и термин «пратьякша»<sup>433</sup>: в обычной речи данное прилагательное применяется по отношению к тому, что непосредственно воспринимается чувствами; в терминологии праманы – по отношению к ясному распознаванию [объекта]; ну а если речь идёт о созерцании атмана, то здесь такое определение относится к состоянию погружения в такое созерцание.

Или другой пример: человека, придерживающегося ложных воззрений, называют невежественным, из чего, однако, не следует, что знание у него отсутствует полностью, ибо указанное определение даётся лишь с точки зрения отсутствия у него правильного знания. Помимо того, диапазон значений слова может весьма значительно расширяться методом префиксации или же методом расширения значений самого корня, так что и здесь его следует понимать в зависимости от контекста. Так, тот, кто побеждает, называется Джиной, однако в контексте дхармы такого определения заслуживает лишь тот, кто одерживает победу над внутренним врагом – кармой. В данном случае следует ориентироваться на первую часть составного слова – «карма», и соответствующим образом интерпретировать его. И то же самое и с таким имеющим довольно-таки широкий диапазон значений термином, как «джива»: вообще, данное определение связано с тем, кто обладает жизненными силами (прана), однако необходимо иметь в виду, что если предмет описывается с сугубо практической точки зрения, т.е. когда речь идёт о том объекте, который подвержен рождению и смерти, то под дживой подразумевается обладатель

чувственных пран, если же предмет описывается с окончательной точки зрения, а именно в аспекте субстанции, то под дживой может подразумеваться лишь обладатель силы сознания (чайтанья-прана). Или взять слово «самая», значения коего также весьма многообразны: Атман называется самаей, все объекты познания называются самаей, время вообще называется самаей, единица этого самого времени называется самаей, священный текст называется самаей, вероучение называется самаей... Так что во всех подобно рода ситуациях следует выбирать то значение термина, которое более всего уместно в данном конкретном контексте.

В некоторых случаях слова могут использоваться в их буквальном смысле, а в некоторых – в соответствии с общепринятой традицией их применения, поэтому, если вы замечаете, что в данной ситуации должна иметь место его интерпретация с точки зрения общепринятой традиции применения оно, то не следует принимать его значение буквально. К примеру, правильные вера, [знание и поведение] описываются как дхарма, и в данном случае этот термин используется в своём истинном смысле, ибо дхарма – это то, что ведёт душу к её высочайшему состоянию блаженства; но если вам встречается термин «дхарма-дравья», то имейте в виду, что в данном случае то же самое слово применяется в аспекте общепринятой традиции, так что здесь его смысл нельзя понимать буквально, ибо здесь он указывает на одну из субстанций. На основании вышеприведённых примеров судите и обо всём остальном.

Однако бывают и такие ситуации, когда тот или иной термин необходимо толковать не в очевидном, но в подразумеваемом смысле. Так, если сказано, что где-то отсутствует что-то, хотя очевидно, что там это нечто в какой-то мере наличествует, то, естественно, не нужно воспринимать такое высказывание как утверждение полного отсутствия. В частности указанный пример относится к утверждению о том, что человек, обладающий истинными воззрениями (самьяг-дришти), свободен от влечения и отвращения. Или другой пример: буквально слово «нокашая» означает «не-страсть», однако вполне очевидно, что данная его трактовка действительности не соответствует, поскольку данная форма страсти, пусть и не идёт ни в какое сравнение с гневом, например, но, тем не менее, в какой-то мере является страстью, почему и определяется как «но-кашая». На основании вышесказанного судите и обо всём прочем.

В тех же ситуациях, когда повествование ведётся с неким умыслом, ни в коем случае не следует упускать последний из виду. Так, в *Самаясара-калаше* сказано: «Подобно прачке, [скоро делающей свою работу], мысль о том, что от всех чужеродных склонностей необходимо отречься, ещё не успела войти в практику, а это восприятие уже обретено». Как всем нам известно, в обиходе, если человек, едва явившись, тут же выполнил всё, что ему полагалось, говорят: «Он ещё и прийти не успел, а дело уже сделано», – точно так же следует понимать и здесь. И на этом примере судите и обо всём прочем.

То же самое и в случаях, когда вы встречаетесь с упоминаниями размеров и иных [физических величин]: принимать всё это буквально, конечно, не нужно, но следует принять во внимание цель, с которой это было сказано. Так, в *Джнянарнаве* сказано: «В этот век в мире едва ли найдётся пара-тройка праведных людей», – что, конечно, если подходить к вопросу объективно, далеко не так, однако цель приведённого высказывания заключается в том, чтобы подчеркнуть их малочисленность.

Слов, применяемых по указанной модели, множество, так что помните о вышесказанном, дабы не извлечь из наставлений того, что на деле противоречит им.

Какую бы проповедь вы ни слушали, принимайте, тщательно проанализировав, лишь то, что достойно принятия. К примеру, в медицинских трактатах упоминается великое множество лекарств, и знать их все было бы неплохо, однако принимать следует лишь те, которые могут привести к избавлению от вашего конкретного недуга: так, если вы страдаете от простуды, необходимо принимать согревающие средства и ни в коем случае не принимать охлаждающих, хотя для других они и могут оказаться полезными, что также нельзя упускать из виду. Точно так же и здесь: джайнские шастры содержат великое множество наставлений, и знать их все было бы неплохо, однако на практике применять следует лишь те, которые способствуют устранению ваших собственных пороков, и избегать тех, которые эти пороки могут усилить, но нельзя при этом упускать из виду, что другим людям они могут оказаться полезными.

Ранее мы уже не раз касались вопроса о том, что некоторые наставления, содержащиеся в шастрах, основаны на окончательной, тогда как другие – на практической точке зрения. Если вы чувствуете чрезмерную склонность к практической точке зрения, то вам следует изучать тексты, основанные на окончательной, и воплощать в жизнь полученные таким образом знания; а если к окончательной, то, соответственно, необходимо изучать тексты, основанные на практической, и так же воплощать их в жизнь. В противном случае возможен такой вариант, что вначале, вследствие преобладания склонности к практической точке зрения, вы окажетесь неспособными на какое-либо познание Атмана или, вследствие преобладания склонности к окончательной, не сможете практиковать принципы отречения, что создаст почву для неподобающего образа жизни, а позднее, как результат преобладания всё той же последней тенденции, начнёте подпитывать свою страсть к чувственным наслаждениям. Не нужно забывать о том, что превратное понимание природы наставлений может причинить вам немало вреда.

Далее, в *Атманушасане* задаётся такой вопрос: «Почему ты, обретя достоинства, предаёшься порокам? А если ты предпочитаешь порок, то почему не становишься полностью порочным?» Смысл вышеприведённой цитаты состоит в том, что если человек, обретя определённые достоинства, продолжает, тем не менее, потворствовать кое-каким порокам, то ему это наставление следует принять буквально, дабы недостатки свои устранить; если же он сам весь погряз в грехе и, слыша такие речи, указывает на недостатки других, то результатом будет один лишь вред. Ведь по сравнению с человеком, пороки коего безмерны, тот, чьи недостатки исчисляются единицами, выглядит весьма неплохо. Что касается фразы «Почему не становишься полностью порочным?», то это – всего лишь полемическое преувеличение, ибо не существует в природе ни одного такого наставления, которое служило бы указанной цели. Кроме того, когда порицаете достойных людей за какие-то мелкие пороки, нельзя забывать о том, что полностью свободны от оных лишь сиддхи, а на более низких этапах духовной эволюции индивидуума достоинства и недостатки обычно в той или иной мере смешаны.

Вопрос: Если бы ваши слова соответствовали действительности, то, наверное, в *Шам-пахуде* не было бы сказано: «Монах, владеющий даже самым ничтожным имуществом, идёт в состояние нигоды»?

Ответ: Если вы, приняв столь высокий духовный статус, допускаете низкие деяния, неподобающие оному, то результатом будет нарушение обета, свидетельствующее о наличии в вас порока заблуждения, но в том, что касается лиц более низкого статуса, то в их случае допустимы как достоинства, так и недостатки, и не нужно чрезмерно заострять внимание на последних.

Далее, в *Упадеша-сиддханта-ратнамале* мы находим такое высказывание: «Гнев учителя, дающего наставления в соответствии [со словом Победителей] – сокровищница терпения». Однако данные слова обращены отнюдь не к самому наставнику, более того, если он, воспользовавшись ими в качестве предлога, будет то и дело предаваться гневу, то единственным результатом будет вред. Слова эти обращены к слушателям, которым, даже если учитель даёт свои наставления в гневе, следует признавать его достоинства.

Или ещё один пример: сильнодействующие согревающие снадобья обычно предписываются человеку, страдающему от сильной простуды, если же их решит принять тот, чья простуда несильна, или вообще страдающий заболеванием совершенно иного характера, то единственным результатом будет вред. Точно так же и здесь: человеку, имеющему чрезмерную склонность к определённому виду деятельности, может быть дано наставление, делающее акцент на ограничении данной деятельности, однако если это наставление попытается применить для себя тот, кто не питает к такому занятию никакой склонности вообще, или же у кого таковая проявляется незначительно, то пользы это не принесёт.

Проиллюстрировать это можно следующим образом: предположим, некий человек отличается излишней склонностью к изучению писаний, не проявляя при этом должного внимания к созерцанию Атмана – ему, естественно, следует порекомендовать ограничить время, выделяемое чтению. Однако если другой человек, не изучающий писания вообще или хотя и читающий, но недостаточно, да при этом ещё и не практикующий созерцания природы Атмана, примет такую рекомендацию как адресованную себе, то ничего хорошего из этого не выйдет.

Тем людям, которые склонны думать, что такие акты, как жертвоприношение или омовение, несущие с собой насилие над живыми существами, являются дхармой, говорят: «Даже если перевернётся Земля, то насилие всё равно не принесёт благого плода». Однако если те [последователи учения Победителей], которые, выполняя подношение и т.п., не совершают при этом большого насилия и накапливают немалые заслуги, услышав такие речи, забросят свои обычные практики, да ещё и не будут при этом заниматься самайикой, то единственным результатом будет вред. На основании приведённого примера судите и обо всём остальном.

Далее, предположим, у вас есть некое ценное лекарство; сколько же его нужно принимать? Конечно, лишь до тех пор, пока оно приносит пользу, ибо если вы продолжите приём, например, согревающих средств после исчезновения симптомов простуды, то результат будет противоположен желаемому. И то же самое и в делах дхармы: средства, предписываемые ею, следует принимать лишь до тех пор, пока таковые приносят пользу; если же вы, достигнув более высокого этапа, по-прежнему прибегаете к старым методам, то плод не таким, какого вы ожидаете.

Проиллюстрировать это можно на следующем примере: сказано, что с целью очищения от греха необходимо практиковать пратикраману, однако если вы, обретя способность к созерцанию Атмана, предпочтёте сохранить состояние блуждающего сознания, к коему относятся пратикраманна и иные [внешние практики], то результатом будет лишь вред. Поэтому в *Самаясаре* практика покаяния и сравнивается с ядом. Или другой пример: сказано, что восхваление [гиртханкаров] и прочие [внешние практики] подобают лицам, не принявшим обетов, тем же, кто принял последние, такие вещи принесут лишь связанность дурной кармой. Вполне естественно, что для человека, принявшего обеты, будет проблематично отвечать, скажем, за строительство храма, если он оставил свои мирские занятия. На основании приведённых примеров судите и обо всём прочем.



Но возможна и противоположная ситуация: сколь бы ни были полезны лекарственные кашицы, если человек, страдающий от лихорадки, примет их, то его болезнь лишь усилится. Точно так же и высшая дхарма, хоть и приносит счастье, но если практикуется человеком, не избавившимся от собственных пороков, лишь способствует росту последних. Ведь если верующий, страдающий привязанностью к пище, отрекается от мира, [не избавившись вовремя от своего пристрастия], то единственным результатом такой практики будет рост порока. На основании приведённого примера судите и обо всём остальном.

Итак, каким бы ни было наставление, принимайте его лишь после тщательного анализа. Наша дискуссия была весьма подробной, а когда к вам придёт правильное знание, то всё станет ясно само собой. Наставления, в конце концов, носят вербальный характер, а словами, как известно, всех оттенков значения не передашь, почему они и даются обычно с акцентом на тот или иной аспект.

Кроме того, крайне важный момент заключается в том, что всякий раз, когда речь идёт об определённом частном значении [термина], именно на этом значении и делается основной акцент, если же одновременно сделать акцент и на втором его значении, то утверждение потеряет свою обоснованность, что и вызывает необходимость подчёркивания одного отдельно взятого аспекта в каждом конкретном высказывании. Но основная, наиболее характерная черта джайнской веры, как известно, съядвада, а слово «съят»<sup>434</sup> означает «может быть», «возможно», «вероятно»<sup>435</sup>, а потому, какую бы проповедь вы ни слушали, не принимайте её как безоговорочно истинную во всех отношениях. Выслушав наставление, подумайте, каким образом оно дано, с какой целью, каким категориям слушателей полезно и т.д. – такой анализ позволит вам понять его истинный смысл вне всякого сомнения. А затем оцените объективно степень собственной духовной эволюции и решите, какие конкретно наставления могут принести вам пользу в настоящий момент, а какие необходимо лишь выслушать и принять во внимание. Так рано или поздно вы получите плод наставлений.

Вопрос: А что делать тем людям, которые в силу недостаточного интеллектуального развития не в состоянии провести такой анализ?

Ответ: Торговцу следует заниматься лишь теми видами коммерческой деятельности, в которых он более или менее разбирается в соответствии со степенью развития собственного ума, однако что такое прибыль и убыток – это нужно знать каждому. Точно так же и в делах дхармы разумному человеку надлежит принимать лишь то, что он в состоянии понять собственным умом, однако знание о том, что полезно, а что бесполезно, необходимо каждому. Какова наша цель? Опираясь на силу веры и знания, преодолеть влечение и отвращение. А потому принимайте лишь те наставления, которые содействуют достижению этой цели в вашем конкретном случае и, даже если оказываетесь не в состоянии понять его смысл во всей полноте, не забывайте хотя бы его цель. Здесь необходима осторожность, поскольку существует угроза того, что превратное понимание смысла проповеди повредит благу вашей души.

Итак, изучайте же джайнские шастры, вооружившись воззрением съядвады, и да придёт к вам благо!

Вопрос: Хорошо, применение метода съядвады возможно, когда высказывание может иметь целый диапазон совершенно различных значений, однако как быть в ситуации, когда между различными текстами наблюдается очевидное взаимное противоречие притом, что в данном случае высказывания, которые это противоречие создают, могут иметь лишь одно значение? Так, в текстах пратхама-ануйоги утверждается, что одновременно с тиртханкарой достигли освобождения тысячи монахов, а в карана-ануйоге говорится, что в течение шести месяцев и восьми самой освобождения достигают лишь 608 джив, и это постулируется как закон природы. Сверх того, в пратхама-ануйоге мы находим истории о том, как боги и богини,

покинув свои божественные тела, одновременно обрели человеческое рождение, что входит в противоречие с карана-ануйогой, утверждающей, что продолжительность жизни богов достигает тридцати трёх сагаропам, тогда как у богинь не превышает нескольких пальопам. Как совместить такие несовместимые утверждения?

Ответ: Здесь нужно иметь в виду, что все учения, которые мы находим в карана-ануйоге, абсолютно корректны, тогда как во всех прочих ануйогах они обычно служат той или иной цели. Так что если вы встречаете какое-либо утверждение в карана-ануйоге, то считайте, что всё обстоит именно так, тогда как во всех прочих случаях следует иметь в виду его конкретную цель. В частности, утверждение о том, что одновременно с тиртханкарой достигли освобождения тысячи монахов, необходимо понимать с уточнением что, хотя на практике одновременное достижение освобождения столь большим числом живых существ и не представляется возможным, в данном случае имеется в виду, что в том месте, где тиртханкара остановил всякую деятельность – движение и прочее, пребывало множество монахов, которые достигли освобождения или раньше, или позже его. Так что противоречия между пратхама-ануйогой и карана-ануйогой не существует. Что же касается историй о том, как боги и богини одновременно приняли человеческое рождение, то здесь так же требуется поправка: богини в промежутке между событиями, о которых идёт речь, принимали другие рождения, цель коих осталась неизвестной, а потому и описывать их смысла нет. Так что и здесь нет противоречия между ануйогами. То же самое правило следует применять и во всех прочих случаях.

Вопрос: Хорошо, противоречия, имеющие место в вышеприведённых примерах, поддаются примирению указанным способом, однако как быть, например, с местом рождения Неминатхи, ибо в одних местах говорится, что таковым был Саурипур, а в других – Дваравати, или с историями о Рамачандре, существующими во многих версиях, и т.д.? Более того, кое-где обнаруживаются утверждения, что дживы, обладающие одним чувством, находятся на гунастхане «со вкусом правильных воззрений», тогда как в других это не подтверждается? Как примирить такие противоречия?

Ответ: О, те вещи, которые вы упомянули, обязаны своим происхождением ухудшению времён. В эту эпоху люди, обладающие непосредственным знанием<sup>436</sup>, да даже и сведущие в шастрах, стали весьма и весьма редки, зато появилось немало таких, кто, несмотря на слабость своего ума, решается писать шастры. Из-за их ошибок в текстах и появляются такие противоречия. Ну и, помимо того, вследствие всё того же ухудшения времён даже среди последователей учения Победителей умножились люди, подверженные влиянию страстей, которые пользуются любым поводом для того, чтобы исказить писания. Так вот и возникли эти ложные истории, и в джайнские шастры начали вкрадываться противоречия.

Поэтому всякий раз, когда вам приходится встречаться с противоречиями между различными текстами, полезно задуматься над тем, кто из авторов более авторитетен и компетентен. Поразмыслив таким образом, принимайте на веру лишь те сведения, которые исходят от великих ачарий. Кроме того, поскольку число джайнских шастр весьма велико, нелишне будет провести их сравнительный анализ и, если видите, что данный текст находится в полном соответствии с традицией, смело можете считать его авторитетным. Если же не можете прийти к какому бы то ни было заключению даже после этого, то единственный выход, который остаётся в данной ситуации, это принять на веру постулат, согласно которому доказанным следует считать всё, что известно всеведущему, ибо без окончательного установления природы божества, таттв и т.д. путь к освобождению невозможен. Последнее для вас возможно вполне, поэтому, если кто выскажет нечто противоречащее их природе, то ложность данного утверждения станет очевидной сама по себе. И, если вы обладаете такой верой, то даже в том случае, когда вы не можете прийти к какому-либо окончательному решению относительно смысла текста или сохраняются какие-

то сомнения или вообще приходите к противоположным выводам, никаких препятствий на пути к освобождению не возникнет.

Вопрос: В иноверческих системах, подобно джайнизму, так же встречается немало противоречивых утверждений. Ранее вы уже внесли определённую ясность в том, что касается противоречий вашей собственной веры, однако иноверческие системы предпочитаете изобличать в пороках. Не говорит ли это о наличии в вас самих влечения и отвращения?

Ответ: Тот факт, что между различными текстами имеют место [кажущиеся] противоречия, не является изъяном в том случае, если они преследуют общую цель, но если эта цель в одном месте одна, а в другом – совершенно противоположная, то можно ли определить это иначе, как абсурд? В случае с учением Победителей цель [всех наставлений] одна – устранение влечения и отвращения, а потому в одних случаях, дабы пробудить в слушателях веру в необходимость отказа от интенсивных форм страсти, одобряются слабые их проявления, тогда как в других порицается всякая страсть вообще, однако вы не найдёте здесь ни одной фразы, цель которой состояла бы в поощрении страстей, так что у нас есть все основания считать, что джайнские шастры безупречны в самой высочайшей степени. В случае же с иноверческими писаниями в одних местах мы обнаруживаем наставления, требующие отказа от всякой страсти, тогда как в других – указания, одобряющие оную, что представляет собой полнейший абсурд, ибо обе указанные цели несовместимы, а посему мы имеем полное право назвать иноверческие шастры ложными. Да даже и в миру людского доверия заслуживает лишь тот, чьи речи находятся в согласии друг с другом, тот же, чьи слова демонстрируют полнейший абсурд, иначе как за безумца не прослышён.

Что же касается того факта, что многочисленные учения, содержащиеся в джайнских шастрах, изложены с различных точек зрения, то никакого изъяна в этом нет. У иноверцев они, хотя и изложены с одной точки зрения, но говорят о противоположном – вот где действительно кроется порок! Так, если сказано, что хотя Победитель и свободен от страстей, он, тем не менее, пребывал в роскошной Самавасаране, никакого противоречия в этом нет, поскольку Самавасарана и прочие проявления неземного величия были творениями Индры, сам же тиртханкара никакого интереса к ним не питает. А вот в иноверческих учениях утверждается, что Ишвара представляет собой абсолютно бесстрастного наблюдателя, созерцающего своё творение, и в то же самое время ему приписываются проявления таких страстей, как похоть, гнев и т.д. Можете ли вы представить, чтобы один и тот же атман был одновременно абсолютно бесстрастен с одной стороны и подвержен вожделению и гневу с другой? На основании вышесказанного судите и обо всём прочем?

Впрочем, вследствие ухудшения времён и в джайнской традиции появились кое-какие сочинения, демонстрирующие внутренние противоречия даже с одной точки зрения, однако всё это – личные измышления глупцов, и приписывать их недостатки всей религии нет оснований. Более того, сила учения Победителей такова, что теории, противоречащие логике, в нём не приживаются. Что же до расхождений во мнениях относительно места рождения Неминатхи, то так ли это важно? Ведь факт рождения человека в том или ином городе логике не противоречит.

Наконец, несмотря на утверждения иноверцев о том, что их тексты также созданы всеведущими, писания эти демонстрируют весь набор противоречий. Так, в одних местах воздаётся хвала безбрачию, а в других говорится: «Не имея сына, не достигнете небес», – где же истина? И такого рода примеров – великое множество. Да и противоречий элементарной логике там обнаруживается не меньше: достаточно взять такое высказывание, как «Семя упавшее в рот рыбе, дало рождение сыну». Нет никаких свидетельств того, чтобы в наше время происходило нечто подобное, да и вообще данное утверждение никакому пониманию не поддаётся; а ведь такого рода измышлений – масса! Если предположить, что указанные утверждения и вправду сделаны всеведущими, то встаёт закономерный вопрос о том, может

ли всеведущий ошибаться. Нет, высказывания, содержащие внутренние противоречия, не могут приниматься на веру, а посему иноверческие учения – ложны, а принятия достойно лишь учение Победителей.

## 8.9 Последовательность изучения ануйог.

Вообще, изучать необходимо все ануйогы, однако в том, что касается последовательности их изучения, то здесь никакого жёсткого правила не существует. Всё, что от нас требуется, это наблюдать за состоянием собственной души, и изучать то, что полезно для практики дхармы в настоящий момент. Хотя возможен и иной вариант: иногда изучаем одни шастры, а иногда – другие. Подобно тому, как тщательный анализ разнообразных записей, сделанных в бухгалтерской книге купца, позволяет создать ясное представление о соотношении прихода и расхода, так и правильное знание даёт возможность вне всякого сомнения распознать, какие из тех многочисленных наставлений, которые содержит учение Победителей, полезны, а какие – нет.

Итак, те дживы, которые следуют учению, вооружившись методом съядвады, и обрели правильное знание, быстро постигают чистую природу атмана. Первым шагом на пути к освобождению неизбежно должно быть изучение писаний, ибо без такого знания практика дхармы невозможна, а посему изучайте же агамы с беспристрастным умом, и да придёт к вам благо!

На этом заканчивается восьмая глава шастры, называемой «Светоч на пути к освобождению», объясняющая природу наставлений.

## Глава 9.

### Природа пути к освобождению.

*Доха: Шив упай карте пратхам, каран мангалруп.*

*Видхан винашак сукхкаран, намау шуддх шивбхуп.*

Направляя свои усилия к освобождению, я в первую очередь поклоняюсь чистой душе – царю свободы, причине счастья и разрушителю препятствий.

### [9.1 Введение.]

А теперь мы обсудим природу пути к освобождению. Ранее мы уже рассмотрели характеристики всего того, что препятствует оному – ложной веры и прочих [из трёх], а посему, приняв это как причину страдания, поняв как страдание, признав достойным оставления, отрекитесь же от таковых. Далее мы коснулись также и природы наставлений, а посему, зная оную [во всех деталях], теперь вы в состоянии понять смысл проповедей должным образом. Ну а теперь мы перейдём к рассмотрению того, что составляет саму природу пути к освобождению – правильной веры и прочих [из трёх], ибо единственное благо души заключается в освобождении; достижение последнего – единственная задача души, а посему далее будут даны соответствующие наставления.

### 9.2 Почему освобождение – единственное благо души.

Итак, сказано, что лишь освобождение и ничто иное может быть подлинным благом души. Но как же обрести уверенность в этом? Вот это мы и обсудим далее.

Душа, как известно, характеризуется разнообразными качествами и их модификациями, однако какими бы ни были они, душа не терпит от этого никакого вреда и не получает никакой пользы, ибо причинами последних могут быть лишь страдание и счастье. Никаких доводов и примеров здесь не требуется, поскольку всё это самоочевидно.

Какое существо, живущее на земле, ни возьми, единственная его цель будет заключаться в устранении страдания и достижении счастья, и вся та многообразная деятельность, которую они предпринимают, все те усилия, которые они прилагают, в конечном счёте направлены на достижение той единственной заветной цели, и никакого другого мотива в основе их жизнедеятельности нет и быть не может. Так, если они понимают, что такие-то причины приносят страдание, то прилагают усилия к устранению оных, а если видят, что такие-то причины приносят счастье, то, соответственно, начинают принимать меры к достижению последнего.

Вообще, с душой происходит немало трансформаций, связанных с её сжатием и расширением или соединением с разнообразными чужеродными субстанциями, однако если ей заранее известно, что таковые не служат причинами её счастья и страдания, то, соответственно, никаких усилий по их созданию или, наоборот, устранению, она не прилагает.

Здесь, [в контексте пути к освобождению], именно так и следует понимать природу души. Индивидуум в состоянии спокойно проходить через любые трансформации своего состояния, помимо одного – страдания, терпеть которое он не может. Когда страдание это связано с какими-либо внешними факторами, то ему просто не остаётся ничего иного, кроме как сносить его, но если оно – внутреннего, душевного свойства, то терпеть даже малую толику такого страдания нет никаких сил. Что же касается таких состояний, как сжатие и расширение, то таковые происходят естественным образом, плоды их пожинаются естественным образом, так что никаких особых комментариев здесь не требуется. Такова природа души.

Да взгляните хотя бы на самих себя: когда вы чувствуете страдание, вам хочется спать, поскольку во сне ослабевает сила знания, однако реальность такова, что даже если бы вам удалось превратиться в абсолютно инертный клубень, желание избавиться от страдания никуда бы не исчезло. У вас может возникнуть желание смерти, т.е., по сути, жажда саморазрушения, что ясно показывает, что ради избавления от собственного страдания человек готов пойти даже на столь крайние меры. Так что, как видите, единственная задача души заключается именно в освобождении от страдания.

Счастье же, в таком случае, есть ни что иное как отсутствие этого страдания, ибо наиболее характерные признаки счастья – покой и безмятежность, являющие собой противоположность тех тревоги и волнения, которыми характеризуется страдание. Так, встречаетесь вы с тем или иным внешним объектом, терзающим ваше сердце, – возникает то, что называется страданием, если же никакой тревоги нет, то такое состояние называется счастьем. Следует также добавить, что всякое беспокойство возникает лишь при условии наличия в душе влечения и отвращения, ибо именно последние жаждут изменить внешние предметы тем или иным угодным им образом, а когда же этого не происходит, естественно, ничего, кроме мучений, не возникает. Если бы влечение и отвращение исчезли сами по себе или весь окружающий нас мир подчинился воле индивидуума, то не возникло бы никакого беспокойства, но, к сожалению, реальность такова, что мир этот от него не зависит. Даже в

тех случаях, когда порой тот или иной предмет подчиняется его желаниям, беспокойство не исчезает полностью; покой он обретает лишь тогда, когда абсолютно всё идёт по его воле, и ни на йоту иначе, однако такая ситуация попросту невообразима, поскольку трансформация состояния одной субстанции не находится в зависимости от какой-либо другой. Отсюда вывод: ввиду того, что состояние подлинной безмятежности достигается лишь с исчезновением влечения и отвращения, достижение счастья возможно лишь указанным способом, ибо влечение и отвращение представляют собой не составные элементы собственной природы души, но наносные явления [её аспекта модификации], находящиеся в зависимости от другой причины, и причина сия – созревание кармы, вводящей в заблуждение. Когда созревание плодов последней прекращается, исчезает и влечение с отвращением, а вместе с ними и всякое беспокойство, что автоматически означает достижение счастья. Таков конечный результат уничтожения кармы, вводящей в заблуждение.

