

**БРАХМАДЕВА  
ДРАВЬЯСАНГРАХА-ВРИТТИ**

**ब्रह्मदेव  
द्रव्यसंग्रह-वृत्ति**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



# ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА

СЛIII

Серия основана в 1965 году

Наука — Восточная литература

# **БРАХМАДЕВА ДРАВЬЯСАНГРАХА-ВРИТТИ**

Перевод с санскрита,  
вступительная статья, комментарии и приложения  
Н.А.Железновой

Москва  
2019



УДК 1(091)  
ББК 87.3(5Инд)  
Б87

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ  
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

*А.Б.Куделин (председатель), И.Ф.Попова (зам. председателя),  
Н.С.Яхонтова (секретарь), В.М.Алпатов, С.М.Аникеева,  
М.И.Воробьева-Десятовская, Ю.А.Иоаннесян, В.С.Мясников,  
М.Б.Пиотровский, С.М.Прозоров, А.Ф.Троцевич, А.Д.Цендина,  
О.М.Чунакова*

**Брахмадева**

Дравьясанграха-вритти / пер. с санскрита, вступит. ст., коммент. и прил. Н.А. Железновой. — М.: Наука — Вост. лит., 2019. — 261 с. — (Памятники письменности Востока. CLIII). — ISBN 978-5-02-040554-7

«Дравьясанграха-вритти» Брахмадевы (XIV в.) представляет собой основной комментарий на «Дравьясанграху» Немичандры (X–XI вв.) — краткий компендиум по философии дигамбарской ветви джайнизма. В этом сочинении Брахмадева, поясняя на санскрите стихотворные строфы-*гатхи* Немичандры, написанные на пракрите джайн-шаураасени, дает развернутую картину джайнской онтологии, эпистемологии и этики в контексте полемики с доктринальными положениями, отстаиваемыми представителями других философских школ Индии.

Первый перевод комментария на европейский язык сопровождается вступительной статьей, библиографией, указателями имен, сочинений и терминов.

© Железнова Н.А., 2019  
© Редакционно-издательское оформление.  
Наука — Восточная литература, 2019

ISBN 978-5-02-040554-7

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959–1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Каталог серийных изданий. 1959–1985». М., 1986. Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога.

- XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1986.
- XXXII, 5. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1987.
- XXXII, 6. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1992.
- XXXII, 7. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VII. Пер. с китайского Р.В.Вяткина. Коммент. Р.В.Вяткина и А.Р.Вяткина. Предисл. Р.В.Вяткина. М., 1996.
- XXXII, 8. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VIII. Пер. с китайского Р.В.Вяткина и А.М.Карапетьянца, коммент. Р.В.Вяткина, А.Р.Вяткина и А.М.Карапетьянца, вступит. статья Р.В.Вяткина. М., 2002.
- XXXII, 9. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IX. Пер. с китайского и коммент. под ред. А.Р.Вяткина, вступит. статья А.Р.Вяткина. М., 2010.
- LXI. Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан («Древняя история Курдистана»). Т. I. Перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Изд. текста, предисл., указатели, оглавление К.К.Курдоева и Ж.С.Му-сазян. М., 1986.
- LXXIII, 2. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед., пер. с санскрита и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьевой-Десятовской. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXIV).
- LXXIII, 3. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 3. Изд. текстов, исслед., пер. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина, М.И.Воробьевой-Десятовской, Э.Н.Темкина. М., 2004 (Bibliotheca Buddhica. XL).
- LXXVI. Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с китайского и коммент. И.С.Гуревич. Вступит. статья Л.Н.Меньшикова. М., 1986.
- LXXVII. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. Пер. с древнеармянского и примеч. М.О.Дарбинян-Меликян и Л.А.Ханларян. Вступит. статья С.С.Аверинцева. М., 1988.
- LXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского, введ., коммент. и глоссарий О.М.Чунаковой. М., 1987.
- LXXIX. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введ. И.Е.Петросян. М., 1987.

- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1987.
- LXXXI, 1–4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И.Кычанова. В 4 кн.  
 Кн. 1. Исследование. М., 1987.  
 Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 1–7). М., 1987.  
 Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 8–12). М., 1989.  
 Кн. 4. Факсимиле, пер., примеч. и глоссарий (гл. 13–20). М., 1989.
- LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с китайского, исслед. и примеч. Л.К.Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. ‘Аджа’иб ад-дунйа (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л.П.Смирновой. М., 1993.
- LXXXIV. ‘Али ибн Мухаммад ибн ‘Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М.Прозорова. М., 1988.
- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философские исслед. Е.П.Островской. М., 1989.
- LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.И.Рудого. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXV).
- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прил. К.Б.Кепинг. М., 1990.
- LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М., 1989 (Bibliotheca Buddhica. XXXVI).
- LXXXIX. Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н.Г.Анариной. М., 1989.
- XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г.Сазыкина. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXVII).
- XCI. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1990.
- XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та’рих-и Ардалан). Пер. с персидского, введ. и примеч. Е.И.Васильевой. М., 1990.
- XCIV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., коммент., глоссарий и указатели О.М.Чунаковой. М., 1991.
- XCv. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа и коммент. Н.Б.Гафуровой, введ. Н.Б.Гафуровой и Н.М.Сазановой. М., 1992.
- XCvi. Ме’ор айин («Светоч глаза»). Караимская грамматика древнееврейского языка. По рукописи 1208 г. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н.Зислина. М., 1990.

- ХСVII. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М.Ермаковой. М., 1991.
- ХСVIII. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с персидского А.Н.Болдырева при участии С.Е.Григорьева. Введ. А.Н.Болдырева и С.Е.Григорьева. Примеч. и прил. С.Е.Григорьева. М., 1997.
- ХСIX. Хуэй цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М.Е.Ермакова. М., 1991 (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII).
- С. Биджой Гупто. Сказание о Падме (Подмапуран). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прил. И.А.Товстых. М., 1992.
- СII. Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост., введ., транслитерация и указатели З.К.Касьяненко. М., 1993 (Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
- СIV. Мухаммад ибн ал-Харис ал-Хушани. Книга о судьях (Китаб ал-кудат). Пер. с арабского, предисл. и примеч. К.А.Бойко. М., 1992.
- CV, 1. Угаритский эпос. Введ., пер. с угаритского и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1993.
- CV, 2. О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. Пер. с угаритского, введ. и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1999.
- СVI. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Часть II. О науке рифмы и критики поэзии. Пер. с персидского, введ. и коммент. Н.Ю.Чалисовой. М., 1997.
- СVII. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират Султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с арабского, коммент. и введ. З.М.Буниятова. М., 1996.
- СIX. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.
- СX. Малик Шах-Хусайн Систани. Хроника воскрешения царей (Та'рих-и ихйа' ал-мулук). Пер. с персидского, предисл. и коммент. Л.П.Смирновой. М., 2000.
- СXI. Ватсыяна Малланага. Камасутра. Пер. с санскрита, вступит. статья и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1993.
- СXII. Джаядева. Гитаговинда. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и прил. А.Я.Сыркина. М., 1995.
- СXIII, 1. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 1. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 1997.
- СXIII, 2. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 2. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2002.
- СXIII, 3. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 3. Пер. с китайского, введ., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2012.
- СXIV. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М.Чунаковой. М., 1997.



- CXV. Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указатели Е.Б.Смагиной. М., 1998.
- CXVI. Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4. Пер. с арабского В.В.Матвеева, Л.Е.Куббеля, М.А.Толмачевой при участии Н.А.Добронравина. Предисл. М.А.Толмачевой. Издание подготовлено Н.А.Добронравиным и В.А.Поповым. М., 2002.
- CXVII. Запись у алтаря о примирении Конфуция. Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с тангутского, вступит. статья, коммент. и словарь Е.И.Кычанова. М., 2000.
- CXVIII. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского, введ., коммент., прил. А.Д.Цендиной. М., 1999.
- CXIX. Манихейские рукописи из Восточного Туркестана. Среднеперсидские и парфянские фрагменты. Введ., транслитерация, перевод, коммент., прил. О.М.Чунаковой. М., 2011.
- CXX. Ойратский словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи. Транслитерация, введ., пер. с ойратского, словарь с коммент., прил. Н.С.Яхонтовой. М., 2010.
- CXXI. Смешанные знаки [трех частей мироздания]. Факсимиле ксилографа. Вступит. статья, пер. с тангутского А.П.Терентьева-Катанского под ред. М.В.Софронова. Реконструкция текста, предисл., исслед. и коммент. М.В.Софронова. М., 2002.
- CXXII. О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. Пер. с китайского А.С.Мартынова и И.Т.Зограф, вступит. статья и коммент. к пер. А.С.Мартынова, грам. очерк И.Т.Зограф. М., 2002.
- CXXIII. Сутры философии Ньяя (Ньяя-сутры и Ньяя-бхашья). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.К.Шохина. М., 2001.
- CXXIV. Толкование Корана (Лахорский тафсир). Пер. с персидского, примеч. и указ. Ф.И.Абдуллаевой. М., 2001.
- CXXV, 1. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. I. Пер. с китайского, введ. и коммент. Ю.Л.Кроля. М., 2001.
- CXXV, 2. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. II. Пер. с китайского, коммент. и прил. Ю.Л.Кроля. М., 2001.
- CXXVI. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М.Чунаковой. М., 2001.
- CXXVII. Сутра Общины белого лотоса: тюркская версия. Факсимиле рукописи. Транскрипция текста. Пер. с раннесредневекового тюркского языка, предисл., примеч., указ. слов Л.Ю.Тугушевой. М., 2008.
- CXXVIII, 1. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов). В 3 томах. Т. 1. Пер. с араб. А.Р.Рустамова под ред. И.В.Кормушина, предисл. и введ. И.В.Кормушина, примеч. И.В.Кормушина, Е.А.Попелуевского, А.Р.Рустамова. М., 2010.
- CXXVIII, 2. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов). В 3 томах. Т. 2. Пер. с араб. А.Р.Рустамова под ред. И.В.Кормушина, предисл. И.В.Кормушина, примеч. И.В.Кормушина, Е.А.Попелуевского, А.Р.Рустамова. М., 2016.
- CXXIX. Повесть о махарадже Маракарме. Факсимиле рукописи. Транслитерация, пер. с малайского, исслед., коммент. и прил. Л.В.Горяевой. М., 2008.

- СXXX, 1. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 1. Пер. с ханвьета К.Ю.Леонова, А.В.Никитина. Предисл., вступит. ст., коммент. и указ. К.Ю.Леонова, А.В.Никитина при участии В.И.Антощенко, М.Ю.Ульянова, А.Л.Федорина. М., 2002.
- СXXX, 2. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 2. Пер. с ханвьета, коммент., предисл. и прил. К.Ю.Леонова, А.В.Никитина и А.Л.Федорина. Вступит. статья А.Л.Федорина. М., 2010.
- СXXX, 3. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 3. Пер. с ханвьета и коммент. К.Ю.Леонова и А.Л.Федорина при участии М.Ю.Ульянова, предисл., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2012.
- СXXX, 5. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 5. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2014.
- СXXX, 6. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 6. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2018.
- СXXXI. Чжоу Цюй-фэй. За Хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да). Пер. с китайского, введ., коммент. и прил. М.Ю.Ульянова. М., 2001.
- СXXXII. Вишну-смрити. Пер. с санскрита, предисл., коммент. и прил. Н.А.Корнеевой. М., 2007.
- СXXXIII. Агван Доржиев. Занимательные заметки. Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского А.Д.Цендиной. Транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г.Сазыкина, А.Д.Цендиной. М., 2003.
- СXXXIV. Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чанди (Чондимонгол). Сказание о Дхонопоти (Дхонопоти упакхан). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прил. И.А.Товстых. М., 2004.
- СXXXV, 1. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 1. Книги I–VII. М., 2005.
- СXXXV, 2. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 2. Книги VIII–XII. М., 2007.
- СXXXV, 3. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 3. Книги XIII–XIX. М., 2010.
- СXXXVI, 1. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1. Пер. с кит., вступит. статья, коммент. и прил. С.Кучеры. М., 2010.
- СXXXVI, 2. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 2. Пер. с кит., вступит. статья, коммент. и прил. С.Кучеры. М., 2017.
- СXXXVII. Памятники малайской книжности XV–XVII вв.: Повесть о победоносных Пандавах; Бухари ал-Джаухари. Корона царей. Пер. с малайского, исслед., коммент., прил. и указ. Л.В.Горяевой. М., 2011.
- СXXXVIII. Уйгурские деловые документы X–XIV вв. из Восточного Туркестана. Факсимиле рукописей. Предисл., транскрипция, пер. с древнеуйгурского Л.Ю.Тугушевой. М., 2013.

- CXXXIX. Кэйтю. Вадзисёрансё (Исправление царящего в нашей азбуке беспорядка). Введ., вступит. ст., пер. с японского, коммент. и прил. К.Г.Маранджян. М., 2015.
- CXL. «Новые законы» тангутского государства (первая четверть XIII в.). Изд. текста, пер. с тангутского, введ. и коммент. Е.И.Кычанова. М., 2013.
- CXLI. Цзоуяньшу («Сборник судебных запросов»): палеографические документы древнего Китая. Изд. текста, пер. с китайского, вступит. статья, коммент. и прил. М.В.Королькова. М., 2013.
- CXLII. Ли Сунсин. Военный дневник (Нанчжун ильги). Вступит. статья, пер. с ханмуна, коммент. и прил. О.С.Пироженко. М., 2013.
- CXLIII. Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи. Вступит. статья, пер. с санскрита, прил. Н.А.Железновой. М., 2015.
- CXLIV. Повесть о раджах Пасея. Пер. с малайского, исследование, примеч. и прил. Л.В.Горяевой. М., 2015.
- CXLV. Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха. Вступит. статья, пер. с санскрита, коммент. и прил. Н.А.Корнеевой. М., 2015.
- CXLVI. Буддийские ритуальные тексты: По тибетской рукописи XIII в. Факсимиле рукописи. Транслитерация А.В.Зорина при участии С.С.Сабруковой; пер. с тибетского, вступит. статья, примеч. и прил. А.В.Зорина. М., 2015.
- CXLVII. Желтая история (Шара туджи). Пер. с монгольского, транслитерация, введ. и коммент. А.Д.Цендиной. М., 2017.
- CXLVIII. Полное собрание документов Ли Сунсина (Ли Чхунму гон чонсо). Раздел «Официальные бумаги». Вступит. статья, пер. с ханмуна, коммент. и прил. И.И.Хвана под ред. О.С.Пироженко. М., 2017.
- CXLIX. Махавайрочана-сутра. Пер. с китайского, предисл., примеч., прил. А.Г.Фесюна. М., 2018.
- CL. Словари кяхтинского пиджина. Пер. с китайского, публикация, транскрипция, исследование и приложения И.Ф.Поповой и Така-та Токио. М., 2017.
- CLI. ал-Муфаддал ал-Джу'фи. Доказательства Божественного творения и продуманного устройства мира (Китаб ал-адилла 'ала-л-халк ва-т-тадбир). Факсимиле рукописи. Введ. и указ. С.М.Прозорова. М., 2018.
- CLII. Рукописи школы веданта в собраниях Института восточных рукописей РАН: аннотированный каталог. Сост., вступительные статьи, переводы и указ. С.Л.Бурмистрова. М., 2018.

## ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОКА

- I, 3. Ким Бусик. Самгук саги. Разные описания. Биографии. Изд. текста, пер., вступит. статья, коммент., прил. под общей ред. М.Н.Пака и Л.Р.Концевича. М., 2002.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	12
<b>БРИХАДДРАВЬЯСАНГРАХА-ВРИТТИ</b> <b>(«Комментарий на „Большое собрание субстанций“»),</b> <b>толкование, составленное на санскрите</b> <b>почтенным Брахмадевой. Перевод .....</b>	<b>29</b>
<i>Первая адхикара.</i>	
<i>Шесть субстанций — пять протяженных субстанций .....</i>	<i>31</i>
<i>Вторая адхикара.</i>	
<i>Семь «реальностей» — девять категорий .....</i>	<i>92</i>
<i>Третья адхикара.</i>	
<i>Путь Освобождения .....</i>	<i>155</i>
<b>Комментарии .....</b>	<b>215</b>
<b>Приложения .....</b>	<b>241</b>
Библиография .....	243
Указатель имен .....	246
Указатель сочинений .....	250
Указатель терминов .....	254
Summary .....	258



## Введение<sup>1</sup>

Становление, формирование и развитие джайнской философской мысли — определенный этап в процессе осмысления идей, представлений и концептов, которые традиция связывала с учением Махавиры Вардхаманы, последнего *тиртханкара* нынешней мировой эпохи<sup>2</sup>. Махавира был провозглашен выразителем и наследником Дхармы<sup>3</sup> предшествующих провозвестников джайнизма, чье духовное наследие нашло отражение в корпусе канонических сочинений — агамах<sup>4</sup>. Со временем под влиянием доктринальных нападок внешних оппонентов (со стороны представителей брахманских школ — *санкхьи, вайшешики, ньяи, мимансы, веданты*) и в полемике с внутренними оппонентами (т.е. джайнскими мыслителями, придерживавшимися различных взглядов по ряду вопросов) возникла необходимость более четкого и логически обоснованного изложения основных положений джайнского учения. Этот процесс появления джайнской философии занял несколько веков и так же, как в случае с другими философскими школами Индии, складывался вокруг наиболее значимых для данной традиции текстов, которые впоследствии неоднократно истолковывались и переосмыслились, снова и снова подвергаясь реинтерпретации.

---

<sup>1</sup> Работа осуществлена при поддержке гранта РФФИ № 18-011-00311 а.

<sup>2</sup> Подробнее о личности Махавиры, *тиртханкарах* и мировых эпохах см. [Железнова 2018: 28–29, 123–125, 287–290].

<sup>3</sup> Дхарма (*dharma*) — в данном случае учение *тиртханкаров*. О всех значениях этого термина в джайнской традиции см. [Железнова 2018: 141].

<sup>4</sup> Об этом подробнее см. [Железнова 2012а: 40–51; 2018: 30–32].

Общеизвестно, что в индийской текстовой традиции философские трактаты более ранних веков (и в особенности это справедливо в отношении сочинений в стихотворной форме) имеют хождение, как правило, в контексте последующих комментариев. В каком-то смысле комментарии являются неотъемлемой частью того или иного текста, поскольку зачастую сам «корневой» (*mūla*) текст доходит до нашего времени не как самостоятельное, отдельно написанное и бытующее в качестве независимой литературной единицы произведение, а как текст внутри другого текста — текста комментария<sup>5</sup>. Этому существует объяснение. «Корневое» произведение написано в краткой, лапидарной форме в виде номинативных конструкций, фиксирующих лишь базовые концепты доктрины. Аргументы в пользу отстаиваемых положений если и приводятся, то только сжато, без детального развертывания, примеры намечаются пунктирной линией. Сутры, *gatxi*, *карики* и т.д. служат межевыми столбами, ограничивающими общее проблемное поле, которое «вспахивают» мыслители и учителя той или иной философской школы. Степень глубины «вспахивания» пластов текстуальной «почвы» зависит от целей и мастерства «пахаря»-комментатора. Нередко комментатор «засеивает» вспаханное поле своими собственными «семенами»-идеями, что позволяет традиции не только сохраняться, но и развиваться, принося плоды нового знания.

Приведенные выше рассуждения в полной мере могут быть отнесены и к сочинению Брахмадевы под названием «Дравьясанграха-вритти» (*Dravyasaṅgraha-vṛtti*, букв. «Комментарий на „Собрание субстанций“», далее — ДСв), или «Брихаддравьясанграха-вритти» (*Bṛhadhravyasaṅgraha-vṛtti*, букв. «Комментарий на „Большое собрание субстанций“»), которое выстраивается вокруг очень известного сжатого изложения джайнской доктрины в ее дигамбарском «изводе» под названием «Дравья-санграха», или «Давва-самгаха» (пкр. *Davva-saṃgaha*, букв. «Собрание субстанций» — далее ДС). «Корневой» текст ДС, атрибутируемый Немичандре Сиддхан-

<sup>5</sup> Публикация и изучение (и перевод, если речь идет о сочинениях на праkritах и апабхрaмше) «корневого» текста в отрыве от комментаторской традиции — явление довольно новое, появившееся, видимо, лишь в XX в.

те Чакравартину<sup>6</sup>, был написан на одном из джайнских пра-  
критов<sup>7</sup>, так называемом джайн-шаурасени.

История индийской мысли изобилует лакунами в отноше-  
нии достоверных данных о времени и деталях жизни тех или  
иных религиозных учителей, мыслителей и персонажей.  
Джайнская традиция также не составляет здесь исключения.  
Несмотря на обширный корпус житийной литературы, мас-  
сив эпиграфики и непрерывность самой учительской линии  
передачи, даже о средневековых наставниках, философах и  
религиозных деятелях у нас нет неоспоримых данных. По-  
этому, говоря об авторе того или иного сочинения, индологи  
имеют возможность приводить сведения только агиографи-  
ческого характера, почерпнутые из различных нарративов,  
составленных спустя несколько сотен лет после смерти героя  
повествования. В этой непростой с исторической точки зре-  
ния ситуации единственно приемлемым способом датировки  
изучаемых философских текстов оказывается их сравнение  
между собой: какие произведения цитирует тот или иной  
автор. В таком случае ученые утверждают, что данный фило-  
соф жил «после такого-то и такого-то». Или же (что случается  
гораздо реже в силу недоступности раритетных манускрип-  
тов из джайнских хранилищ-*бхандар*) возможная датировка  
сочинения осуществляется на основе датирования первого  
известного манускрипта данного текста.

В случае с личностью Брахмадевы, автора ДСв, не сохрани-  
лось никаких сведений, даже агиографического характера.

<sup>6</sup> Подробнее о Немичандре Сиддханте Чакравартине и его сочинении см.  
[Железнова 2012а: 372–389]. Здесь также содержится перевод данного тек-  
ста на русский язык. В связи с комментарием Брахмадевы на ДС возникает  
проблема атрибуции — сам комментатор называет автора ДС «Немичандрой  
Сиддхантадевой/Сиддхантидевой/Сиддхантой», но нигде не упоминает имя/  
титул «чакравартин» по отношению к нему. Дигамбарская традиция полага-  
ет, что полное имя автора ДС — Немичандра Сиддханта Чакравартин. Однако  
из текста ДСв это однозначно не следует. Несмотря на то что дигамбарская  
традиция уверенно называет автором ДС Немичандру Сиддханту Чакравар-  
тина, тем не менее проблема атрибуции далека от разрешения.

<sup>7</sup> Пракрит (*prākṛta*) — общее название для группы среднеиндийских  
языков. Для дигамбарской литературы характерно использование джайн-  
ской «версии» шаурасени (так называемого джайн-шаурасени) и апа-  
бхрамши. Подробнее см. [Железнова 2018: 227–228; Вертоградова 2002].

Также нет и никаких эпиграфических данных о нем. Само имя комментатора вызвало разногласия в среде джайнских пандитов. Так, пандит Джавахарлал Шастри, первый издатель ДСв, полагал, что имя автора комментария — Брахма-Деваджи (*Śrī Brahma-Devajī*)<sup>8</sup>, где именем собственным является «Деваджи», а «Брахма» в данном случае выступает в качестве своеобразного титула, указывающего на то, что его носитель был *брахмачарином*, т.е. соблюдающим обет целомудрия [*Śāstṛī* 1999: 11]. Однако другой джайнский пандит, известный знаток дигамбарской традиции А. Упадхье<sup>9</sup>, усомнился в том, что слово «брахма» относится к статусу комментатора. Он справедливо подчеркнул: «Несмотря на то что Немидатта, автор *Ārādhana-kathakośa*, Хемачандра, автор *Śrutaskandha* на пракрите, использовали слово *brahma* в качестве своего титула, не похоже, что *brahma* является титулом в случае с Брахмадевой, поскольку „Дева“ не использовалось в качестве обычного имени, но часто было окончанием имени; и, поскольку было много джайнских авторов с именами „Брахмамуни“, „Брахмасена“, „Брахмасури“ и т.п., „Брахмадева“ также следует понимать как имя» [*Upadhye* 1988: 81].

Согласно все тому же Дж. Шастри, перу Брахмадевы принадлежат восемь произведений: «Параматмапракаша-вритти»<sup>10</sup> (*Paramātmaprakāśa-vṛtti*, букв. «Комментарий на „Свет высшего атмана“», далее — ППв) — комментарий на сочинение Йогинду «Параматмапракаша» (апабхрамша *Paramapparayāsu*, букв. «Свет высшего атмана»), «Брихаддравьясанграха-вритти», «Таттвадипака» (*Tattvadīpaka*, букв. «Светильник реальности»), «Джнянадипака» (*Jñānadīpaka*, букв. «Светильник знания»), «Триварначарадипака» (*Trivarnācāradīpaka*, букв. «Светильник поведения трех варн»), «Праштиштхатилака» (*Pratiṣṭhatilaka*, букв. «Точка установления»), «Вивахапа-

<sup>8</sup> Следует обратить внимание на то, что конечный сегмент «джи», как правило, представляет собой гонорифическую частицу, присоединяемую к имени/фамилии уважаемого лица. Однако в данном случае, по мысли Джавахарлала Шастри, «джи» входит в состав имени.

<sup>9</sup> Об А. Упадхье см. [Железнова 2018: 296].

<sup>10</sup> Текст в дигамбарской традиции также маркируется термином *ṭikā*, поскольку «вритти» и «тика» — слова-синонимы, обозначающие один и тот же литературный жанр комментаторского наследия джайнизма.



тала» (*Vivāhapaṭala*, букв. «Дворец свадьбы») и «Катхакоша» (*Kathākośa*, букв. «Сокровищница рассказов») [Śāstrī 1999: 11].

Из перечисленных выше текстов до настоящего времени дошли только два первых сочинения-комментария, и, до тех пор пока не будут обнаружены манускрипты остальных, мы можем с уверенностью говорить только о Брахмадеве-комментаторе, но не о Брахмадеве-авторе самостоятельных произведений. В связи с этим А. Упадхье высказал резонное предположение, что атрибутирование других шести текстов Брахмадеве произошло в результате ошибки — из-за слова «Брахма» в имени авторов: «(Арадхана)-катхакоша» написана Брахма-Немидаттой, а «Триварначара(-дипака)» и «Пратиштхатилака» — Брахмасури [Upadhye 1988: 81]<sup>11</sup>. Таким образом, перу Брахмадевы достоверно принадлежат лишь два<sup>12</sup> текста, оба написанных в жанре вритти<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> А. Упадхье, ссылаясь на полученную от пандита Шантираджа Шастри из Майсура информацию, сообщил, что рукописи «Пратиштхатилаки» Брахмасури имеются в джайнских хранилищах рукописей [Upadhye 1988: 81].

<sup>12</sup> То, что авторство комментария «Параматмапракаша-вритти» (ППв) также принадлежит Брахмадеве, не вызывает никаких сомнений, несмотря на отсутствие упоминания имени автора в самом тексте. Даже беглый взгляд на сочинение убеждает в том, что оба комментария написаны одним человеком: как и в начале ДСв, автор ППв дает полную экспозицию текста комментария по главам (*адхикарам*) и частям, в обоих текстах присутствуют почти идентичные пассажи, наличествуют те же самые цитаты, приводятся одинаковые примеры и используются сходные методы рассуждения. Так, пример со временем в комментарии на стихотворную строку-*доху* 2.21 ППв соответствует примеру на *гатху* 21 ДСв; комментарий на 2.23 ППв частично повторяет комментарий на *гатху* 21 ДСв; пассажи о труднодостижимости просветления в 1.9 ППв соответствуют таким же рассуждениям ДСв; абзац комментария на 1.68 ППв повторяет часть комментария к *гатхе* 57 ДСв; пример с луной из комментария на 2.99 ППв соответствует таковому же из комментария к *гатхе* 57 ДСв; а пример с золотом шестнадцати цветов [Upadhye 1988: 81] аналогичен примеру из комментария к *гатхе* 34 ДСв (см. [Yogindu 2000: 15–16, 38–39, 136–139, 213, 217–218] и приводимый ниже перевод ДСв). Автор обоих комментариев употребляет слово «сутра» по отношению к *гатхам* (ДСв) и *дохам* (ППв), т.е. использует его в значении «изречение, высказывание», а не в качестве термина, обозначающего жанр. Кроме того, очевидна и стилистическая похожесть двух комментариев.

<sup>13</sup> Об этом жанре мне уже доводилось писать (см. Введение к [Пуджяпада 2015: 35]). Здесь лишь напомним, что вритти представляет собой небольшой по объему прозаический текст, являющийся исторически первым в жанре экзегезы философских текстов, написанных на схоластическом

Время жизни Брахмадевы точно неизвестно. Библиотека университета Вашингтона наряду с другими библиотеками относит автора ДСв к XVII в. [Jain Philosophy 2014: 56]. Составители авторитетной энциклопедии индийской философии П. Бальцеревич и К. Поттер не решились вынести суждение относительно времени жизни комментатора ДСв и ППв и рядом с именем Брахмадевы поставили (1300?) [Jain Philosophy 2014: 56]. Известный знаток джайнизма А. Упадхье в своем предисловии к изданию ППв, опираясь на текстуальный анализ комментария, отметил, что Брахмадева условно может быть отнесен к XIII в. [Upadhye 2000: 83–84]. Кроме того, индийский ученый уверенно подчеркнул, что Брахмадева, несомненно, был выходцем из Северной Индии.

Однако здесь все-таки имеет смысл внести уточнение, поскольку относительно даты создания текста ДСв (и, соответственно, времени жизни его творца) у нас есть возможность опереться на факты как внешнего по отношению к самому сочинению, так и внутреннего характера. Внешним в данном случае выступает факт наличия манускрипта ДСв Брахмадевы в *бхандаре* Джайсалмера<sup>14</sup>, каталог которого (с. 49, пункт 15) сообщает, что эта копия была сделана в 1484 самват<sup>15</sup>, т.е. в 1428 г. по европейскому летоисчислению, в Мандаве (Māṇḍāva) во время правления царя Раи Шри Чандараи (Rāi Śrī Cāṇdarāya)<sup>16</sup>. Следовательно, время жизни Брахмадевы, автора

санскрите. (О схоластическом санскрите см. подробнее [Tubb, Boose 2007].) Особенностью вритти является сосредоточенность автора комментария на пояснении основных концептов, смысловых узлов и наиболее интересных для самого комментатора «сюжетов» истолковываемого текста. После вритти могут быть созданы (и создавались) расширенные толкования — варттики, в которых сами утверждения предшествующей вритти выступали в качестве комментируемых положений наряду с базовыми сутрами/*гатхами/дохами* «коренного», т.е. исходного, текста.

<sup>14</sup> О Джайсалмере в связи с джайнизмом см. [Железнова 2018: 11].

<sup>15</sup> Очевидно, что речь идет о «викрама самват», т.е. летоисчисление начинается с 57 г. до н.э.