Однако в связи с этим упоминания заслуживает ещё один важный момент, а именно то, что в качестве вспомогательной причины такого беспокойства выступают карма, омрачающая знание, и прочие [омрачающие её виды]. Поскольку вследствие созревания плодов кармы, омрачающей знание и восприятие, таковые не могут проявиться в полной мере, у дживы появляется желания полноценного восприятия и знания объекта, отсутствие коего порождает беспокойство. Когда же характер объекта остаётся вне пределов способности дживы к адекватному познанию, возникают влечение и отвращение, поддавшись коим, она начинает действовать соответственно, что также служит причиной беспокойства.

Кроме того, в случае, если имеет место созревание плодов препятствующей кармы, индивидуум теряет всякую способность к совершению даяния и прочих [благодетней] в соответствии с мерой своего желания, и это, в свою очередь, опять же порождает страдание. Однако и в данном случае эта карма выступает лишь в качестве помощника кармы, вводящей в заблуждение, когда же созревание последней прекращается, теряет всякую силу и препятствующая, и не просто теряет силу, а испепеляется напрочь в течение половины мухурты и, с полным исчезновением обеих причин страдания, открывается путь к проявлению состояния полной безмятежности. Говорят, что всеведущие Бхагаваны достигают своего вечного ничем невозмутимого счастья именно таким образом.

Вследствие своей связи с неомрачающими разновидностями кармы душа получает связь с очередным телом, и в данном случае, опять же, как результат созревания кармы, вводящей в заблуждение, связь эта начинает выступать в качестве внешней вспомогательной причины беспокойства. Как это происходит? На почве созревания кармы, вводящей в заблуждение, возникают влечение и отвращение, а когда наступает период приношения плодов внешней неомрачающей кармы, вследствие влечения и отвращения душа соединяется с [новым] телом – вот тогда-то и возникает страдание. С прекращением созревания плодов кармы, вводящей в заблуждение, процесс созревания плодов неомрачающих разновидностей кармы продолжается; сам по себе он не может вызвать какого-либо беспокойства, однако ввиду того, что ранее он всё-таки служил вспомогательной причиной такового, избавление даже от этой разновидности кармы представляется для души весьма желательным. В процессе созревания плодов неомрачающей кармы страдание как таковое у всеведущего отсутствует, а посему нет особой нужды в приложении каких-либо усилий к избавлению от оной, тем более что с разрушением кармы, вводящей в заблуждение, неомрачающие виды истощаются автоматически в течение сравнительно короткого периода времени.

Итак, благо души заключается в избавлении от всех без исключения видов кармы, а последнее, в свою очередь, называется освобождением. Лишь освобождение – подлинное счастье души, и ничто иное.

Вопрос: В состоянии сансарического бытия джива обретает счастье лишь при условии созревания плодов добродетели: почему же вы ограничиваете её счастье одним лишь освобождением?

Ответ: В своей сущности так называемое «мирское счастье» таковым не является, но лишь страданием. Своим происхождением это понятие обязано тому известному факту, что иногда человек испытывает сильное страдание, иногда – меньшее; одни живые существа испытывают большее страдание, тогда как другие – меньшее, и с этой точки зрения тот, на чью долю выпало меньшее страдание, действительно кажется счастливым. Да и сам человек, испытывающий меньшее страдание, склонен воображать себя счастливым, несмотря на тот факт, что в высшем смысле всё, что у него есть – одно лишь страдание. Если бы состояние слабого страдания могло продолжаться вечно, его можно было бы рассматривать как счастье, однако данное явление в природе отсутствует, поскольку созревание плодов добродетели, служащее причиной некоторого смягчения страданий, продолжается недолго, после чего опять приходит черёд интенсивного страдания, так что признать состояние сансарического бытия за счастье в высшей степени невозможно.

Представьте себе больного малярией: иногда он более-менее спокоен, а иногда его трясёт от лихорадки. В первом случае, он, естественно, и сам считает себя счастливым, да и окружающие говорят: «Отлично!», – но ведь в конечном-то счёте до тех пор, пока малярия не излечена полностью, вряд ли есть хоть какие-то основания полагать такое состояние за благо. То же самое и с мирской дживой: плоды кармы, вводящей в заблуждение, созревают непрерывно, принося с собой иногда большое беспокойство, иногда малое. Во втором случае джива эта склонна мнить себя счастливой, да и люди говорят: «О! Она счастлива!», – однако в конечном счёте до тех пор, пока сохраняется сама возможность созревания плодов кармы, вводящей в заблуждение, ни о каком (подлинном) счастье не может быть и речи.

Да что там говорить: даже в мирской жизни, когда исчезает беспокойство – человека называют счастливым, если же таковое возрастает – говорят, что он страдает, и понятия эти не связаны с состоянием каких-либо внешних объектов. Так, стоит только бедняку обзавестись хоть каким богатством – его заботы чуточку ослабевают, и окружающие начинают полагать его счастливым, да и он сам полагает так же. Или противоположный пример: стоит только богачу лишиться хотя бы чуточки своего состояния, как ему тут же начинают сочувствовать, и это несмотря на то, что тревоги его попросту ничтожны [по сравнению с предыдущим], да и ему самому такое положение вещей почему-то представляется страданием.

И приведённые выше примеры справедливы в абсолютно любой ситуации.

Что же до уменьшения или увеличения степени беспокойства, то данное явление связано отнюдь не с состоянием внешних предметов, но с мерой уменьшения или возрастания внутренней страсти. Так, человек, довольствующийся малым, не испытывает большого беспокойства по поводу величины своего имущества, тому же, кто и так богат, да ещё и жаждет большего, излишних волнений избежать не удастся никак. Или иной пример: один человек, несклонный к проявлениям обиды и гнева, хотя его и пытаются оскорбить целым потоком грязной брани, не чувствует ни малейшего беспокойства по сему поводу, тогда как другой, стоит сказать ему хотя бы одно слово, уже впадает в гнев и страшное волнение. Или ещё пара примеров: корова, хотя телёнок не приносит ей никакой практической пользы, ввиду сильнейшей степени заблуждения, [свойственной животным], страшно волнуется по поводу его безопасности, тогда как отважный воин, совершающий своим физическим телом величайшие подвиги, в пылу битвы забывает о страхе смерти вообще, ибо движет им

гордость, подавляющая заблуждение по отношению к телу. Так что даже по сугубо мирским понятиям счастье и страдание ничем, кроме меры внутреннего беспокойства, не определяются, ну а что касается уменьшения последнего, то это определяются исключительно степенью сокращения влечения с отвращением и всех охватываемых данными явлениями страстей.

Степень счастья или страдания, [испытываемого живым существом], не находится в прямой зависимости от контакта с внешними объектами: если, как результат влияния страсти, возникает желание обладания тем или иным предметом, и желание сие находит своё удовлетворение в соответствии с мерой этой страсти, то страсть, вызвавшая оное, успокаивается, а вместе с ней исчезает и волнение, что [в миру] и принято называть счастьем; если же желание не находит своего удовлетворения, то страсть, соответственно, растёт, увеличивая и беспокойство, что принято называть страданием. На первый взгляд всё обстоит именно так, и люди полагают, что их счастье и страдание ни с какими иными причинами, помимо чужеродных субстанций, не связано. Но, увы, это заблуждение. Подумайте вот о чём: реальность мирской жизни такова, что стоит только страсти чуточку уменьшиться, как результирующее состояние начинает определяться как счастье, и его-то люди и полагают за благо. Здесь же, [на пути к освобождению], благодаря полному искоренению страстей и их причин обретается высочайшее состояние невозмутимого покоя или, иными словами, вечное счастье; так не оно ли и представляет собой единственное подлинное благо?

Важно также отметить, что индивидуум, достигший больших высот на этом пути, порой может столкнуться с желанием чувственного наслаждения внешними материальными объектами и, в частности, плотскими страстями, с теми или иными желаниями, порождёнными, к примеру, гневом, и всё это, естественно, вызывает определённое беспокойство, т.е. о полноценной, ничем не нарушаемой безмятежности речи здесь не идёт – он покамест не в состоянии поддерживать таковую. Фактически, душа его полна тревог, преследующих его непрерывно. Он может предпринять те или иные внешние усилия по избавлению от поводов для беспокойства, но, во-первых, этим цель не достигается, а во-вторых, если и достигается в силу счастливого стечения обстоятельств, то сию же секунду возникает необходимость в устранении какой-нибудь новой причины страдания. Отсюда вывод: если вы только тем и занимаетесь, что устраняете причины своих тревог [внешними мерами], то оные останутся с вами навечно. Не тлей такое беспокойство в душе человека, разве стал бы он вновь и вновь предаваться чувственным наслаждениям? Более того: природа сансарического бытия такова, что даже небожители классов Индр и Ахаминдр, достигшие своего положения величайшими добродетелями, не знают подлинного покоя ни на миг, и их страдание столь же непрерывно, [как и у нас]. Так что нет счастья в мирском бытии!

Что же касается состояния свободы, то, поскольку в нём нет ни намёка на какое-либо беспокойство, нет и никакой нужды в применении каких-либо средств устранения оною. Сиддхи вечно пребывают в состоянии нерушимого мира, а посему лишь в состоянии свободы заключается истинное счастье души. Все, приведённые выше в настоящей книге характеристики страданий сансары и блаженства свободы, были даны вам именно с этой целью. Итак, обдумав всё вышеизложенное и признав состояние свободы как единственное возможное благо, направьте же все свои силы к достижению последнего. Такова [окончательная] цель всех наставлений.

### **9.3 Достижение освобождения возможно исключительно личными усилиями.**



У некоторых слушателей может возникнуть вполне закономерный вопрос о том, каким же образом возможно достижение освобождения: приходит ли оно само по себе в урочный час в будущем; наступает ли автоматически по успокоению или разрушению заблуждения, либо достигается исключительно личными усилиями самого индивидуума. Если допустить, что таковое достигается при соединении первых двух причин, то какой тогда смысл давать все эти наставления; а если достижение его возможно исключительно благодаря личным усилиям, то здесь встаёт вопрос о том, что наставления вроде бы слушают все, но на практике получается так, что одни способы, рекомендуемые в них, применять можно, тогда как другие нет; так в чём же причина?

Ответ: Для реализации одного результата требуется соединение различных причин. Говоря о возможности реализации пути к освобождению, необходимо отметить, что здесь требуется наличие всех трёх вышеупомянутых причин, когда же таковые отсутствуют, то и освобождение становится невозможным. Что касается первой из них – урочного времени достижения или, иными словами, судьбы, то это не вещь какая-то, не объект познания: в какое время становится возможным достижение результата, то и называется урочным временем достижения, а полученный результат – самой судьбой. Далее, что касается успокоения и разрушения кармы, то всё это имеет непосредственную связь лишь с энергией материальных частиц: Атман не выступает здесь в роли её творца или разрушителя. А вот третий пункт – личные усилия, действительно является персональной обязанностью души, и все наставления даются именно с целью воодушевления, побуждения её к такого рода усилиям.

На этом пути джива может применить такие средства, которые гарантируют достижение указанной цели вне всякого сомнения, и в этом случае она неизбежно найдёт и иные, вспомогательные средства, и заветная цель благодаря такому союзу будет достигнута. В иной ситуации может оказаться так, что средства, применяемые ею, могут и не гарантировать достижения цели, и здесь потребуются их комбинация с другими, второстепенными причинами, ибо в случае отсутствия таковых цель достигнута не будет.

Итак, тот путь к освобождению, который описывается в учении Победителей, приводит к достижению этой цели вне всякого сомнения. Джива, по личному выбору и личной воле прилагающая усилия к достижению освобождения в соответствии с заповедями Джинешвары, естественным образом приходит и к урочному времени достижения освобождения, и получает благую судьбу, и успокаивает и сбрасывает карму. Так что любой, кто стремится к освобождению, опираясь на собственные усилия, рано или поздно встречает и все [вспомогательные] причины и, вне всякого сомнения, достигает освобождения. Тот же, кто не проявляет желаний идти к освобождению, опираясь на личные усилия, так никогда и не получит ни урочного его часа, ни благой судьбы, ни успокоения и разрушения кармы. А посему делайте выводы: человек, не прилагающий никаких личных усилий к освобождению, встретиться со вспомогательными его причинами не может, и самого освобождения не достигнет никогда, и ни малейших иллюзий посему поводу не стройте.

Вопрос: А как быть с тем фактом, что проповеди слушают все, но некоторые могут применить наставления о пути к освобождению на практике, а некоторые – нет?

Ответ: Причина тому проста: всякий, кто, выслушав наставления, приходит к пониманию, что зависит оное в первую очередь от его личных усилий, начинает прилагать таковые; тот же, кто к таковому пониманию не приходит, соответствующих усилий приложить не может. Наставления – сугубо дидактический вопрос и ни что более, а что же до плода, то этот будет находиться в полной зависимости от меры приложенных самим индивидуумом усилий.

Вопрос: Но ведь вам известен такой факт, что дравьялинги-муни, оставив ради освобождения жизнь домохозяев, практикуют строжайшие аскезы, т.е. личные усилия в данном случае налицо, однако никакой цели так и не достигают. Не даёт ли это основания утверждать, что личные усилия всё-таки бесполезны?

Ответ: А о какой цели может быть речь, когда их личные усилия направлены на достижение несколько иного плода? В шастрах ясно сказано, что их цель – связанность чистой кармой, ради коей они и практикуют конвенциональные разновидности дхармы – аскезу и прочие, к которым питают большую привязанность. А если кто-то вознамерился достичь освобождения указанным способом, то вряд ли что из этого получится, поскольку данный подход – заблуждение.

Вопрос: Насколько нам известно, причина заблуждения – [омрачающая] карма, но никак не человеческие усилия. Проясните этот пункт.

Ответ: Заблуждения рассеиваются благодаря окончательному пониманию [природы таттв], основанному на слушании истинных наставлений; человеческие усилия содействовать этому не могут, а потому [ранее существовавшие] ошибки сохраняются. Другое дело, когда усилия эти направлены на это самое окончательное установление [природы таттв] – тогда действительно карма, вводящая в заблуждение, служащая причиной всех наших ошибок, успокаивается или разрушается, и заблуждения, соответственно, исчезают, поскольку в процессе такого установления душа в её аспекте модификации очищается, а интенсивность и продолжительность связанности кармой, вводящей в заблуждение, сокращаются.

Вопрос: А когда активное сознание не может сосредоточиться на таком процессе установления, то причина этого так же кроется в карме?

Ответ: [Это зависит от вида живых существ]: так, у джив, обладающих одним чувством, вообще не наблюдается никаких способностей к мышлению, и в данном случае действительно единственной причиной является карма. Способность направить активное сознание на установление [природы таттв] появляется с успокоением или разрушением омрачающей знание и иных видов кармы. Однако реальность такова, что джива готова направить своё активное сознание на что угодно, кроме этого, так что здесь в большей мере просматривается её собственный порок, а не вина кармы.

Вопрос: Поскольку заблуждение, как известно, выступает в качестве основного разрушителя правильных веры и поведения, возможно ли применение средств достижения освобождения в условиях, пока таковое наличествует в душе?

Ответ: Как только что было сказано, если человек не направляет своё сознание на установление истинного смысла таттв, то это – его собственный порок; если же он своими личными усилиями направляет сознание в указанном направлении, то такие средства осуществления освобождения, как правильная вера и прочие, зарождаются естественным образом, благодаря уменьшению заблуждения. А посему основная из задач, лежащих перед индивидуумом, стремящимся к освобождению, это сосредоточение сознания на установлении истинного смысла таттв. Наставления, как уже отмечалось, даются с той же самой целью, и благодаря таким личным усилиям путь к освобождению осуществляется автоматически.

Что же касается тех, кто оказывается не в состоянии прийти к окончательному решению относительно смысла таттв, то это уже вина не кармы, а их самих. Если же они, желая хоть

как-то поддержать свой авторитет, приписывают собственные недостатки карме, то это уже входит в прямое противоречие с заповедями Победителей. Такие люди, целиком и полностью отдающие свою жизнь удовлетворению чувственных наслаждений, могут говорить лишь ложь. Будь их стремление к освобождению истинным, разве стали бы они придумывать такого рода аргументацию? В мирских делах человек может видеть, что его усилия не оправдывают себя и, тем не менее, продолжать действовать, [и ничего дурного в этом нет], здесь же ситуация несколько иная: обнаружив, что все его старания тщетны, но, тем не менее, отдавая себе отчёт в том, что состояние освобождения почитается среди людей как нечто высочайшее и даже зная кое-какие из его характеристик, он, тем не менее, не осознаёт всей меры его блага, [действуя тем самым как простой подражатель]. Можете ли вы вообразить, чтобы человек искренне стремился к цели, осознать пользы которой он не может?

Вопрос: Да, конечно, всё, что вы говорите – истинно, но известно, что в результате созревания материальной кармы возникает мысленная, мысленная карма, в свою очередь, порождает связанность материальной, а затем, вследствие её созревания, опять возникает мысленная... Тянется этот процесс с безначальных времён, так что будет ли польза от всех ваших средств?

Ответ: Если бы процессы связывания и созревания кармы находились в вечном равновесии, то ваши слова были бы верны, однако реальность такова, что благодаря трансформациям состояния души ранее накопленная карма подвергается таким явлениям, как увеличение продолжительности [связывания], уменьшение продолжительности [связывания] и переход [из одного состояния в другое], благодаря коим её сила может как увеличиться, так и уменьшиться, а потому и созревание плодов может быть большим или меньшим соответственно. Именно в этом и кроется объяснение того факта, что интеллектуальные способности одних существ в силу созревания определённых видов кармы велики, тогда как у других – малы; у одних страсти незначительны, а у других – весьма даже интенсивны. Так вот карма переходит из одного состояния в другое.

Когда душе, по ходу своих странствий в сансаре, удаётся обрести полноценное обладающее всеми пятью органами чувств тело сознательного живого существа, у неё развивается способность к мышлению. Страсти в этом случае могут быть как весьма интенсивными, так и слабыми. Когда таковые сильны, джива предаётся многообразным чувственным наслаждениям; ну а если достаточно слабы, то, либо при встрече с внешней [инструментальной] причиной в виде наставлений [в дхарме], либо целиком и полностью благодаря собственным усилиям, она начинает направлять своё сознание к размышлению над сутью этих наставлений, прилепляясь тем самым к практике дхармы. Следует также отметить, что когда страсти слабы, но нет ни внешних [инструментальных] причин [для начала практики дхармы], ни личных усилий [в том же направлении], и индивидуум ведёт свою жизнь соответственно, это является весьма благоприятным моментом для того, чтобы поведать ему наставления в дхарме, ибо в данной ситуации они могут оказаться весьма благотворными.

Дживы, обладающие лишь одним чувством, ввиду отсутствия мыслительных способностей заведомо не в состоянии постичь смысла наставлений, а что же до тех, кто подвержен чрезмерно острым формам страстей, то их сознание интереса к наставлениям не испытывает. Таким образом, наставления могут принести счастье лишь тем живым существам, в ком достаточно развита способность к мышлению и чьи страсти достаточно слабы, и именно в такой момент могут оказаться полезными и личные усилия индивидуума.

Если у низших форм живых существ нет вообще никаких способностей к практике дхармы, то о каких личных усилиях может быть речь? Да и люди, подверженные чрезмерным страстям, внешне прилагая усилия к освобождению, на деле ничего, кроме греха, не совершают, ибо неспособны направить своё сознание на подлинную практику дхармы.

А потому благо приходит лишь к тем живым существам, которые наделены способностью к мышлению и чьи страсти слабы, которые, повстречав внешнюю инструментальную причину в виде наставлений в дхарме, направляют своё сознание на установление истинного смысла таттв, и чьё сознание закрепляется в таком созерцании. Если же они, не замечая уникальности момента, не направляют никаких усилий к установлению смысла таттв, предпочитают проматывать время в праздности, пусть и не сопровождаются их мирские дела интенсивными страстями, или же отдают всё время конвенциональной дхарме – увы, уникальный миг уходит, и блуждание в сансаре может продолжаться сколь угодно долго.

Те же дживы, которые, оценив уникальность предоставившегося момента, направляют все свои усилия на установление истинного смысла таттв, твёрдо сосредотачивают своё сознание на анализе этого смысла, получают в награду плод возрастающего очищения; сила кармы, связывающей их, уменьшается, а когда некоторое время спустя естественным образом успокаивается карма, омрачающая восприятие, столь же естественным образом приходит и уверенность в истинном смысле таттв. Итак, основная задача дживы [на пути к освобождению] – непрерывные упражнения по установлению истинного смысла таттв, благодаря коим успокоение и разрушение кармы, омрачающей восприятие, будет достигнуто автоматически, так что никаких особых усилий по её разрушению не требуется.

Ну а по разрушении таковой правильное восприятие возникает само по себе, естественным образом. С зарождением же правильного восприятия формируется и несомненная вера в то, что «Я – сам Атман, и с влечением и отвращением мне делать нечего», хотя до некоторых пор, в связи с созреванием плодов кармы, омрачающей поведение, рецидивы этих влечения и отвращения будут иметь место. В случаях, когда процесс этого плодоношения будет носить интенсивный характер, джива будет предаваться чувственным наслаждениям; ну а когда слабый – будет направлять своё сознание на бесстрастные формы медитации и иные дела дхармы, благодаря чему со временем смягчится и связанность кармой, омрачающей поведение. С появлением признаков достижения указанного этапа джива сможет по собственной доброй воле принять принципы ограниченного или полного правильного поведения и, при условии тщательного соблюдения оных, чистота её аспекта модификации будет прогрессивно возрастать, тогда как сила связанности кармой соответственно уменьшаться. Наконец, когда благодаря такому последовательному устранению кармы, вводящей в заблуждение, душа в её аспекте модификации очистится, исчезнет и карма, омрачающая знание, после чего во всей своей полноте проявит себя качество всеведения. Что же до неомрачающих разновидностей кармы, то они испепеляются и без применения каких-либо специфических средств, и очищенная душа достигает состояния сиддхи.

Таким образом, разрушение кармы достигается лишь при наличии двух причин – внешней в виде наставлений [в дхарме] и внутренней в виде собственных усилий индивидуума.

Следует, однако, заметить, что в случаях, когда процесс принесения плодов кармы обостряется, личные усилия могут стать невозможными; более того, существует определённая вероятность падения даже с высоких гунастхан: в данной ситуации как предназначено кармой, так и будет. Если же процесс такого созревания особой интенсивностью не отличается, то никаких препятствий к проявлению личных усилий быть не может и, следовательно, не возникает и небрежности, и джива, развив способность к сосредоточению, достигает своей цели.

Это можно сравнить с человеком, упавшим в речной поток такой огромной силы, что всякое сопротивление движению одного оказывается бесполезным: та же ситуация может возникнуть и здесь, в случае с наставлениями в дхарме. И совсем другое дело, когда поток, в который случилось упасть человеку, оказывается не слишком мощным: здесь, применив кое-какие личные усилия, он может выбраться на берег. Вот для такой «переправы [на другой берег]» и даются все наставления. Тот же, кто оказывается не в состоянии выбраться на сушу, понемногу сносится вниз по течению и, с нарастанием силы потока, теряется где-то в его пучинах. Именно к дживе, блуждающей в сансаре, и относится сей пример: стоит только начать нарастать силе созревания плодов кармы, как всякие наставления лишаются смысла, а любые приложенные усилия не оправдывают себя; но как только созревание плодов кармы начинает ослабевать, джива, опираясь на свои собственные силы, вступает на путь к освобождению и, спустя некоторое время, достигает одного. Такого рода живые существа и являются основным объектом наставлений [в дхарме]. Что же до тех, кто, достигнув какой-то ничтожной степени очищения, более не проявляет желания двигаться по пути к освобождению, то, увы, с началом интенсивного созревания плодов кармы, им придётся вновь пойти в состояние нигоды.

Так что не стоит упускать благоприятного момента. Сейчас, как вы сами видите, этот момент наступил, причём во всех отношениях. Отдавая себе отчёт в том, что обрести его вновь будет невероятно трудно, совершенные гуру, исполнившись сострадания, дают нам наставления в дхарме, а посему, о бхавья-дживы, воплотите же это учение в своей жизни!

#### **9.4 Природа пути к освобождению.**

Далее мы коснёмся самой природы пути к освобождению.

Полное и окончательное уничтожение всех тех факторов, которые, удерживая душу в нечистом состоянии, заставляют её испытывать страдание, а именно вводящей в заблуждение и прочих видов кармы, называется освобождением. Причины же и средства достижения одного известны как путь к освобождению.

Говоря о причинах, сразу же отметим, что характер их весьма различен: так, существуют определённые причины, в отсутствие которых достижение результата не представляется возможным в самом принципе, но есть и такие, при наличии которых результат не гарантирован, ибо он может быть, а может и не быть. В частности, известно, что без принятия монашества достижение освобождения невозможно, однако на практике принятие такого статуса не гарантирует достижения последнего ни в коей мере. Кроме того, существует также и группа причин, наличие которых, как правило, приводит к достижению результата, однако в истории зафиксирован ряд прецедентов, когда некоторые индивидуумы обрели этот плод и без таких причин. Так, пост считается эффективным средством осуществления вешней аскезы, ведущим к освобождению, однако известно, что махараджа Бхарата достиг нирваны без какой-либо внешней аскезы вообще. Однако имеется и некая категория причин, выступающих в качестве неизбежного условия достижения освобождения, в отсутствие коих на какой-либо результат не приходится рассчитывать вообще, и к этим, безусловно, следует в первую очередь отнести те три [Драгоценности], единение которых составляет сам практический путь к освобождению – правильную веру, знание и поведение. Если единство этих трёх не достигнуто, то ни о каком [подлинном] пути к освобождению не может быть и речи.

Как сказано в *Таттвартха-сутре*: «Правильные вера, знание и поведение формируют путь к освобождению».

А в комментарии к коренному тексту отмечается, что слово «мокша-марга» стоит здесь в единственном числе, что само по себе служит указанием на факт единства всех трёх; т.е. если хотя бы один из элементов отсутствует, путь к освобождению становится невозможным.

Вопрос: Ранее уже отмечалось, что человек, придерживающийся правильных воззрений, не достигший самообуздания<sup>437</sup>, не практикует правильного поведения. Как вы полагаете: следует ли он пути к освобождению или нет?

Ответ: Что несомненно, так это то, что это неизбежно вступит на путь к освобождению, а посему и говорится, что он следует таковому, однако данное утверждение делается с конвенциональной точки зрения, тогда как с окончательной подлинный путь к освобождению начинается с формированием совершенного правильного поведения. Проиллюстрировать это можно на таком примере: представьте себе, что у некоего человека возникла мысль пойти в город, что даёт нам некоторые основания утверждать, хотя и с сугубо формальной точки зрения, что данное лицо пошло в город, тогда как с окончательной точки зрения такое высказывание справедливо лишь по отношению к тому, кто реально движется туда. Точно так же и здесь: поскольку у человека, придерживающегося правильных воззрений, но не практикующего никаких обетов, сформировалась чистая бесстрастная вера в путь к освобождению, его можно назвать следующим этому пути, хотя и чисто номинально, ибо с окончательной точки зрения [подлинный] путь к освобождению начинается с достижением состояния бесстрастия. Да и в *Правачанасаре* сказано, что путь к освобождению начинается с соединением всех трёх. Из всего вышесказанного следует сделать однозначный вывод что, с одной стороны, одно лишь уменьшение степени страстей как таковое, не сопровождаемое верой и знанием таттв, ни в коей мере не является путём к освобождению, а с другой вера и знание таттв также не могут быть таковым, если им не сопутствует уменьшение страстей.

Далее мы рассмотрим тот же самый путь такими уже известными читателю методами, как нирдеша (наименование), лакшана-нирдеша (изложение характеристик) и парикша (анализ).

[Уже не раз приводившаяся ранее цитата из *Таттвартха-сутры*:] «Правильные вера, знание и поведение вместе составляют путь к освобождению», – это и есть единственное подлинное определение пути.

То, что свободно от ошибок общей распространённости<sup>438</sup>, малой распространённости<sup>439</sup> и невозможности, и то, посредством чего этот путь познаётся, называется его характеристиками<sup>440</sup>.

То, что подлежит познанию, называется целью<sup>441</sup>, все же прочее определяется как «нецель»<sup>442</sup>. Таким образом, всякий раз, когда вам встречается некое утверждение, содержащее оба указанных элемента, помните, что в данном случае имеет место ошибка конвенциональности. В частности, если сказано, что характеристика души – бесформенность, следует иметь в виду, что такого рода характеристика обнаруживается в двух видах объектов познания – как подпадающих под определение «цели» (сама душа), так и не подпадающих под таковое (пространство, например), а потому данная характеристика относится к разряду «общераспространённых». В случае применения такого рода характеристик в целях распознавания природы атмана возникает угроза отождествления последнего с пространством или чем-нибудь ещё, а это уже заблуждение в самом прямом смысле.

Что касается таких отличительных свойств, которые в действительности могут быть обнаружены лишь в одних объектах, а в других – нет, то всякий раз, когда таковые упоминаются в связи с одним и тем же объектом, следует иметь в виду, что в данном случае имеет место «ошибка малой распространённости» (авьяпти). Так, утверждается, что отличительная черта души – всеведение, но ведь ясно, что означенная характеристика в одних душах обнаруживается, тогда как в других – нет, т.е. в данном случае речь идёт о «малораспространённой» (авьяпта) характеристике и, если определять качества души, исходя из такого рода атрибутов, то в результате получится, что души, не достигшие всеведения, и не души вовсе, а это уже очевидное заблуждение.

Ну а если какая характеристика вообще нигде не обнаруживается, то это уже называется ошибкой невозможности. Так, если кто вздумает сказать, что Атман безжизнен, то нет особой нужды доказывать ложность данного утверждения, ибо это очевидно из непосредственного опыта, что реальность диаметрально противоположна. Если же принять оное на веру, то получится, что материя и есть сам Атман, тогда как то, что ранее было Атманом, вдруг стало не-атманом. Ложность такого предположения более чем очевидна.

Таким образом, любая характеристика, грешащая ошибками конвенциональности, малой распространённости или невозможности, определяется как ложная. И ещё один важный момент [заслуживает упоминания в этой связи]: любая характеристика [объекта познания], обнаруживаемая среди целей человека, и отсутствующая среди того, что к его целям не относится, считается истинной. Так, сказано, что сознание<sup>443</sup> представляет собой характеристику Атмана, в не-атмане такового не обнаруживается, а посему это – истинная характеристика. Следовательно, если таковая принимается в качестве критерия определения качеств души, то это служит причиной адекватного распознавания различий Атмана и не-атмана, и никакого порока здесь быть не может. Итак, на базе вышеприведённых примеров учение о лакшанах проиллюстрировано достаточно ясно.

А теперь нам следует слегка затронуть тему истинных характеристик правильной веры.

#### **9.4.1 Истинные характеристики правильной веры.**

Вера в дживу и прочие таттвы, свободная даже от тени ложного понимания, – такова отличительная черта правильной веры. Душа, материя, приток, связывание, остановка, сбрасывание и освобождение – таковы семь таттв, и та вера в оные, согласно которой всё обстоит именно так и не иначе, то чувство уверенности<sup>444</sup>, свободное от всякого ложного понимания, называется правильной верой<sup>445</sup>.

В данном случае определение «самьяк» (правильный) употреблено как противоположность «випаритабхинивеша» (ложное понимание), поскольку прилагательное «правильный» содержит в себе оттенок восхваления, а вера, как известно, становится достойной похвалы лишь при условии отсутствия всякого ложного понимания.

Вопрос: А с какой целью слова «таттва» и «артха» употребляется в сочетании?

Ответ: Корень «тат» («тот») используется здесь в контексте «ят» («который»), а потому предмет, о котором идёт речь, называется «тат», а его «бхава» («сущность»), т.е. «сварупа» («собственная природа») известна как «таттва». Дело в том, что изначальная составная форма этого термина звучит как «тасья бхавастаттвам»<sup>446</sup>. Далее, любой объект, познаваемый умом, будь то субстанция (дравья) или модификация качества (гуна-парьяя), называется «артха»<sup>447</sup>. Таким образом, правильной верой (самьяг-даршана) называется та её разновидность, которая направлена на объекты познания, обладающие собственной

природой. Речь здесь не идёт лишь о вере в философские принципы<sup>448</sup> как таковые, но подразумевает и веру в саму сущность (бхава), чьим качеством эта таттва является, поскольку в противном случае такая вера не будет иметь практического смысла. И то же самое и с верой в объекты познания<sup>449</sup>, [рассматриваемые отдельно от их сущности]: без веры в их сущность (бхава) пользы таковая не принесёт.

Представим для примера такую ситуацию: некий человек обладает верой в самьяг-даршану, самьяг-джняну и самьяк-чаритру с одной стороны и в такие атрибуты материи, как цвет и прочие, с другой; т.е. он отдаёт себе отчёт в том, что первые связаны со знанием, тогда как вторым свойственны такие вариации материальных качеств, как свет и тьма и т.д., однако вера и знание того, что я есть Атман, представляет собой собственную природу этого самого Атмана, тогда как цвет со всеми его вариациями и прочее является качеством материи. Если человек сей лишён веры в то, что материя коренным образом отлична от души, то такое знание природы материи пользы ему не принесёт. Точно так же и в том случае, когда он, хотя и говорит: «Я есть Атман», – но на практике лишён веры в природу последнего как она есть, такая вера в объект, не сопровождаемая знанием его природы, бесполезна. И, наконец, джива и прочие определяются как термином «таттва», так и термином «артха», а посему «Таттвамеартхастаттвартха»: ««Артха» есть то же самое, что и «таттва»», – и вера в них и есть то, что называется самьяг-даршаной.

Теперь, зная указанный момент, вы более не будете испытывать сомнений по поводу того, почему в одних местах самьяг-даршаной называется вера в таттвы<sup>450</sup>, тогда как в других – вера в объект познания<sup>451</sup>.

#### 9.4.1.1 Почему таттв только семь?

Вопрос: Число таттв кажется бесконечным. Ведь, говоря в общем, всё бытие покрывается терминами «джива» и «аджива», а посему говорить следовало бы либо только о двух таттвах, либо о бесконечном их количестве. Приток и прочие – это всё не более чем аспекты дживы и адживы; какова цель выделения их в отдельные категории?

Ответ: Если бы цель здесь состояла лишь в формировании веры в природу объектов познания, то, независимо от того, в каком аспекте таковая излагается – общем или частном, можно было бы представить её именно так, как предлагаете вы, однако цель здесь совершенно иная – освобождение. По этой причине предмет здесь и излагается таким образом, причём как с общей, так и с частных точек зрения, чтобы сформировавшаяся в результате вера способствовала достижению освобождения.

Да, число джив и форм адживы бесчисленно, однако, принимая факт их субстанциональной общности, все они относятся к одним и тем же категориям. Данная форма репрезентации даёт дживе возможность развить веру в Я и не-Я как две коренным образом различные субстанции: осознав себя как отличную от чужеродных субстанций, она начинает предпринимать усилия к освобождению ради собственного блага; а осознав чужеродные субстанции как отличные от Я, она начинает испытывать печаль от бытия в этой сансаре и, отбросив влечение и отвращение, вступает на путь к освобождению. Таким образом, мы вправе заключить, что освобождение достигается лишь при условии знания этих двух категорий, ибо без одного не может возникнуть вера, различающая Я и не-Я, и джива, влекомая своим переменчивым умом, будет следовать сугубо мирским целям. Может ли вступить на путь к освобождению тот, кто только и знает, как потворствовать своим влечению и отвращению? Вот потому-то освобождение и остаётся невозможным до тех пор, пока не сформируется вера, различающая эти две категории, и в том же самом заключается причина того, что эта две таттвы определяются как основные.



Что же до прочих таттв, число коих пять, то все они представляют собой модификации дживы и материи и как таковые служат частными определениями оных, а посему вера в них также относится к числу способов достижения освобождения.

В частности, благодаря пониманию того, что же конкретно представляет собой освобождение<sup>452</sup> и пользы последнего, человек начинает прилагать усилия к достижению оногo: таков смысл веры в мокша-таттву.

Основной отличительный признак самвара и нирджара-таттв – отсутствие [кармы], а посему на соответствующем этапе надлежит распознать, что же конкретно подлежит остановке и сбрасыванию. Так, отсутствие гнева называется терпением, а потому, распознав характеристики [и последствия] гнева, следует направить все усилия к его устранению и формированию терпения. То же самое можно сказать о самой самвара-таттве: данное определение относится к тому состоянию, которое возникает с остановкой притока [кармы], а если одновременно наступает и избавление от ранее накопленной связанности, то это уже называется нирджарой. Так что, изучив характеристики притока и связанности, направляйте же свои силы на их устранение, что и будет для вас практикой остановки и сбрасывания. Такова польза веры в асрава и бандха-таттвы.

Отсюда становится ясно, что путь к освобождению начинается лишь с формированием веры в эти пять частных аспектов учения о таттвах; если характеристики таковых, включая и освобождения, так и остались вне сферы вашего понимания, то каким образом вы рассчитываете достичь оногo? Если вы не в состоянии понять, что же такое остановка и сбрасывание, то как же вы вознамерились осуществить таковые на практике? Ну а если понятия не имеете, что такое даже приток и связывание, то каким образом желаете положить им конец? Так что без веры в эти пять «частных» таттв ни о каком пути к освобождению не может быть и речи.

Итак, хотя чисто теоретически число того, что можно назвать таттвами неопределимо велико, и изложить их можно любым количеством методов – как общих, так и частных, однако ввиду того, что цель у нас одна – освобождение, представляются они лишь с двух точек зрения – общей, т.е. в двух аспектах, и частной, т.е. с дальнейшим подразделением их на пять, что в сумме даёт семь таттв.

Путь к освобождению целиком и полностью зависит от адекватной веры в таковые. Без этого, независимо от того, верите ли вы во что-либо ещё или нет, или верите во что-то превратно, путь к освобождению невозможен, ибо не может зависеть от чего-либо иного – помните об этом.

Существует ещё один способ изложения учения о таттвах, когда их число, методом добавления греха и добродетели увеличивается до девяти. Но, строго говоря, грех и добродетель представляют собой дальнейшую конкретизацию уже включённых в этот перечень таттв, так что особой нужды в их специфической акцентуации не существует. О девяти таттвах говорится, в частности, в *Самаясаре*.

Вопрос: Итак, вы утверждаете, что вера (шраддха) в них определяется как самьяг-даршана, однако на наш взгляд существительное «даршана» синонимично «авалокан»<sup>453</sup>, тогда как «шраддха», скорее, сродни «пратити»<sup>454</sup>; можете ли вы каким-либо образом доказать их эквивалентность?

Ответ: В зависимости от контекста значение корня может изменяться вплоть до противоположного; в данном же случае все значения терминов подлежат интерпретации в контексте пути к освобождению. Здесь смысл существительного «даршана» не следует понимать как равнозначный исключительно «авалокан», поскольку если допустить, что исследование предмета методами зрительного и незрительного восприятия<sup>455</sup> равноценно, то это неизбежно приведёт к выводу о равенстве знания лиц, обладающих истинными и ложными воззрениями и, кроме того, следование или неследование пути к освобождению с восприятием не связано. Другое дело, когда у человека появляется вера (шраддха) – тогда он действительно становится последователем истинных воззрений (самьяг-дришти) и вступает на путь к освобождению. По этой причине в данной ситуации смысл термина «даршана» и следует понимать как эквивалентный «шраддхе».

Вопрос: Вы говорили о вере, свободной от всякого превратного понимания. Какова цель того?

Ответ: Существительное «абхинивеша»<sup>456</sup> является синонимом «абхипрая»<sup>457</sup>, а посему, если мнение и цель индивидуума отличаются смысла и цели<sup>458</sup> веры в таттвы, носят некий противоположный характер, то это и называется превратным пониманием<sup>459</sup>. Цель веры в таттвы – отнюдь не чисто схоластическое их изучение, нет – её цель заключается в распознавании дживы и адживы, Я и не-Я, такими, какие они есть; распознавании характеристик притока и понимании онога как вредоносного; распознавании характеристик связывания и понимании последнего как страдания; распознавании характеристик остановки [притока] и признании её пользы и целесообразности; распознавании характеристик сбрасывания и признании онога причиной всякого блага; наконец, в распознавании характеристик освобождения и принятия такового за высочайшее счастье души – такова подлинная цель веры в таттвы, и всё, что входит в противоречие с ней, определяется как «випаритабхинивеша». Впрочем, когда формируется истинная вера в таттвы, последней приходит конец, почему и говорится, что если вера в таттвы есть, то превратного понимания нет.

Встречается, однако, немало индивидуумов, которые могут похвастаться лишь неким подобием веры в таттвы, ибо цели и суждения их по-прежнему содержат элемент превратного понимания. Увы, если в сердце человека обнаруживается хоть намёк на мнения и цели, идущие вразрез с вышеупомянутыми, о правильной вере не может быть и речи. Так, дравьялинги-муни, основываясь на авторитете слова Победителей, имеет веру в таттвы, однако ввиду тех известных фактов, что он по-прежнему склонен отождествлять своё Я с тремя видами деятельности тела и видит пользу в притоке благой кармы, он как был, так и остаётся последователем ложного воззрения, ибо цели его – противоположны.

Итак, лишь та вера в дживу и прочие таттвы, которая свободна от всякого ложного понимания, может служить отличительной чертой самьяг-даршаны, а последняя и есть наша цель<sup>460</sup>.

Как сказано в *Таттвартха-сутре*: «Вера (шраддха) в таттвы и есть правильная вера (самьяг-даршана).

И в комментарии, называемом *Сарвартхасиддхи* смысл термина «таттва» определён более чем ясно, и там же сказано, какова цель того, почему таттв только семь. Аргументация, приведённая здесь, была основана именно на этом тексте.

И в *Пурушартха-сиддхьянае* сказано:

«Свободную от всякого превратного понимания веру в таттвы – дживу, адживу и прочие, следует поддерживать постоянно. Эта вера – сама природа Атмана, проявляющаяся по устранении покрова кармы, омрачающей восприятие, почему и говорится, что она – сама природа души. Процесс её проявления начинается на четвёртой гунастхане и продолжается на последующих; ну а затем, с достижением состояния сиддхи, она вечно сияет в своей естественной форме».

#### **9.4.1.2 Анализ ошибок нераспространённости, общей распространённости и невозможности, имеющих место в понимании характеристик веры в таттвы.**

В данный момент нашей дискуссии может возникнуть вполне закономерный вопрос: животные и прочие живые существа, каких-либо признаков способности к мышлению не демонстрирующие, неспособны узнать даже названия семи таттв, однако в шастрах, тем не менее, встречаются утверждения, что и среди них имели место прецеденты обретения правильной веры. Не указывает ли сей факт на то, что в вашем утверждении о том, что вера в таттвы<sup>461</sup> есть отличительная характеристика обладания совершенной религиозной истиной<sup>462</sup>, просматривается ошибка нераспространённости?

Ответ: Независимо от того, знаете ли вы названия дживы, адживы и прочих таттв, знаете превратно или не знаете вообще, обладание совершенной религиозной истиной придёт к вам лишь при условии адекватного их понимания.

Возможны два варианта веры в таттвы: общий и конкретный: один человек, распознав характеристики собственной природы в общих чертах, придерживается соответствующей веры, а другой, распознав оную во всех деталях, придерживается более точной её разновидности. Те животные [из джайнской мифологии], которые обладали истинными воззрениями<sup>463</sup>, несмотря на слабость своих интеллектуальных способностей, распознав собственную природу в её общих чертах, развили соответствующую веру, почему и говорится, что они достигли обладания совершенной религиозной истиной.

Животное, к примеру, может не знать ни своей клички, ни кличек своих собратьев, однако себя оно отождествляет лишь с собой и ни с чем иным. Точно так же и те живые существа, обладающие слабыми интеллектуальными способностями, о которых идёт речь, могут и не знать названий дживы, адживы и прочих таттв, но при этом могут ясно отдавать себе отчёт в том, что Атман, природа коего – чистое знание, и есть их подлинное Я и отождествлять себя с ним, тогда как тело и все прочее постороннее признавать за чужеродное. Возникновение такой веры в таких случаях представляется возможным: это называется верой, различающей дживу и адживу. Или другой пример: животные не ведают самого слова «счастье», однако прекрасно понимая, что же собой представляет это состояние счастья, дабы сохранить его в будущем, стараются установить и устранить причины, препятствующие оному, и вызывающие страдание, а если таковые сохраняются, принимают все возможные меры по их избежанию. Точно так же и здесь: живые существа, наделённые слабым умом, могут не знать слова «мокша», однако если в них возникла вера в то, что мокша – это всецелое, всеобъемлющее счастье, они, отдавая себе отчёт в том, что такие формы притока, как влечение и отвращение, вызывают новую связанность, ради достижения того состояния желают оставить оные, т.е. осуществить остановку притока, ну а в том, что касается уже накопленных причин сансарического страдания, то эти стараются устранить чистотой своих мыслей, т.е. осуществить сбрасывание. Такова их разновидность веры в приток и прочие таттвы.

Итак, как видим, вера в семь таттв обнаруживается даже в таких формах жизни. Если бы её не существовало, то вряд ли бы они стали принимать какие-то меры к очищению души в её

аспекте модификации, отбросив влечение и отвращение. Далее это будет объяснено чуть подробнее.

[В чём смысл подразделения всего сущего на живую и неживую субстанции?] А в том, что человек, будучи не в состоянии провести различие между этими двумя основными составляющими бытия, не сможет распознать также и различие между Я и не-Я и, как результат, возникнет влечение и отвращение по отношению к не-Я. Далее, не распознав характеристик влечения и отвращения, будет ли он стремиться к отречению от них? А ведь эта пара и есть сам приток. Наконец, если он не ведаёт о дурном плоде влечения и отвращения, с чего бы у него возникло желание оставить оные? Но мы-то знаем, что плод влечения и отвращения – лишь связанность и ни что иное. Если же ему удаётся прийти к пониманию того, что же представляет собой то состояние души в её аспекте модификации, которое свободно от влечения и отвращения, то, соответственно, возникает желание так или иначе закрепить это состояние. Имя этому состоянию, свободному от влечения и отвращения – остановка [притока]. Когда же он осознаёт, что может положить конец причинам этого безначального сансарического бытия, то, движимый желанием реализации этой цели, ради достижения состояния бесстрастия души в её аспекте модификации, обращается к таким средствам, как аскеза и прочие. Древний корень этого сансарического бытия – карма, уничтожение которой носит имя сбрасывания. Далее, будет ли человек, представления не имеющий о том, что же собой представляет прекращение этого круговорота, предпринимать какие-либо усилия в плане остановки и сбрасывания? Имя прекращению круговорота – освобождение. Таким образом, желание трансформации души в форму, свободную от страстей, может возникнуть лишь тогда, когда человек, развив в себе истинную веру в семь таттв, оставляет влечение и отвращение. В данной ситуации, если ему недостаёт веры хотя бы в одну из таттв, такое желание не возникнет. И желание сие может иметь место не только у людей, но даже и у малоразумных представителей животного мира, коим по каким-то причинам удалось развить истинные воззрения; так что и у них обнаруживаются признаки веры в семь таттв – не питайте ни малейшего сомнения в этом. Конечно, в результате незначительного успокоения или уничтожения кармы, омрачающей знание, ясное и подробное знание таттв возникнуть не может, однако благодаря частичному успокоению или уничтожению кармы, омрачающей восприятие, в ряде случаев проявляется способность к вере в семь таттв в общих чертах. Так что ошибки малой распространённости здесь нет.

Вопрос: Даже у человека, обладающего истинными воззрениями, случаются такие моменты, когда он, предаваясь чувственным наслаждениям, не в состоянии сохранить и единой мысли о семи таттвах. Возможна ли в такой ситуации правильная вера? А если предположить, что она всё-таки сохраняется, то не возникает ли здесь всё той же ошибки малой распространённости?

Ответ: Конкретный характер мысли зависит от состояния его активного сознания: за чем последует сознание, о том и будет мысль. Что касается вопроса о вере (шраддха), то таковая, тем не менее, сохраняется, хотя и в форме уверенности (пратити)<sup>464</sup>. Отсюда вывод: действительно, с одной стороны, при сосредоточении сознания на другом объекте познания, в состоянии сна или в момент иных действий, никакой мысли о таттвах быть не может, однако сохранение уверенности (пратити) в таковых возможно, ибо она не исчезает никуда, а посему правильная вера у такого человека имеет место всегда.

Представьте себе больного, уверенного<sup>465</sup> в том, что он человек, и никоим образом не скотина; уверенного, что болезнь пришла к нему по такой-то причине, а потому ему надлежит, удалив эту причину, избавиться от недуга и вернуть здоровье. Человек сей может между делом предаваться любым другим мыслям по собственному усмотрению, и указанная мысль будет в такие моменты отсутствовать, однако вера эта в любом случае никуда не

исчезнет. Точно так же и здесь: такой душе свойственна уверенность в том, что «Я есть Атман; я – не материя; как результат притока я оказалась в связанном состоянии; а посему теперь, осуществив остановку и сбрасывание, мне надлежит достичь освобождения». Когда такая душа отвлекается иными мыслями, то вышеуказанная, естественно, исчезает, но вера остаётся такой, как прежде.

Вопрос: Да, но если такая вера сохраняется, то почему же эта джива предаётся деяниям, относящимся к причинам связанности?

Ответ: Подобно тому, как вышеупомянутый больной в силу тех или иных обстоятельств может создать какие-либо причины, содействующие интенсификации его недуга – нежеланием воздержаться от работы или гнева, например, но та вера при этом никуда не исчезнет, так и эта джива в случае созревания плодов той или иной кармы может позволить себе заняться такими делами, которые ведут к связанности новой кармой – чувственными наслаждениями или гневом, например, но веры своей она не потеряет никогда. Подробнее мы обсудим этот момент чуть позже.

Итак, вера в таттвы как таковая имеет место в душе всегда, независимо от того, размышляет она о них в данный текущий момент или нет, а потому ошибки нераспространённости быть не может.

Вопрос: Относительно высоких этапов духовной практики, на которых достигается неколебимое сосредоточение на природе Атмана, сказано, что в данном случае размышление о семи таттвах является отклонением сознания. Не получается ли, что тем самым мы отрицаем одну из отличительных черт правильной веры? А если такое отрицание действительно имеет место, то, опять же, не вкрадывается ли ошибка нераспространённости?

Ответ: Нет, поскольку в том случае, если вы на низших этапах своей духовной эволюции допускали отклонение сознания [от однонаправленного сосредоточения] в виде размышления над смыслом семи таттв, то это, по всей вероятности, содействовало укреплению уверенности в таковых и, сверх того, благодаря отвлечению активного сознания от объектов чувственного наслаждения, уменьшилась интенсивность страстей. Когда же поставленная цель достигнута, нет никакого противоречия в том, что начиная с данного момента причины, ведущие к достижению оной, подлежат отбрасыванию, так что с достижением такого момента, когда и уверенность в таттвах, с одной стороны, окрепла в необходимой степени и, с другой, ушли влечение с отвращением, какая польза утомлять сознание бессмысленным блужданием? По этой причине отклонение сознания и подвергается порицанию [на данной стадии]. Кроме того, отличительная черта обладания совершенной религиозной истиной, как известно, уверенность, а эта-то здесь ничуть не возбраняется. Если бы отбрасыванию подлежала и она, то соответствующие указания содержались бы в текстах, однако ничего подобного не имеет места быть. Поддержание веры в семь таттв возможно всегда и везде, поэтому никакой ошибки нераспространённости быть не может.

Вопрос: Хорошо, в случае с заурядной мирской дживой можно говорить об уверенности и неуверенности, поэтому, когда речь идёт о том, что уверенность в семи таттвах является отличительным признаком правильной веры, мы готовы согласиться с этим; однако в случае с всеведущим совершенным Бхагаваном ситуация носит радикально иной характер, ибо этому все объекты познания известны в равной мере, так что здесь попросту невозможно говорить о какой-либо уверенности и, тем не менее, атрибут обладания совершенной религиозной истиной свойственен и им. Не наводит ли это вас на мысль о том, что данная отличительная черта всё-таки относится к ошибке нераспространённости?

Ответ: Та уверенность, которая свойственна мирской дживе, обретена как результат знания, полученного в процессе слушания, та же уверенность, которая обнаруживается в случае всеведущих совершенных Бхагаванов, возникла как плод всеведения. То установление природы семи таттв, которое имело место ранее, носило общий характер, теперь же, опираясь на всеведение, уверенность приобрела самый что ни на есть глубокий характер, почему она и называется глубочайшим обладанием совершенной религиозной истиной<sup>466</sup>. Если тот род уверенности, который признавался истинным ранее, теперь признать за ложный, то результатом будет возникновение неуверенности, а посему вера в семь таттв, имеющая место у простых существ, сохраняется и у всеведущих Бхагаванов, так что, с поправкой, конечно, на естественные различия в степени знания, мы вправе утверждать, что как животные и прочие [низшие существа], так и всеведущие обладают атрибутом правильной веры.

Далее, на ранних этапах духовной эволюции джива признаёт, что остановка и сбрасывание служат средствами достижения освобождения, а затем, с достижением поставленной цели, начинает полагать, что обрела оную с помощью этих средств. Кроме того, если ранее, как неизбежное следствие недостатка знания, её знание особенностей дживы и прочих таттв, сколь-либо значительной глубиной не отличалось, то теперь, с реализацией всеведения, особенности эти стали видны, как на ладони, однако в том, что касается коренных характеристик собственной природы дживы и прочих [таттв], то в данном случае никакой разницы между верой простого существа и всеведущего не обнаруживается. Наконец, несмотря на тот факт, что совершенным всеведущим Бхагаванам ведомы все без исключения объекты познания, [существующие во вселенной], практической пользы такое знание с собой не несёт, а посему такой атрибут дживы, как обладание совершенной религиозной истиной, может включать в себя лишь веру в семь таттв и ничего более. Совершенные всеведущие Бхагаваны, как известно, не потворствуют влечению и отвращению, не жаждут сансарического бытия и т.д., и всё это – благодаря силе такой веры.

Вопрос: Сказано, что правильная вера – элемент пути к освобождению; так на каком же основании утверждается, что таковая сохраняется и с достижением последнего?

Ответ: Существуют кое-какие причины, которые не могут исчезнуть даже с достижением результата. Так, у любого дерева есть масса толстых сучьев, и каждый из них отбрасывает множество тоненьких веточек: сук-то ведь не высыхает и не отпадает с вырастанием новых побегов. Точно так же и душа достигает освобождения, славящегося неисчислимым обилием атрибутов, опираясь на качество правильной веры, и с обретением такого плода последняя не исчезает никуда. Поэтому, если говорится, что совершенный всеведущий Бхагаван обладает верой в таттвы в качестве элемента правильной веры, то никакой ошибки нераспространённости здесь нет.

Вопрос: Но ведь в вашей собственной книге было сказано, что даже лица, придерживающиеся ложных воззрений, обладают верой в таттвы! Согласно сказанному в Правачанасаре, вера в таттвы, лишённая знания Атмана, бесполезна; так не получается ли, что отнеся веру в таттвы к числу отличительных признаков обладания совершенной религиозной истиной, вы допустили ошибку крайней распространённости?

Ответ: О, нет! Тот вид веры в таттвы, который имеет место в случае лиц, придерживающихся ложных воззрений, определяется как таковой с точки зрения нама-никшепы<sup>467</sup>. Человек, на практике лишённый качества веры в таттвы, однако следующий конвенциональному варианту таковой, называется приверженцем ложного воззрения. Толкователь шастр, изучающий их, однако не направляющий своё активное сознание на установление истинной

природы таттв, называется верующим с точки зрения дравья-никшепы. Но если здесь было сказано, что отличительная черта обладания совершенной религиозной истиной – вера в семь таттв, то следует иметь в виду, что данное утверждение было сделано с позиции бхаваникшепы. Такая вера в таттвы, блистающая всеми необходимыми качествами, вряд ли найдётся хоть у кого-то из приверженцев ложного воззрения. Что же до высказывания о вере в таттвы, пустой от знания Атмана, так его именно в этом смысле и следует понимать. Разве индивидуум, сформировавшего истинную веру в дживу, адживу и прочие [таттвы], не придёт рано или поздно к вере в Атмана? Нет ни малейшего сомнения в том, что придёт! Ну а поскольку вы не найдёте ни одного приверженца ложных воззрений, у которого вера в таттвы обнаруживалась бы во всех её аспектах, ошибки крайней распространённости здесь нет.