<sup>16</sup> Каталог приводит большое количество деталей относительно времени и обстоятельств создания данной рукописи. Col: *saṃvat 1485 varṣe śrāvaṇasūdi 13 śanau dine maṇḍāvasthāne rāiśricāṇḍarāyārājyapravartamāne śrikāṣṭhāsaṅghe mātthurānvaye puṣkaragaṇe ācāryaśrīsaḥsarakīrtidevāstatpatṭe bhāṭṭārakaśrīṅṇakīrtidevāstacchiṣyaśrībhāṭṭārakaśrīyaśaḥkīrtidevā haribhūṣaṇadeva jñānacaṇḍradevāsteṣāmānāye agrāntakānvaye gargagotrāyapara-*

ДСв, относится к XIV в., во всяком случае, не позднее первой четверти XV в. Вторым важным фактом внешнего характера выступает обширное цитирование ДСв Брахмадевы в тексте «Карттикея-анупрекша-тика»<sup>17</sup> — созданном в 1556 г. комментарии Шубхачандры<sup>18</sup> на популярное в дигамбарской традиции руководство по медитации под названием «Карттикея-анупрекша» (предположительно IV в.)<sup>19</sup>. Иными словами, Брахмадева должен был жить раньше Шубхачандры.

Сам автор ДСв часто ссылается на предшествующую ему дигамбарскую литературу: он цитирует другие сочинения Немичандры Сиддханты Чакравартина (X–XI вв.) — «Гоммата-сару» и «Трилока-сару», тексты из *Corpus Cundacundae* (III–IV вв.)<sup>20</sup>, «Арадхану» Шиварьи (II в.?), «Таттвартха-сутру» Умасвати (III–IV вв.)<sup>21</sup>, «Таттва-анушасану» Рамасены (XII в.?), «Яшастилака-чампу» Сомадевы (959 г.)<sup>22</sup> и т.п., из чего становится понятно, что нижний предел времени жизни Брахмадевы — XI век.

В первом абзаце своего комментария ДСв Брахмадева пишет о том, что Немичандра, автор «корневого» текста «Дравья-санграха», сначала составил малую версию этого сочинения, состоящую из 26 *gamṭh*, а позднее она была расширена для Сомы, жителя Ашрамапуры, и казначея Шрипалы Мандалешвары во времена великого царя Бходжи, правителя Дхара в

*maśrāvakasādhudhītu tadbhāryāsadhvīthiro putrāścātvaraḥ sādhu hīgā mahaṇā sahaṇapāla pālhā sām hīgābhāryā sādhvī sarvaḡaṇasālinī dānapūja-parāyaṇa sādhvī pālhe tayoh putrā golhā (?) dvtīyanāma makutaṇardhana eteṣām madhye nasiravādīyā sām Vaccharājaputrī hīgābhāryā sādhvī pālhe tayā nijajñānāvarenaī[ya]karmakṣāyārthaṃ kevalajñānotpattaye idaṃ dravyasaṃgrahabrahmadevavṛttīśāstraṃ likhāpitaṃ [li.] dhanākāyasthena [Catalogue 1923: 49].*

<sup>17</sup> На этот факт первым обратил внимание пандит Джавахарлал Шастри [Śāstrī 1999: 11].

<sup>18</sup> В истории дигамбарской ветви джайнизма было два автора по имени «Шубхачандра», одному из которых (жившему в VIII–IX вв.) принадлежало цитируемое Брахмадевой в ДСв произведение «Джнянарнава», а второму (жившему в XVI в.) — «Карттикея-анупрекша». О них см. [Железнова 2018: 328–329].

<sup>19</sup> О сочинении см. [Железнова 2018: 158–159].

<sup>20</sup> О *Corpus Cundacundae* подробнее см. [Железнова 2005; 2012a: 179–306].

<sup>21</sup> Об Умасвати и «Таттвартхадхигамма-сутре» подробнее см. [Железнова 2018: 282–284, 295–296], а также [Железнова 2012a: 51–179].

<sup>22</sup> Об этом тексте см. [Железнова 2018: 335].

стране Малва<sup>23</sup>. Этот Сомма выступает в роли ученика, чьи вопросы и недоумения разрешаются в тексте Брахмадевы, — очевидно, именно его имеет в виду комментатор, когда говорит: «здесь сказал/спросил ученик» (*atrāha śiṣyaḥ*), и от его лица задаются вопросы по ходу рассуждения: «каким образом?» (*katham*), «в силу чего?» (*kasmāt*), «как это?» (*kathambhūtam*), «что отличает?» (*kim viśiṣṭam*) и т.п. Иногда же автор прямо приводит имя Соммы.

У нас нет никаких подтверждений тому, что Немичандра был современником Бходжи и что изначально текст ДС был почти вдвое меньше его нынешнего объема. Однако из этих слов комментатора можно сделать вывод, что сам Брахмадева жил значительно позже Бходжи из Дхара, которого он называет *чакравартином*<sup>24</sup> времени *кали-юги*. Очевидно, что Брахмадева имеет в виду царя Бходжу из династии Парамаров<sup>25</sup>, правившего Малвой со столицей в городе Дхар (совр. штат Мадхья-Прадеш) в 1010–1055 гг.

<sup>23</sup> Один из индийских историков джайнизма, К. Джайн, отмечает, что «Немичандра Сайдханика написал „Лагхудравья-санграху“ в Ашраманагаре (Кешораипатан) во время правления Бходжи, когда Шрипала был мандаликой (*мандалика* — правитель провинции. — Н.Ж.)» [Jain 2010: 490]. К сожалению, этот историк не приводит никаких ссылок на источники подобной информации. Могу предположить, что данное утверждение сделано на основе комментария Брахмадевы. Правда, в таком случае остается неясным, откуда взято второе имя Немичандры, которое приводит К. Джайн — «Сайдханика», поскольку в тексте Брахмадевы оно отсутствует.

<sup>24</sup> *Чакравартин* (*cakravartin*) — букв. «поворачивающий колесо [Дхармы]», идеальный вселенский правитель. О джайнском понимании *чакравартина* подробнее см. [Железнова 2018: 308].

<sup>25</sup> Бходжа (1018–1060) был известен своей ученостью и покровительством наукам и искусствам. При нем, по словам Д. Кея, «Дхар превратился в местный Оксфорд, где дворцы служили залами для дискуссий, а храмы — колледжами. Другие цари как того времени, так и последующих эпох не могли сдержать своего восхищения. Бходжа был личностью многогранной. Он оставил такой глубокий след, что „Прабандхачинтамани“ — летопись, восхваляющая Чалукуьев, — сообщила о нем следующее: „Среди поэтов, галантных любовников, знатоков удовольствий, благородных жертвователей, добродетельных благотворителей, лучников и тех, кто себе во благо соблюдает закон Дхармы, никто на земле не сравнится с Бходжей“» [Кей 2011: 304–306]. Несмотря на то что правящая династия Парамаров исповедовала индуизм, ее представители оказывали покровительство и джайнам. В это время в Малве было возведено значительное количество джайнских храмов, джайнские монахи активно вели проповедь учения *тиртханкаров*, и джайнская община Дхара процветала. Подробнее см. [Jain 2010: 489].



Брахмадева в своем комментарии делит 58 *гатх*<sup>26</sup> Немичандры на три неравные по объему главы-*адхикары* (*adhikāra*), первую из них (*гатхи* 1–27) он называет «Шесть субстанций — пять протяженных субстанций»; вторую *адхикару* (*гатхи* 28–38) он обозначает как «Семь „реальностей“ — девять категорий»; и третью (*гатхи* 39–58) он именует «Путь Освобождения». Первую и третью *адхикары* Брахмадева подразделяет на внутренние *адхикары* (*antarādhikāra*), а их, в свою очередь, разбивает на тематические части (*sthala*). Так, первая *адхикара* состоит из трех внутренних *адхикар*, первая и третья из которых включают в себя девять и пять частей соответственно. Помимо этого, в конце первой *адхикары* приводится небольшое дополнение (*cūlikā*), где дается расширенное истолкование ранее объясненных шести субстанций. Вторая внутренняя *адхикара* первой *адхикары* частей не имеет. Вторая *адхикара* состоит из семи частей и не имеет деления на внутренние *адхикары*. Третья *адхикара* подразделяется на две внутренние *адхикары*, первая из них имеет две части, а вторая — три. Кроме того, каждая *адхикара* содержит небольшие разделы (*pātanikā*), где также дается небольшая экспозиция определенной темы.

Такое дробное деление *гатх* и без того небольшого трактата Немичандры преследует одну важную, с точки зрения комментатора, пропедевтическую цель — выделить общие тематические блоки внутри обсуждаемой области, а их, в свою очередь, поделить на более частные предметы. Брахмадева распределяет по главам (*адхикарам*), внутренним *адхикарам* и частям не столько сами сутры (хотя они и выступают единицами деления), сколько комментариев к ним. Текст Брахмадевы, используя «коренные» (*mūla*) *гатхи* Немичандры в качестве ключевых концептов, или опорных рубежей, по сути, является полным и довольно подробным изложением всей джайнской доктрины, как ее понимает дигам-

<sup>26</sup> Брахмадева в своем комментарии именует строки ДС и «гатхами», и «сутрами», и «гатхами-сутрами», используя эти слова в качестве синонимов, каковыми они, строго говоря, не являются. В джайнской традиции *гатхами* называются стихотворные строки на пракритах, а сутрами — прозаические фразы, как правило, на санскрите (если речь не идет о сутрах как текстах (ср., например: «Ачаранга-сутра», «Уттарадхьяяна-сутра») и других ранних канонических текстах).

барская традиция. По этой причине в начале XX в. данный текст был утвержден в качестве обязательного при сдаче экзаменов на получение звания «пандит» в дигамбарской традиции, а правительство Джайпура предложило ДСв для экзаменов на звание «упадхьяя»<sup>27</sup> в санскритских университетах [Śāstrī 1999: 11]<sup>28</sup>.

Дж. Шастри, первый издатель ДСв, характеризуя текст с точки зрения его языковых особенностей, замечает, что «санскрит в нем настолько прост, что проще этого уже и быть не может» [Śāstrī 1999: 10]. Безусловно, получивший хорошее традиционное образование (что подразумевает превосходное знание санскрита) дигамбарский пандит имел полное право так утверждать, но на внешнего по отношению к индийской культуре читателя данное сочинение не производит впечатление «проще простого». Синтаксические структуры предложений действительно особых затруднений не вызывают, автор часто использует одни и те же формульные словосочетания для характеристики истинной природы атмана (например: *śuddhabuddhaikasvabhāvena*, букв. «с собственной чистой, просветленной единой природой», которое неоднократно встречается по всему тексту, как только речь заходит о сущности духовной субстанции; *svātmalābha*, букв. «обретение собственного атмана», и т.п.). Тем не менее в силу того, что комментарий Брахмадевы представляет собой истолкование джайнской Дхармы в ее полноте, включая и онтологические и эпистемологические концепты во всей их «цветущей сложности» (выражение русского философа К. Леонтьева), чтение ДСв и проникновение в тонкости интерпретации *gamt* Немичандры Брахмадевой не кажутся легкой задачей.

<sup>27</sup> *Упадхьяя (upadhyaṃya)* — букв. «наставник». Титул, обозначающий человека, имеющего право преподавать студентам канонические тексты. Подробнее об этом в джайнской традиции см. [Железнова 2018: 296].

<sup>28</sup> У меня нет дополнительной информации о том, используется ли в настоящее время ДСв в учебных заведениях традиционного типа в Индии. Текст переиздается в Индии нечасто (последнее издание — 1999 г., т.е. 20 лет назад), следовательно, потребность в нем невелика. Но могу предположить, что если современные джайнские пандиты, изучающие наиболее авторитетные сочинения предшествующих дигамбарских учителей, и обращаются к ДС, то делают это с помощью и в контексте комментария Брахмадевы.

Особую сложность для понимания и соответствующего адекватного перевода с санскрита на русский язык представляет применение Брахмадевой учения о точках зрения, основу которого составляет выделение двух базовых точек зрения — обыденной (*vyavahāranaya*) и подлинной (*nīścayanaya*)<sup>29</sup>. Не вдаваясь в детали, приведенные в самом комментарии, можно отметить, что первая описывает нечто (объект, событие, явление) таким, каким оно нам кажется, представляется, а вторая говорит о том, каково оно есть на самом деле. Один подход фиксирует феноменальную сторону бытия, другой опирается на ноуменальное понимание существующей действительности<sup>30</sup>. Первым, кто в истории дигамбарской традиции применил подобную стратегию, был, очевидно, Кундакунда (III–IV вв.)<sup>31</sup>. Брахмадева вполне успешно продолжил ее использование, но уже в более детализованном виде.

<sup>29</sup> Более подробно об этих точках зрения см. [Железнова 2018: 97, 209].

<sup>30</sup> Сама возможность воспринимать реальность такой, какова она есть на самом деле, «по истине», познавать ноуменальную сторону бытия, а не только кажимость в джайнизме сомнению не подвергается, поскольку реализация подобной возможности относится к области сотериологии и опыта достигших освобождения, на чем зиждется вся джайнская (да и не только) Дхарма.

<sup>31</sup> Здесь я оставляю без внимания важный вопрос о «научном приоритете» в формулировании теории «двух точек зрения», или теории «двух истин», сходной с джайнской доктриной о точках зрения в ее усеченном варианте. Джайнская дихотомия («подлинная–обыденная» точки зрения *versus* «истина обыденного существования — истина высшего смысла») наличествовала и в буддийской традиции еще со времен создания палийского канона, а затем была развита в школе *мадхьямака*, в частности Нагарджуной, и в школе *адвайта-веданта* Шанкары. Вполне возможно влияние буддизма на дигамбарских авторов в данном вопросе — ведь в наиболее ранних джайнских текстах речь идет не о двух, а о семи точках зрения (подробнее см. [Железнова 2018: 201–204]). После же появления текстов *Corpus Sundacondae* данный подход получает «путевку в жизнь», усваивается и в каком-то смысле «присваивается» джайнами (главным образом представителями дигамбарской ветви), претендующими на первенство в этом вопросе. На протяжении всей истории джайнской (в особенности дигамбарской) философии активно и продуктивно применялся анализ души и ее связи кармической материей именно с двух точек зрения. Таким образом, обыденный подход позволял объяснить учение *тиртханкаров* о душе с учетом нетривиальных утверждений о соразмерности души занимаемому телу, наличии у души «цвета» и других квазиматериальных характеристик. Подлинная точка зрения открывала двери внутреннему религиоз-

Несмотря на то что название комментируемого произведения (и, следовательно, комментария также) свидетельствует о том, что данный текст посвящен рассмотрению души, материи и других субстанций, признаваемых джайнизмом, т.е. является трактатом по онтологии, тем не менее объяснение природы шести субстанций здесь выступает в качестве средства постижения атмана. Как справедливо подметил Дж. Шастри, комментарий Брахмадевы «является хорошим сочинением по мистицизму» [Śāstrī 1999: 10]<sup>32</sup>. Продолжая традицию, представленную сочинениями *Corpus Cundacundae*, Брахмадева пишет о трех видах атмана: внешнем (*bahirātma*), внутреннем (*antarātma*) и высшем (*paramātma*)<sup>33</sup>. По отношению к внешнему атману автор допускает три трактовки, первая из которых заключается в том, что тот, кто склонен к удовольствию, получаемому с помощью органов чувств, является внешним атманом. Вторая трактовка предполагает единичность души в теле и других субстанциях в силу отсутствия знания различения. Третий подход к пониманию того, что есть внешний атман, подразумевает осознание того, что является приемлемым, что следует принять в рассмотрение

ному опыту, мистицизму, созерцанию истинной природы духовной субстанции вне ее связи с миром материи. Применяя подобный подход, джайны благополучно избегали крайностей «материализации» (т.е. чрезмерного сближения двух субстанций посредством навешивания на одну атрибутов другой) души и полной «спиритуализации» (т.е. объявления существования мира, а также связанности души кармой всего лишь иллюзией) сансарного опыта.

<sup>32</sup> Термин, использованный пандитом в данном случае, — *adhyātma* (букв. «принадлежащий самому себе»). В современном хинди слово *adhyātma* понимается как «душа», «всевышний», «духовный», «метафизический», «спиритуалистический». Отсюда в джайнизме возникает значение слова как «мистицизм». Несмотря на то что в тексте Брахмадевы данное понятие еще нельзя однозначно понимать как «мистический», основания для такого толкования здесь также наличествуют. В комментарии к *gamṭe* 58 ДС Брахмадева приводит объяснение *adhyātma*, близкое к значению «мистицизм». Несколько веков спустя после создания ДСв, в середине XVII в., в джайнизме возникнет движение под названием «Адхьятма», которое, опираясь на сочинения, возможно, первого дигамбарского «мистика» Кундакунды, своей целью поставит постижение истинной сущности духовной субстанции. Подробнее см. [Железнова 2018: 36–37]. О мистицизме в текстах *Corpus Cundacundae* см. [Железнова 2012б: 82–93].

<sup>33</sup> Более подробно эта тема развернута в другом комментарии Брахмадевы — ППв.

(*upādeya*), а что — неприемлемо и что не следует принимать во внимание (*heya*) — при понимании «атмана» как «сознания», а недолжных состояний типа вожделения и т.п. как «ошибки»; не верящий в эти категории считается внешним атманом<sup>34</sup>. Внешний атман — это наличествующая в живом существе потенциальная способность достичь освобождения от колеса сансары. Внутренний же и высший атманы — это реализация подобной возможности. Внутренний атман понимается Брахмадевой как отличный от внешнего. Высший атман — это тот, кто обрел совершенное знание, не подвластное никакому изменению и ошибкам. Он может быть поименован тысячью восемью именами, включая и «Шиву», и «Будду», и «Брахму», и т.д., поскольку речь идет об истинной природе духовной субстанции, заключающейся в бесстрастном всеведении.

Дж. Шастри подчеркивает, что «обычно самым трудным предметом является описание атмана с подлинной точки зрения. У несведущих отсутствует способность к этому. А способные, не зная о пути неодносторонности, блуждают вокруг да около» [Śāstrī 1999: 10]. Комментарий Брахмадевы помогает решить данную дилемму посредством обращения к «колесу точек зрения» (*naṣacakra*), применяемому автором к истолкованию атмана. Помимо общего деления точек зрения на обыденную и подлинную автор выделяет подвиды каждой. Так, подлинная точка зрения может быть чистой и нечистой, а обыденная — различающей (*sadbhūta*) и неразличающей (*asadbhūta*); эти последние, в свою очередь, подразделяются на иносказательную (*upacarita*) и неиносказательную (*anupacarita*). Таким образом, автор говорит о том, что духовная субстанция может быть описана с шести точек зрения, в зависимости от того, на что обращается внимание и что находится в «объективе» рассуждения.

В процессе комментирования Брахмадева активно использует сочинения предшествующей дигамбарской традиции. В отличие от комментаторов более ранней эпохи (например, Пуджьяпады, Акаланки Бхатты и т.п.), он не только использует фразы типа *tathā coktam* (букв. «а также сказано») без ссылки на источник цитаты из произведений других учите-

<sup>34</sup> В этом наблюдается отличие Брахмадевы от Кундакунды, в чьих сочинениях отсутствует дихотомия *heya-upādeya*.

лей — Брахмадева прямо указывает одного автора (помимо Немичандры, *gathi* которого он объясняет), Кундакунду<sup>35</sup>. Видимо, ко времени создания ДСв этот дигамбарский *ачарья* не просто входил в число авторитетных учителей прошлого, но его тексты уже воспринимались представителями дигамбарской ветви джайнизма как части сиддханты<sup>36</sup>, наряду с «Дхавалой», «Джаядхавалой» и «Махадхавалой» — комментариями к, вероятно, самым ранним текстам дигамбарской традиции — «Кашая-прабхрите» и «Шаткхандагаме»<sup>37</sup>. В ДСв встречается не только имя «почтенного божественного *ачарьи* Кундакунды», но и названия его сочинений: «Панчастикая-сара», «Самая-сара», «Правачана-сара». Кроме того Брахмадева цитирует «Нияма-сару», «Моккха-пахуду» и «Бараса-анувеккху», также входящие в *Corpus Sundaconda*. Автор ДСв, отстаивая свою позицию по тому или иному доктринальному вопросу, ссылается на «Таттвартха-сутру», «Мулачару»<sup>38</sup>, «Локавибхагу»<sup>39</sup> и текст под названием «Панчанамаскара»<sup>40</sup>. Цитирование сочинений авторов предыдущих эпох для подтверждения и пояснения собственных взглядов — вполне понятная практика, к которой прибегают не только джайнские мыслители. Единственное необъяснимое явление представляет собой довольно обширное, но ничем не маркированное цитирование другого комментария — «Таттвартха-раджаварттики» (9.6.16) Акаланки Бхатты (VIII в.). Такое анонимное «цитирование» (а по сути, просто страница из трактата Акаланки Бхатты) имеет место при объяснении восьми видов чистоты самообладания. Ранее никто этого не заметил: ни Дж. Шастри, ни

<sup>35</sup> В одном месте он ссылается на Пуджьяпаду. См. ниже, с. 205–206.

<sup>36</sup> Сиддханта (*siddhānta*) — букв. «предел достижения», термин, обозначающий корпус джайнской канонической литературы. Синоним понятия «агама». Подробнее см. [Железнова 2018: 30–32].

<sup>37</sup> Об этих текстах см. [Железнова 2018: 120, 140, 318–319].

<sup>38</sup> «Мулачара» (*Mūlācāra*) — один из ранних дигамбарских текстов по этике и дисциплине, авторство которого приписывается Ваттакере (до III в. н.э.). О нем см. [Железнова 2018: 193].

<sup>39</sup> «Локавибхага» (*Lokavibhāga*) — дигамбарский трактат, описывающий устройство мира. Автор — Сарванандин (V в.). Подробнее см. [Железнова 2018: 169].

<sup>40</sup> Дж. Шастри полагает, что в данном случае Брахмадева имеет в виду текст под названием «Панчанамаскара-махатмья» [Śāstrī 1999: 10]. Независимо от названия идентифицировать это сочинение не удалось.

А. Упадхье, авторы предисловий к изданиям ДСв и ППв, ни словом не обмолвились на этот счет. Да и в перечислении сочинений, на которые ссылается в своих комментариях Брахмадева, ни тот ни другой индийский исследователь не упоминали Акаланку Бхатту. Автор «Раджаварттики», очевидно, не входит в число цитируемых Брахмадевой учителей<sup>41</sup>. Почему Брахмадева никак не обозначил «позаимствованный» у более раннего дигамбарского (и весьма авторитетного в традиции) автора кусок текста — совершенно непонятно, ведь в других случаях чужой текст он оформляет как цитату...

Брахмадева при толковании ДС Немичандры, отстаивая положения джайнской доктрины, полемизирует с другими школами индийской философской мысли. Однако мнения оппонентов он приводит в самом общем виде, не цитируя произведения, а просто называя найяиков, санкхьяиков, чарваков, буддистов, мимансаков и т.д. Ввод противоположной позиции (*пурва-пакша*) происходит в тексте комментария также благодаря использованию определенных языковых маркеров: *atha matam* — букв. «затем, [возможно] мнение»; *kaścīd āha* — букв. «некто сказал» и различного рода вопросительных слов. Подобный риторический прием позволяет автору комментария полнее раскрыть тему, продемонстрировать силу джайнской позиции и, возможно, удерживать мысль читателя, чье внимание могло ослабнуть.

Помимо истолкования слов *gamx* ДС и различных цитируемых текстов Брахмадева неоднократно использует фразы типа *tātparyam* (букв. «это понимается [так]»), *iti bhāvārthaḥ* (букв. «таков истинный смысл»), *ayamatrabhāvaḥ* («здесь смысл такой»), *iti vārttikam* (букв. «таково истолкование»)<sup>42</sup>, что позволяет комментатору видеть в тексте еще один идей-

<sup>41</sup> Конечно, остается еще вероятность, что среди неустановленных источников цитирования могут встретиться цитаты именно из сочинений Акаланки Бхатты (до сих пор никем не опознанные). Да и данный фрагмент я обнаружила в некоторой степени случайно — дойдя при переводе комментария до этого фрагмента, я вспомнила, что недавно переводила ровно те же самые фразы, и, сравнив пассаж из комментария Акаланки Бхатты со страницей ДСв Брахмадевы, поняла, что это один и тот же текст.

<sup>42</sup> Здесь мы снова встречаемся с нетерминологическим употреблением слова «варттика», как и в случае со словом «сутра», что выше было уже отмечено.

ный слой. Подчеркивая подобными словосочетаниями значимость приводимого толкования, Брахмадева указывает на существование не только буквального смысла той или иной фразы или положения, но и более глубокого смысла, не очевидного для неискушенного ученика. Важно понимать написанное с точки зрения языка и общей логики рассуждения, но не менее значимо проникать в суть прочитанного, ухватывать кроме того, что сказал данный автор (Немичандра, Кундакунда и др.), то, что он хотел сказать и с какой целью.

Эта техника «считывания» подлинного смысла изучаемого текста сохранилась в джайнизме до настоящего времени. Получившие образование традиционного типа (т.е. в религиозных учебных учреждениях) и занимающиеся распространением знания джайнской доктрины и толкованием древних трактатов среди широкой аудитории единоверцев современные пандиты также прибегают к поиску и выявлению «истинного смысла» древних шастр. Зачастую умение такой смысл находить и объяснять ценится далекой от академической науки аудиторией куда больше, чем навыки грамматически правильного прочтения текстов.

Комментарий Брахмадевы никогда не становился объектом самостоятельного исследования ученых<sup>43</sup> и никогда не переводился на европейские языки. Этому есть несколько причин, в их числе и крайне незначительная степень изученности джайнского философского наследия вообще и дигамбарского в частности. Те немногочисленные исследователи джайнизма, которые занимаются изучением собственно текстов, предпочитают обращаться к самым ранним произведениям традиции или же к самостоятельным авторским сочинениям. До полномасштабного анализа обширной комментаторской философской литературы дело пока не дошло. Кроме того, текст Брахмадевы относится к сравнительно позднему времени и в силу этого не привлек внимание исследователей, чьи усилия сосредоточены на изучении более ранних периодов литературы. Таким образом, предлагаемый ниже пере-

---

<sup>43</sup> Исключение составляют лишь введения к изданию комментариев Брахмадевы, где издатели приводят сведения самого общего характера о публикуемом тексте — Дж. Шастри (на хинди) к изданию ДСв [Śaṣtri 1999] и А. Упадхье (на английском) к изданию ППв [Upadhye 2000].



вод — первый опыт подобного рода в западноевропейской индологии, занимающейся изучением джайнизма.

На сегодняшний день существуют три издания этого текста, одно из них — *Nemichandra Siddhanta Chakravarti. Dravyasagranha* / Ed. by S.C. Ghoshal. Arrah, 1917 (Sacred Books of the Jainas. Vol. 1) (переизд. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989), в котором текст Брахмадевы приведен в конце книги без комментируемых *gatx*, составляющих само это издание. Второе — *Śrīmannemicandrasiddhāntidevaviracitaḥ Bṛhadḍravyasaṃgraha Śrī Brahmadevasya saṃskṛta vṛtti Śrī Javāharlālsāstripraṇīta hindībhāṣānuvāda ceti ṭikāddvayopetaḥ. Agās: Śrīparamaśruta prabhāvaka maṇḍala Śrīmad Rājacandra āśram*, 1906 (переизд. 1999). Публикуемый ниже перевод комментария Брахмадевы сделан по третьему изданию: *Śrīmad Nemicandrasiddhāntidevaviracita Bṛhad-dravyasaṃgraha aur Laghudravyasaṃgraha (Śrī Brahmadeva viracita saṃskṛta vṛtti sahita. Hindī ānuvāda) Paṇḍit Rājakiśor Jain. Jaipur: Paṇḍit Toḍarmal Smārak Tṛast*, 2006. Комментируемые *gatxi* ДС на джайн-шаурацени приводятся в латинской транслитерации жирным шрифтом и курсивом, это же сохраняется и при переводе с санскрита в комментарии Брахмадевы, который разбирает слова и словосочетания каждой *gatxi*, сопровождая их пояснениями. Цитаты из других сочинений на пракрите также даются в латинской транслитерации и выделяются курсивом, а цитаты на санскрите — только в переводе. Это позволяет наглядно увидеть смену языковых «регистров» в процессе комментирования Брахмадевой. Деление по главам (*адхикарам*) и названия глав осуществлены самим дигамбарским автором, но подчеркивание слова «комментарий» после каждой *gatxi* ДС сделано мной. Нумерация в приведенных цитатах, где удалось их идентифицировать, в тексте ДСв также проставлена мной; там же, где источник цитаты не установлен, я оставила цифру «1», как это сделано в сочинении Брахмадевы. Текст ДС Немичандры был издан мной впервые в 2012 г. в книге «Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки» [Железнова 2012a]. В данном издании перевод отдельных *gatx* был подвергнут незначительным изменениям, для того чтобы подчеркнуть языковые и стилистические особенности этого трактата в контексте комментария.