Наконец, и ошибки невозможности здесь, среди вышеуказанных отличительных характеристик веры в таттвы, также не может быть, ибо ясно, что противоположность самьякты – митхьятва, а признаков последней здесь не наблюдается, поскольку признак сей – ложное понимание.

Итак, истинной характеристикой правильной веры служит та вера в таттвы, которая свободна от всех трёх ошибок – нераспространённости, крайней распространённости и невозможности, которая свойственна лишь обладателям истинного воззрения и не обнаруживается среди последователей ложного.

#### **9.4.1.3 Синтез различных определений правильной веры.**

В данный момент у некоторых людей могут возникнуть сомнения в том, обоснованы ли те принципы определения характеристик веры в семь таттв, которые были изложены ранее, поводом к чему может послужить тот факт, что в ряде источников лишь вера в Я как отличное от всех прочих Я определяется как вера в таттвы. В частности, в *Самаясаре* утверждается, что восприятие Атмана как отличного от всех чужеродных субстанций и есть основной признак правильной веры. А потому, оставив в стороне все девять<sup>468</sup> таттв, следует погрузиться в созерцание Атмана.

А в других местах говорится, что лишь установление окончательной природы души может быть названо правильной верой. В частности, в *Пурушартха-сиддхьянае* мы обнаруживаем дословно такое высказывание. Так что, на наш взгляд, правильной верой следует считать либо таковую в дживу и адживу одновременно, либо вообще в одну лишь джива-таттву; установление же правила определения веры, согласно коему таковая должна подразумевать все семь таттв, не имеет смысла.

Ответ: Объясните нам: эта вера в то, что Я отлично от не-Я, формируется одновременно с верой в приток и прочие и включает их в себя, либо вне всякой зависимости от них и не включает их в себя? Если одновременно и включает, то скажите: какая польза, не веря в мокшу, применять средства достижения таковой? А если вы не верите в самвару и нирджару и освободились от страстей без таковых, то зачем тогда непрерывно прилагать усилия по направлению активного сознания на созерцание собственной природы? А если не верите в асраву и бандху, то зачем тогда пытаетесь преодолеть своё извечное состояние? А посему вывод здесь один: вера в различие Я и не-Я, не сопровождаемая одновременной верой в приток и прочие [таттвы] невозможна. Если же такую веру можно помыслить лишь в сочетании с элементом веры в приток и прочие [таттвы], то критерий, согласно коему вера в таттвы неизбежно подразумевает таковую во все семь таттв, становится самоочевидным. В тех же случаях, когда акцентуируется роль веры в Атмана, следует иметь в виду, что таковая не в состоянии возникнуть без предварительного формирования веры в чужеродные

субстанции как не-Я: общее правило таково, что вера в дживу формируется на базе уже сформировавшейся веры в адживу. И, как только что отмечалось, одновременно должна развиваться вера в приток и прочие, так что и здесь мы, опять же, встречаемся с фактом полной обоснованности правила веры в семь таттв.

Помимо того, особого внимания заслуживает следующее: вера, различающая Я и не-Я, или вера исключительно в Атмана, без веры в приток и прочие не могут быть истинными. Вы что, хотите изучить ткань, не зная, из каких нитей она состоит? А ведь точно так же и без предварительного распознавания чистых и нечистых модификаций [души] появление веры в субстанцию души<sup>469</sup> не представляется возможной, а знание тех приходит через изучение притока и прочих [таттв]. Далее, вера, различающая Я и не-Я, или вера исключительно в Атмана, не сопровождаемая верой в приток и прочие, не приносит пользы, ибо вне зависимости от того, имеете вы её или нет, это Я всё равно останется этим же самым Я, а то не-Я останется тем же самым не-Я, и другими они не станут. И совсем иное дело, когда вы обладаете верой в приток и прочие: положив конец притоку и связанности с помощью таких средств, как остановка и сбрасывание, вы достигнете конечной цели – освобождения. Ведь именно с этой и ни с какой иной целью и проповедуется вера в различие между Я и не-Я, ибо пользу таковая начинает приносить лишь в том случае, если сопровождается верой в приток и прочие.

Вопрос: Но если всё обстоит именно так, то здесь уместно вспомнить ряд высказываний шаштр, одни из которых утверждают, что правильная вера – это именно вера в различие Я и не-Я или только в Атмана, и что именно она и ведёт к достижению цели. Вспомним в этой связи и недавно цитировавшееся высказывание о том, что, оставив все девять таттв, следует погрузиться в созерцание Атмана. К чему всё это было сказано?

Ответ: Тот, у кого уже сформировалась истинная вера в различие Я и не-я или в Атмана, неизбежно, как подразумеваемое, обладает верой во все семь таттв. И наоборот: тот, у кого уже возникла истинная вера во все семь таттв, естественным образом обладает верой в различие Я и не-Я и в Атмана. Люди, ведающие о такой взаимозависимости, имеют право назвать веру, различающую Я и не-Я, и веру в Атмана, самьяктвой.

Но если кто, в общих чертах распознав различия между Я и не-Я и природу Атмана, удовлетворится сим, приняв это за конечную цель, то пусть имеет в виду, что пребывает в заблуждении, ибо сказано: «Общее без частного – всё равно, что рога осла».

А посему нет никакого сомнения в том, что все таттвы, содействующие достижению цели человека, начиная с притока, и их особенности, подлежат изучению, а что касается веры, различающей Я и не-Я, или веры в Атмана, то таковые подразумевают их как неотъемлемые составные элементы. Кроме того, тот, кто, опираясь на веру в семь таттв, ради устранения влечения и отвращения, непрерывно медитирует на различия между субстанциями, а также на себя как на Атмана, цели своей достигает, почему и говорится, что особую пользу приносит знание различий [между Я и не-Я] и знание Атмана.

Особо необходимо отметить, что без поддержания веры в таттвы всякое знание теряет свою эффективность. Дело здесь в том, что цель наша заключается в избавлении от влечения и отвращения, чёткое осознание которой без веры в приток и прочие [таттвы] не представляется возможным; более того: тенденция к одному лишь знанию как таковому ни к чему, помимо роста гордости, не приведёт, т.е. об оставлении влечения и отвращения не может быть и речи. Так может ли указанная цель быть достигнута в такой ситуации? И второй важный момент: действительно, имеются высказывания о том, что размышление над группой семи таттв [в конечном счёте] подлежит оставлению, однако смысл такого рода



указаний состоит в том, что, хотя на ранних стадиях [духовной эволюции] медитация на семь таттв и составляла элемент правильной веры, в дальнейшем, с целью достижения этапа безмятежности сознания, вполне закономерно возникает желание отбросить даже размышление над таттвами как представляющее собой отклонение сознания. Что же до тех лиц, которые над таттвами не размышляли вообще, то им-то отказ от такого «блуждания сознания» какую пользу принесёт? Когда находите у себя какие-то иные мысли, отвлекающие его, – вот их и отбрасывайте.

Итак, вера, различающая Я и не-Я, а также вера в Атмана, всегда должны пребывать в неразрывной гармонии с верой во все семь таттв, что и служит причиной того, что вера в таттвы определяется как отличительная черта правильной веры.

Вопрос: В некоторых текстах утверждается, что правильной верой следует считать таковую в архатов, учителей-ниргрантхов и религию ненасилия. Как это понимать?

Ответ: С помощью веры в архатов устраняется вера в ложных божеств, что, в свою очередь, ведёт к избавлению от ассимилированного заблуждения – с этой точки зрения и даётся вышеприведённое определение правильной веры. Однако остерегайтесь принимать это за наиболее характерную черту правильной веры, поскольку дравьялинги-муни и прочие следующие конвенциональной дхарме лица, придерживающиеся ошибочных взглядов, тоже имеют такую веру.

Или взять пример с поведением: следовать или не следовать принципам ограниченного или полного правильного поведения по принятию на себя малых или великих обетов соответственно – это ваше дело, однако ввиду того, что без таковых ни ограниченное, ни полное правильное поведение невозможны, и принимая во внимание тот факт, что оба вида обетов способствуют достижению цели, они называются [правильным] поведением. Точно так же и здесь: разовьётся или не разовьётся правильная вера с появлением веры в архатов – это уже ваше дело, однако без таковой совершенная вера в таттвы не возникнет никогда, а посему, принимая во внимание роль такой веры в архатов как основополагающей и связующей причины [формирования прочих аспектов правильной веры], с инструментальной точки зрения она также может быть определена как правильная вера. Отсюда и её название: «конвенциональная правильная вера».<sup>470</sup>

Что же до тех лиц, которые уже обладают соответствующей верой в таттвы, то к этим истинная вера в качества архатов и прочих приходит естественным образом. Вы, конечно, вправе, основываясь лишь на собственном религиозном пыле, отстаивать веру в архатов, не имея при этом никакой веры в таттвы, но не забывайте о том, что такой «вере» недостаёт адекватного распознавания атрибутов их собственной природы. Другое дело, когда вера человека в архатов истинна, т.е. наделена пониманием указанных атрибутов: тогда и адекватная вера в таттвы придёт к нему сама собой, поскольку с распознаванием собственной природы архатов и прочих придёт и понимание дживы, адживы, асравы и иных [таттв].

Итак, в ряде случаев вера в архатов и прочих, принимая во внимание факт их тесной взаимосвязи, действительно может определяться как правильная. Таков ответ на ваш вопрос.

Вопрос: А как вы объясните тот факт, что у обитателей адов конвенциональной формы правильной веры не бывает никогда, а вот обладание совершенной религиозной истиной<sup>471</sup> может иметь место. Так что, может быть, и не вполне обоснованно утверждение, согласно коему с формированием последней вера в архатов и прочих возникает автоматически?

Ответ: Вера в семь таттв подразумевает веру в архатов как свою неотъемлемую составную часть. Почему? Да потому, что высочайшей из таттв, как вы сами знаете, выступает мокша, а мокша эта, что вам также ведомо, есть основная отличительная черта архатов-сиддх. Характеристика, полагаемая за высочайшую, одновременно автоматически должна полагаться высочайшей целью, а посему, если человек полагает архатов [и сиддх] за высочайших во всём мироздании, других же за таковых признать отказывается, то это и есть истинная вера в божество. Далее, причинами мокши, как известно, служат самвара и нирджара, а посему и их человек сей признаёт за высочайшие и наилучшие; ну а поскольку основными практиками самвары и нирджары являются монахи, именно последних он и полагает высочайшими из людей, что служит признаком веры в гуру. Далее, состояние ума, свободное от всякой страсти, называется ахимсой, и именно последнее и ничто иное он и признаёт наилучшим для себя, что является признаком веры в дхарму. Таким вот образом вера в архатов входит в качестве составного элемента в веру в таттвы. Следует также добавить ко всему вышесказанному, что вера в архатов у этого человека зарождается по той же самой причине, что и вера в таттвы. Таким образом, обладание совершенной религиозной истиной само по себе подразумевает веру в архатов.

Вопрос: Но ведь существует немало людей, вроде бы имеющих веру в архатов, осведомлённых относительно их достоинств, однако признаков веры в таттвы в них почему-то не обнаруживается, из чего напрашивается вывод о том, что вышеприведённое мнение, согласно коему «К тому, кто обладает истинной верой в архатов, естественным образом придёт и вера в таттвы» вряд ли может соответствовать действительности.

Ответ: Человек, знающий сорок шесть атрибутов архатов, но лишённый при этом веры в таттвы, знаком лишь с теми их качествами, которые связаны с состоянием модификации; а вот в том, что касается коренных отличий между душой и материей, то адекватного понимания таковых у него не обнаруживается, а потому и об истинной вере речи быть не может, поскольку без распознавания таких наиважнейших категорий, как джива и аджива, нет ни малейших шансов на распознавание различий между двумя группами атрибутов архатов, а именно связанных непосредственно с Атманом и связанных с модификацией. А если вы полагаете, что они знают это, то почему, скажите, не могут отличить собственную душу от чужеродных субстанций? Как сказано в *Правачанасаре*:

«Человек, знающий природу архатов с точек зрения субстанции, атрибутов и модификации, познал Атмана; его заблуждениям приходит конец».

Отсюда вывод: у кого нет веры в дживу и прочие из семи таттв, не может быть и истинной веры в архатов. И, вдобавок к этому, без веры в мокшу и прочие таттвы нет возможности понимания истинного величия архатов. Да, такие люди признают их славу, видя их аскетические подвиги, сверхобычные силы и иные качества учителей, а заодно и признают величие дхармы, основывая своё мнение на чужой практике ахимсы, но, увы, указанный вид веры целиком и полностью основан на внешних факторах. Появление веры в сугубо духовные, т.е. связанные с собственной природой Атмана, качества архатов, становится возможным лишь при наличии веры в таттвы – таково незыблемое правило.

На этом можно было бы закончить разъяснение отличительных характеристик правильной веры, если бы у некоторых лиц не возник нижеследующий вопрос: «Вот вы полагаете в качестве отличительных характеристик правильной веры истинную веру в таттвы, веру, различающую я и не-Я, веру в Атмана или божество, учителя и учение, но ведь, насколько нам кажется, понимать их всех необходимо в их единстве, так почему же вы описываете каждую из этих характеристик по отдельности?»

Ответ: Да, рассматривая их под истинным углом зрения, вы можете воспринимать все четыре как одну, однако имея в виду основную цель каждая из характеристик описывается отдельно.

Во-первых, всякий раз, когда говорится о вере в таттвы, цель одна: если человек оказывается в состоянии адекватно распознать смысл таттв, зарождается вера в то, что есть благо, а что – зло для души, основанная на истинном понимании природы объектов познания, благодаря чему он вступает на путь к освобождению.

Во-вторых, всякий раз, когда отдельно говорится о вере, различающей Я и не-Я, цель несколько иная, а именно формирование веры в таттвы, с помощью которой достигается [конечная] цель, а предыдущий аспект веры, как вы уже поняли, – важнейшая характеристика. Далее, отдельно о вере, различающей Я и не-Я, говорится также и с целью пробуждения веры в дживу и адживу [как две различные субстанции]. Наконец, цель веры в приток и прочие [таттвы], как известно, оставление влечения и отвращения, а потому, если о вере, различающей Я и не-Я, речь идёт отдельным пунктом, у слушателей появляется желание отбросить страсть к чужеродным субстанциям. С такой вот целью, а именно ради формирования веры в таттвы, и говорится о вере, различающей Я и не-Я, как отдельной характеристике.

В-третьих, когда в качестве отличительной черты правильной веры упоминается таковая в Атмана, то здесь цель одна – развитие веры в то, что Я отлично от всех чужеродных субстанций, и таким его и следует знать. Если же вы познали себя как самих себя, то всякое отклонение сознания в сторону не-Я будет представляться бессмысленным. Имея в виду указанную цель вера в Атмана и описывается как отдельная характеристика [правильной веры].

И в-четвёртых, в тех случаях, когда отдельно говорится о вере в божество, учителя и учение как характеристике [правильной веры], следует иметь в виду, что основная цель таких наставлений касается внешних форм практики, поскольку вера в истинных архатов и прочих может служить причиной истинной веры в таттвы, тогда как таковая в ложных божеств и прочих [из трёх] – причиной веры в вымышленные таттвы. Таким образом, если в качестве цели ставится устранение веры в ложных божеств и прочих главным образом с помощью внешних средств и формирование веры в истинных божество, учителя и учение, последнее может быть названо отдельной характеристикой правильной веры.

Итак, описание каждой из четырёх характеристик по отдельности в каждом случае имеет в виду конкретную цель.

Вопрос: Вы вели речь о четырёх характеристиках [правильной веры]. Так какую же из них нам следует принять?

Ответ: Когда с успокоением или уничтожением кармы, вводящей в заблуждение, исчезает ложное понимание<sup>472</sup>, все четыре вышеупомянутые характеристики начинают восприниматься одновременно. Впрочем, если говорить о мыслительном процессе [в узком смысле], то здесь человек медитирует на смысл таттв, различие Я и не-Я, помнит о собственной природе Атмана или размышляет о характеристиках божества и прочих [из трёх]. Поэтому в том, что касается знания, то в данном случае думать о них можно отдельно, но если речь заходит о вере, то здесь в обязательном порядке должна быть полная гармония всех четырёх. Когда мы медитируем на смысл таттв, то данный вид медитации неизбежно подразумевает такую цель, как распознавание различий [между Я и не-Я], а когда,

наоборот, мы медитируем на такие различия, то подразумеваемая цель здесь – понимание смысла таттв. Таким образом, вроде бы разные элементы оказываются взаимозависимыми, а посему человеку, обладающему истинными воззрениями, надлежит принять на веру все четыре характеристики [одновременно].

В тех же случаях, когда имеет место созревание плодов кармы, вводящей в заблуждение, всегда и неизменно проявляет себя ложное понимание, и тогда все четыре вышеуказанные характеристики принимают чисто внешнюю, лживую форму, и ни капли истины в них не найти. Живые существа, следующие учению Победителей, признают лишь таттвы и ничего иного, изучают их определения, различия и т.п., способствуя тем самым формированию веры в таттвы, однако признаков истинной веры в сокровенный смысл таттв в них [до определённой поры] не обнаруживается. Да, они могут вести беседы на темы различия Я и не-Я, размышлять по сему же поводу, однако к пониманию того факта, что Атман есть Я, тогда как тело и прочее – не-Я, подобно тому, как то самое тело – одно, а покрывающие его одеяния – нечто совсем иное, прийти не могут. О природе Атмана они размышляют в строгом соответствии со словом Победителей, на деле же себя этим Атманом не воспринимая. Они не признают никаких иных божеств, помимо арихантов и прочих [из Пяти Высочайших], однако, хотя и осознали достоинства последних должным образом, соответствующей веры не имеют. Таковы люди, номинально осведомлённые о характеристиках правильной веры, но на деле придерживающиеся ложного воззрения. Добавим к вышесказанному, что некоторые вариации воззрений могут быть обнаружены и среди них.

Далее, говоря о порядке практического освоения характеристик правильной веры, отметим, что первой в этой последовательности идёт вера в божество и прочих [из трёх], затем – размышление над смыслом таттв, затем – осознание различий между Я и не-Я и лишь в последнюю очередь – обдумывание характеристик единого Атмана: если духовная эволюция индивидуума движется в указанной последовательности, то, вступив на путь к освобождению, джива рано или поздно достигает состояния сиддхи. Когда же данная последовательность так или иначе нарушается, вследствие чего вера в божество и прочих [из трёх] теряет устойчивость, а вся сила ума, направляется, например, на размышление над смыслом таттв, то человек начинает мнить себя мудрецом, но мудрец-то он дутый. Впрочем, возможны и иные варианты: например, направить активное сознание на размышление над смыслом таттв ему не удаётся, и тогда он начинает воображать себя знатоком различий Я и не-Я; а если и на последнем мысль не удерживается, то возводит себя в ранг Атма-гьяни.<sup>473</sup> Но мы-то знаем, что всё это припахивает обычной хитростью, и больше напоминает не духовную практику, а потакание гордости или чему-нибудь ещё в этом роде, а посему и пользы в духовном плане принести не может. Итак, всякой дживе, желающей себе блага, до тех пор, пока не сформировалась истинная правильная вера, рекомендуется неукоснительно следовать указанной последовательности.

Как сказано<sup>474</sup>: вначале, следуя указаниям [Победителей] или же исходя из какого-либо анализа, проведённого собственными силами, надлежит отбросить всякую веру в ложные божества и прочие [из трёх] и постараться развить таковую в архатов и прочих, поскольку, во-первых, именно благодаря последней приходит к своему концу ассимилированное ложное воззрение, во-вторых, устраняется препятствие в виде ложных божеств и прочих, лишаящее дживу возможности вступления на путь к освобождению, а в-третьих, джива встречает причины, содействующие вступлению на этот путь – архатов и прочих, а посему в первую очередь требуется развить именно веру в божество и прочих [из трёх]. Затем, согласно учению Победителей, следует приступить к размышлению над смыслом таттв, освоить их определения и характеристики, ибо благодаря этому обретается та самая вера в таттвы.

Третьим шагом будет размышление о различиях Я и не-Я в соответствии с их реальной природой, поскольку благодаря такой практике обретается знание различий.

Далее, с целью укрепления в веру в собственную самотождественность<sup>475</sup> практик вновь и вновь медитирует на собственную природу [Атмана], ибо благодаря непрерывным упражнениям в оной обретается реальное знание этой природы.

Так, последовательно пройдя через указанные стадии, на дальнейших этапах духовной эволюции медитация может, в принципе, носить произвольный характер: временами вы можете направлять своё активное сознание на размышления о природе божества, иногда – на медитацию о смысле таттв, порой – на анализ различий Я и не-Я, а при желании – на созерцание природы Атмана. Постоянство в такой практике со временем приведёт к смягчению кармы, омрачающей восприятие, что, в свою очередь, откроет путь к формированию правильной веры. Впрочем, это отнюдь не то правило, которое обязательно к соблюдению: случается и так, что некоторые дживы, вследствие влияния неких мощных противодействующих сил, застревают где-то на середине, и признаки правильной веры, естественно, не проявляются, однако как правило большинство джив, продвигаясь в указанной последовательности, достигает своей цели, а посему и вам надлежит действовать согласно вышеприведённым наставлениям. В этой связи приходит на ум такое сравнение: немало женатых людей, желая иметь сына, [прибегая к разнообразным средствам], пытаются создать причины этого, и некоторые из них действительно получают желаемое, хотя и далеко не все, что, впрочем, отнюдь не означает, что упомянутые средства излишни. Точно так же и здесь: люди, желающие обрести правильную веру, так или иначе создают причины этого, благодаря чему многие действительно достигают желаемого, однако бывают и исключения, что, впрочем, отнюдь не означает, что вам не следует применять те средства [развития правильной веры], которые находятся в рамках ваших сил и возможностей.

На этом заканчивается изложение отличительных характеристик правильной веры.

Вопрос: Характеристики эти многочисленны; вы же придали главенствующую роль вере в таттвы. Объясните, какова причина этого?

Ответ: Людям, обладающим слабыми интеллектуальными способностями, могут оказаться не вполне понятными цель и смысл прочих характеристик, а в крайней ситуации это может привести к возникновению ряда заблуждений. Что же касается такой характеристики, как вера в таттвы, то её цель вполне ясна для понимания, да и заблуждений здесь никаких не возникнет, потому главенствующая роль придаётся именно ей. Однако давайте рассмотрим этот вопрос чуть подробнее.

В случае с верой в божество, учителя и учение лицам, наделённым недостаточными интеллектуальными способностями, в любом случае будет ясен один пункт: признание и почитание архатов и, соответственно, непризнание и непочитание всех прочих, и есть правильная вера. Однако здесь вполне вероятна такая ситуация, когда человек оказывается не в состоянии осознать природу причин и результатов, дживы и адживы, связанности и освобождения, т.е. достижение цели пути к освобождению не представляется возможным. Кроме того, не обладая сформировавшейся верой в дживу и прочие [таттвы] и довольствуясь лишь вышеупомянутым, они могут возомнить себя обладающими совершенной религиозной истиной, притом что на деле, всё, на что они способны, это отвращение к ложным божествам, тогда как в том, что касается влечения и отвращения, то в направлении устранения таковых никаких мер не принимается, – таковы заблуждения, возможные в данной ситуации.

Во-вторых, что касается веры, различающей Я и не-Я, то здесь такого рода люди, конечно, отдают себе отчёт в том, что знание таких различий приносит огромную пользу и что на этой основе развивается правильная вера. Однако если при этом природа притока и прочих таттв так и остаётся вне сферы понимания индивидуума, то и цель пути, естественно, остаётся вне сферы его досягаемости. Сверх того, если данное лицо, лишённое веры в приток и прочие [таттвы], удовлетворившись своими познаниями, возомнит себя обладающим совершенной религиозной истиной, то, в силу прежней склонности к самопотаканию оно вряд ли будет принимать хоть какие-то меры к устранению влечения и отвращения, – таково заблуждение, возможное в данной ситуации.

В-третьих, в том, что касается веры в Атмана, то здесь лицам, обладающим слабыми интеллектуальными способностями может представляться, что лишь медитация на природу Атмана содействует достижению цели, и лишь от этого возникает правильная вера. Но если при этом особенности дживы и адживы, природа притока и прочих [таттв], так и остаются непонятыми, то, опять же, цель пути не достигается. Помимо того, если такой человек, не имея ни понятия об особенностях дживы и адживы, ни веры в природу притока и прочих [таттв], в своём уме начинает воображать себя обладающим совершенной религиозной истиной, то, [как и в предыдущем примере], в силу прежней склонности к самопотаканию вряд ли будет прилагать какие-либо усилия к устранению влечения и отвращения, – таково ещё одно заблуждение, возможное в данной ситуации.

Поэтому, принимая во внимания вышеуказанные причины, трём последним характеристикам и отводятся их соответствующие места.

Кроме того, в эту важнейшую характеристику правильной веры – веру в таттвы, входят и все прочие разновидности веры – в дживу, адживу, приток и т.д., следовательно, когда природа всех познана должным образом, то достигается и цель пути к освобождению. Однако даже в том случае, если правильная вера уже сформировалась, не следует, удовлетворившись этим, останавливаться: зная об особенностях притока и прочих, старайтесь отбросить влечение и отвращение, и прикладывайте максимум усилий к достижению освобождения. В такой ситуации риска возникновения вышеупомянутых ошибок не существует, поэтому такой характеристике, как вера в таттвы, и придаётся наиважнейшая роль.

И точно таким же образом та же самая вера в таттвы включает в себя и веру в божество, в различие между Я и не-Я и в Атмана, что должно быть ясно даже слабоумному. Однако в том, что касается прочих, более утончённых элементов, то их скрытое присутствие в данной категории веры может быть ясно лишь достаточно мудрым людям, но никак не заурядной публике, что также служит одной из причин того, что вере в таттвы отводится главенствующее положение.

Относительно лиц, придерживающихся ложного воззрения, следует отметить, что хотя вера эта и может носить чисто номинальный характер, размышление над смыслом таттв быстро превращается в причину устранения всякого ложного понимания, тогда как все прочие характеристики столь быстрой пользы в данном плане принести не могут, а то и вообще сами становятся причинами этого ложного понимания.

Итак, исследовав предмет под всеми возможными углами зрения, мы пришли к заключению, что свободная от превратного понимания вера в дживу и прочие [таттвы] – это и есть основная отличительная черта правильной веры. На этом мы и закончим анализ ошибок, имеющих место в понимании характеристик правильной веры.

Лишь тот человек, который знает таковые, может называться «самьяктви».

## 9.5 Разновидности обладания совершенной религиозной истиной и их характеристики.

А теперь нам необходимо вкратце рассмотреть, на какие же разновидности подразделяется это самое обладание совершенной религиозной истиной.

Первые две разновидности, заслуживающие упоминания, это, конечно, окончательная и конвенциональная (практическая): состояние души в аспекте модификации, свободное от всякого ложного понимания и обусловленной последним веры, называется окончательной формой обладания совершенной религиозной истиной<sup>476</sup>, ибо это и есть собственная природа последней в истинном смысле, а истинный смысл также определяется как окончательный. С другой же стороны, то состояние души в аспекте модификации, которое сопровождается превратным пониманием, определяется как конвенциональная (или практическая) форма обладания совершенной религиозной истиной<sup>477</sup>, поскольку в данном случае определение даётся с чисто инструментальной точки зрения, а «упачара», как уже отмечалось ранее, служит синонимом «вьявахары».

Поскольку лица, придерживающиеся истинных воззрений, следуют истинной форме веры в божество, учителя и учение, в их веру ложное понимание не проникает. Такая свободная от превратного понимания вера и есть окончательная форма обладания совершенной религиозной истиной, тогда как сама вера в божество, учителя и учение определяется как её конвенциональная форма.

Таким образом, обе формы обладания совершенной религиозной истиной могут сосуществовать.

Что же касается той разновидности веры в божество, учителя и учение, которая имеет место в случае с лицами, придерживающимися ложных воззрений, то она носит либо чисто номинальный, либо вообще призрачный характер, и не может быть свободной от превратного понимания, а потому в данной ситуации об окончательной форме обладания совершенной религиозной истиной речи не может быть вообще, хотя и имеется некое подобие конвенциональной – именно подобие, поскольку очевидно, что причиной устранения этого превратного понимания она не стала. Инструмент, не производящий желаемого результата, становится бесполезным, следовательно, вполне очевидно, что даже с причинной точки зрения наличие у таких людей конвенциональной формы правильной веры невозможно.