# **БРИХАДДРАВЬЯСАНГРАХА-ВРИТТИ**

**(«Комментарий  
на „Большое собрание субстанций“»),  
толкование, составленное на санскрите  
почтенным Брахмадевой**

**Перевод**



**Первая адхикара**  
**Шесть субстанций —**  
**пять протяженных субстанций**

*Поклонившись высшему атману<sup>1</sup>, сиддхе<sup>2</sup>, восхваляемому в трех мирах<sup>3</sup>, [чья] собственная природа — естественное сознание и блаженство<sup>4</sup>, незапятнанному и неуничтожимому, ||1|| и Джинешваре<sup>5</sup>, проповедующему чистую душу<sup>6</sup> и другие субстанции<sup>7</sup>, я приведу краткий комментарий на сутры<sup>8</sup> «Собрания субстанций». ||2||<sup>9</sup>*

Так, в стране Малва, друг владыки города под названием Дхар, царя-чакравартина<sup>10</sup> времени кали-[юги] по имени Бходжа<sup>11</sup>, друг первого министра благословенного Палы в городе под названием Ашрама, в святилище благословенного тиртханкара Мунисувраты<sup>12</sup>, страшась страданий обитателей ада, противоположных «вкусу» «нектара» счастья, порожденного осознанием субстанции чистого атмана, желая испытать потоки счастья, порожденного размышлениями о высшем атмане, любя размышления о тождественной-в-различии «тройкой драгоценности»<sup>13</sup>, «лотос» среди избранных способных [к освобождению душ] по заказу царского купца по имени Сома, хранителя казны и исполнителя множества других обязанностей, на составленное прежде почтенным Немичандрой Сиддхантадевой «Краткое собрание субстанций» в двадцати шести гатхах, впоследствии с целью [получения] полного знания об особых «реальностях»<sup>14</sup>, комментарий-толкование напи-

санного «Большого собрания субстанций» начинает прежде всего с разбиения на адхикары. Так, начиная со [слов] *jīva-majīvaṃ davvaṃ* и до конца двадцать седьмой гатхи, [идет] первая адхикара (1–27)<sup>15</sup>, описывающая шесть субстанций и пять протяженных субстанций<sup>16</sup>. Сразу за ней, начиная со [слов] *āsavabaṃdhaṇa* и до конца [следующих] одиннадцати гатх, [идет] большая вторая адхикара (28–38), в основном описывающая семь «реальностей» и девять категорий. Следом за этим, начиная со [слов] *sammaddaṃsaṇaṇāṇaṃ* и до конца двадцатой гатхи, [идет] третья адхикара (39–58), в основном описывающая Путь Освобождения<sup>17</sup>. Таким образом, следует знать, что [в трактате] три адхикары в пятьдесят восемь гатх. Итак, в первой адхикаре до конца четырнадцатой гатхи (1–14) [дается] истолкование субстанции «душа». Следом за этим, начиная со [слов] *ajjīvo puṇa ṇeo*, до конца восьмой гатхи (15–22) описывается субстанция «не-душа». Следом за этим, начиная со [слов] *evaṃ chabbheyamidaṃ*, до конца пятнадцатой сутры (23–28) разъясняются пять протяженных субстанций. Таким образом, в первой адхикаре следует выделить три внутренние адхикары. Так, среди четырнадцати гатх первая гатха — в основном выражение поклонения. Вторая гатха сутры, начиная со [слов] *jīvo uvaogamao*, [имеет] форму сообщения о душе и других девяти темах. Сразу за ней идут двенадцать сутр в качестве разъяснения девяти тем. Так, с целью постижения души, начиная со [слов] *tikkāle cadupāṇā*, приведена одна сутра (3), сразу за ней с целью описания двух [видов] направленности [сознания]: знания и видения, начиная со [слов] *uvaogo duviyappo*, [идут] три гатхи (4–6); затем для объяснения бестелесности запредельного [атмана], начиная со [слов] *vaṇṇarasapaṃsa*, [идет] одна сутра (7); затем в качестве разъяснения деятельности кармы, начиная со [слов] *puggalakammādiṇaṃ*, предложена одна сутра (8); сразу за ней с целью определения «вкушения», начиная со [слов] *vavahārā suhadukkhāṃ*, [идет] одна сутра (9); следом за ней с целью постижения соразмерности своему телу, начиная со [слов] *aṇugurudehapamāṇo*, предложена одна сутра (10); затем же с объяснением собственной природы сансарной души, начиная со [слов] *puḍhavijalateuvāū*, [идут] три гатхи (11–13); сразу за ними, начиная со [слов] *ṇikkammā*

**atthaguṇā** и половины предыдущей [гатхи], предложено разъяснение собственной природы душ сиддх. Во второй половине снова [разъясняется] естественное движение [души] вверх. Таково распределение собранных в первой адхикаре четырнадцати гатх, начиная с выражения почтения.

Теперь же эти [вышеупомянутые] гатхи, соединенные вместе, я далее очень подробно объясню и с целью благословения я выражаю почтение избранным божествам. Держа в уме это намерение, благословенный [Немичандра] приводит такую сутру:

**jīvamajīvaṃ davvaṃ jīṇavaravasahēṇa jeṇa ṇiddiṭṭhaṃ |  
deviṃdaviṃdavaṃdaṃ vaṃde taṃ savvadā siraśā || 1 ||**

1. Того избранного владыку джин, кто описал субстанции — душу и не-душу, — восхваляемого множеством повелителей богов<sup>18</sup>, всегда восхваляю [и я, преклонив] главу.

Комментарий. Начиная со [слов] **vaṃde**, через связь действия и деятеля<sup>19</sup> комментарий пишется в форме деления на слова. **vaṃde** — с частично чистой подлинной точки зрения<sup>20</sup>, вместе с хвалой состояния, характеризующегося почитанием чистого самого по себе атмана, с неразличающей обыденной точки зрения<sup>21</sup>, с хвалой природы субстанции это слово **vaṃde** означает «я выражаю почтение». Опять же, с высшей чистой подлинной точки зрения, не существует состояния, восхваляющего восхваляемое. [Вопрос:] кто это делает? [Ответ:] Я — Немичандра Сиддхантидева. [Вопрос:] как **vaṃde**? [Ответ:] **savvadā** — во всякое время. [Вопрос:] чем? [Ответ:] **siraśā** — высшей частью [тела]; **taṃ** — постигшего природу кармы<sup>22</sup>, лишённого вождения, всезнающего. [Вопрос:] в чем [его] отличие? [Ответ:] **deviṃdaviṃdavaṃdaṃ** — восхваляемый повелителями богов и другими стремящимися к стезе освобождения.

**bhavaṇālayacālīsā viṃtaradevāṇa hoṃti battīsā |  
kappātaracauvīsā caṃdo sūro ṇaro tirio ||1||<sup>23</sup>**

1. У «Во-дворцах-живущих»<sup>24</sup> богов существует сорок [Иन्द्र], у «Блуждающих»<sup>25</sup> — тридцать два, у богов Кальпы<sup>26</sup> — двадцать, у «Светил»<sup>27</sup> — два — Луна и Солнце, [один среди] людей, [один среди] животных<sup>28</sup>.

Так, в соответствии с гатхой, следует почитать сто восхваляемых повелителей богов. [Вопрос:] *jeṇa* — что сделал этот Благословенный? [Ответ:] *niddiṭṭham* — «описал», «рассказал», «объяснил». [Вопрос:] что [такое] *jīvamajīvaṃ davvaṃ*? [Ответ:] две субстанции: душа и не-душа. Так, например, субстанция «душа» характеризуется естественно чистым сознанием и т.п.; а пять видов субстанции «не-душа» — материя и т.д. — лишены этой характеристики. Таким образом, среди пяти протяженных субстанций [только] протяженная субстанция чистой души характеризуется наличием сознания, среди семи «реальностей» чистая душа [имеет] по своей природе высшее сияние. Среди девяти категорий<sup>29</sup> высший атман описан [как] лишенный по своей природе недостатков. [Вопрос:] опять же, какого рода благословенных? [Ответ:] *jīṇavaravasahēṇa* — победивших ложность, вожделиние и тому подобное; избранного джину одного места — того, который из наделенных правильными взглядами, лишенных [полного] самообладания; главного «быка»<sup>30</sup> — из божественных ганадхар<sup>31</sup>; наивысшего бога — тиртханкара, «быка» среди избранных джин, его — «избранного владыку джин».

Если же здесь, в шастре, относящейся к атману<sup>32</sup>, выражение почтения сиддхам-парамештхинам<sup>33</sup> чрезвычайно уместно, то, опираясь на иносказательную обыденную точку зрения<sup>34</sup>, почтение выражено архатам<sup>35</sup>-парамештхинам с целью напоминания о благословении. Так, сказано: «Парамештхин достиг более прекрасного пути из-за чистоты, поэтому сначала в шастрах муни<sup>36</sup>-повелители восхвалили его достоинства»<sup>37</sup>. Затем гатха более подробно [говорит]: «Удаление от настиков, забота о предписанном поведении, непрерывное накопление добродетельной [кармы], восхваление в начале шастр»<sup>38</sup>.

«Четверичному плоду»<sup>39</sup>, упомянутому в этой шлоке, ученые писатели в начале шастр трем [видам] божеств трижды выражают почтение. Также далее приведен комментарий на благословение. Благословение — это выражение, ведь сказано:

*maṅgalaṇimittaheṃ parimāṇaṃ ṇāma taha ya kattāraṃ |  
vāgariya chappi pacchā vakkhāṇau satthamāyario ||1||<sup>40</sup>*

1. Благословение, причина, источник, размер, имя и деятель —

разбив на шесть [тем], далее ачарье следует объяснить шастру.

*vakkhāṇau* — следует объяснить. [Вопрос:] кому? [Ответ:] *āyario* — ачарье. [Вопрос:] что? [Ответ:] *sattham* — шастру; *pacchā* — далее. [Вопрос:] что сделав прежде? [Ответ:] *vāgariya* — разбив на части. [Вопрос:] на что? [Ответ:] *chappi* — на шесть тем. [Вопрос:] на какие темы? [Ответ:] *maṅgalaṇimittāheṃ parimāṇaṃ ṇāma taḥa ya kattāraṃ* — благословение, причина, источник, размер, имя и деятель — таковы названия. Следует знать, что именно таковы шесть тем<sup>41</sup> [обсуждения], в соответствии с гатхой: благословение и т.д.

Однако в выше [цитированной] гатхе приведены [их] связь, наименования и применение. [Вопрос:] каким же это образом? [Ответ:] объяснение — это текст комментария, [имеющий] форму разъяснения собственной природы высшего атмана, [обладающего] естественным чистым знанием и видением. А объясняемое — это поясняющая сутра. Так следует понимать связь объяснения и объясняемого. Именно то называется объясняемой сутрой, что называется наименованием, обозначением, описанием; собственная природа высшего атмана, [являющаяся] опорой безграничного знания и других безграничных атрибутов, — именуемое, обозначаемое, описываемое. Так следует понимать собственную природу наименования и именуемого. Однако цель [познания], с обыденной [точки зрения], — полное знание шести субстанций и т.д. С подлинной [же точки зрения, цель познания]<sup>42</sup> — знание, самопознание, [обладающее] по своей природе «вкусом» «нектара» счастья, [имеющего в качестве] единственной характеристики неизменное высшее блаженство, порожденное естественным, безупречным, чистым атманом-сознанием. Опять-таки, с высшей подлинной [точки зрения], природа этого «плода» — обретение бесконечного счастья сиддхи, естественно порожденного атманом, неотъемлемо связанным со всеведением и другими безграничными атрибутами. Таким образом, выражающая почтение гатха объяснена |1|.



Затем, пояснив выражение почтения в гатхе, я вкратце раскрою упомянутую первой в связи с девятью темами субстанцию души. Держа в уме это намерение, [автор] сутры приводит следующее описание:

***jīvo uvaogamao amutti kattā sadehaparimāṇo |  
bhottā saṃsārattho siddho so vissasoḍḍhagāī || 2 ||***

2. Душа состоит из направленности [сознания]; бестелесна, активна, соразмерна своему телу, «вкуситель», пребывает в сансаре, сиддха, она естественно движется вверх.

**Комментарий.** ***jīvo*** — если же, с чистой подлинной точки зрения, душа — это то, что не имеет начала, середины и конца, освещает самое себя и других, нетленно, необусловлено [ничем], характеризуется чистым сознанием, живет подлинной праной<sup>43</sup>, то, с нечистой точки зрения, в силу присущности безначальной кармической связанности живет [как] нечистая, благодаря физическим и психическим пранам. ***uvaogamao*** — если же, с чистой точки зрения субстанции, [она] состоит из направленности [сознания в форме] всецело незапятнанных совершенных знания и видения, то, с нечистой точки зрения, вследствие проявленности подавляющих-с уничтожением [карм] знания и видения [она] является состоящей из знания и видения. ***amutti*** — если же, с обыденной [точки зрения], благодаря подчиненности телесной карме из-за наличия у тела осознания, вкуса, запаха и цвета [она] телесна, то, [с точки зрения] высшего смысла, [она] бестелесна в силу своей бестелесной, сверхчувственной<sup>44</sup>, чистой, пробужденной единой природы<sup>45</sup>. ***kattā*** — если же, с различающей точки зрения, эта душа бездеятельна, отделена от покрова [кармы]<sup>46</sup>, единственная знающая по своей природе, то, с неразличающей точки зрения, [душа] активна благодаря наличию кармы, порождающей деятельность тела, ума и речи из-за активности благой и не-благой кармы. ***sadehaparimāṇo*** — если же, с подлинной [точки зрения, она занимает] неисчисляемые точки пространства размером с изначально чистое пространство мира, то, с обыденной [точки зрения], благодаря подчинению безначальной кармической связанности в силу подчиненности расширению и сжатию, порожденным проявлением формирующей [тело] кармы, подобно накры-

тому горшком или другим сосудом светильнику, [душа] соразмерна своему телу. **bhottā** — если же, с чистой точки зрения субстанции, [душа является] «вкусителем» «нектара» счастья, поднявшегося из собственного атмана, лишённого вожделения и других видов привходящих ограничений, то, с нечистой точки зрения, [душа является] «вкусителем» вследствие состояния «вкусителя» страданий и счастья, порожденных благой и не-благой кармой из-за отсутствия «вкушения» «нектара» счастья. **samsārattho** — если же, с чистой подлинной точки зрения, [душа] по своей природе вне сансары, вечно, блаженна и едина, то, с нечистой точки зрения, [она] находится в сансаре пяти видов, [определяемой] субстанцией, местом, временем, рождением и состоянием<sup>47</sup>, поэтому — пребывает в сансаре. **siddho** — если же, с обыденной [точки зрения, душа является] не достигшей [освобождения] благодаря проявлению кармы, являющемуся противоположным состоянием сиддхи, характеризующемуся реализацией собственной сущности, то, с подлинной точки зрения, [она] — сиддха в силу собственной природы безграничного знания и других безграничных атрибутов. **so** — она, отмеченная этими атрибутами душа. **vissasodḍhagāi** — если же, с обыденной [точки зрения, душа] по своей природе движется вверх, вниз и поперек благодаря наличию проявления кармы, порождающей четыре [вида] движения, то, с подлинной [точки зрения, она] естественно движется вверх в силу собственной природы во время достижения освобождения, характеризующего обретением всеведения и других безграничных атрибутов. Здесь объяснены значения слов, согласно порядку их написания, а также обосновано значение точек зрения путем двоякого разделения на чистую и нечистую точки зрения. Теперь поясняется смысл учения: положение о [существовании] души — против чарваков<sup>48</sup>; характеристика направленности [сознания в форме] знания и видения — против найяиков<sup>49</sup>; утверждение о бестелесности души — против двух: чарваков и Бхатты<sup>50</sup>; утверждение о способности к действию — против санкхьяиков<sup>51</sup>; утверждение о соразмерности своему телу — против трех: найяиков, мимансаков<sup>52</sup> и санкхьяиков; описание «вкушения» «плодов» кармы — против буддистов; толкование пребывания в сансаре — против Са-

дашивы<sup>53</sup>; толкование состояния сиддхи — против двух: Бхатты и чарваков; разъяснение о естественном движении вверх — против группы [других] писателей. Так следует понимать смысл [нашего] учения. Ведь из агам<sup>54</sup> известно: «Существует изначальная связанность атмана»<sup>55</sup> и т.д. Чистая точка зрения опирается на собственную природу души, остальное же следует оставить<sup>56</sup>. Поэтому в процессе истолкования необходимо понимать настоящее значение через форму [различения] приемлемого и неприемлемого. Таким образом, везде, насколько возможно, в процессе комментирования следует выделять буквальную точку зрения, [точку зрения] учения, [точку зрения] агам и настоящий смысл. Поэтому гатха-сутра указывает на девять предметов [обсуждения]: душа и т.д. |2|

Отсюда и далее в двенадцати гатхах дается объяснение девяти предметов [обсуждения]. Так, вначале разъясняется собственная природа души:

***tikkāle chadupāṇā imdiyabalamāuāṇapāṇo ya |  
vavahārā so jīvo ṇicchayaṇayado du cedaṇā jassa || 3 ||***

*3. С обыденной [точки зрения], душа в трех временах [обладает] четырьмя пранами: индриями, силой, жизнью и дыханием. Однако, с подлинной [точки зрения], у нее [есть только] сознание.*

**Комментарий.** *tikkāle* — в трех временах существуют четыре праны. *imdiyabalamāuāṇapāṇo* — это подавляющая-с-уничтожением [кармы] прана индрий, являющаяся противоположной пране сверхчувственного чистого сознания; прана силы ума, речи и тела размером с одну часть безграничной праны силы, характеризующейся безграничной энергией; имеющая начало и конец прана жизни противоположна пране безначального, бесконечного чистого сознания; прана вдоха и выдоха, противоположная пране чистого сознания, подобна входящему и выходящему дыханию, лишенному усталости. *vavahārā so jīvo* — душа — это то, что, с обыденной точки зрения, живет, будет жить и жило ранее посредством физических и психических пран. Физические индрии и т.д. — это физические праны, с буквальной неразличающей обыденной [точки зрения]<sup>57</sup>; опять-таки, с нечистой подлинной

[точки зрения], психические праны — подавляющие-с-уничтожением [кармы] праны; с подлинной [точки зрения], психические праны чисты, [наделены] существованием, сознанием, разумением и т.п. *ñicchayaṇayado du cedaṇā jassa* — будучи очевидно принятой во внимание, с чистой подлинной точки зрения, душа — то, что наделено чистым сознанием. Так, [сказано]:

*vaccharakkhabhavasāriccha, saggaṇirayapiyarāya  
cullayahamdiya puṇa maḍau ṇava diṭṭhamtā jāya ||1||<sup>58</sup>*

1. Младенец, буква, рождение, подобие, небеса, ад, предки, очаг-горшок и снова труп — приведены девять примеров<sup>59</sup>.

Так, с целью разъяснения ученику указанные в дохе, в соответствии с учением чарваков, девять примеров приведены в гатхе для истолкования положения о душе. Затем приводятся характеристики точек зрения посредством описания, относящегося к атману<sup>60</sup>. «Все души едины по своей природе, чисты и просветленны» — такова характеристика [души] с чистой подлинной точки зрения. «Души [наделены] только вожделением и т.п.» — такова характеристика [души] с нечистой подлинной точки зрения. «Деление в переносном [смысле] — отсутствие деления на атрибуты и носителя атрибутов» — такова характеристика [души] с различающей обыденной [точки зрения]. «Наличие разделения — также отсутствие разделения в переносном смысле» — такова характеристика [души] с неразличающей обыденной [точки зрения]. Так же и [утверждение] «атрибуты души — всеведение и т.п.» — характеристика [души] с неиносказательной [по отношению к] названию чистой обыденной [точки зрения]. «Вторичные атрибуты души — чувственное знание и т.д.» — такова характеристика [души] с иносказательной [по отношению к] названию нечистой различающей обыденной точки зрения. Наделенная связанностью омрачениями категория «это тело и т.д. — мое» — характеристика неиносказательной [по отношению к] названию неразличающей обыденной [точки зрения], не примененной к названию. Но там, где нет связанности омрачениями, «этот сын и т.д. — мой» —

[есть] характеристика иносказательной [по отношению к] наименованию неразличающей обыденной [точки зрения]. Следует знать, что таким образом вкратце приведена суть «колеса точек зрения», шестерки точек зрения [3].

Затем до конца третьей гатхи описывается двоякость направленности [сознания в форме] знания и видения. Так, в первой гатхе дается истолкование через основные проявления направленности [сознания в форме] видения. Следует знать, что там, где говорится о главном, остальное объясняется по возможности.

***uvaogo duviyappo daṃsaṇaṇāṇaṃ ca daṃsaṇaṃ cadudhā | cakkhu acakkhū ohī daṃsaṇamadha kevalaṃ ñeyaṃ || 4 ||***

4. Направленность [сознания бывает] двух видов: видение и знание. Видение — четырех видов. Следует знать, что видение [бывает] визуальное, невизуальное, ясновидение и всевидение.

**Комментарий.** *uvaogo duviyappo* — направленность [сознания имеет] два вида; *daṃsaṇaṇāṇaṃ ca* — неопределенное<sup>61</sup> видение и определенное<sup>62</sup> знание. Далее, *daṃsaṇaṃ ca dudhā* — видение бывает четырех видов; *cakkhu acakkhū ohī daṃsaṇamadha kevalaṃ ñeyaṃ* — следует знать, [что бывает] визуальное видение, невизуальное видение, видение-ясновидение и совершенное видение. Например, атман воспринимает в целом все объекты, существующие в трех мирах в трех временах, [обладая] в силу своей природы полным незапятнанным совершенным видением. Впоследствии же [он] подчиняется безначальной кармической связанности. Визуальное видение — это именно то, что видит в одном и том же месте, с подлинной [точки зрения] — в опосредованной, а с обыденной — в непосредственной форме неопределенное, общую суть, телесное и в силу опоры на физические индрии — внешние части [тела] вследствие подавления-с-уничтожением затемняющей визуальное видение [кармы]<sup>63</sup>. Далее, невизуальное видение — это именно то, что видит в одном и том же месте в опосредованной форме неопределенное, общую суть, телесное и в силу опоры на физические индрии — собственные внешние части [тела] вследствие подавления-с-

уничтожением затемняющей осязание, вкус, обоняние и слух [кармы]. Невизуальное видение посредством ума — именно то, что видит в опосредованной форме неопределенное, общую суть всех телесных и бестелесных объектов и вследствие опоры на физический ум в виде восьмилепесткового лотоса<sup>64</sup>, являющегося вспомогательной причиной вследствие подавления-с-уничтожением затемняющей индрию ума [кармы]. Видение-ясновидение — именно то, что видит непосредственно в одном месте в неопределенной форме общую суть телесных вещей вследствие подавления-с-уничтожением затемняющей присущее атману видение-ясновидение [кармы]. Далее, следует знать, что совершенное видение — это то достойное рассмотрения уничтожающее [карму], что видит в одно мгновение в непосредственной форме всё, лишённое неопределенности, общую суть всех телесных и бестелесных объектов при уничтожении затемняющей совершенное видение [кармы] благодаря силе обретения осознания реальности высшего атмана [как] единого по природе, блаженного, сущего и естественно чистого [4].

Затем описываются восемь видов направленности [сознания в виде] знания:

***ṇāṇaṃ aṭṭhaviyappaṃ madisudaohī aṇāṇaṇāṇāṇi |  
maṇapajjavevalamavipaccakkhaparokkhabheyam ca || 5 ||***  
5. Знание — восьми видов: истинное и ложное знание чувственное, знание из писаний, ясновидение, телепатия и всеведение, делимые на непосредственное и опосредованное.

**Комментарий.** ***ṇāṇaṃ aṭṭhaviyappaṃ*** — знание бывает восьми видов; ***madisudaohī aṇāṇaṇāṇāṇi*** — здесь среди восьми видов чувственное, из писаний, ясновидение в силу проявления ложности бывают в виде неверного применения. [Виды] правильного знания возникают у души с правильными взглядами благодаря отсутствию неверного применения при [наличии] объекта реальности — чистого атмана и т.п.; ***maṇapajjavevalamavi*** — знание-телепатия, а также всеведение — таковы восемь видов знания. ***paccakkhaparokkhabheyam ca*** — делимые на непосредственные и опосредованные. Два — ясновидение и телепатия относительно одного

места — непосредственны, а также обрывочное ясновидение — частично непосредственное; всеведение — полностью непосредственно. Остальные четыре вида — опосредованны.

Теперь пространное [пояснение приводится]: с подлинной точки зрения, природа всеведения состоит из всецело незапятнанного, неделимого, единого непосредственного сияния. Такое чувственное знание, уничтожающее [карму], с обыденной [точки зрения], — то, что «покрыто» безначальной кармической связанностью из-за подавления-с-уничтожением затемняющей чувственное знание<sup>65</sup> [кармы] и подавления-с-уничтожением препятствующей проявлению силы [кармы]<sup>66</sup>, а также из-за опоры на внешние части пяти индрий знает телесные и бестелесные объекты в одном месте опосредованно в определенной форме или обычно непосредственно. Более того, следует знать, что у [душ с небольшим] покровом<sup>67</sup> [кармы происходит] подавление-с-уничтожением препятствующей проявлению силы [кармы], но у всеведущих — полное уничтожение остальных [карм] при сопутствующем появлении знания, поведения и т.п.

Разъясняется характеристика обыденного: «обыденный» (*saṃvyavahāra*) — связанный с (*samīcīno*) обыденной [жизнью] (*vayvahāra*). Обыденными называются характеристики проявления и прекращения [чего-либо]. Состояние в обыденной [жизни] — непосредственная обыденность. Подобно тому как [говорится]: «Я увидел этот сосуд» и т.д., так же и то неопределенное знание, которое знает благодаря природе включения телесных и бестелесных объектов мира и немира<sup>68</sup> из-за подавления-с-уничтожением затемняющей знание из писаний [кармы], в силу опоры на не-индрию ума и в силу вспомогательных причин — освещения, наставника и других внешних частей [тела], называется опосредованным знанием из писаний. Более того, [есть] особенность — знание из писаний именно опосредованно, поскольку состоит из слов; но и полное знание, точное определение объектов небес, спасения и т.п. определенной формы также опосредованно; и то, которое внутри [знает:] «Я — природа различения счастья и страдания. Я — природа безграничного знания и т.п.» — оно также слегка опосредованно. То же знание из писаний, которое подлинное по природе, имеет собственную природу осозна-

ния, направленного на чистый атман счастья в форме самосознания благодаря отсутствию «сетей» вожделения и других уловок, порожденных умом, индриями и нечеткостью, [является] определенным. С точки зрения тождества произнесение слова «атман» — именно это неразрывно присущее бесстрастному, правильному поведению в отношении совершенного знания также [является] опосредованным из-за отсутствия уничтожающего [карму] знания у сансарных [душ], а уничтожающее [карму знание] именуется непосредственным. Затем ученик спросил: в «Таттвартха-сутре»<sup>69</sup> [1.11:] «Первые два — опосредованные» два [вида знания], чувственное и знание из писаний, названы опосредованными; каким же образом [они] могут быть непосредственными? [Ответ:] приводится [такое] решение: там объяснено общее правило<sup>70</sup>, здесь же объяснено частное правило. Если бы там не было общего правила, то в таком случае как в «Таттвартхе» чувственное знание называлось бы опосредованным? И в шастре рассуждения<sup>71</sup> каким образом появилось бы непосредственное обыденное [знание]? Подобно тому как благодаря объяснению частного правила опосредованное чувственное знание также называется непосредственным, так и направленное на самое себя опосредованное знание из писаний называется непосредственным. [Возражение:] если бы [оно было] односторонне опосредованным, то в таком случае самоощущение счастья, страдания и т.п. также стало бы опосредованным, но этого нет. Знание-ясновидение — это то, что именно этот атман знает определенно, непосредственно в одном месте телесные объекты из-за подавления-с-уничтожением затемняющей знание-ясновидение [кармы]. Знание-телепатия — это именно то, что предшествует здесь чувственному знанию, знает определенно, непосредственно в одном месте телесные объекты, пребывающие в чужом уме благодаря опоре на собственный ум и из-за подавления-с-уничтожением затемняющей знание-телепатию и препятствующей проявлению силы [карм]. Именно таким образом благодаря созерцанию в одной точке, характеризующемуся правильной верой в реальность естественно чистого атмана, [правильным] знанием и поведением с уничтожением затемняющей всеведение и других четырех разрушающих [карм],



то, что появляется в одно мгновение, схватывает полностью субстанцию, место, время и состояние всех видов, будучи достойным рассмотрения, [есть] всеведение [5].

Затем описывается вместе объясненная двойкость направленности [сознания в виде] знания и видения:

***aṭṭha cadu nāṇadaṃsaṇa sāmaññaṃ jīvalakkhaṇaṃ bhaṇīyaṃ |***

***vavahārā suddhaṇayā suddhaṃ puṇa daṃsaṇaṃ nāṇaṃ || 6 ||***

б. С обыденной [точки зрения] говорится, что душа [имеет] основные характеристики: восемь [видов] знания и четыре [вида] видения. Однако, с чистой точки зрения, [душа] — чистое знание и видение.

Комментарий. ***aṭṭha cadu nāṇadaṃsaṇa sāmaññaṃ jīvalakkhaṇaṃ bhaṇīyaṃ*** — восемь видов знания и четыре вида видения называются общими характеристиками души. [Вопрос:] что значит «общие»? [Ответ:] не имеются в виду сансарные души и освобожденные души. Или же так: не имеются в виду чистое и не-чистое знание и видение. [Вопрос:] каким же образом это [понимается]? [Ответ:] из сказанного: «Отсутствие пояснений — характеристика общего». [Вопрос:] из чего [следует] названная общая характеристика души? [Ответ:] ***vavahārā*** — с обыденной, [имеется в виду —] обыденной точки зрения. Здесь в отношении всеведения и всевидения приведенные слова «чистая различающая» означают «неиносказательная различающая обыденная»; в отношении неполного, с легким покровом кармы знания и видения приведенные слова «нечистая различающая» означают «иносказательная различающая обыденная»; для трех — ложного чувственного, ложного [знания из] писаний и обрывочного ясновидения — «иносказательная неразличающая обыденная». ***suddhaṇayā suddhaṃ puṇa daṃsaṇaṃ nāṇaṃ*** — так, с чистой же подлинной точки зрения, двойкая характеристика души: чистое неделимое совершенное знание и видение. Более того, благодаря слово[сочетанию] «направленность [сознания]» при пояснении направленности сознания в форме знания и видения [она] понимается [как] активность восприятия объектов, характеризующаяся точным определением упомянутых объектов. Следует знать, что утверждение — это единая форма благого, не-бла-

гого и чистого размышления в контексте тройкой направленности [сознания] — благой, не-благой и чистой опять же благодаря слово[сочетанию] «направленность [сознания]». Затем, у единой характеристики естественного, чистого, неизменного блаженства в силу материальной причины<sup>72</sup> очевидно достойного рассмотрения неразрушимого счастья должны приниматься два [атрибута] — всеведение и всевидение. Таким образом, приведены три гатхи с истолкованием направленности [сознания] для опровержения односторонности разделения атрибута и носителя атрибутов по [учению] найяиков [6].

Затем, при отсутствии осознания субстанции бестелесного, сверхчувственного, естественного атмана и приверженности телесным объектам пяти индрий, та душа, которая, с обыденной [точки зрения], благодаря проявлению полученной кармы тела [представляется] телесной, с подлинной же [точки зрения, она] описывается как бестелесная:

***vaṇṇa rasa paṃca gaṃdhā do phāsā aṭṭha ṇicchayā jīve |  
ṇo saṃti amutti tado vavahārā mutti baṃdhādo || 7 ||***

7. С подлинной [точки зрения], у души нет пяти [видов] цвета и вкуса, двух [видов] запаха и восьми [видов] осязания, поскольку [она] бестелесна. С обыденной [точки зрения, душа] телесна из-за связанности [с кармой].

**Комментарий.** *vaṇṇa rasa paṃca gaṃdhā do phāsā aṭṭha ṇicchayā jīve ṇo saṃti* — пять [видов] цвета, называемые белый, желтый, голубой, красный, черный; пять [видов] вкуса, называемые горький, кислый, острый, соленый, сладкий; два [вида] запаха, называемые благоуханный и зловонный; восемь [видов] осязания, называемые холодный, горячий, нежный, грубый, тяжелый, легкий, твердый, мягкий. *ṇicchayā* — вследствие чистой подлинной точки зрения у души, по своей собственной природе просветленной, чистой, [ничего этого] не существует. *amutti tado* — по этой причине [она] бестелесна. [Вопрос:] если она бестелесна, то как в таком случае у нее [может быть] кармическая связанность? [Ответ:] *vavahārā mutti* — поскольку, с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения, она] телесна. [Вопрос:] почему? [Ответ:] *baṃdhādo* — в силу безначальной кармической связанности, отличной от освобождения, характеризуемого дости-

жением безграничного знания и т.д. А также сказано — характеристика души: некоторым образом [она] телесна и бестелесна:

*baṁdhaṁ paḍi eyattaṁ lakkhaṇado havadi tassa bhinṇattaṁ |  
tamhā amuttibhāvo ṇegaṁto hodi jīvassa ||1||<sup>73</sup>*

1. В отношении кармической связанности у нее существует единство, в отношении характеристик — различие.