Впрочем, обычно бывает так, что эта вера в божество, учителя и учение рано или поздно становится причиной веры, очищенной от всякого ложного понимания: это имеет место не всегда, но как правило. Ну а поскольку с чисто инструментальной точки зрения приписывание характеристик, присущих результату, допускается для причины, принимая во внимание вышеуказанный факт, формально можно утверждать, что лица, придерживающиеся ложных воззрений, обладают конвенциональной правильной верой.

Вопрос: В некоторых текстах вера в божество, учителя и учение, а также в таттвы, определяется как конвенциональная форма обладания совершенной религиозной истиной, тогда как окончательной считается вера, различающая Я и не-Я, а то и вообще только вера в Атмана. Как всё это понимать?

Ответ: Вера в божество, учителя и учение нацелена главным образом на трансформацию поведения индивидуума, а потому всякого, кто в поведенческих формах выражения своей религии признаёт архатов и прочих [из Пяти Высочайших] за истинных божеств,

отказываясь признать за таковых всех прочих, определяют как имеющего веру в божество и т.д. Что же касается веры в таттвы, то здесь всё-таки преобладает аспект аналитической медитации, а потому всякого, кто в своём уме размышляет над смыслом таттв, определяют как имеющего веру в таттвы. Таким образом, в обоих случаях определения даются с точки зрения основной цели. Обе они иногда становятся причинами обладания совершенной религиозной истиной, но лишь у некоторых джив; что же до лиц, придерживающихся ложных воззрений, то у них возможно наличие таковых, хотя и не во вполне чистой форме, почему и их иногда называют обладающими конвенциональной правильной верой.

Относительно веры, различающей Я и не-Я, а также веры в Атмана, особого внимания заслуживает тот факт, что их направляющим стрежнем<sup>478</sup> является отсутствие ложного понимания. Индивидуум, постигший разницу между Я и не-Я, а также реально ощущающий себя как Атмана, более-менее свободен от превратного понимания, а потому лица, постигшие такое различие, и знающие Атмана и называются обладающими истинными воззрениями. Ну а поскольку вера, различающая Я и не-Я, а также вера в Атмана, обнаруживаются лишь в людях, обладающих истинным воззрением, таковая и определяются как окончательная форма обладания совершенной религиозной истиной.

Итак, указанного рода определения даются с точки зрения основной цели. Если же сравнить особенности веры людей, приверженных ложным, и обладающих истинными воззрениями, то в результате обнаружится, что у первых все четыре имеют место в чисто номинальной, подобной иллюзии, форме, и лишь у вторых – в истинной. Когда таковые существуют в чисто номинальной форме, они, конечно, могут стать причинами [зарождения правильной веры], но случается это отнюдь не всегда, когда же в истинной, то, вполне очевидно, станут таковыми, почему и определяются как конвенциональные [причины]. И та вера, свободная от всякого ложного понимания, которая рано или поздно возникнет как плод таких причин, называется окончательной формой обладания совершенной религиозной истиной.

Вопрос: Во многих шастрах сказано, что сам Атман является окончательной формой обладания совершенной религиозной истиной, тогда как всё остальное – конвенциональной. Как это понимать?

Ответ: Та вера, которая не проявляет никаких признаков ложного понимания, и есть сама природа Атмана, поэтому, с точки зрения неделимости<sup>479</sup>, Атман и обладание совершенной религиозной истиной, безусловно, неотличны; таким образом, с окончательной точки зрения действительно лишь Атман может быть определён как самьякта. Всё же прочее называется конвенциональной либо потому, что представляет собой инструментальные причины правильной веры или же ввиду того, что ум склонен необоснованно приписывать Атману и самьякте несуществующие различия – так следует понимать рассматриваемый вопрос.

Таким образом, существуют два вида обладания совершенной религиозной истиной – окончательная и конвенциональная.

Далее, с позиций других [инструментальных] причин выделяются ещё десять её разновидностей: вера, возникшая на основе заповедей Победителей и т.д.

Как сказано в *Атманушасане*:

«Вера, возникшая на основе [повиновения] заповедям победителей (аджня); в путь (марга); в наставления (упадеша); в сутры (сутра); математическая (биджа)<sup>480</sup>; сжатая (санкшепа); обширная (вистара); вера в смысл (артха); проникающая (авагарха) и высшая проникающая (парамавагарха)...»<sup>481</sup>



В этой связи сразу необходимо отметить следующее: даже если человек и утверждает, что для него являются доказанными все без исключения учения Победителей, это само по себе ещё не служит признаком правильной веры. Признание наставлений выполняет лишь функции причины, почему и говорится, что правильная вера формируется на основе указаний Победителей. Таким образом, верой, возникшей на основе указаний, называется тот вид веры в таттвы, которому хронологически предшествовало признание наставлений Победителей [за истинные]. Точно так же и та вера в таттвы, которая возникла как результат наблюдения за путём монахов-ниргрантхов, называется верой в путь.

[Далее в рукописном оригинале автора оставлены три пустые строчки, которые пандитджи, по всей вероятности, намеревался использовать для описания прочих шести видов самьякты, однако это не было сделано. Ниже мы приводим их описание в соответствии с другими текстами.

Основанные на глубочайшем знании океана агам, содержащих в себе истинное знание, преподавшие наилучшими людьми древности – тиртханкарами и прочими, воззрения, называются верой в наставления. Ясный взгляд на сутры, основанный на слушании текстов, посвящённых описанию образа жизни монахов, называется верой в сутры. Математические воззрения, свойственные знатокам карана-ануйоги, называются математической верой. Адекватные действительности взгляды, сформировавшиеся на основе краткого знакомства с таттвами, называются сжатой верой. Обширные воззрения, отличающиеся глубоким интересом к вере и зародившиеся благодаря слушанию речей двадашанги<sup>482</sup>, называются обширной верой. Вера, зародившаяся без слушания джайнских шаштр, но вследствие слушания их смысла, называется верой в смысл.]

Таким образом, восемь разновидностей описаны с причинной точки зрения. Что касается проникающей веры, то таковая свойственна шрута-кевали – это их разновидность веры в таттвы. Наконец, высшей проникающей верой также называется всё та же вера в таттвы, но в данном случае та, которая имеет место у всеведущих. Эти две сосуществуют с правильным знанием.

Таковы десять разновидностей обладания совершенной религиозной истиной.

Итак, в любом случае основным элементом обладания совершенной религиозной истиной является вера в таттвы.

Кроме того, существует и другой вид описания правильной веры, подразделяющий её на три вида: возникающая в результате успокоения кармы, омрачающей восприятие (аупашамика); возникающая в результате успокоения и разрушения кармы, омрачающей восприятие (кшайопащамика); возникающая в результате полного разрушения кармы, омрачающей восприятие (кшайика). Данное описание делается с точки зрения успокоения или разрушения кармы, омрачающей восприятие.

Вера, возникающая как результат успокоения кармы, омрачающей восприятие, далее подразделяется на два подвида: возникающая в результате первого успокоения и возникающая в результате второго успокоения. Тот её вид, который зарождается вследствие [некоторого] успокоения кармы, омрачающей восприятие, на гунастханах, всё ещё связанных с наличием ложных воззрений, называется возникшим в результате первого успокоения.

Внимания в этой связи заслуживает одна особенность: в случае с вечно заблуждающимися дживами<sup>483</sup> имеет место успокоение лишь вводящей в заблуждение кармы, вызывающей полное заблуждение, поскольку у данной категории живых существ смешанная вводящая в заблуждение карма, а также вводящая в заблуждение карма, омрачающая обладание совершенной религиозной истиной, отсутствуют. Когда же такая джива, наконец, обретает первую разновидность указанной веры, в тот самый момент происходит следующее: атомы кармы, вызывающей полное заблуждение, претерпевают трансформацию, переходя в форму смешанной вводящей в заблуждение кармы и кармы, омрачающей обладание совершенной религиозной истиной<sup>484</sup>. В этом случае можно наблюдать наличие в душе всех трёх видов рассматриваемой кармы, однако процессу подавления здесь подвержен лишь тот её вид, который вызывает полное заблуждение. Что касается тех джив, чьи заблуждения носят временный характер<sup>485</sup>, то у этих могут обнаруживаться как все три вида данной кармы, так и один: если в период формирования правильной веры все три наличествуют, но пребывают в неоперативном состоянии, это значит, что есть все три и состояние их, как уже сказано, бездейственно, а если у кого наличествуют лишь смешанная вводящая в заблуждение и омрачающая обладание совершенной религиозной истиной, то, в ситуации, когда они начинают «выходить из берегов»<sup>486</sup>, происходит процесс трансформации их атомов в таковые кармы, вызывающей полное заблуждение, и в результате получается, что у такого человека обнаруживается лишь один подвид такой кармы, находящийся в неоперативном состоянии. Следовательно, может быть так, что «невечному заблуждающемуся» предстоит подавить как три, так и один подвид данной кармы.

Но что же такое «успокоение»? Вот давайте это и обсудим. Атомы кармы, омрачающей восприятие, которым предполагалось принести плоды в период формирования правильной веры, с помощью процесса, известного как «внутренний»<sup>487</sup>, не нейтрализуются: время их созревания откладывается на будущее. И, кроме того, благодаря тому же процессу те атомы, которым предполагалось созреть непосредственно указанного момента, не могут прийти в состояние, известное как преждевременное принесение плодов.

Таким образом, успокоением называется такое состояние [кармы], где она, с одной стороны, пребывает в состоянии бездействия, а с другой – не может принести плоды.

Такова вера, возникающая в результате первого успокоения. Встречается она с четвёртой по седьмую гунастханы.

Когда же человек вступает на «лестницу успокоения» и достигает седьмой гунастханы, наступает очередь веры, возникающей в результате успокоения и разрушения. Поскольку по своей сути это всё та же вера, зародившаяся как плод успокоения, её также называют верой, возникшей в результате второго успокоения. Здесь с помощью всё того же «внутреннего процесса» процессов три вышеупомянутые вида кармы приходят в состояние покоя, т.е. состояние бездействия. Итак, в данном случае успокоением называется приостановка созревания плодов кармы, вызванная «внутренним процессом». Такая вера, возникающая в результате второго успокоения, имеет место с седьмой по одиннадцатую гунастханы. Впрочем, в период падения дживы с одиннадцатой гунастханы её признаки могут быть обнаружены на шестой, пятой и даже на четвёртой стадиях.

Итак, правильная вера, возникающая в результате успокоения [кармы], бывает двух видов. Однако в настоящее время и при текущем состоянии дживы она, хоть и чиста, но обречена на гибель, ибо противодействующая ей карма ждёт своего часа, пребывая в неоперативном состоянии и, как только начинается её созревание, исчезает, так что период её жизни ограничен всего лишь половиной мухурты – помните об этом.

Такова описанная в текстах природа правильной веры, возникшей в результате успокоения.

Необходимо отметить, что в момент созревания плодов кармы, омрачающей обладание совершенной религиозной истиной, плоды прочих двух видов кармы, омрачающей восприятие, не созревают: вот в этот-то момент у дживы и появляется правильная вера, возникающая в результате успокоения и уничтожения. Очередь той веры приходит по завершении времени функционирования таковой, возникшей в результате простого успокоения, а в случае с «невечными заблуждающимися» она достигается начиная с конца первой гунастханы, т.е. этапа ложных воззрений, и до третьей, т.е. этапа смешанных воззрений.

Однако что же такое «успокоение и уничтожение?» Вот это мы сейчас и обсудим. Из трёх видов кармы, омрачающей восприятие, наибольшей интенсивностью отличается вызывающая полное заблуждение, по сравнению с коим интенсивность смешанной вводящей в заблуждение кармы бесконечно мала, а по сравнению с последним ничтожна интенсивность кармы, омрачающей обладание совершенной религиозной истиной. Более того, карма, омрачающая обладание совершенной религиозной истиной относится к группе не полностью омрачающих: даже в случае созревания её плодов правильная вера не исчезает полностью. То, что, хотя и может привести к некоторому осквернению, но на полное уничтожение сил не имеет, называется частично омрачающим.

[Теперь о самом состоянии успокоения и уничтожения.] Момент, в течение которого атомы кармы, вызывающей полное заблуждение, а также смешанной, вводящей в заблуждение, готовые к созреванию, не могут принести плодов, поскольку претерпевают процесс сбрасывания, называется уничтожением; момент, в течение которого несозревшие атомы, способные принести плоды в будущем, остаются в неоперативном состоянии, называется успокоением; а состояние, в течение которого имеют место оба эти процесса плюс созревание плодов кармы, омрачающей обладание совершенной религиозной истиной, называется успокоением и уничтожением. Так что всякий раз, когда имеются признаки нечистоты веры, следует делать выводы о том, что таковая носит характер успокоения и уничтожения.

Окончательная природа омрачений, сопутствующих такой вере, известна лишь всеведущим, мы же в состоянии лишь описать её как нестабильную, тусклую и неглубокую. Так, хотя человек этот и придерживается конвенциональной формы веры в божество и прочих [из трёх], но, увы, его преследуют мысли типа: «Эти архаты мои, а те – не мои», – и т.п. Сомнения, раздирающие его, и есть порок этой веры. Да и вообще: если человек полагает, что тиртханкара Шантинатха явился, чтобы установить мир, то вряд ли это свидетельствует о глубине его веры. Впрочем, не стоит принимать приведённый пример за правило: он справедлив лишь в определённом контексте. Полностью все изъяны такого рода веры известны лишь всеведущим, нам же достаточно знать лишь то, что в данной ситуации вера в таттвы так или иначе загрязнена, а посему такая вера чистой и истинной быть не может. Вера, возникающая в результате успокоения и уничтожения, бывает лишь одного вида.

Особого внимания заслуживает следующий момент: человек, вплотную приблизившийся к появлению третьего вида веры, т.е. возникающей в результате уничтожения [кармы, омрачающей восприятие], в течение половины мухурты уничтожает карму, вызывающую полное заблуждение; таким образом, в данном случае сохраняются лишь два других подвида в состоянии бездействия. В качестве следующего этапа он приступает к разрушению смешанной вводящей в заблуждение кармы, однако карма, омрачающая обладание совершенной религиозной истиной всё ещё сохраняется, пусть и в состоянии бездействия. Операцию, известную как уничтожение всего «ствола» кармы, омрачающей обладание

совершенной религиозной истиной, он не выполняет, после чего становится известен, как обладатель совершенной религиозной истины, достигший своей цели.

Второе название веры, возникающей в результате успокоения и уничтожения – ведака-самьякта<sup>488</sup>. В том, что касается их конкретного применения, то в тех случаях, когда основной акцент делается на смешанной вводящей в заблуждение карме, употребляется термин «кшайопашама», а когда на омрачающей обладание совершенной религиозной истиной – можно встретить термин «ведака». Так что это – лишь вопрос описания, а разницы между ними никакой. Такая вера, возникающая в результате успокоения и уничтожения, может иметь место с четвёртой по седьмую гунастханы.

Такова природа веры, возникающей в результате успокоения и уничтожения кармы, [омрачающей восприятие].

Наконец, та безгранично чистая вера в таттвы, возникающая по уничтожении атомов всех трёх разновидностей данной кармы, называется верой, возникающей в результате полного разрушения кармы, омрачающей восприятие. Время её зарождения относится к четвёртой и последующим четырём гунастханам, если таковая достигается обладающим истинными воззрениями индивидуумом, поднявшимся до этапа разрушения и успокоения.

Как это происходит? Вот сейчас мы это и обсудим. Во-первых, благодаря трём процессам, [речь о которых шла ранее], атомы кармы, вызывающей полное заблуждение, либо трансформируются в таковые смешанной вводящей в заблуждение или омрачающей обладание совершенной религиозной истиной, либо вообще сбрасываются, – таким образом, неоперативному состоянию данного подвида кармы приходит конец. Во-вторых, атомы смешанной вводящей в заблуждение кармы также либо претерпевают процесс трансформации в таковые омрачающей обладание совершенной религиозной истиной, либо вообще сбрасываются, благодаря чему приходит конец смешанной вводящей в заблуждение карме. Наконец, атомы кармы, омрачающей обладание совершенной религиозной истиной, придя в состояние созревания плодов, сбрасываются [автоматически], ну а для тех ситуаций, когда продолжительность связывания слишком велика, существует некая операция, известная как сокращение продолжительности связывания. И, когда продолжительность связывания сокращается до половины мухурты, человек сей, [как и ранее], начинает называться обладателем совершенной религиозной истины, достигшим своей цели. Когда же в должной последовательности разрушаются последние атомы, он становится обладателем совершенной религиозной истины, достигшим уничтожения [кармы].

Итак, избавившись от бремени противодействующей кармы, он стал чист, а удалив всякие примеси ложных воззрений, достиг бесстрастия, и угрозы потери этих новоприобретённых качеств отныне не существует: возникшие однажды, они будут оставаться неотъемлемыми качествами души вплоть до достижения её состояния сиддхи.

Такова природа веры, возникающей в результате разрушения и уничтожения [кармы, омрачающей восприятие], и таков способ описания веры, подразделяющий оную на три разновидности.

Следующий важный момент заключается в том, что с формированием правильной веры страсти той категории, которая вообще-то связывает навечно, определённым образом преобразуются, переходя либо в состояние так называемого покоя, незаслуживающего похвалы<sup>489</sup>, либо претерпевают т.н. «деструктивную трансформацию»<sup>490</sup>.

Наилучшим из двух вышеупомянутых видов трансформации считается тот, в котором с помощью трёх процессов карма приходит в состояние покоя, тогда как простое состояние отсутствия созревания её плодов – результат менее желательный результат, почему и определяется как «недостойный похвалы».

Хотя следует отметить, что при наличии страстей, связывающих навечно, тот вид трансформации, который, в отличие от первого, похвалы заслуживает<sup>491</sup>, практически неосуществим, поскольку имеет место созревание других подвидов кармы, вводящей в заблуждение. Впрочем, «недостойный похвалы» вид остаётся возможным.

Другой важный пункт, требующий внимания, заключается в том, что в случае, если атомы кармы, связывающей навечно, с помощью трёх процессов преобразуются в иной вид – омрачающую поведение, после чего уничтожаются, не успев принести плоды, это называется «деструктивной трансформацией».

Таким образом, если речь идёт о первом виде веры – возникающей в результате успокоения, в связи с наличием страстей, связывающих навечно, возможно достижение лишь «непохвальной» разновидности успокоения. Если же вы хотите обрести веру, возникающую в результате второго успокоения, то необходимо иметь в виду, что это станет возможным лишь при условии предварительного осуществления «деструктивной трансформации» страстей, связывающих навечно. Впрочем, данное правило обнаруживается не у всех ачарий. Вера, возникающая в результате успокоения и уничтожения, у некоторых людей может возникнуть в форме «недостойной похвалы», тогда как у других – в форме «деструктивной трансформации». Что же до веры, возникающей в результате разрушения, то, повторим, её предварительным условием является «деструктивная трансформация» страстей, связывающих навечно.

Важно также отметить ещё одну специфическую деталь: если, предположим, человек, обладающий правильной верой, возникшей в результате успокоения или успокоения и разрушения вначале осуществил операцию «деструктивной трансформации» страстей, связывающих навечно, однако впоследствии вновь впал в состояние ложного воззрения, то результатом этого вновь будет вечная связанность, которая может вновь дать о себе знать. Человек, достигший истинного воззрения в результате уничтожения<sup>492</sup>, под угрозой возвращения к вышеупомянутому состоянию не находится, а посему в его случае нет и риска возвращения таких страстей.

Вопрос: Те связывающие навечно страсти, о которых вы говорите, относятся к карме, омрачающей поведение, т.е. всё, что они могут – это нанести тот или иной ущерб [правильному] поведению. Возможно ли с их стороны негативное влияние на правильную веру?

Ответ: [В некотором отношении вы правы]. Возникновение и рост страстей, связывающих навечно, вызывает такие состояния души в её аспекте модификации, как гнев и прочие, не порождая при этом веры, противной таковой в таттвы, а потому они действительно выступают в роли разрушителя лишь [правильного] поведения, но никак не обладания совершенной религиозной истиной. Да, с точки зрения окончательного смысла всё обстоит именно так, но здесь нужно иметь в виду один [вполне очевидный] момент: те гнев и прочие [дурные эмоции], которые возникают в результате подъёма страстей, связывающих навечно, при наличии правильной веры не возникают – такая вот причинно-следственная связь. К примеру, карма, ведущая к перерождению неподвижным существом, может разрушить карму, ведущую к рождению подвижным, однако в случае, если вы уже получили рождение в классе подвижных существ, то карма, обуславливающая рождение существом, имеющим одно чувство, в данный момент принести каких-либо плодов более не в состоянии, поэтому

никакой ошибки в утверждении о том, что последняя выступает в качестве разрушителя первой, не обнаруживается. Точно так же и здесь: действительно, лишь карма, омрачающая восприятие, играет роль разрушителя правильной веры, однако ввиду того, что по достижении правильной веры проявлений страстей, связывающих навечно, более не наблюдается, с чисто формальной точки зрения не будет никакой ошибки в утверждении о том, что последние могут выступать в роли разрушителей первой.

Вопрос: Страсти, связывающие навечно, разрушают также и [правильное] поведение, почему и утверждается, что таковое развивается по их исчезновению. Но почему же тогда говорится, что невоздержанность возможна на этапе правильных воззрений без обетов?<sup>493</sup>

Ответ: Когда речь идёт о страстях, связывающих навечно, и прочих разновидностях, следует иметь в виду, что говорится это отнюдь не с точки зрения их остроты-мягкости, поскольку в случае с дживой, придерживающейся ложных воззрений, независимо от того, какие страсти возникают – интенсивные или слабые, все четыре разновидности имеют место одновременно. В своей наиболее тонкой форме все четыре разновидности кармической материи одинаковы.

Далее, интересен также и тот факт, что наиболее интенсивные формы проявления страстей, относящихся к категории «без внутренней борьбы», возможны лишь при наличии страстей, связывающих навечно, в отсутствие же последних таковые не проявляются. Точно так же и с прочими категориями: те столь интенсивные формы страстей типа, называемого «с внутренней борьбой», а также «мерцающих», которые имеют место одновременно с проявлениями страстей «без внутренней борьбы», по исчезновении последних не проявляются. Наконец, точно таким же образом интенсивные формы «мерцающих» страстей, обычно имеющие место вкупе с таковыми «без внутренней борьбы», в отсутствие последних не проявляются. Итак, с уходом страстей, связывающих навечно, все прочие категории страстей в какой-то мере смягчаются, однако в любом случае не достигается та степень их подавления, при которой можно вести речь о [правильном] поведении. Вообще, степени интенсивности страстей неисчислимы, как размеры Вселенной: каждая последующая степень слабее предыдущей и т.д., и лишь из чисто практических соображений были проведены вышеуказанные градации. Большая часть этой шкалы описывает разнообразные состояния невоздержанности, затем идут несколько стадий частичной воздержанности, и замыкается она полным самообузданием. Все состояния души, имеющие место с первой по четвёртую гунастханы, представляют собой те или иные состояния невоздержанности, а потому даже некоторое смягчение страстей ещё не даёт оснований называть поведение индивидуума правильным.

Но, хотя с точки зрения высшего смысла [основным] элементом правильного поведения является уничтожение страстей, с точки зрения практической всякий раз, когда имеет место некоторое их сокращение, благодаря чему появляется возможность принятия дхармы домохозяина или монаха, такое достижение считается правильным поведением. Однако в состоянии невоздержности указанного уменьшения интенсивности страстей не происходит, почему эти стадии и определяются как невоздержанные. Если взглянуть на суть дела исключительно с точки зрения степени интенсивности страсти, то, подобно тому, как шестая и последующие гунастханы характеризуются полноценной воздержанностью, так и первая с пятой последующими характеризуется невоздержанностью.

Вопрос: Если страсти, связывающие навечно, не разрушают правильную веру, то каким же образом джива, столкнувшись с фактом их появления и отпав от правильной веры, опускается на такую стадию, которая известна как деградация правильной веры?

Ответ: Это подобно тому, как человека, страдающего смертельным недугом, называют оставляющим человеческую форму жизни. А если он, покинув последнюю, достиг небес, то ведь случилось-то это не в состоянии болезни, а после оной, когда карма, определяющая продолжительность его человеческой жизни, истощилась. Точно так же и здесь: если человек, обладающий правильной верой, встречается с причинами, препятствующими оной, а именно с проявлением страстей, связывающих навечно, это и называется стадией деградации, являющим собой противоположность правильной веры.

Итак, с формированием правильной веры связывающие навечно и прочие четыре степени интенсивности страстей, а точнее, вызванные ими состояния, не проявляются, почему и говорится, что таковая достигается благодаря успокоению или разрушению семи видов кармы.

Вопрос: Говорится, что существует шесть путей правильной веры. Объясните нам это.

Ответ: Видов правильной веры, [как уже упоминалось], три. Далее, её противоположность называется ложным воззрением, а смесь обеих называется смешанным состоянием, сомнением. Состояние её разрушения называется деградацией. Итак, мудрые люди, поразмыслив указанным образом, пришли к заключению, что путей правильной веры насчитывается шесть.

Вопрос: А можно ли состояние того, кто, опустившись с уровня правильной веры назад к ложным воззрениям, назвать смешанным?<sup>494</sup>

Ответ: Нет, поскольку это состояние обнаруживается даже у тех джив, которые вообще неспособны на достижение освобождения. Да и с чисто логической точки зрения говорить «митхьятва-самьякта» попросту абсурдно. Ложное воззрение не может быть компонентом истинного. Если взглянуть на любое живое существо в аспекте обладания правильной верой, то получится, что всякий, кто ею не обладает, следует ложным воззрениям. Точно так же и смешанное состояние и деградация не могут быть её элементами. Видов правильной веры всего три – таково наше окончательное мнение.

Говорится, что на этом пути правильная вера соответствующих видов формируется благодаря успокоению и разрушению [кармы], однако в действительности это происходит отнюдь не по причине успокоения и разрушения кармы как таковых: когда джива прилагает целенаправленные усилия к развитию веры в таттвы, посредством оных всё это происходит автоматически, и тогда же достигается подлинная вера в таттвы – помните об этом.

Таковы разновидности обладания совершенной религиозной истиной и их характеристики.

## **9.6 Восемь благих качеств правильной веры.**

Итак, согласно писаниям, правильная вера наделена восемью благими качествами: бесстрашием и отсутствием сомнений, отсутствием желания мирских наслаждений, отсутствием отвращения, адекватным взглядом на природу божества, учителя и учения, развитием духовных качеств, устойчивостью в духовной практике, прославлением дхармы и родительской любовью к братьям по вере.

Первое из вышеперечисленных качеств – это отсутствие какого-либо страха или сомнений относительно природы таттв. Второе – это отсутствие желания наслаждения чужеродными субстанциями. Третье – отсутствие отвращения к чужеродным субстанциям. Четвёртое – отсутствие заблуждений относительно природы таттв, божества, учителя и учения. Пятое –

желание совершенствоваться в атмадхарме или, иначе говоря, учении Победителей. Шестое – усердие в изучении дхармы Победителей и медитации на собственную природу, а также обращение в дхарму других. Седьмое – прославление природы души и величия учения Победителей. Восьмое – чувство высочайшей любви по отношению к собственной природе души, учению Победителей и собратьям по вере. Таковы восемь благих качеств правильной веры.

Подобно тому, как руки, ноги и т.п. представляют собой члены человеческого тела, так и вышеуказанные качества служат элементами правильной веры.

Вопрос: Иногда приходится сталкиваться с такими случаями, когда у человека, обладающего правильной верой, обнаруживаются такие вещи, как страх, желание, отвращение и т.п., тогда как у некоторых приверженцев ложных воззрений таковые отсутствуют. Почему же вы относите вышеуказанные качества к элементам правильной веры?

Ответ: Считается, что такие вещи, как руки, ноги и т.п. являются необходимыми элементами человеческого тела, однако, как вам известно, встречаются люди, у которых некоторые из них могут отсутствовать. Их тела, конечно, остаются человеческими, но, к сожалению, полноценной природной красоты лишены. Точно так же и здесь: да, могут существовать кое-какие люди, вроде бы обладающие правильной верой, но лишённые при этом бесстрашия или чего-то ещё [из вышеприведённых качеств], и их всё равно будут называть имеющими правильную веру, несмотря на тот факт, что вера эта, будучи лишённой своей чистоты, т.е. неполноценной, окажется бесплодной. Что же до публики, придерживающейся ложных воззрений, то, хотя обезьяна и имеет все положенные от природы члены, но от человеческих-то они отличаются весьма заметно. Так и эти: может быть, они и имеют какое-то сугубо практическое бесстрашие, но отнюдь не того вида, который свойственен истинным обладателям правильной веры.

## **9.7 Двадцать пять нарушений правильной веры.**

Далее, существуют также двадцать пять видов нарушений принципов правильной веры: восемь из них относятся к группе страха и сомнения, восемь – гордости, три – глупости, шесть – к группе объектов, недостойных посещения или поклонения. Человек, строго придерживающийся принципов правильной веры, избегает их всех, а если временами и случается какое отдельное нарушение, то вера не разрушается полностью, но лишь загрязняется – помните об этом. Много...

*На этом заканчивается рукописный оригинал «Светоча на пути к освобождению», поскольку великий пандит Шри Тодармалджи вследствие своей безвременной кончины не смог довести до конца эту главу и завершить книгу в соответствии с первоначальным планом.*

## **Приложение 1.**

### **Пандита Шри Гуманирамджи.**

#### **О ПРИРОДЕ БЛАЖЕННОЙ МИРНОЙ СМЕРТИ.**

(Нижеприведённое сочинение, принадлежащее перу благословенного сына пандиты Шри Тодармалджи – пандиты Шри Гуманирамджи, было обнаружено в книге соученика Шри Тодармалджи – пандиты Раджмалджи, известной как «Джняна-ананда нирбхара ниджараса шравакачара» и, учитывая степень его литературных достоинств, опубликовано в



«Атмадхарме», №№ 244-244. Здесь мы приводим ряд выдержек из самого начала этого текста.)

Слушай, о бхавья-джива! Сейчас тебе предстоит узнать, что же собой представляет блаженная смерть-самадхи. Термин «самадхи» означает свободное от всяких страстей, умиротворённое состояние [души]; таким образом, принятие смерти в состоянии, исполненном знания различий [Я и не-Я], бесстрастным и умиротворённым, называется смертью-самадхи. Таково краткое определение данного термина, более подробное приводится ниже.

Человеку, обладающему правильным знанием, по самой его природе свойственно лелеять желание осуществления такого рода смерти: мечта эта сопровождает его всегда и везде. Видя же, что смертный час приблизился вплотную, он становится столь же бдительным, как дремлющий лев, которого зовёт некий человек: «Эй, лев! Разве ты не видишь, что тебя непрерывно атакуют вражеские армии? Вспомни же свою доблесть; выйди их пещеры! Готовься [к бою], пока полчища врагов ещё далеко, и да одержишь ты победу над их армиями!» Среди великих людей существует традиция готовиться к сражению заранее, при первых признаках появления недруга.

Этот человек, [обладающий правильным знанием], услышав подобные речи, сей же миг поднимается доблестным львом и издаёт такой рык, который не уступает грохоту молнии Индры в месяц Ашадх.

Итак, узрев приход смертного часа, человек сей становится предельно бдительным, подобно льву, и отбрасывает всякую трусость настолько далеко, насколько возможно.

### **Кто такой самаг-дришти?**

Природа Атмана сияет в его сердце ярко, подобно божественному светильнику. Благодаря свету того знания он исполнен вкуса блаженства<sup>495</sup>. Себя же он отчётливо воспринимает бестелесным живым существом, сформированным самим веществом сознания<sup>496</sup>; божеством сознания, наделённым бесконечными неистощимыми качествами, благодаря обилию которых он не испытывает ни малейшей привязанности к чужеродным субстанциям.

### **Почему у самаг-дришти не возникает и тени привязанности?**

Человек, обладающий истинными воззрениями, осознаёт собственную природу как знающую, видящую<sup>497</sup>, отличную от чужеродных субстанций, вечную и не подвластную тлению, тогда как чужеродные субстанции, а вместе с ними и влечение с отвращением, знает как недолговечные, преходящие и в корне отличные от собственной природы. Так почему же самаг-джняни должен испытывать какой-то страх?

## **Приложение 2.**

**Ачарьякальпа пандита Шри Тодармалджи из Джайпура.**

### **ПИСЬМО, ИСПОЛНЕННОЕ ТАЙН.**

Почтеннейшим и из моих братьев по вере, пребывающим в благословенном городе Мултани, достойным всяческих похвал, познавшим вкус дхармы, Шри Кханчандджи, Гангадхарджи, Шрипалджи, Сиддхартхадасджи и прочим братьям по вере. В великом смирении прошу вас, почтеннейшие, принять мои слова.

[Что касается меня, то я] здесь, [в Джайпуре], по мере своих сил и возможностей наслаждаюсь духовным блаженством, да и вам всем желаю прогресса в познании естественного блаженства души.

Рад сообщить вам, что ваше послание, направленное нашему брату по вере Шри Рамасинхджи Бхуванидасджи, благополучно достигло адресата, о чём мне было передано через одного брата по вере из Джаханабада.

Итак, дорогие братья, лишь люди, подобные вам, могут поднимать такого рода вопросы, ибо в наше время истинные знатоки вкуса дхармы стали весьма и весьма редки. Благословенны даже те, кто хотя бы говорит о самореализации! Как сказано в *Падманандипанчавимшатике*:

«Джива, хотя бы слушающая с чистым умом беседу об исполненной знания природе Атмана, вне сомнения, счастлива<sup>498</sup>, и достигнет освобождения в кратчайший период».

А потому, о братья, я постараюсь дать ответ на заданные вами вопросы в соответствии с мерой собственного понимания, вам же надлежит, поразмыслив над ними, основываясь на священных текстах, незамедлительно ответить мне в письменной форме, ибо кто может знать, когда состоится наша встреча? Сверх того, почтенные, убедительно прошу вас вновь и вновь, непрерывно, практиковать созерцание собственной природы.

Ну а сейчас я постараюсь в соответствии с мерой понимания собственного ума в прямой или косвенной форме дать ответы на ваши вопросы, касающиеся состояния самореализации.

Первое, чего нам необходимо коснуться в этой связи, это метод познания собственной природы.

Джива, как известно, с безначальных времён пребывает в состоянии заблуждения, заблуждением же называется превратная вера, противоположная истинной, должным образом различающей Я и не-Я. Если же в некий момент времени та или иная джива, благодаря успокоению, разрушению или успокоению с разрушением одновременно кармы, омрачающей восприятие, обретает веру в таттвы, подразумевающую и адекватное понимание различий Я и не-Я, то эта джива с того самого момента становится обладающей совершенной религиозной истиной<sup>499</sup>. Таким образом, вера в различие Я и не-Я стоит в неразрывной связи с верой в чистоту души, и определяется это как окончательная форма обладания совершенной религиозной истиной<sup>500</sup>.

Та же джива, которая не имеет веры в различие Я и не-Я, однако признаёт божество, учение и учителя джайнской системы, отвергая при этом, естественно, таковых иноверцев, но покамест не смогла сформировать веры в таттвы, определяется лишь как обладающая конвенциональной формой правильной веры<sup>501</sup>, что ещё не даёт ей права называться «самьяктви». Итак, помните, что лишь та вера в таттвы, которой сопутствует знание различий<sup>502</sup> Я и не-Я, может быть названа обладанием совершенной религиозной истиной<sup>503</sup>.

Далее, когда джива становится обладающей совершенной религиозной истиной, то всё её прежнее знание, получаемое посредством пяти чувств и ума, возникшее в результате успокоения и разрушения кармы, но ранее в действительности представлявшее собой состояние заблуждения, отныне становится правильным знанием в форме знания, получаемого посредством чувств и слушания. И отныне знание любых объектов, представляющихся уму такого человека, имеет форму правильного знания.

Если же и иногда случается так, что его знание кувшина, ткани и т.п. оказывается неадекватным, то виной тому – завеса, создаваемая кармой, омрачающей знание. Но в любом случае эта проявленная форма знания, возникшего в результате успокоения и разрушения кармы, относится к категории правильного знания, поскольку объекты познания не представляются в превратном виде. Такое правильное знание, фактически, является элементом всеведения, подобно тот малый свет, который появляется с частичным рассеиванием облаков, является частью всеобщего света.

Ну а то знание, получаемое посредством чувств и слушания, которое непрерывно возрастает, рано или поздно достигает уровня всеведения, ибо с точки зрения правильного знания оба принадлежат к одной категории.

Следующий важный момент заключается в том, что состояние души такого человека-самьяктви в её аспекте модификации, может быть двух видов, называемых блуждающим<sup>504</sup> и безмятежным<sup>505</sup>. То состояние аспекта модификации, при котором человек подвержен страсти к объектам чувственного наслаждения, совершает подношение, даяние, изучает шастры и т.д., знайте как блуждающее.

Вопрос: А возможно ли наличие правильной веры, когда состояние души колеблется от чистой формы к нечистой?

Ответ: Торговый агент, выполняющий задание сетха, будучи погружённым в свою работу, может говорить, что она – его собственная, может впасть в радость или уныние и, занятый своим делом, вроде бы даже и не задумывается о том, что он и его хозяин – совершенно различные личности, однако в сердце-то своём он отлично знает, что эта работа – не его. Агент, выполняющий работу таким образом – честный посредник. Ну а если агент сей, присвоив имущество сетха, вообразит оное своим, то имя ему – вор. Точно так же и здесь: джива в её аспекте модификации под воздействием кармы аналогичным образом претерпевает различные трансформации – как чистые, так и нечистые, однако в её сердце хранится твёрдая убеждённость в том, что все эти явления к ней отношения не имеют. Вспомните: стоит только человеку вообразить, что всякого рода зависимые от тела действия, даже такие благочестивые, как обеты и самообуздание, его собственные, как он тут же превращается в приверженца ложного воззрения. Таково состояние души в её аспекте модификации, называемое блуждающим.

Теперь же нам предстоит рассмотреть вопрос о том, в чём заключается способ перехода от блуждающего состояния к безмятежному.

Итак, представим себе, что этот самый человек, обладающий совершенной религиозной истиной, начинает прилагать усилия к медитации на собственную природу. Первое, что он делает в этой связи, это приобретает знания о различии Я и не-Я<sup>506</sup>, во-вторых, начинает видеть свою душу как чудесное обиталище сознания (чайтанья), свободное от нокармы, физической и мысленной кармы; в третьих, проводит мысленную операцию отделения не-Я от Я, после чего в его уме остаётся единственная мысль о единственном подлинном Я – Атмане. Так, многообразными способами, он пытается удержать ум в созерцании собственной природы.

Когда человек сей думает: «Я – блаженство-сознание, я чист, совершенен и т.д. ...» – волна блаженства поднимается естественным образом, а волосы на теле встают дыбом, ну а затем, с уходом даже таких мыслей, начинает сиять единая чистая сознательная природа души, в которой все её модификации сливаются воедино, а всякая мысль о восприятии и знании или найе<sup>507</sup> и прамане отпадает за отсутствием необходимости.

Итак, установив благодаря осознанной мыслительной активности<sup>508</sup> сознательный характер природы души, он настолько погружает своё активное сознание в последнюю, что всякие различия между мыслящим субъектом<sup>509</sup> и мыслимым объектом<sup>510</sup> исчезают. Имя тому состоянию – безмятежное созерцание. Как сказано в великом тексте *Найя-чакра*:

«Первое, что необходимо сделать, это, размышляя о таттвах, установить с помощью найи и праманы чистую природу Атмана. Затем же, когда состояние самореализации достигнуто, необходимость в найе и прамане отпадает, ибо отныне всё воспринимается непосредственным образом».

Покупая, к примеру драгоценности, нам приходится немало раздумывать, однако стоит только надеть их, как всякие думы и сомнения тут же рассеиваются: ведь носить драгоценности считается за счастье! Вот точно таким же образом блуждающее состояние со временем перерастает в безмятежное созерцание.

Ну а то знание, которое ранее функционировало посредством пяти чувств и ума, – то же самое знание, отвернувшись от всего постороннего и собравшись в одной точке, погружается в безмятежное созерцание единой собственной природы [Атмана]. Знание, зародившееся в результате успокоения и разрушения кармы, способно на восприятие лишь одного объекта в течение одного момента времени, но так было раньше, а теперь, сосредоточившись на собственной природе [Атмана], оно в состоянии познать все прочие предметы самым что ни на есть естественным образом. Достигается такое состояние, когда все разнообразные внешние импульсы, достигающие этого созерцателя собственной природы, оказываются для него отнюдь не новостью, ибо даже чувственные виды знания обернулись к созерцанию собственной природы [Атмана]. Наконец, поскольку необходимость в наях и прамане отпала, знание, получаемое посредством слушания, также обращается к собственной природе.

Приведённое здесь описание вы можете найти в комментарии на *Самаясару*, известном как *Атмакхъти*, а также в другом, менее известном, тексте – *Атма-авалокана*. По вышеназванным причинам безмятежное созерцание и называется сверхчувственным<sup>511</sup>. Каковы функции наших обычных чувств? Осязание, вкус, запах, цвет, звук – таковы пределы их восприятия, но отныне ситуация стала иной. А каковы функции ума? Многообразное мыслетворчество, но отныне ситуация и здесь стала иной, ибо то знание, которое ранее проходило через чувства и ум, теперь занято созерцанием Атмана, поэтому его и называют сверх-чувственным.

Кроме того, это созерцание собственной природы<sup>512</sup> также называется осуществляющимся через ум, поскольку в процессе этого созерцания представлены лишь виды знания, получаемые посредством чувств, и посредством слушания, и никакие иные.

Как известно, знание, получаемое посредством чувств и слушания, не может возникнуть без опоры на чувства и ум, здесь же физические чувства не работают, поскольку их объекты неизбежно должны обладать какой-то формой. Здесь фигурирует лишь умственное знание, ибо его объекты могут быть и бесформенными, а потому в данной ситуации тот элемент аспекта модификации, который связан с умом, однонаправленно сосредоточившись на собственной природе [Атмана], получает свободу от всех прочих мыслей.

«Однонаправленное сосредоточение, сопровождаемое прекращением мыслетворчества, называется дхьяной», – существует и такое определение медитации, применимое в данном случае.

А в комментарии *Самаясара-натака* сказано следующее:

«Размышляя о природе таттв<sup>513</sup>, ум обретает покой. [Когда] отведаёт вкус [духовного блаженства], возникает счастье – вот что называется созерцанием»<sup>514</sup>. Итак, без участия ума (ман) активное сознание (упайога), не в состоянии пребывать в созерцании собственной природы, а посему такое созерцание (сва-анубхава) определяется как порождённое умом.

Противоречия между терминами «сверхчувственный» (ати-индрия) и «рождённый умом (ман-джанит), таким образом, не существует, вся разница лежит лишь в подтексте.

Далее, вы пишете: «Поскольку Атман – за пределами чувств, то и познать его возможно лишь сверхчувственными средствами», но, дорогие братья, ум в состоянии воспринимать также и нематериальные, бесформенные, объекты, ибо говорится, что объектами знания, получаемого посредством чувств и слушания, могут быть любые объекты, представляющие все субстанции. Выше и в *Таттвартха-сутре* сказано:

«Сфера восприятия знания, получаемого посредством чувств и слушания, охватывает все шесть субстанций, но не их модификации».

Кроме того, замечу, дорогие братья, что вы подняли вопросы о прямой и косвенной вере, однако в контексте правильной веры таких различий на прямое и косвенное не бывает. Дело всё в том, что уже на четвёртой гунастхане может развиваться правильная вера, возникающая вследствие разрушения, т.е. подобная таковой сиддхов, а потому единственная возможная форма самьякты – это адекватная вера [в таттвы]. Джива, как известно, непрерывно предаётся как чистой, так и нечистой деятельности, а потому ваше утверждение о том, что окончательная форма правильной веры – прямая, а конвенциональная – косвенная, к реальности отношения не имеет. Правильная вера подразделяется на три разновидности, из коих возникающая в результате успокоения<sup>515</sup> и возникающая в результате разрушения<sup>516</sup> чисты, поскольку свободны от кармы, вызывающей полное заблуждение, тогда как возникающая в результате успокоения и разрушения<sup>517</sup> нечиста, поскольку в данном случае продолжается созревание плодов кармы, вводящей в заблуждение. Однако о каких-либо различиях на прямую и косвенную в данном случае речи нет.

Независимо от того, чем занят индивидуум, обладающий правильной верой, достигнутой в результате уничтожения, – чистыми или нечистыми деяниями или же созерцанием собственной природы – качество правильной веры в любом случае одинаково, так что нет смысла подразделять её на прямую и косвенную.

Такие подразделения уместны для праманы, но прамана-то имеет больше отношения к правильному знанию: так, знание, получаемое посредством чувств и слушания, является косвенной праманой, тогда как ясновидение, чтение мыслей и всеведение – прямой. Как сказано в *Таттвартха-сутре*: «Первые два вида знания являются косвенными, [поскольку они функционируют через органы чувств и ум]; прочие же три вида знания являются прямыми, [поскольку эти – атрибуты самой души]». И в *Тарка-шастре* характеристики прямого и косвенного знания описываются следующим образом: «То, что обладает свойством непосредственной очевидности – прямое; то, что не обладает – косвенное».

Итак, то знание, которое воспринимает свой объект в чистой форме, абсолютно ясно и адекватно, называется прямым, а то, которое воспринимает его недостаточно ясно и адекватно, называется косвенным. Если вести речь о знании, получаемом посредством чувств и слушания, то их объекты многочисленны, однако они неспособны на полноценное постижение даже одного из них, а потому и называются косвенными; объекты ясновидения и чтения мыслей немногочисленны, однако воспринимаются недостаточно ясно, почему эти виды знания определяются как ограниченно непосредственные; наконец, для всеведения все объекты познания предстают в абсолютно ясной форме, как есть, и потому называется оно полностью прямым.

Следует заметить, что непосредственное знание подразделяется на два вида: высшее прямое<sup>518</sup> и обычное прямое<sup>519</sup>. Ясновидение, чтение мыслей и всеведение видят свои объекты прямо и во всех их деталях, а потому относятся к высшему виду. Когда же, к примеру, глаз воспринимает цвет, с чисто практической точки зрения говорится: «Этот глаз воспринимает цвет непосредственно». Однако в данном случае мы имеем дело лишь с ограниченной чистотой, почему это и называется ограниченным непосредственным знанием.

Когда же рассматриваемый предмет представляет собой комбинацию различных цветов, глаз оказывается не в состоянии воспринять их все адекватно, почему в данном случае и не может быть речи о высшей форме непосредственного знания.

Косвенная форма достоверного знания насчитывает пять видов: воспоминание (смрити), опознание (пратьябхиджняна), логика (тарка), умозаключение (анумана) и знание писаний (агама).

Умственное знание объекта, известного ранее, называется воспоминанием.

Узнавание объекта, осуществляемое с помощью примера, называется опознанием.

Знание объекта, построенное методом исследования его причин, называется умозаключением.

Знанием писаний называется таковое, полученное из агам.

Так вот говорится [в писаниях] о прямых и косвенных разновидностях достоверного знания.

На данном этапе самореализации душа познаётся главным образом через знание, получаемое посредством слушания, а оно, в свою очередь, является неизбежным компаньоном знания, получаемого посредством чувств, и о них обоих говорится как о непрямых, поскольку в данном случае не идёт речи о познании самой душой непосредственно. Что касается объектов ясновидения и чтения мыслей, то таковые могут иметь форму, тогда как всеведением заурядная джива не обладает, а посему в своём созерцании природы души не в состоянии использовать для постижения оной ни первое, ни второе, ни третье. В данной ситуации Атман не познаётся во всей ясности, как он есть, так что высшее непосредственное знание невозможно.

Кроме того, обычное прямое постижение здесь также невозможно, поскольку, в отличие от глаза, воспринимающего цвет, [как уже отмечалось], ограничено, ограничено чистое знание бесчисленных «пространственных точек» души невозможно.

Итак, на данном этапе практический опыт постижения Атмана связан с непрямым знанием, а именно знанием писаний и умозаключением. Причина того, что знание агам определяется как косвенное достоверное знание, состоит в том, что здесь индивидуум, изучив природу Атмана в полном соответствии с тем, как таковая описывается в писаниях, погружает своё активное сознание в размышления над оной. Причина того же самого определения, закрепляемого за умозаключением, состоит в том, что в данном случае верующий, рассуждая: «Я – лишь Атман, поскольку во мне [пребывает] знание, а там, где есть знание, там и Атман, и сиддхи служат тому примером. Там же, где Атмана нет, нет и знания, и пример тому – это брهنное тело», – приходит к окончательному выводу относительно природы объектов познания, и погружает своё активное сознание в соответствующую медитацию. Наконец, памятованием погружение активного сознания в ранее закреплённый в памяти предмет, постигнутый с помощью знания агам или умозаключения. Таково не прямое знание природы Атмана; т.е. в начале идёт процесс познания, затем сознание погружается в созерцание познанного объекта, однако особое знание как результат такого погружения не достигается.

Вопрос: Но если блуждающее знание, в отличие от безмятежного, не ведёт к достижению особого результата, то каким же образом достичь высшего блаженства?

Ответ: В состоянии блуждания ума познавательный процесс обычно занят несколькими объектами, тогда как в безмятежном состоянии сосредоточен исключительно на Атмане – вот в чём разница. И второй пункт отличия состоит в том, что то же самое активное сознание, которое привыкло блуждать в разных направлениях, теперь вошло в гармонию с собственной природой [Атмана].

С появлением указанных особых качеств безмятежного созерцания к человеку приходит настолько неопишное блаженство, в сравнение с которым не идёт никакое чувственное наслаждение, почему оно и называется сверхчувственным.

Вопрос: Да, но если даже в медитации Атман воспринимается лишь косвенным образом, то почему же в текстах утверждается, что это знание Атмана – прямое? В частности, именно это говорится в ранее цитированном тексте.

Ответ: В состоянии такого созерцания Атман действительно воспринимается лишь косвенно, поскольку никакие его пространственные точки невидимы, однако благодаря погружению активного сознания в медитацию на собственную природу Атмана, это созерцание Я называется прямым. Вкус созерцания природы души невозможно ощутить, опираясь на непрямые виды знания – агам и умозаключение, вкус этот можно почувствовать лишь самому, на личном опыте. Слепой, к примеру, может ощущать вкус сахара, воспринимая при этом его форму лишь косвенно, однако то знание о вкусе, которое он получает с помощью языка в любом случае прямое; точно так же и в этом созерцании: да, Атман здесь воспринимается лишь косвенно, однако то ощущение вкуса, которое воспринимает погружённое в созерцание активное сознание – прямое.

Сверх того, прямым называется также и то, что лишь подобно прямому. Так если в миру принято говорить: «Во сне или медитации мне привиделся такой-то человек», – это ещё не подразумевает, что человека сего видели непосредственно: речь идёт лишь о том, что его видели как бы наяву. Точно так же и в этом созерцании Атман представляется подобно непосредственному восприятию: с такой точки зрения следует понимать данное утверждение о прямом постижении, так что никакого изъяснения здесь нет. Эти формальные определения могут носить самый разный характер, лишь бы они не входили в противоречие со священными писаниями.

Вопрос: С какой гунастханой связан описываемый этап самореализации?

Ответ: Вообще, начинается с четвёртой, но там такая медитация возможна лишь с большими интервалами во времени; на более высоких гунастханах они сокращаются.

Вопрос: А если речь идёт о безмятежном созерцании, то в чём разница между высокими и низкими гунастханами?

Ответ: В степени погружения в него активного сознания. Это можно сравнить с процессом начитывания мантр двумя людьми: сознание одного сосредоточено на процессе в большей степени, другого – в меньшей. Точно так же следует понимать и здесь.

Вопрос: Утверждается, что в безмятежном созерцании нет никакого блуждания сознания, однако с другой стороны говорится, что на первой стадии шукла-дхьяны имеет место блуждание сознания от одного объекта к другому, а также отвлечение мысли на различные слова, знаки и действия. Как это понимать?

Ответ: Утверждение может быть двух видов: грубым<sup>520</sup> и тонким. Так, с грубой точки зрения говорится, что полное целомудрие возможно на шестой гунастхане, тогда как с тонкой утверждается, что импульсы полового инстинкта сохраняются до девятой. В данном случае высказывание о безмятежном созерцании делается с грубой точки зрения, если же взглянуть на суть дела с тонкой, то ситуация будет выглядеть несколько иной: сомнения, блуждание мысли, страсти могут сохраняться вплоть до десятой гунастханы. Вообще, всякое высказывание, смысл которого доступен нашему пониманию или же пониманию других, следует знать как грубое, тогда как то, что недоступно нашему пониманию вообще, но при этом доступно всеведущему, следует понимать как тонкое. В частности, в текстах класса чарана-ануйоги преобладает изложение предмета с грубой точки зрения, а в карана-ануйоге – с тонкой, и такого рода нюансы имеют место везде.

Такова природа безмятежного созерцания.

Далее, дорогие братья, что касается приведённых вами трёх примеров и заданных в связи с ними вопросов, то, знаете ли, элементы этих примеров между собой не сходятся. Взгляните сами: пример должен служить одной специфической цели, у вас же речь идёт о втором лунном дне, капле воды и частичке золы – но ведь всё это отдельные части, тогда как луна в день полнолуния, океан и костёр – это целое. Вот точно таким же образом на четвёртой гунастхане знание и прочие качества [души] проявляются лишь в ограниченной степени, тогда как на тринадцатой раскрываются во всей полноте. И, подобно тому, как приведённые примеры принадлежат к одному классу, так и те качества, которые проявляются с достижением этапа истинных воззрений без обетов, и те, которые становятся очевидными лишь с достижением тринадцатой гунастханы, принадлежат к одному роду.

В своём письме вы задаёте такой вопрос: «Если они принадлежат к одному классу, то не должно ли из этого следовать, что, подобно тому, как всеведущий непосредственно воспринимает все объекты познания, так и простой человек, находящийся на четвёртой гунастхане, так же должен воспринимать их непосредственно?»

Ответ: Дорогие братья, они принадлежат к одному классу не с точки зрения непосредственности [восприятия], но с точки зрения правильного знания. Другое дело, что правильное знание человека, находящегося на четвёртой гунастхане, представлено таковым, полученным в результате слушания, а также чувственными типами, тогда как на тринадцатой это уже всеведение. Что же касается промежуточного этапа между ограниченным и

всеохватывающим знанием, то на этом этапе индивидуум непрямо воспринимает бесформенные объекты с помощью знания, получаемого посредством чувств или слушания, тогда как имеющие форму – иногда прямо, иногда непрямо, а иногда в последовательности. Все объекты познания во всех их аспектах доступны лишь всеведению: первое воспринимает косвенно, а второе – непосредственно – в этом вся разница между ними. Если бы речь шла о том, что оба они одинаковы во всех отношениях, то получилось бы, что, подобно тому, как всеведущий одновременно и непосредственно познаёт все объекты своим единоплавленным сознанием, так же делает и простой человек, но это далеко не так – таковы различия между прямым и косвенным знанием.

И в *Ашта-сахасри* сказано:

«Сьядвада, а если точнее, то знание, получаемое посредством слушания, и всеведение – освещают собою все таттвы; разница лишь в том, что всеведение носит непосредственный характер, а полученное посредством слушания – косвенный. Однако объект их в любом случае остаётся тем же самым и ни во что другое не превращается».

То, что вы пишете относительно характеристик окончательной и конвенциональной форм правильной веры, верно, однако в этой связи уместно напомнить, что у человека, обладающего правильной верой её истинная, окончательная форма, внутренне, невыраженно, всегда существует даже в конвенциональной её форме, фактически, она всегда находится в действии.

Далее вы пишете: «Один собрат по вере задал нам такой вопрос: «Если некий человек познал Атмана непосредственно, то почему же он не имеет такого же прямого знания кармической материи?»»

Ну, что на это ответить? Непосредственное знание Атмана свойственно лишь всеведущему, тогда как кармическая материя с её разновидностями доступна восприятию человека, обладающего ясновидением.

И ещё вы пишете: «А не может ли быть так, что «пространственные точки» души открыты восприятию частично, подобно луне на второй день?»



Ответ: Этот пример даётся не с точки зрения «пространственных частиц», а с точки зрения качеств.

Прошу вас иметь в виду, что на все поднятые вами вопросы относительно правильной веры, созерцания, прямого и непрямого знания, я дал ответы в соответствии с собственным пониманием; вы же постарайтесь сопоставить их и с речью Всеведущего, и с собственными предположениями.

О, братья! Да сколько же ещё можно писать? Все знания ведь не выразишь на бумаге. Доведётся нам встретиться – побеседуем более основательно, но, увы, встреча-то зависит от кармы, а потому пусть вашим счастьем будет созерцание сознательной природы души.