Поэтому у души нет одностороннего состояния бестелесности.

Здесь смысл таков: вместе с отказом от телесных объектов пяти индрий следует непрестанно созерцать бестелесную душу, которая, не реализовав бестелесную сущность, странствует в безначальной сансаре. Поэтому сутра приведена в качестве введения в устройство души как бестелесной против [учения Кумарилы] Бхатты и чарваков [7].

Далее, душа, лишенная активности, действий и т.д., благодаря бездеятельной, бестелесной, лишенной покрова кармы единой собственной природе посредством разделения на обыденную и т.д. точки зрения, является деятелем. Поэтому говорится:

*puggalakammādiṇaṁ kattā vavahārado du ṇicchayado |  
cedaṇakammāṇāḍā suddhaṇayā suddhabhāvāṇaṁ ||8||*

8. С обыденной [точки зрения], атман — создатель кармической материи и т.д., но, с подлинной [точки зрения, он] — создатель кармы сознания, с чистой точки зрения — чистых состояний [сознания].

Комментарий. Здесь в сутре, приняв средний путь через связь, представленную в форме различных уровней, дается объяснение. *ādā* — атман; *puggalakammādiṇaṁ kattā vavahārado du* — но, с обыденной точки зрения, создатель кармической материи и т.д.; ведь так же — являясь пустым, в соответствии с размышлением о реальности естественно чистого атмана, лишено проявлений активности ума, речи и тела, с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], затемняющей знание и других [видов] физической кармы слово[сочетание] «и т.д.» [означает] совокупность материи, соответствующей шести способностям, — грубому, превращающемуся, переносящемуся телам<sup>74</sup>, трем [видам]

принятия пищи и т.д.; именно так и, с иносказательной неразличающей обыденной [точки зрения, атман] является создателем внешних объектов — горшка, ткани и т.п. **ṅiccha-yado cedaṅakammāṇāḍā** — с подлинной [точки зрения, атман] — создатель кармы сознания. Так, например, при проявлении той накопленной кармы, которая порождает вожделение и т.п., вместе с отсутствием размышлений бездеятельного высшего сознания, лишеного вожделения и других видов привходящих ограничений, не реализующий бездеятельность, незапятнанность и самосознание благодаря словам «психическая карма», обозначающим карму сознания в форме вожделения и других видов, с нечистой подлинной [точки зрения, атман является] создателем. Нечистая подлинная [точка зрения так] объясняется: «нечистая» — в силу появления кармических привходящих ограничений, «подлинная» — в силу того, что в это время состоит из этого, подобно раскаленному железному шару; [точка зрения] называется «нечистой подлинной» благодаря соединению того и другого. **suddhaṅayā suddhabhāvāṅaṅ** — когда [атман] обращается<sup>75</sup> через отсутствие проявлений благой и не-благой троякой активности к собственной чистой, просветленной единой природе, тогда, с частично подлинной [точки зрения], благодаря форме размышления на уровне [легкого] покрова [кармы]<sup>76</sup> считается создателем безграничного знания, счастья и т.д., но, с чистой подлинной [точки зрения], на уровне освобожденных — чистых состояний сознания. Однако следует знать, что состояние активности — [это] изменения чистых и нечистых состояний сознания, а не формы деятельности рук и т.п. Ведь исходя из этого объяснена активность кармы и т.п. у лишеного размышлений о собственной природе вечного незапятнанного бездеятельного естественного атмана, именно поэтому следует практиковать размышление о естественно чистом атмане. Так, гатха приведена главным образом для опровержения односторонне понимаемой бездеятельности в учении санхьяиков [8].

Затем, если же, с чистой точки зрения, атман [является] «вкусителем» «нектара» счастья, единственно характеризуемого неизменным высшим удовольствием, так же и, с нечис-

той точки зрения, атман является «вкусителем» сансарных страданий и счастья, поэтому поясняется:

**vavahārā suhadukkhaṃ puggalakammaphalaṃ  
pabhuṃjedi |**

**ādā ṇicchayaṇayo cedaṇabhāvaṃ khu ādassa ||9||**

9. С обыденной [точки зрения], атман «вкушает» «плод» кармической материи — счастье и страдание. С подлинной точки зрения, у атмана [есть] только состояния сознания.

**Комментарий.** **vavahārā suhadukkhaṃ puggalakammaphalaṃ pabhuṃjedi** — с обыденной точки зрения, «вкушает» «плод» кармической материи в форме счастья и страданий. [Вопрос:] кто этот деятель? [Ответ:] **ādā** — атман; **ṇicchayaṇayo cedaṇabhāvaṃ ādassa** — с подлинной точки зрения, «вкушает» состояния сознания; **khu** — очевидно<sup>77</sup>. [Вопрос:] какого связанного атмана? [Ответ:] самого себя. Так, например, ведь атман, не совершающий «вкушение» «вкуса» «нектара» высшего счастья, порожденного естественно чистым самосознанием, с иносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], «вкушает» счастье и страдание, порожденные желанными и нежеланными объектами пяти индрий, так и обсуждаемый, с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], «вкушает» проявление приобретения и потери в форме физической кармы, порождающей счастье и страдание, а с нечистой подлинной точки зрения, он «вкушает» счастье и страдание в форме удовольствия, яда и т.п. Однако, с чистой подлинной точки зрения, он «вкушает» «нектар» счастья, единственно характеризуемый сущим блаженством, вызванным со-природными высшему атману правильной верой, знанием и практикой<sup>78</sup>. Здесь только тот странствует в сансаре, кто «вкушает» удовольствие индрий в силу отсутствия «вкушения» естественного «нектара» счастья. Именно к этому сверхъестественному счастью следует стремиться всеми способами. Таково намерение. Таким образом, деятель не «вкушает» «плод» кармы; эта сутра приведена в качестве объяснения природы «вкусителя» с целью опровержения буддийского учения [9].

Затем, с подлинной [точки зрения], душа соразмерна неисчисляемым точкам пространства, занимающим мир, с обы-

денной [точки зрения, она] соразмерна [своему] телу, поэтому поясняется:

***aṅugurudehapamāṇo uvasaṃhārappasappado cedā |  
asamuḥado vavaḥārā ṅicchayaṇayado asaṃkhaḍeso vā ||10||***  
10. С обыденной [точки зрения], сознающая [душа] в силу сжатия и расширения из-за отсутствия распространения<sup>79</sup> соразмерна атому или большому [телу]. Или с подлинной точки зрения — неисчисляемым точкам пространства.

Комментарий. ***aṅugurudehapamāṇo*** — с подлинной [точки зрения], при проявлении этой накопленной формирующей тело кармы вследствие невозможности реализации собственной природы естественно чистого атмана, отличного от собственного тела и не отличного от совокупности совершенного знания и других безграничных атрибутов, именно поэтому, являясь «корнем» чувства собственности<sup>80</sup> в отношении тела, в силу истинной природы полной поглощенности вожделением и другими ложными состояниями и представлениями о пище, страхе, совокуплении, привязанностях и т.п., является соразмерной атому или большому [телу]. [Вопрос:] и кто этот деятель? [Ответ:] ***cedā*** — сознающая душа. [Вопрос:] почему? [Ответ:] ***uvasaṃhārappasappado*** — в силу сжатия и расширения. Смысл такой — благодаря качествам увеличения и сжатия, порожденным формирующей тело кармой. [Вопрос:] а какой здесь пример? [Ответ:] подобно тому как светильник, помещенный в большую посудину, освещает и внутри посудыны, и все вокруг, а помещенный в малую посудину освещает только внутри посудыны. [Вопрос:] опять же — почему? [Ответ:] ***asamuḥado*** — из-за отсутствия распространения. За исключением семи [видов] распространения<sup>81</sup>: распространения ощущений, страстей, превращений, [распространения в момент] смерти, [распространения] огненного, переносящегося [тел] и всеведения. Ведь приведена характеристика семи видов распространения:

***veyaṇakasāyaveuvviyomāraṇaṃtio samuggḥādo |  
tejāhāro chaṭṭho sattamao kevaliṇaṃ tu ||667||<sup>82</sup>***  
667. Распространение ощущений, страстей, превращений, в момент смерти,

огненного тела, шестое — переносящегося тела, седьмое же — всеведения.

Так, например:

*mūlasarīramachaṇḍiya uttaradehassa jīvapimḍassa |  
ṇiggamaṇaṃ dehādo havadi samugghādayaṃ ṇāma ||668||<sup>83</sup>  
668. Не оставляя основного тела, выход из тела совокупно-  
стей точек души  
посредством вторичного тела называется распростране-  
нием.*

Распространение ощущений — выход вовне точек пространства атмана, не оставляя основного тела, в силу переживания сильных ощущений [1]. Распространение страстей — выход вовне точек пространства атмана, не оставляя основного тела, для удара другого в силу проявления кармы страстей [2]. Распространение превращения — выход вовне точек пространства атмана, не оставляя основного тела, с целью превращения во что-то [3]. Распространение в момент смерти — выход вовне в последнее мгновение смерти точек пространства атмана, не оставляя основного тела, для уяснения места следующего рождения [4]. Распространение огненного тела: у великого муни, уничтожившего самообладание вследствие увиденной какой-то причины, вызвавшей гнев, не оставляя основного тела, свечение скопления точек, длиной в двенадцать йоджан<sup>84</sup>, шириной в основании в исчисляемую часть кончика пальца, шириной в девять йоджан вверху, [преобразуется] в огромную человеческую фигуру и, выйдя из левого плеча, повернув слева направо, останавливается в сердце; затем, сжегши дотла раздражающий объект, и самого аскета превращает в пепел, подобно Двипаяне<sup>85</sup>, — это не-благое распространение огненного тела. У увидевшего мир, страдающего от войн, голода и т.п. в силу появившегося сочувствия, уничтожающего высшее самообладание, не оставляя основное тело великого риши<sup>86</sup>, благая фигура человека с выше описанным размером тела, [выйдя из правого плеча и] повернув направо, устранив войны, голод и т.п., снова возвращается в свое место — это распространение огненного тела благой природы. Вследствие появившегося сомнения относительно категорий и положений [учения] у наделенного высшими сверхъестественными

силами<sup>87</sup> великого муни, не оставляя основного тела, человеческая фигура, подобная чистому хрусталу размером с один локоть, выйдя из середины головы, примерно в течение антар-мухурты<sup>88</sup> видит всеведущего и, благодаря его узрению разрешив сомнения относительно категорий и положений [учения], возвращается в свое место — это распространение переносящегося тела. Распространение всеведущего в виде палки, двери и проема<sup>89</sup> — седьмой вид; это распространение всеведения.

Объясняется разделение точек зрения. *vavahārā* — с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения]; *ñicchayaṇayado asaṃkhadeso vā* — с подлинной точки зрения, размер с неисчисляемые точки пространства, занимающие пространство мира. Однако словом *vā* при предположении появления всеведения, возникшего при самосознании, в отношении знания, с обыденной точки зрения, [в атман] включается мир и не-мир, но не в отношении точек пространства, как в учениях найяиков, мимансаков и санкхьяиков. Так же и во время сосредоточения, лишённого различения объектов ума и пяти индрий, даже при наличии характеристики самосознания [включаются] неодушевленные объекты из-за отсутствия постижения внешних объектов индрий, но не всегда, как в учении санкхьи. Так же и в отношении вожделения и других ложных изменений состояний сознания [атман] может быть пустым, но не в отношении безграничного знания, как в учении буддистов. Более того, здесь под словами «размер тела с атом» подразумевается неполное тонкое тело простейшей души, занимающее неисчисляемую часть высотой с гханангулу<sup>90</sup>, но не первичный атом материи. А под словосочетанием «большое тело» — тело огромной рыбы размером в тысячу йоджан, и [под словами] «среднее тело» — [тело] в среднем. Здесь это понимается так: душа благодаря причине — привязанности к телу, приняв тело, странствует в сансаре, поэтому, отказавшись от привязанности к телу, следует практиковать размышление о лишённом заблуждения, естественно чистом атмане. Так гатха приведена вместе с комментарием о соразмерности собственному телу [10].

Затем, далее в трех гатхах через разделение точек зрения объясняется собственная природа сансарных душ и в конце — собственная природа чистой души. Так, например:



***puḍhavijalateyavāu vaṇṇaphphaḍī vivihathāvareimḍī |  
vigatigacadupaṃcakkhā tasajīvā hoṃti saṃkhādā ||11||***

11. Земля, вода, огонь, воздух и растения есть виды неподвижных [душ с] одной [индрией]. Подвижные [души] — улитки и т.д. — имеют два, три, четыре и пять органов чувств.

**Комментарий.** *hoṃti* и т.д. дается истолкование. *hoṃti* — с легким покровом кармы стремятся к обычному удовольствию индрий, не обретая собственной природы «вкуса» «нектара» счастья, порожденного переживанием собственной природы сверхчувственного бестелесного высшего атмана; поглощенные этим, они спускаются к душам с одной и т.д. индрией; они становятся [этими] душами с проявлением той кармы, которая формирует тело подвижных и неподвижных [душ]<sup>91</sup>. [Вопрос:] какие же это бывают существа? [Ответ:] ***puḍhavijalateyavāu vaṇṇaphphaḍī vivihathāvareimḍī*** — земля, вода, огонь, воздух и растения. [Вопрос:] каково их число? [Ответ:] множество видов внутри класса и подвидов, описанных в агамах. Неподвижные — благодаря проявлению формирующей неподвижное тело кармы посредством проявления формирующей тело класса душ с одной индрией, наделенные индрией ощущения — души с одной индрией, но не только такие существа бывают неподвижными. ***vigatigacadupaṃcakkhā tasajīvā*** — бывают подвижные души с двумя, тремя, четырьмя и пятью органами чувств. [Вопрос:] и какие же это существа? [Ответ:] ***saṃkhādā*** — улитки и т.п.; наделенные двумя индриями, [т.е.] ощущением и вкусом, улитки, устрицы, черви и т.п. — души с двумя индриями. Наделенные тремя индриями, [т.е.] ощущением, вкусом и обонянием, пауки, муравьи, вши, блохи и т.п. — души с тремя индриями; наделенные четырьмя индриями, [т.е.] ощущением, вкусом, обонянием и зрением, осы, мухи, москиты, пчелы и т.п. — души с четырьмя индриями; наделенные пятью индриями, [т.е.] осязанием, вкусом, обонянием, зрением и слухом, люди и т.д. — души с пятью индриями. Здесь смысл таков: не обретающие высшее счастье, возникающее от размышления о собственной природе естественно высшего атмана, чья собственная сущность есть чистое знание и видение, погруженные в удовольствие индрий, убивая души с одной и т.д. индрией, рождаются подвижными и неподвиж-

ными душами. Так обосновано ранее, поэтому с целью предотвращения рождения в теле подвижных и неподвижных душ следует практиковать именно такое размышление.