В наше время истину нужно искать в написанном ачарьей Амритачандрой комментарии на *Самаясару*, известном как *Атма-кхьяти*, а ещё в дискуссии на тему Агам, которую вы найдёте в *Гомматасаре*.

Итак, как я только что сказал, всех знаний на бумаге не выразишь, так что вам было бы лучше изучать агамы самостоятельно и, конечно, постараться погрузиться в исполненную блаженства природу души.

Кстати, если вам известно что-либо о существовании каких-либо текстов, заслуживающих особого внимания, то прошу вас сообщить мне о таковых, ибо братьям по вере в высшей степени подобает обмениваться такого рода информацией. И, хотя я сам и не обладаю сколько-либо весомыми интеллектуальными способностями, ваше письмо предоставило мне очень хороший повод для дискуссии с подобными вам единоверцами.

Итак, до тех пор, пока нам не посчастливится встретиться лично, убедительно прошу вас продолжать писать мне.

11-ый день тёмной половины месяца Пхалгун, 1811 г. эры Викрам (март 1755 от Р.Х.).

---

<sup>1</sup> Драгоценность, исполняющая желания.

<sup>2</sup> Основные качества дживы (души): безграничное знание (ананта-джняна), безграничное восприятие (ананта-даршана), безграничное блаженство (ананта-сукха), безграничная энергия (ананта-вирья). Любопытно также привести поэтическое резюме качеств души, принадлежащее перу доктора Хукамчанда Бхарилла:

«Я самодостаточен и без следа чего-либо другого.

Безвкусный, бесформенный, я не имею отношений ни с кем.

Без цвета, без привязанности, без ненависти, я уникален.

Я – неделимое тело, состоящее из сознания, счастливое в себе самом.

Я отвечаю за свой успех или неудачу и никто другой.

Я пребываю в себе, не нуждаясь в пристанище где-либо ещё.

Я чист, всеведущ, един, незатронут чужим действием.

Я осуществляюсь через себя, я – знание, я – совершенное блаженство».

<sup>3</sup> Ананта-джняна (фонетически – «гьяна»): бесконечное знание. То же самое, что и «самьяг-джняна» – правильное, или истинное, знание.

<sup>4</sup> Гуны: качества субстанции.

- <sup>5</sup> Буквальный перевод предложения «Анантдаршан двара ун ка саманья авалокан карте хе»: «Посредством безграничного восприятия исследует/изучает их в их всеобщности», – поскольку «саманья» как существительное в данном случае означает «всеобщность». Приведённый здесь перевод взят из английской версии за отсутствием лучшего.
- <sup>6</sup> Ананта-вирья: иногда переводится как «бесконечная энергия». Одно из четырёх основных качеств души.
- <sup>7</sup> Неизбежная тавтология: смысл санскритских слов «сукха» и «ананда» одинаков.
- <sup>8</sup> Рага-двеша.
- <sup>9</sup> К очень большому сожалению, эта фраза не вполне поддается дословному переводу: «Пребывает, преобразившись в форму шанта-расы». Автор прибегает к терминологии, более свойственной философии и литературе вайшнавов: в учении последних шанта-расой называются умиротворённые нейтральные отношения с Господом, которых преданный (бхакта) достигает, пройдя через аскезы и покаяния. (Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада, «Нектар преданности», МП «Дварака», М., 1991.)
- <sup>10</sup> Однозначный перевод специфического джайнского термина «дхарматиртха» подобрать трудно: слово «тиртха» имеет 12 значений, в т.ч.: 1) брод, переправа («тиртханкара» – основатель брода); 2) место паломничества; 3) гуру; 4) философская школа и др., поэтому оно оставлено без перевода. В санскрите и хинди оно – мужского рода.
- <sup>11</sup> Т.е. основные качества души (см. выше).
- <sup>12</sup> Предложение развёрнуто при переводе; в оригинале: «с помощью направленной вверх природы». Джайнская философия учит, что движение вверх изначально присуще природе души.
- <sup>13</sup> Бхава-карма
- <sup>14</sup> Душа, способная к достижению освобождения.
- <sup>15</sup> Т.е. относящуюся к душе.
- <sup>16</sup> Аупадхик: относящийся к титулу, званию, степени. «Бхав» («аупадхикбхав» и «свабхавбхав» в данной ситуации можно перевести не только как «склонность» (данный вариант перевода взят из английской версии), но и как «мысль», а также как суффикс, соответствующий русскому «-ие», «-ость», хотя в последнем случае не представляется возможным подобрать какое-либо вразумительное существительное.
- <sup>17</sup> «Пратибимб» можно перевести и как «статуя» или «образ». Последний вариант используется в английской версии.
- <sup>18</sup> Важно отметить, что «крит-критйя» также означает и «удовлетворённый».
- <sup>19</sup> Бхагаван: блаженный.
- <sup>20</sup> «Шуддхопайога» (шуддха + упайога): в современном хинди «упайог» («а» конечной акшары не читается) означает «употребление», «применение», «пригодность», однако в джайнской литературе встречаются два совершенно иных, специфических, значения этого термина: во-первых (как в данном случае), «чистое бесстрастное поведение самопоглощения» (такова трактовка Хемчанда Джайна, переводчика данного текста на английский) и, во-вторых, «активное сознание в его чистой, т.е. свободной от страстей, форме» и, если приведённое здесь значение встречается в тексте единственный раз, то второе употребляется постоянно. Вообще термин «упайога» в контексте джайнской философии имеет специфическое значение: «активное воспринимающее сознание», однако в связи с громоздкостью такого определения далее по тексту данный термин будет переводиться либо как «активное сознание», либо просто как «сознание».
- <sup>21</sup> Не вполне понятно, что автор имел в виду под словом «пардравья»: «другой объект» или «чужеродную субстанцию» (т.е. пять неживых субстанций). Возможно, что в данном случае изначально предполагалось двойственное толкование данного понятия.
- <sup>22</sup> Имеются в виду атрибуты души: знание и т.д.
- <sup>23</sup> В английском переводе «disposition», т.е. «склонность».
- <sup>24</sup> «Маматв нахин карте» можно перевести и как «не питает привязанности».

- 
- <sup>25</sup> По контексту больше подходит такой перевод, но необходимо иметь в виду, что «вритти» значит также и «поведение».
- <sup>26</sup> Базовые ритуалы джайнских монахов.
- <sup>27</sup> Термин оставлен без перевода, поскольку представляет собой особую форму аскетической практики джайнских монахов, предназначенную для выработки безразличия к внешнему миру и выносливости; включает в себя, например, такие упражнения, как смотрение на женщин в целях развития безразличия к противоположному полу.
- <sup>28</sup> В данном случае имеется в виду не медитация на собственную природу Атмана, но поведение, образ жизни (ачарана), соответствующие качествам этой природы.
- <sup>29</sup> Неопределённо малое подразделение времени, иногда в тексте переводится как «миг» или «момент».
- <sup>30</sup> В целом, качеств ачарьи согласно как дигамбарской, так и шветамбарской традициям, насчитывается 36, и Панчачара, включающая в себя, как явствует из самого названия, пять элементов, – практику веры, знания, поведения, аскезы и религиозного энтузиазма, – лишь одна из 6 (согласно дигамбарам) категорий этих качеств.
- <sup>31</sup> Согласно джайнской мифологии, один из семи, а именно южный, регион Джамбудвипы – гигантского континента, лежащего в центре среднего (в иерархии планов бытия) мира.
- <sup>32</sup> Первоначальным 12 текстам джайнского Канона, утерянным, согласно мнению дигамбаров.
- <sup>33</sup> Книга, в данном контексте – священный текст.
- <sup>34</sup> См. стр. 257.
- <sup>35</sup> «Акультаруп духкх» вразумительно не переводится: «акулта» – «взволнованность», «встревоженность», «руп» – суффикс, обычно переводимый либо как «подобный» или «образный», либо существительным в дательном падеже – «в форме», «духкх» (конечное «а» в хинди не читается) – «страдание», т.е. получается «страдание в форме взволнованности».
- <sup>36</sup> Точнее – бесстрастное (хотя в текстк – «шуддха», т.е. «чистое»). Объяснение см. в следующем предложении.
- <sup>37</sup> Сата-ведания карма: вид неомрачающей кармы, порождающий приятные ощущения.
- <sup>38</sup> Здесь и далее автор указывает на вечность вселенной согласно джайнской космологической концепции.
- <sup>39</sup> Шрута-кевали: букв.: «обретший всеведение в процессе слушания». Значение термина требует важного уточнения: считается, что всякий, кто усвоил знание, содержащееся во всём корпусе писаний (включая 14 Пурв, ибо обладание правильной верой (самьяг-даршана) без знания таковых считается невозможным), не может противоречить словам подлинного кевали (всеведущего). Таким образом, с точки зрения **передачи слов** тиртханкары не существует разницы между кевали и шрута-кевали. С точки же зрения **духовной реализации** знание последнего не является всеведением.
- <sup>40</sup> К настоящему времени полностью изданы.
- <sup>41</sup> Упадеша-дата.
- <sup>42</sup> Махамандкашайи: букв. «великие слабострастные».
- <sup>43</sup> В данном случае таковая выступает как противоположность бесстрастной.
- <sup>44</sup> Обыгрывается разница в написании двух слов: «шастра» с долгим первым «а» – «книга» или «учение», с кратким – «оружие».
- <sup>45</sup> Или склонностей: правритти.
- <sup>46</sup> Нет возможности отождествить цитату.
- <sup>47</sup> Или храмом.
- <sup>48</sup> Или вождь, глава.
- <sup>49</sup> Букв.: поклонник, сладострастник.
- <sup>50</sup> Буддхи риддхи.

- 
- 51 Нет возможности отождествить цитату.
- 52 «Дхармабуддхи» обычно переводится как «справедливый», но в данном контексте это будет неуместно.
- 53 С грамматической точки зрения «пракашака» (конечный «а» в хинди не читается) в данном контексте может быть лишь прилагательным, поскольку его значения как существительного – «издатель» и «комментатор».
- 54 Слова «хинди» при жизни автора не существовало. В литературе термин «хинди бхаша» («язык хинди») впервые встречается в 1846 г.
- 55 Драгоценность, исполняющая желания.
- 56 Нет возможности отождествить цитату.
- 57 Свадхин.
- 58 Буквальный перевод с ардхамагадхи: «Те, кто, [установив] связь с независимым учителем, не слушают наставлений в дхарме, высокомерны [и] порочны сердцем; [они], конечно, (возможен перевод «атхва/аха» (санскрит/ардхамагадхи) как «или») доблестные воины, свободные от страха бытия».
- 59 Или волнении: «вьякуль хо раха хе».
- 60 Можно перевести и буквально, на более современном языке: «Диагноз: связанность кармой».
- 61 От глагола «сансар» – блуждать, странствовать.
- 62 Карта.
- 63 Вирья.
- 64 Возможно, в данном случае был бы более уместен перевод слова «дравья» как «предмет», а не «субстанция».
- 65 В тексте: «В свою пользу».
- 66 Принимая во внимание некоторые особенности современного разговорного русского языка, буквальный перевод звучал бы не вполне пристойно: «И душу тоже имеют» или «Душой тоже овладевают».
- 67 Т.е. начинают функционировать как кармическая материя.
- 68 Нокашая. Помимо четырёх главных страстей (кашая), существуют ещё и девять «псевдострастей» или «субстрастей», которые сопутствуют гневу, гордости, лживости и жадности и ведут к их интенсификации. Приставка «но» соответствует русской «не».
- 69 Хасья-шока.
- 70 Рати-арати.
- 71 Букв. «Связанность возникает только порознь» (или «по одному»).
- 72 Стхити.
- 73 Сатта.
- 74 Немного, легко, слабо.
- 75 Самудгхат.
- 76 Вообще «итар» буквально означает «другой, иной»; «оставшийся, остальной»; «заурядный».
- 77 Период возвращения материальной частицы к прежнему состоянию (прим. Хемчанда Джайна).
- 78 Возможен перевод как «саранча».
- 79 Букв. «несамостоятельным».
- 80 «Авадхи» может означать как «время» и «срок», так и «границу» и «предел».
- 81 Знание и восприятие соответственно.
- 82 В данной ситуации более правильным может оказаться перевод существительного «дравья» как «предмет», поскольку имеются в виду совершенно конкретные вещи, с которыми душа себя отождествляет: тело и прочие.
- 83 Ататтва-шраддхана.

- 84 Фраза автора переведена буквально, однако читатель должен отдавать себе отчёт в том, что ввиду отсутствия в джайнизме веры в судьбу и предопределение, более того – противоречия таковой джайнизму, понимать её необходимо примерно следующим образом: «Вред зависит от того, в каких условиях будет созреть карма».
- 85 Анантанубандхи-кашя. Эта строчка отсутствует в рукописи автора.
- 86 Апрагьякхьяна-кашя.
- 87 Прагьякхьяна-кашя.
- 88 Сакала-чаритра.
- 89 Санджвалана.
- 90 Напунсака.
- 91 Риддхи.
- 92 Имеется в виду один из аюрведических жизненных принципов.
- 93 В данном случае употреблён термин «васту», а не «таттва».
- 94 Букв. «В чувствах обнаруживается привязанность».
- 95 Любопытно отметить, что в современном языке «авеш» также может означать «электрический заряд»; автор имеет в виду другое значение: «наплыв».
- 96 Джхапатта марна.
- 97 Букв.: «имея».
- 98 Или наслаждается.
- 99 Акульта: волнение, тревога.
- 100 Дословный перевод с ардхамагадхи:  
«Зависимо от внешних [факторов], приносит мучение, брэнно и губительно то счастье, которое обретено с помощью чувств; [оно], несомненно, лишь страдание».
- 101 Или сомнительности.
- 102 Бхава: скорее «мысли», чем «сознание».
- 103 Рати.
- 104 Чайтанья-дравья.
- 105 Пудгала-паривартана.
- 106 Капотти: серо-голубой, сизый. В англоязычной литературе данное прилагательное в контексте рассматриваемой лешьи иногда почему-то переводится как «коричневый».
- 107 Существительное «кири» покрывает неопределённо широкий диапазон живых существ, поскольку может обозначать любое маленькое насекомое, особенно муравьёв, а также червей и пиявок.
- 108 Лабдхи-апарьяпта.
- 109 Отсутствие упоминания брахманов среди представителей высших каст, и даже отнесение таковых к низшим, как в легенде с перенесением эмбриона Махавиры из лоно брахманской женщины Девананды в лоно царицы Тришалы – характерная черта джайнской литературы.
- 110 Автор излагает физиологические представления традиционной индийской медицины.
- 111 Букв.: «желание наслаждения объектом».
- 112 Дравья, кшетра, кала, бхава.
- 113 Дравья-прана.
- 114 «Митхьябхава» может переводиться как «ложная вера», так и «ложная концепция».
- 115 В тексте – «способ».
- 116 Или превратные интерпретации таковых: ататтва-шраддхана.
- 117 Тадбхава.
- 118 Дравьялинги-муни: дигамбарский монах, который, хотя и не достиг правильной веры, безусловно практикует 28 мулагун (объяснение взято из английского перевода).
- 119 «Прайджанбхут» и «апрайджанбхут». Букв.: «полезные и бесполезные».
- 120 «Падартха» в джайнской терминологии служит синонимом таттвы.

- 121 В контексте данного абзаца более уместен буквальный перевод «прайоджанбхут» как «полезные».
- 122 Т.е. не содействующие достижению цели человека.
- 123 Термин «джива» иногда, в частности, в данном случае, употребляется как синоним Атмана, а иногда – как обозначение живого существа в целом, включая и тело.
- 124 Т.е. видоизменения дживы в её аспекте модификации.
- 125 Комбинации материальных атомов в джайнской метафизике подразделяются на восемь варган («группа», «класс», «разряд»): тела, речи, ума, кармы и т.д.
- 126 Необходимая русификация. В оригинале: «одного рода».
- 127 Митхьятва.
- 128 «Адаршана» может переводиться как «невосприятие», «невидение».
- 129 Перевод термина «самьякта» как «обладание совершенной религиозной истиной» был предложен Германом Якоби. Поскольку данный термин является синонимом самьяктаршаны (правильной веры), в тексте применяются оба варианта перевода.
- 130 Митхьятва-мохания-карма.
- 131 Или вера.
- 132 Куджняна.
- 133 Намёк на вид индийской свадебной песни, в которой высмеиваются чьи-либо недостатки. Кроме того, на индийском криминальном жаргоне «домом тестя» называется тюрьма.
- 134 Асамьяма.
- 135 Авирати.
- 136 В хинди конечное «а» не читается. Букв.: «не исполняющий религиозных предписаний».
- 137 «Йога» в данном случае – вибрационная активность души, привлекающая к ней кармическую материю. Всего насчитывается три вида такой йоги – тела, речи и ума. «Прамата» – «небрежность», т.е. имеется в виду всякая невнимательная, неконтролируемая деятельность «трёх дверей».
- 138 Агрихит митхьятва.
- 139 Грихит митхьятва.
- 140 Божества джайнского пантеона, выполняющие в небесном мире «полицейские» функции.
- 141 Адвайта-веданта.
- 142 Шива («Великий Бог»).
- 143 Богиня, насылающая оспу.
- 144 Сумерки. Имеются в виду культы, основанные на астрологии.
- 145 В данном случае падартх следует понимать как синоним дравьи, но не как «объект».
- 146 Не «отделившись», а именно став иной – «бхинн хокар».
- 147 Акаша – пространство-вместилище.
- 148 Майя.
- 149 Или приемлема.
- 150 Тамас, раджас, саттва.
- 151 Верховный Владыка.
- 152 Абсолют ведантической философии – реальность, лишённая атрибутов, не имеющая себе подобных.
- 153 Индийская мера веса = 40 кг.
- 154 Самка чибиса жила на берегу моря, волны которого постоянно уносили её яйца. Опечаленная этим, птица попросила Гаруду – царя птиц, донести её молитвы до Вишну, и тот, отозвавшись на её мольбу, заставил море вернуть все яйца. Эта история приводится в Пуранах.
- 155 Неизбежная русификация выражения оригинала.

- 156 Муртика сачетана. Более правильный перевод: «имеющая форму и сознание».
- 157 Амуртика ачетана. Более правильный перевод: «не имеющая формы и сознания».
- 158 Переведено дословно: «Киси ке анг киси мен джуре». Намёк на легенду о том, как слон пожертвовал свою голову Ганеше.
- 159 Здесь Годармалджи в своём полемическом задоре заходит слишком далеко, хотя, судя по следующему абзацу, прекрасно отдаёт себе отчёт в этом: в настоящее время историки джайнизма склонны отождествлять первого тиртханкару джайнизма, также носившего имя Ришабхи, с пураническим царём Ришабхой. Нет никакого сомнения в том, что обе легенды базируются на общем материале: оба персонажа были царями-чакравартинами (владыками мира), оба передали власть сыновьям, имена которых также совпадают, и удалились в лес, где практиковали суровую аскезу.
- 160 У джайнов, однако, есть две собственных версии *Рамаяны*: первая из них – более ранняя по времени и менее распространённая, излагается в *Васудевахинди* Сангхадасы и *Уттарануране* Гунабхадрачарьи (эта, сугубо дигамбарская версия, неизвестная шветамбарам, носит название *Падма-пураны*); вторая – более поздняя и широко распространённая, называется *Падма-чаритрой*. Сюжет обеих поэм – индуистской и джайнской, имеет немало общих черт, однако главный герой здесь выступает под именем Падмы.
- 161 Пастушек.
- 162 Вообще, глагол «банна» имеет 16 значений, из которых в данном случае более всего подходят два: «быть возможным» и «оказываться уместным», однако, поскольку их использование в такой ситуации не соответствует стилистическим нормам русского языка, было решено перевести это как «оправдано», хотя это, бесспорно, не отражает мысль автора.
- 163 «Миссия» – моя вставка. В тексте – «адхикари», что, в общем, означает лицо, обладающее какими-либо правами. Т.е. автор, высмеивая индуистскую мифологию, желает сказать, что Кришна был авторитетом в таких делах.
- 164 Никакой ошибки: существительное «Лакшми» может выступать не только в качестве имени собственного, но и как синоним богатства и счастья (в языках, использующих любые алфавиты индийского происхождения, нет разницы между строчными и заглавными буквами).
- 165 На практике среди джайнских мирян распространено поклонение некоторым индуистским богам и богиням и, в частности, Лакшми.
- 166 Опять же, следует помнить, что автор жил в период преобладания в индийском религиозном сознании антропоморфических концепций.
- 167 В тексте «пунья-папа», т.е. «добродетель и грех», однако по контексту здесь, скорее всего, имеются в виду именно ритуалы индуизма.
- 168 «Патанг» также означает «мотылёк». Относительно существительного «кири» см. прим. 107.
- 169 Йога преданности и йога знания.
- 170 Первый вид связан с почитанием лишённого качеств божества (ниргуна), второй – с почитанием божества, обладающего всей полнотой качеств (сагуна).
- 171 Вообще, «ниранджан» прежде всего означает «простой, безыскусный», но ввиду того, что со стилистической точки зрения в данной ситуации это выглядело бы не вполне благозвучно, было выбрано второе значение этого слова. Переводчик английской версии вышел из положения точно таким же образом.
- 172 «Таттва» здесь переведена как абсолютная истина
- 173 «Свабхави» в данном случае не прилагательное «своевольный», а существительное «обладатель собственной природы».
- 174 Тадатмья самбандха.
- 175 В данном контексте слово «ньяя» следует понимать одновременно в двух значениях: «логика» и «справедливость».

- 176 Прасад: пища, предложенная божеству.
- 177 Манас.
- 178 Составной глагол «бхасит хона», буквально означающий что-то вроде «быть освещённым», в данном случае переведён как «помыслить».
- 179 Лучшего перевода не найдено, поскольку «апнатва» обычно означает «родственность» или «родственные чувства».
- 180 Объяснение кажущегося противоречия ранее приведённым утверждениям о том, что таковые не являются природой души, приводится в следующем абзаце.
- 181 В данном предложении, не поддающемся дословному переводу, природа души рассматривается характерным для джайнской метафизики и логики методом: в аспектах субстанции и модификации. Первый термин – «ниджсвабхав», который можно перевести как «собственная природа как таковая» (приставки «нидж» и «сва» имеют общее значение: «свой», «собственный»), относится к аспекту субстанции, второй – «аупадхикбхав», вообще не поддающийся сколь-либо вразумительному переводу («аупадхик» – «относящийся к титулу, званию, степени», т.е. к чему-то внешнему; «бхав» – «мысль», «склонность»), относится к аспекту модификации.
- 182 Интуиция, интеллект, разумная воля, принцип распознавания добра и зла.
- 183 Ахамкара: букв. «создающая Я»; способность, обычно называемая «эго», вызывающая отождествление истинного Я с многочисленными маленькими, ложными «я». (Цит. по книге Свами Шивананды «Кундалини-йога», Культ-информ-пресс, СПб, 1993)
- 184 Намёк на применяемый в джняна-йоге метод различения Я и не-Я, известный как «нетти-нетти», т.е. «не то и не то».
- 185 Появление в тексте данной фразы объясняется тем, что дигамбары, к которым принадлежал автор, не признают возможности достижения освобождения шудрой.
- 186 Автор обыгрывает многозначность слова «викальпа»: «ошибка» и «сомнение».
- 187 Выражаю признательность Хемчанду Джайну за предложенный им вариант перевода слова «карттавья».
- 188 Точный перевод выражения «паринаман миле бина» невозможен. Существительное «паринаман», означающее «превращение», относится к дживе в её аспекте модификации; глагол «милна» означает «быть включённым», «соединиться»; послелог «бина» – «без». Т.е. речь идёт о вовлечённости в активного сознания дживы в действие.
- 189 Подзаголовок взят из английского перевода: в оригинале его нет.
- 190 В терминологии йоги энергии, циркулирующие в теле, называются ветрами.
- 191 Переводчик не может нести ответственность за примитивное толкование автором указанного метода.
- 192 Ман.
- 193 Автор применил существительное «васна» вместо более употребительного в данном случае «иччха» ввиду двусмысленности первого: помимо желания, оно также может относиться и к фантазии, воображению.
- 194 Четана.
- 195 Индийский струнный инструмент.
- 196 Джапа: начитывание мантры на чётках.
- 197 Ту хи (хинди): именно ты.
- 198 Атма.
- 199 Определение «принцип» в данном случае более подобает теософской традиции, однако оно применено как наиболее известное русскоязычному читателю.
- 200 «Бакна» также означает «бредить».
- 201 Автор использует более радикальный термин, опущенный здесь по соображениям политкорректности.
- 202 Пракрити.
- 203 Матра: мера, количество. О значении термина смотрите далее.



---

204 «Джнянендрия» обычно переводится как «органы чувств».

205 В некоторых изданиях встречается неправильный перевод: «пять кармических органов». В данном случае речь идёт не об органах, возникших как результат прошлых деяний, но об инструментах действия.

206 Танматра: первичные формы пяти элементов, составляющих вселенную.

207 Акаша.

208 Автор ставит гунну страсти на первое место.

209 Четана дравья.

210 Джняна.

211 В тексте «ман» как синоним махата.

212 Бхавман.

213 Ишварой, т.е. Богом-творцом этого мира.

214 В данном случае термин «прамана» означает «доказательство».

215 Или пустословие.

216 Или придирка.

217 Имеется в виду неполный изъясн аргументации. См. ниже.

218 В этой связи уместно вспомнить, что Тодармалджи, знавший ардхамагадхи и санскрит, обратился к народному разговорному языку именно для того, чтобы избавить джайнских мирян от необходимости изучения древних языков, на которых составлен весь корпус джайнской канонической литературы.

219 Прамити ка вишай нахин хе. «Прамити» означает «истинное знание».

220 Самавая: тесная связь.

221 Акаша.

222 Атман.

223 Ман.

224 Джайны, хотя и включают время в число субстанций (дравья), не говорят о нём как об истинной субстанции.

225 Гуна.

226 Санскара.

227 Джняна.

228 Лакшана.

229 Хинди: уткшепан. Букв. «подбрасывание».

230 Хинди: авакшепан. Букв. «сталкивание», «сбрасывание».

231 Или «усушка».

232 Ман.

233 Ниргуна.

234 Атма.

235 Скандхи.

236 Текст исправлен при переводе, поскольку в оригинале очерёдность совокупностей личности нарушена.

237 Счастливо шедший (или ушедший). Эпитет Будды.

238 «Ракт» может означать и «шафран», однако, поскольку автор проживал в Джайпуре, вероятность его встречи с тибетскими монахами, носящими красные одежды, была гораздо выше, чем с сингальскими, носящими шафрановые.

239 Ниргрантха: разорвавший все пути.

240 Перевод цитаты выполнен с приведённого в примечании к современному изданию оригинала переложения данных строк на современный хинди.

241 Далее автор приводит без перевода ряд цитат из индуистских текстов, некоторые из которых написаны на классическом санскрите, а некоторые – на более поздней эродированной форме этого языка.

242 Ишварпан.

- 
- 243 В тексте все три стоят в винительном падеже, но поскольку санскритская цитата вырвана из контекста, при переводе он был заменён именительным.
- 244 Самбодхан.
- 245 Гирнар.
- 246 Автор намекает на Пять Высочайших (Панча Парамештхи), хотя в тексте применяется другое прилагательное – «уттам».
- 247 Век чистоты – первый из четырёх мировых периодов в индуизме.
- 248 Чёрный век – последний из четырёх мировых периодов в индуизме.
- 249 Перевод с санскрита мой. Приведённая автором интерпретация текста, оставленного им без перевода на современный ему хинди, опущена за отсутствием необходимости в таковой.
- 250 Язык Вед, время формирования которого датируется в науке 15-11 вв. до Р.Х., свидетельствует об обратном, а что касается приведённых Тодармалджи цитат, то таковые, вне сомнения, являются позднейшими вставками, хотя и написаны они на ведическом языке. Период жизни Махавиры шветамбары датируют 599-527 гг. до Р.Х., Паршвы (двадцать третьего тиртханкары, также считающегося в настоящее время исторической фигурой) – приблизительно 970-850 гг. до Р.Х. Прочие из двадцати четырёх тиртханкаров, за исключением, возможно, Ришабхи, являются, скорее всего, мифологическими персонажами.
- 251 Осталось непонятным, какой текст имеется в виду: *Махабхарата*, *Ришишварабхарата*, цитируемая ниже, или какой-то другой.
- 252 Знатоки десяти Пурв.
- 253 Отождествить цитату не представляется возможным.
- 254 В данном случае под термином «йога» имеются в виду три посредника нашей деятельности: тело, речь и ум.
- 255 Намёк на ношение одежды шветамбарскими монахами.
- 256 Дигамбарские монахини, подобно шветамбарам, носят белую одежду. Однако, судя по одной из легенд, касающихся причин раскола между шветамбарам и дигамбарам, как минимум одна попытка обходиться без таковой имела место.
- 257 Осталось непонятным, что за элемент джайнской мифологии имеется в виду. Частичное объяснение терминов смотрите в нижеследующем абзаце.
- 258 Ряд сверхъестественных событий, якобы имевших место в нисходящей фазе цикла времени.
- 259 Нисходящая фаза цикла времени.
- 260 Кальянак: пять благоприятных событий из жизни тиртханкары, т.е. его зачатие, рождение, отречение, достижение всеведения и освобождение.
- 261 Грамматически это слово (обычно обозначает жасмин вида *Jasminum grandiflorum*) – женского рода.
- 262 Бхогабхуми.
- 263 Под определение «заурядных» подпадают все мирские дживы, не достигшие всеведения.
- 264 Во время своих странствий Махавира пришёл в Шравастии и остановился в саду некоего Костханаки. Гошала пришёл туда много ранее и жил в магазине горшечницы Халахалы. Гошала, бывало, называл себя всеведущим. Как-то раз, зайдя в Шравастии за подаванием, Гаутама, один из главных учеников Махавиры, услышал, что Гошала выдвигал такие претензии. Гаутама спросил Махавиру, прав ли был Гошала в этом вопросе. Махавира ответил: «Макххали думает, что он джина, хотя он не джина. Гошала – это жилище обмана. Посвящённый мной, обученный мной, он обратился к дурным мнениям обо мне. Он не всеведущ, Гаутама».

Когда Гошала услышал такое мнение Махавиры о себе, он страшно разгневался. Увидев Ананду – другого ученика Махавиры, он сказал, что имеет горячую молнию, с помощью которой может сжечь врага, и что он уничтожил бы Махавиру вместе с его

---

учениками. Когда Ананда передал это Махавиру, тот заметил, что у Гошалы действительно есть такая молния, с помощью которой он может убить кого угодно, кроме архата, который почувствовал бы лишь некоторый дискомфорт, потому Гошалу не стоит дразнить.

Ананда сообщил это жителям Шравасты, что ещё больше разозлило Гошалу. Он пришёл и начал оскорблять Махавиру. Более того: он убил своей горячей молнией двух учеников Махавиры, когда те пытались возражать.

Махавира попытался успокоить Гошалу, но его слова разъярили того ещё больше, и он выпустил в Махавиру свою молнию. «Бессильная против Учителя, как ураган – против горы, она облетела вокруг Блаженного, подражая преданному. От этой горячей молнии в теле Учителя было лишь тепло... Горячая молния, как будто разгневавшись из-за того, что ей использовали для преступления, – увы! – обернулась и насильственно вошла в тело Гошалы».

«Внутренне сжигаемый ею, Гошала совсем обнаглел и сказал надменно блаженному Махавиру: «Снедаемый моей горячей молнией, ты умрёшь через шесть месяцев от желчного жара, обычный аскет, Кашьяпа».

«Учитель ответил: «Гошала, твоя речь – ложь: поскольку я всеведущ, я буду продолжать странствовать ещё 16 лет. Ты же, страдая от желчного жара, вызванного твоей собственной горячей молнией, умрёшь в конце седьмого дня. Нет никакого сомнения в этом».

«Бедный Гошала, сжигаемый своей собственной горячей молнией, чтобы смягчить боль, напился вина, приняв целую бутылку. Одурманенный вином, он пел, танцевал и постоянно кланялся Халахале ... Он говорил бессвязные и противоречивые речи и провёл день, обслуживаемый его погружёнными в печаль учениками. Так он страдал неделю».

«А по истечении семи дней Гошала, выразив сожаление и раскаявшись в своих ошибках, умер».

(История Гошалы, взятая Хемачандрой в основном из *Бхагават и-сут ры*, по всей вероятности, представляет собой историю серьёзных споров между адживиками, руководимыми Гошалой, и ниггантхами, руководимыми Махавирой.)

«Спустя несколько дней Махавира почувствовал слабость, вызванную дизентерией и последствиями молнии Гошалы, но не принимал никаких лекарств. Начал распространяться слух, что он действительно умрёт, как и предсказывал Гошала. Его ученики встревожились и попросили Махавиру принять какое-либо лекарство. Махавира, наконец, согласился, и приказал ученикам принести для него средство, приготовленное домохозяйкой Ревати для своей семьи.

Симха (один из учеников) пошёл в дом Ревати и получил предписанное средство. Обрадованные боги немедленно пролили золотой дождь. Блаженный Вардхамана, полная луна для куропаток общины, приняв это превосходное средство, разом вернул здоровье».

<sup>265</sup> Не владеть имуществом лично, не одобрять владение таковым другими и не поощрять других к этому. Каждый элемент данного обета осуществляется тремя способами: телом, речью и умом.

<sup>266</sup> «Париграха» переводится в зависимости от контекста, поскольку может означать как «принятие», так и «имущество».

<sup>267</sup> Каковой она не является, поскольку на данном этапе человек всё ещё не в состоянии принять не только монашеские, но и даже малые обеты мирянина.

<sup>268</sup> Т.е. с того этапа эволюции души, на котором возможно принятие монашества.

<sup>269</sup> Ведак-самьягдришти. Интерпретация термина взята из английского перевода.

<sup>270</sup> Не вполне понятно, какой конкретно вид кармы, вводящей в заблуждение, имеет в виду автор под термином «самьяг-мохания»: омрачающую обладание совершенной религиозной истиной (самьякта-мохания-карма) или смешанную вводящую в заблуждение карму (самьягмитхьятва-мохания-карма). Деятельность первой, 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; деятельность второй приводит к неопределённому, полному сомнений состоянию веры или воззрений души, которая колеблется между истинными верой или восприятием и ложными, что делает её «саншая атма» (что-то вроде «Фомы неверующего») из Бхагавад-гиты. (См. А.Л. Санчети, М.М. Бхандари, «Первые шаги в джайнизме».)

<sup>271</sup> Пратима – особая категория обетов в джайнизме. Среди обычных значений этого слова – «портрет», «статуя», «изображение», однако в данном контексте оно представляет собой, так сказать, способ идеальной практики кодекса поведения. В джайнской терминологии пратима представляет собой вид ментального самообуздания (абхиграха), при котором определённым образом выполняется ряд религиозных практик, преследующих целью самоочищение. Каждая пратима нацелена на выполнение одной специфической практики и всё время посвящается глубокому сосредоточению на ней, дабы максимально содействовать её ассимиляции душой. Общее количество таких обетов – 11. Соблюдаются они последовательно, один за другим. Однако когда шравака завершает выполнение одной пратимы и переходит к следующей, он не отказывается от обязательств, принятых на предыдущем этапе, лишь дополняя их новыми практиками. (Цит. по «Упасака-даша и Ануттаропапатика-даша-сутра» с комментариями Шри Амара Муни, Падма Пракашан, Дели, 2001.)

<sup>272</sup> В связи с невозможностью адекватного перевода дискуссии на этимологическую тему приходится прибегать к словесной эквилибристке. «Упкаран» (все «а» краткие), в общем, означает любое оборудование или инвентарь, тогда как «упкар» (с долгим «а») – помощь или пользу. Но, с точки зрения грамматики как хинди, так и санскрита, этимологическая связь между ними действительно существует.

<sup>273</sup> Повязка, закрывающая рот в целях предотвращения случайного попадания туда мельчайших насекомых.

<sup>274</sup> Здесь не вполне понятно – «крайних» или «односторонних», поскольку возможны оба значения.

<sup>275</sup> Чайтъялая: храм.

<sup>276</sup> Пояснение в квадратных скобках вставлено мной. Данный пример весьма часто применяется как в джайнизме, так и в буддизме.

<sup>277</sup> Здесь я сделал насколько возможно буквальный перевод с браджа; в оригинале содержится лишь расширенная его интерпретация, которая приводится ниже в тексте.

<sup>278</sup> Данный абзац может служить свидетельством того, что автор мог быть знаком с медиумической практикой, о вреде которой он и предупреждает читателя.

<sup>279</sup> Здесь также можно усмотреть намёк на медиумическую практику.

<sup>280</sup> В настоящее время этот текст известен как *Аиманахуда*.

<sup>281</sup> Автор не приводит дословного перевода данной цитаты с ардхамагадхи (хотя та разновидность пракрита, которую использовал в своих произведениях Кундакунда, ближе к шаурасени, что заметно и по этому двустижью) на хинди. То, что приводится ниже, представляет собой расширенную её интерпретацию.

<sup>282</sup> Бхат: член касты певцов – знатоков родословных. Также употребляется как синоним льстеца.

<sup>283</sup> Автор вначале приводит цитату на санскрите, после чего даёт её перевод на хинди, что вызвало необходимость полной перестройки последнего во избежание ненужного повторения.

<sup>284</sup> Дословный перевод с пракрита. Далее приводится перевод авторской интерпретации с хинди.

<sup>285</sup> Интерпретация автора на хинди опущена, поскольку почти не отличается от оригинала.

<sup>286</sup> Интерпретация автора опущена по вышеназванной причине.

- 
- 287 Интерпретация автора сокращена по вышеназванной причине.
- 288 Интерпретация автора опущена по вышеназванной причине.
- 289 Интерпретация автора опущена по вышеназванной причине.
- 290 Поскольку Йогинду Део писал на ранней форме апабхрамши, в качестве основы для перевода был взят текст на хинди.
- 291 Очищение носа и придаточных пазух с помощью воды.
- 292 Очищение желудка.
- 293 Древнее название г. Варанаси.
- 294 Дравья-найя: субстанциональная точка зрения.
- 295 Парьяя-найя: точка зрения модификации. Также известна как бхава-найя, или точка зрения способа существования.
- 296 Аупадхикбхав: нечто, относящееся к титулу, званию, степени.
- 297 Осталось непонятным, в каком месте указанной главы автор нашёл такое утверждение. В шлоке 332 сказано: «Карма производится и разрушается действием [самой] души» (хотя такой вариант перевода ввиду значения слова «карма» неизбежно будет выглядеть как тавтология), и далее, в шлоке 333: «Связанность души с кармой создана самой душой...» Возможно, имеется в виду какой-либо комментарий.
- 298 Комментарий к вышеупомянутой шлоке 333 *Самаясары*: «Активность кармы, накопленной в прошлом, служит вспомогательной причиной возникновения новых нечистых эмоций».
- 299 Т.е. в том смысле, что обе эмоции имеют место в самой душе.
- 300 Буддхипурвак: преднамеренный, умышленный.
- 301 Абуддхипурвак: непреднамеренный, неумышленный.
- 302 Дравья-свабхава.
- 303 Автором обыгрывается неоднозначность прилагательного «прашаст»: 1) удостоенный похвалы; 2) наилучший; 3) обширный.
- 304 В данном случае употребление прилагательного «апрашаст» также явно носит умышленный характер: автор намекает, что мирские объекты не только дурные, но так и узкие и скудные.
- 305 Гунашрени-нирджара.
- 306 В оригинале приводится лишь половина данной шлоки.
- 307 Ативьяпти. В английской версии переводится как «ошибка конвенциональности» и тот же вариант перевода применяется и здесь наряду с «ошибкой общей распространённости».
- 308 Лакшана.
- 309 Нишчая-дхарма.
- 310 Абхугартхарупа-дхарма.
- 311 Процесс, известный как карма-санкрамана, т.е. переход одного вида кармы в другой.
- 312 вьявахара-самьякта.
- 313 бхав-бхасан.
- 314 Очевидный полемический выпад в адрес шветамбаров, поскольку упоминаются 11
- Анг.
- 315 Фраза, заключённая в квадратные скобки, взята из английского перевода.
- 316 Адхьявасай: прилежание, трудолюбие, упорство, настойчивость.
- 317 В примечании к оригиналу содержится ссылка на шлоки 254-256 *Самаясары*, однако в данном отрывке ничего подобного не говорится. Возможно, что это ссылка на какой-либо из комментариев, либо ошибка издателей: подобные высказывания можно найти в шлоках 271-273 указанного текста.
- 318 Буддхи.
- 319 Дришта-джнята.

- 320 Авирати, т.е. отсутствие обетов.
- 321 В смысле вибрационной активности души.
- 322 Джати: род, семья.
- 323 Абхилаша: желание, стремление.
- 324 В данном случае существительное «бхава», имеющее весьма широкий диапазон значений, было решено перевести как «эмоциональное состояние», однако понимать это следует с некоторым уточнением: как состояние души в её аспекте модификации.
- 325 Три вида контроля (над умом – мано-гупти, речью – вачана-гупти и телом – кая-гупти). Иногда это переводится как «правила для избегания дурного поведения», но буквальное значение слова: «защита», «охрана».
- 326 Пять видов бдительности: 1) бдительность при ходьбе: монах смотрит вперёд на 10,5 футов прежде, чем продолжить ходьбу (ирья-самити); 2) бдительность в разговоре: монах говорит только уместные вещи и в соответствии с писаниями (бхаша-самити); 3) бдительность при приёме пищи: монах принимает только чистую пищу, разрешаемую правилами (ашана-самити); 4) бдительность при обращении с вещами: при использовании своих вещей монах должен быть внимательным, чтобы не причинить вред живым существам (адана бханда самити или адана никшепана самити); 5) бдительность при отпавлении естественных нужд: монах должен внимательно выбирать место для испражнений и прочих отходов (утсарга-самити).
- 327 10 благочестивых обязанностей монаха: всепрощение (уттама-кшама), скромность (мардава), прямотушие (арджава), истина (сатья), чистота (шучи), самоконтроль (самьяма), аскеза (тапа), отречение (тьяга), непривязанность (акинчанья), целомудрие (брахмачарья).
- 328 Аналитическая медитация. То же, что и бхавана.
- 329 Шубха-правритти.
- 330 Гуптипан.
- 331 В данном контексте термин «дхьяна» подразумевает не медитацию в её обычном смысле, но то или иное состояние сознания: в первом случае – страдание, боль, во втором – жестокость.
- 332 Деша-гхати; в современных языках произносится «деш-гхати».
- 333 Поскольку речь идёт о синонимах хинди, перевод фразы нецелесообразен и, кроме того, затруднителен сам по себе: «вьявахара» (фонетически «вьявахар») в данном случае может иметь три значения: 1) использование; 2) практика; 3) обычай; «упачара» (фонетически «упчар») – два: 1) формальное отношение и 2) операция как часть любого процесса.
- 334 Как и в предыдущем случае, данный вариант перевода является словесной эквивалистикой: «упачара» не значит «способ», но такие варианты, как «обработка» или вышеприведённые, неприемлемы.
- 335 Упчар се; «се» – суффикс творительного и отложительного (отделительного) падежей.
- 336 Акама: лишённый желаний, безразличный, равнодушный. Сбрасывание кармы, осуществляемое смиренным претерпеванием длительных страданий.
- 337 В данном случае слово «нимитта» имеет менее распространённое значение: признак, симптом.
- 338 Речь идёт о сознательном сбрасывании. Помимо того, существует также и естественное сбрасывание, имеющее место по созреванию плодов кармы.
- 339 Букв.: «Относятся к одному виду».
- 340 Не в *Самаясаре*, а в одном из комментариев к ней.
- 341 Джива, неспособная на достижение освобождения.

342 В данном случае «даршана» переведено как «восприятие», поскольку данный вариант, во-первых, более уместен по контексту, и во-вторых, существительное «шраддха», т.е. «вера», употреблено в следующей части предложения.

343 Хитопадеша: благое наставление. В данном случае не имеется в виду известный текст с таким названием.

344 Перевод весьма условен, поскольку тема упоминаемого класса текстов – не только космология.

345 дравья-ануйога.

346 Упоминание 11 Анг говорит о том, что выпад направлен в адрес шветамбаров.

347 По-видимому, опечатка: более вероятно имя «Абхаясена».

348 Анубхав: практические знания. Хотя в данном контексте можно переводить и как «ощущение», т.е. «не ощущают».

349 джняна-сварупа.

350 чайтанья-дравья.

351 асамьяма-самьягдришти.

352 Не самой высшей, а шестой из одиннадцати.

353 Исходная форма «самьянч»: хорошо, правильно.

354 Перевод автора на хинди опущен.

355 Т.е. девятого.

356 Бхава.

357 парьяй-ашрит.

358 самьябхав.

359 Одна из разновидностей пищи согласно аюрведической концепции.

360 Т.е. в 12 небес Кальпа и первые 4 неба Грайвеяка.

361 Монах, находящийся на шестой-седьмой гунастханах.

362 митхьятва-мохания-карма.

363 мокшамарги.

364 панча-ачара.

365 Данный термин представляет некоторые трудности для перевода: буквально он означает «мирская сущность».

366 начитывание мантр.

367 Найя. В данной работе автор рассматривает только две найи, хотя на самом деле их больше.

368 Сахчари: спутник, товарищ.

369 вьявахара-мокша-марга.

370 В оригинале дана ошибочная сноска: это не 12-ая, а 13-ая шлока указанного текста.

371 В данном случае, на мой взгляд, «дравья» обозначает «объект», но никак не «субстанцию», как в английском переводе, поскольку термином «субстанция» в контексте джайнской философии допустимо определять лишь такие вещи, как душа, материя, время, пространство, посредники движения и покоя, но никак не путь к освобождению, о котором идёт речь в данный момент.

372 Букв.: «Пробуждается в своей цели».

373 Фраза, заключённая в квадратные скобки – вставка автора.

374 В данном случае термин «джива» следует понимать как синоним атмана.

375 Витраг удасинбхавруп: в состоянии бесстрастной незаинтересованности.

376 бхава.

377 Имеется в виду, что таковые представляют продукт взаимодействия души с материей.

378 анекантавада.

379 Перевод не вполне адекватный, однако лучшего не найдено. «Маматв» означает «чувство собственности», а глагол «карна», часто применяемый для образования фразовых глаголов, «делать».

380 В данном случае глагол «маматв карна» переведён как «питать чувство собственности», что было вызвано значением предыдущего глагола: «картритв-буддхи карна». Существительное «картритв» означает «деятельность», «буддхи», выполняющее суффиксальные функции при образовании прилагательных, «ум»; таким образом, «картритв-буддхи» означает «деятельный» или «действующий», а производный от него фразовый глагол «картритв-буддхи карна» – «воображать себя деятелем».

381 В данном случае существительное «васту», по всей вероятности, выступает как синоним «таттвы».

382 Саммух: перед.

383 Возможно, в данной ситуации лучше было сохранить слова хинди без перевода и сделать примечания, что и было сделано в английской версии. Из неё же взят и применённый здесь вариант перевода существительного «уддеш», обычно означающего «указывание» или «обращение внимания». Такое его значение, как «терминология» (англ. «nomenclature»), мне неизвестно, однако, судя по дальнейшим пояснениям автора, «уддеш» может быть синонимом «нам».

384 Вразумительный перевод данного предложения невозможен. См. предыдущее примечание.

385 Пратити.

386 Нирдеша.

387 Свамитва.

388 Сат.

389 Санкхья.

390 Строго говоря, в джайнском контексте употребление слова «дарование» неуместно в связи с отсутствием в этой религии идеи Бога даже в индуистском его понимании, однако ничего более вразумительного подобрать не удалось. Обычные значения существительного «нисарга» – «природа» и «дарование». В английском переводе *Таттвартха-сутры*, выполненном упадхьяей Шрутсагаром, данный термин переведён как «интуиция».

391 Прим. к английскому переводу: состояние слабых страстей.

392 Этимология термина не вполне ясна: скорее всего, он происходит не от существительного «прайога», а от прилагательного «йогья» – «достойный», и приставки «пра», усиливающей значение прилагательных. По крайней мере, на такую мысль наводит объяснение термина, приведённое самим автором.

393 Сатта.

394 Букв.: «углубляющийся процесс», от санскритского «адхахкар» – «углублять». В хинди данный глагол отсутствует.

395 Беспрецедентный процесс.

396 процесс прекращения.

397 Под сходством состояний в различные моменты времени здесь имеется в виду наличие тонкой формы ложного воззрения в любом из них. Как объяснено в «Первых шагах в джайнизме»: «Когда душа, сокращая интенсивность кармы, сталкивается лицом к лицу с грантхи, или Гордиевым узлом ложных воззрений, успех или провал зависит от её собственных усилий».

398 «Апасаран» переведено буквально, хотя то же самое слово имеет и более образное значение: «бегство».

399 Стхити-кандака-гхат. Как уже объяснялось, связанность кармой имеет четыре аспекта, называемых «канда» (или «кандака»), что может переводиться как «ствол», «ветка» или «колени» (бамбука, тростника и т.п.)

400 гунашрени.

401 гуна-санкрамана.

402 антар-карана.

403 упашама-карана.



404 Данная фраза переведена буквально; возможно, под «расположенными выше»  
(хинди: «упарвале») имеются в виду более тонкие разновидности заблуждения.  
405 пратхамопашама-самьякта.  
406 Анади-митхядришти: букв.: «вечный заблуждающийся».  
407 самьякта-мохания-карма.  
408 мишра-мохания-карма.  
409 Кшайопашама-самьяктив.  
410 виная-митхьятва.  
411 Авьютпанн-митхядришти. Или «неопытный».  
412 Ануйога: задавание вопросов.  
413 Не вполне ясно, какое из значений этого слова имеется в виду: «готовый»,  
«старательный» или «искусный». Возможно, оно употреблено сознательно ввиду  
многообразия его значений.)  
414 нишчая-самьякта.  
415 вьявахара-самьякта.  
416 Монах, обладавший сверхнормальными силами.  
417 нихканкшита-гуна.  
418 Единицы, измеряющие степень проявленного качества (прим. Хемчанда Джайна).  
419 Превратная форма знания, получаемого посредством чувств.  
420 Превратная форма знания, получаемого посредством слушания.  
421 Ложная форма ясновидения.  
422 Суджняна.  
423 Упачара-дхарма.  
424 Нишчая-дхарма.  
425 Дравья.  
426 «Адхьятма», т.е. связанных со знанием природа атмана.  
427 Земледельческая подкаста на северо-западе Индии.  
428 Кавычки автора.  
429 Парамешвара: в данном случае – эпитет тиртханкары.  
430 В данном случае возникают некоторые трудности с переводом слова «викальпа»: оно  
может означать также «сомнение» и «нерешительность».  
431 виная-тапа.  
432 Вера.  
433 Прямой, непосредственный.  
434 По правилам сандхи при сочетании со звонкими согласными «т» переходит в «д».  
435 Возможно, истинно в одном отношении.  
436 В данном случае, по всей вероятности, имеется в виду ясновидение в аспекте  
способности к знанию прошлого.  
437 Асамьят-самьягдришти.  
438 Ативьяпти.  
439 Авьяпти. Объяснение термина см. ниже по тексту.  
440 Лакшана.  
441 Лакшья. Однако данное существительное может быть и синонимом «лакшаны»,  
означая «отличительный признак».  
442 Алакшья.  
443 Чайтанья.  
444 Пратити.  
445 Самьяг-даршана.  
446 Реальность (или истинная форма) той сущности.  
447 Как правило, «артха» означает «смысл»; «вещь», «предмет» – достаточно редкие его  
значения.

- 448 Другое значение термина «таттва».
- 449 Вообще, «атрха» не принято переводить как «объект познания», но в данном случае не оставалось другого выхода.
- 450 Таттва-шраддхана.
- 451 Падартха-шраддхана.
- 452 Мокша-таттва.
- 453 Авалокана (в хинди второе и конечное «а» не читаются): 1) наблюдение; 2) рассматривание; 3) изучение, исследование. В данном случае оппонент указывает на такие значения слова «даршана», как «осматривание» и «наблюдение».
- 454 В его значении «уверенность».
- 455 «Даршана» здесь переведено как восприятие.
- 456 В тексте переведено как «понимание», хотя, строго говоря, наиболее близкое к данному контексту значение этого термина – «проникновение».
- 457 Абхипрайя (в хинди конечное «а» не читается): 1) цель, намерение; 2) смысл, содержание; 3) мнение, суждение.
- 458 В обоих случаях двойкой перевод слова «абхипрай» мой.
- 459 Випаритабхинивеша.
- 460 Лакшья.
- 461 Таттвашраддхана.
- 462 Самьякта.
- 463 Самьяг-дришти.
- 464 Приходится прибегать к словесной эквилибристике без полной уверенности в адекватности перевода.
- 465 В данном случае опять употреблено существительное «пратити»: «У которого есть уверенность».
- 466 Парамавагарха-самьякта.
- 467 «Никшепа» означает «пристальный взгляд». Данный метод используется 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) (от «стхапана»: «определяющий», «определение»), дравья-никшепа (непосредственная) («Дравья» здесь – индивидуальность, лицо, субстанция), 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. См. А.Л. Санчети, М.М. Бхандари, «Первые шаги в джайнизме», часть 2.
- 468 В цитированном тексте речь идёт о девяти таттвах.
- 469 Атма-дравья.
- 470 Въявахара-самьякта.
- 471 Самьякта. В данном случае термины «въявахара» и «самьякта» выступают в оппозиции друг другу.
- 472 Випаритабхинивеша.
- 473 Познавшего Атмана.
- 474 Источник цитирования не указан.
- 475 Ап мен апнатв манане ке артх.

- 
- 476 Нишчая-самьякта.
- 477 Вьявахара-самьякта.
- 478 Замена существительного «мукхьята»: «превосходство», «преобладание», на более современно звучащее и лучше отражающее мысль автора «направляющий стержень» – вольность переводчика.
- 479 Абхед-буддхи. Перевод небесспорен и взят из английской версии.
- 480 См. объяснение ниже в квадратных скобках.
- 481 Перевод цитаты с санскрита мой. Всё, что переведено автором на хинди, это следующее: «Вера в таттвы, возникшая как результат повиновения заповедям Победителей, называется верой возникшей на основе заповедей Победителей», – и подробных объяснений цитированной шлоки он не даёт. Приведённые далее в квадратных скобках более подробные пояснения принадлежат редактору индийского издания.
- 482 Знатоки 12 Анг.
- 483 Анадитхьядришти.
- 484 Процесс, известный как «гуна-санкрамана»: качественный переход из одного состояния в другое.
- 485 Сади-митхьядришти.
- 486 Образное выражение автора сохранено.
- 487 См. стр. 224.
- 488 Во избежание ошибки я воздержусь от какого-либо однозначного варианта перевода. Приблизительно это означает «правильная вера, сопровождаемая знанием (или пониманием)».
- 489 Буквальный перевод фразы: «Апрашаст упшам хота хе».
- 490 Висаньоджан: разборка, расстыковка, разъединение. Толкование термина см. двумя абзацами ниже.
- 491 Существительное «прашаста» также может переводиться как «широкий». Вполне вероятно, что в данном случае обыгрывается тройственность его значения.
- 492 Кшайика-самьягдришти.
- 493 Четвёртая гунастхана.
- 494 Митхьятва-самьякта.
- 495 Ананда-раса.
- 496 Амуртика чайтаньядхату пинда.
- 497 Или воспринимающую: дришта.
- 498 Бхавья.
- 499 Самьяктви.
- 500 Нишчая-самьякта.
- 501 Вьявахара-самьякта.
- 502 Бхеда-виджняна.
- 503 Самьякта.
- 504 Савикальпа.
- 505 Нирвикальпа.
- 506 В тексте «сва-пар» – своего и чужого.
- 507 Строго говоря, в контексте джайнизма применение термина «найя» в единственном числе неприемлемо, ибо данный термин относится к т.н. «доктрине точек зрения», включающей несколько таковых (их число может варьировать от четырёх до восьми).
- 508 Савикальпа.
- 509 Дхьята.
- 510 Дхья.
- 511 Ати-индрия.
- 512 Сва-анубхава.
- 513 В тексте: «васту».

---

514      Буквальные значения существительного «анубхава» таковы: 1) восприятие, ощущение; 2) чувство; 3) понимание, сознание; 4) опыт, практические знания. (Дословный перевод с пракрита мой. Автор приводит лишь расширенное его толкование.)

515      Упашама-самьякта.

516      Кшайика-самьякта.

517      Кшайопашама-самьякта.

518      Парамартха-пратьякша.

519      Самвьяхарика-пратьякша.

520      Обобщённым.