Дается такое объяснение природы подвижности и неподвижности в общей форме четырнадцати видов души:

**samaṇā amaṇa ñeyā paṃciṇḍiya ñimmaṇā pare savve |  
bādarasuhameiṇḍī savve pajjatta idarā ya ||12||**

12. Следует знать, что [души с] пятью индриями [бывают] разумными и неразумными; все остальные лишены разума. [Души с] одной индрией — грубые и тонкие. Все [могут быть] развитыми и не[развитыми].

**Комментарий.** **samaṇā amaṇa** — умом называется форма связывания разнообразных видов особой субстанции высшего атмана, превосходящего всё благое и не-благое; те, кто им наделены, являются разумными, имеют ум; обратное этому — лишённые разума, неразумные. **ñeyā** — следует знать, должно быть известно; **paṃciṇḍiya** — с пятью индриями разумные, а также неразумные. Таким образом, разумные и неразумные с пятью индриями — только животные; обитатели ада, люди и боги — с пятью индриями и только разумные. **ñimmaṇā pare savve** — лишённые разума в силу близости к [душам с] пятью индриями все остальные имеют две, три и четыре индрии. **bādarasuhameiṇḍī** — а также грубые и тонкие [души с] одной индрией [являются] только неразумными из-за невозможности обоих — физического ума в форме восьмилепесткового розового лотоса и пребывающего в нем психического ума, воспринимающего обучение, речь и приказы. **savve pajjatta idarā ya** — указанным способом двойкие [души с] пятью индриями, разумные и неразумные, [имеющие] форму двух, трех, четырех индрий — тройкие души с недостаточным количеством индрий и двойкие, грубые и тонкие, души с одной индрией — семь видов.

**āhārasarīriṇḍiya pajjattī āṇapāṇabhāsamaṇo |  
cattāri paṃcachappiyaeiṇḍiyaviyalasaṇṇisaṇṇiṇaṃ ||119||<sup>92</sup>**

119. Принятие пищи, тело, индрии, дыхание, речь и ум — шесть совершенств.

Четыре, пять и шесть принадлежат душам с одной и разумным с недостаточным количеством индрий.



бывает четырнадцать уровней души, и [они] бывают в соответствии со ступенями исследования, так это и возможно; следует знать, должно быть известно. [Вопрос:] каким числом? [Ответ:] *caudasahi* — четырнадцать каждый. [Вопрос:] исходя из чего? [Ответ:] *asuddhaṇayā* — очевидно, с нечистой точки зрения. [Вопрос:] и какие это существа? [Ответ:] *saṃsārī* — сансарные души. *savve suddhā hu suddhaṇayā* — все эти сансарные [души] чисты, [имеют] естественно чистую, знающую единую собственную природу. [Вопрос:] исходя из чего? [Ответ:] с чистой точки зрения, с чистой подлинной точки зрения. Две известные из агам гатхи называют ступени совершенствования:

*miccho sāsaṇa misso aviradasammo ya desaviradoya |  
virayā pamatta iyaro apuvva aṇiyatṭhi suhamo ya |9|  
ivasamta khīṇamoho saḷogikevalijjīṇo ajogī ya |  
caudasa guṇaṭṭhāṇī ya kameṇa siddhā ya ṇāyavva |10|<sup>95</sup>*

9. Следует знать «ложные [взгляды]», «с сомнением», «смешанные», «правильные [взгляды] без самоконтроля», «частичные обеты», «невнимательный самоконтроль», «внимательный [самоконтроль]», «не-бывшее средство», «преодоление», «тонкие [проявления]»;

10. «подавленные [страсти]», «уничтоженное заблуждение», «всеведение с активностью», «[всеведение] без активности» — четырнадцать ступеней совершенствования, и затем [становятся] сиддхой.

Теперь приводится краткое описание каждой из них<sup>96</sup>. Так, [ступень] «ложных взглядов» возникает у того, у кого нет веры, в соответствии с разделением на точки зрения бесстрастного всеведущего, лишённого двадцати пяти загрязнений<sup>97</sup>, трех заблуждений и т.д., [имеющего] природу естественно чистых совершенных знания и видения, в неделимый, единый, непосредственный, состоящий из света, природно чистый высший атман и т.д., шесть субстанций, пять протяженных субстанций, семь «реальностей» и девять категорий [1]. С проявлением одной из бесконечно связывающих подобно линиям на камне страстей — гнева, гордости, лживости или алчности, — лишившийся первой подавляющей [карму] праведности, снова возвращается к ложности через [небольшой]

промежуток — это [ступень] «с сомнением» |2|. Тот, кто принимает естественно чистый атман, достигший всеведения и бесстрастия, и другие «реальности», а также достигшего и другого<sup>98</sup> благодаря проявлению смешанной кармы, [вводящей в] заблуждение [относительно] видения<sup>99</sup>, подобно смешению природ молока и патоки, пребывает [на ступени] «смешения». [Возражение:] затем [возможно] мнение, [согласно которому], «Я обращаюсь к любому богу, так и следует поклоняться всем богам и никем не пренебрегать» и т.п., таким образом принимаются благочестивые ложные взгляды и ложные взгляды с сомнением, то в чем же отличие этой [ступени] от ступени «[смешение] правильных и ложных взглядов»? [Ответ:] здесь [приводится] опровержение — тот, кто, так приняв «У меня будет добродетельная карма благодаря помыслам почитания по отношению ко всем богам и всем учениям», совершает почитание в сомнении, у него нет уверенности. А у [пребывающего на ступени] смешения в обоих случаях существует уверенность. В этом различие. Будучи носителем природного безграничного знания и других безграничных атрибутов, принимая естественно высший атман и отказываясь от удовольствия индрий и чуждых субстанций, тот, кто принимает вместе с состоянием практикующего практику с подлинной и обыденной точек зрения всех достигших архатства, однако благодаря проявлению второго [типа]<sup>100</sup>, подобного линиям на земле, гнева и других страстей, наделенный пренебрежением к атману, подобно вору, схваченному стражником, испытывает истинное удовольствие индрий — это характеристика [ступени] «правильные взгляды без самоконтроля» |3|. Тот, кто вышеописанным способом [имеет] правильные взгляды при отсутствии [страстей] второго [типа], подобных линиям на земле, гнева и других страстей, пребывая внутри, лишенный, с подлинной точки зрения, частичного вожделения и т.п., характеризуясь переживанием естественного счастья в отношении внешних объектов, снова характеризуется частичным прекращением насилия, лжи, воровства, не-целомудрия и привязанности |4|:

*daṃṣaṇavayasāmāīya posahasacittarāibhatte ya |  
bambhāraṃbhapariggaha aṇumaṇa uddiṭṭha desavirado ya  
||477||<sup>101</sup>*

477. Видение, обеты, «самотождественность»<sup>102</sup>, пост, [отказ от] поедания сознательных существ, ночной [трапезы], воздержание, [отказ от] насилия, привязанности, советов и [специально] приготовленных [объектов — ступень] частичного самоконтроля.

Таким образом, тот, кто пребывает на одиннадцати стоянках<sup>103</sup>, в соответствии с приведенной гатхой, является мирянином, находящимся на пятой ступени совершенствования [5]. Только тот, кто с истинными взглядами при отсутствии проявлений страстей третьего [типа]<sup>104</sup>, подобных линиям в пыли, с подлинной точки зрения характеризуется переживанием «нектара» счастья, порожденного осознанием собственного чистого атмана, лишеного вожделения и других приходящих ограничений, в отношении же внешних объектов характеризуется полным прекращением насилия, лжи, воровства, не-целомудрия и привязанности, приняв «пять великих обетов»<sup>105</sup>, наделенный частично проявляемой внимательностью в отношении страданий, пребывает на шестой ступени совершенствования «невнимательный самоконтроль» [6]. Только тот, кто со слабым проявлением вспыхивающих страстей<sup>106</sup>, подобных линиям на воде, лишен частичной невнимательности, порождающей загрязнения сознания внимательного, чистого атмана, пребывает на седьмой ступени совершенствования «внимательный самоконтроль» [7]. Только тот, кто при слабом проявлении вспыхивающих прошлых страстей характеризуется переживанием ранее не испытанного единого счастья высшего блаженства, пребывает на восьмой ступени совершенствования, называемой «уничтожающая и подавляющая ранее не бывшее средство» [8]. Те души, которые, претерпев преобразование благодаря созерцанию единой точки реальности естественно непоколебимого высшего атмана, лишеного всякой неопределенности и разделения на типы увиденного, услышанного, испытанного стремления к наслаждению и т.п., на одно мгновение не входят друг в друга, даже при разделении на цвет, строение и т.д., называемые «подавляющими и уничтожающими средствами не-прекращения», способные к подавлению и унич-

тожению двадцати одного вида [вводящей в] заблуждение [относительно] поведения [кармы] второго [типа] страстей, пребывают на девятой ступени совершенствования [9]. Силой размышления о реальности тонкого высшего атмана подавивший и уничтоживший тонкие последствия страсти алчности пребывает на десятой ступени совершенствования [10]. Силой осознания собственной природы устранив телесность естественного атмана, полностью подавивший заблуждение пребывает на одиннадцатой ступени совершенствования [11]. Силой размышления о бесстрастном чистом атмане на пути по оси уничтожения [кармы], характерном для оси подавления [кармы], [он] пребывает на двенадцатой ступени совершенствования «уничтоженные страсти» [12]. Через антар-мухурту сразу за уничтожением заблуждения, пребывая на второй [стадии] чистого созерцания, [называемой] «целенаправленное рассуждение»<sup>107</sup>, характеризующей осознанием собственного чистого атмана, одновременно в одно мгновение искоренив тройкую [карму] — затемняющую знание, затемняющую видение и препятствующую проявлению силы, — подобно лучам солнца, выглянувшем из-за скопления облаков, полностью освещает мир и не-мир лучами всецелого незапятнанного совершенного знания, пребывает на тринадцатой ступени совершенствования «джина-солнце»<sup>108</sup> [13]. Лишенный активности, характеризующей колебания точек пространства атмана, вызванной принятием кармы, являющейся опорой групп<sup>109</sup> ума, речи и тела, пребывает на четырнадцатой ступени совершенствования «джина без активности» [14]. После этого, будучи подлинно «тройкой драгоценностью»<sup>110</sup> и называясь «Сутью учения, ставшей причиной [уничтожения кармы]» благодаря совершенному «так-предписанному» поведению<sup>111</sup>, превзойдя четырнадцать ступеней совершенствования, лишенный затемняющей знание и других восьми [видов] кармы, став воплощением праведности и других восьми качеств<sup>112</sup>, лишившись тела и семьи, становится сиддхой.

[Возражение:] здесь сказал ученик — с появлением совершенного знания при наличии выполненной «тройкой драгоценности», являющейся причиной освобождения, в тот же самый момент должно быть и освобождение, в это время нет двойственности [ступеней совершенствования] «[всеведе-

ние] с активностью» и «[всеведение] без активности». [Ответ:] приводится [такое] опровержение — возникло «так-предписанное» поведение, однако высшее «так-предписанное» поведение — нет. Здесь [уместен] пример: подобно тому как даже при отсутствии акта воровства у человека рождается ошибка связи с воровством, так и даже при отсутствии проявления [вводящей в] заблуждение [относительно] поведения [кармы] актов тройкой активности у всеведущего с активностью, характеризующегося поведением бездеятельного чистого атмана, рождается «запятнанность» поведения актами тройкой активности; при исчезновении же тройкой активности, за исключением последнего мгновения, рождается «запятнанность» поведения сильными проявлениями остальных разрушающих карм; в последнее же мгновение при наличии слабых проявлений [кармы] из-за отсутствия «запятнанности» поведения наступает освобождение. Так приведено истолкование четырнадцати ступеней совершенствования. Теперь описываются [ступени] исследования:

*gaiṁḍiyesu kāye joge vede kasāyaṅāṇe ya|  
saṁjamadaṁsanalessā bhaviyāsamattasaṅṅi āhāre ||142||<sup>113</sup>  
142. Уровни [существования], индрии, тело, активность,  
влечение, страсти, знание,  
самообладание, видение, «цвет», способность [к освобождению], праведность, разумность и принятие [пищи].*

Так, согласно порядку в приведенной гатхе, следует знать ступени исследования. Так, например, не имея характеристики достижения восприятия собственного атмана, [душа] имеет [ступень] исследовании четырех уровней [существования] благодаря разделению на уровни [существования] обитателей ада, животных, людей и богов [1]. Будучи противоположной реальности сверхчувственного чистого атмана, [она имеет ступень] исследования пяти видов индрий благодаря разделению на одну, две, три, четыре и пять индрий [2]. Отличная от реальности бестелесного атмана, [она имеет ступень] исследования шести видов тела благодаря разделению на тела земли, воды, огня, воздуха, растений и подвижные [тела] [3]. Не имея характеристики категорий бездеятельности чистого атмана, [она имеет ступень] исследования активности трех



видов благодаря разделению на активность речи, ума и тела; или же [более] пространно — активность ума и активность речи четырех видов благодаря разделению на истинную, неистинную, то и другое, и ни то ни другое; или — активность тела семи видов: активность грубого тела, смешанного грубого, превращающегося, смешанного превращающегося, переносящегося, смешанного переносящегося и кармического тел; или — степень исследования активности пятнадцати видов в совокупности [4]. Отдельная от субстанции высшего атмана, лишенного вожеления и других недостатков, порожденных проявлением влечения, [она имеет степень] исследования трех видов влечения благодаря разделению на влечение женщин, мужчин и среднего пола [5]. Противоположная собственной природе бесстрастного чистого атмана, [она имеет степень] исследования четырех видов страстей благодаря разделению на гнев, алчность, гордость и лживость; или пространно — двадцати пяти видов благодаря разделению на страсти и легкие страсти [6]. [Она имеет степень] исследования знания восьми видов благодаря разделению на пять видов истинного знания и три вида незнания [7]. [Она имеет степень] исследования самообладания пяти видов благодаря разделению на «самотождественное», «восстановленное», чистое от зла, «с тонкими проявлениями» и «так-предписанное», вместе с двумя противоположными — семь видов [8]. [Она имеет степень] исследования видения четырех видов благодаря разделению на визуальное, не-визуальное, видение-ясновидение и совершенное видение [9]. Отвратившаяся от субстанции высшего атмана, отличного от действия активности, «окрашенной» проявлением страстей, [она имеет степень] исследования «цвета»<sup>114</sup> шести видов благодаря разделению на черный, синий, серый, желтый, розовый и белый «цвета» [10]. [Она имеет степень] исследования способности [к освобождению] двух видов благодаря разделению на способность и неспособность [к освобождению]<sup>115</sup> [11]. [Возражение:] здесь сказал ученик — с чистой подлинной точки зрения, сущности высшей природы чистого изменяющегося состояния [сознания], души лишены ступеней совершенствования и исследования. Это обосновано ранее. Теперь же в форме способности и неспособности [к освобождению] среди

ступеней исследования названо изменяющееся состояние [сознания]. Разве предыдущее не противоречит последующему? [Ответ:] здесь приводится опровержение — ранее было отрицание ступеней совершенствования и исследования в отношении чистого изменяющегося состояния [сознания], теперь же отрицается [ступень] исследования как форма нечистого изменяющегося состояния [сознания] в двойном виде способности и неспособности [к освобождению]. [Возражение:] однако не существует двух видов изменяющегося состояния [сознания] через разделение на чистое и нечистое, только чистое. [Ответ:] это не так. Если же благодаря истолкованию частного случая в форме общего описывается чистое изменяющееся состояние [сознания], то благодаря истолкованию общего правила также существует и нечистое изменяющееся состояние [сознания]. Ведь также в силу утверждения «Таттвартха-сутры» [2.7]: «Способность и неспособность души [к освобождению]»<sup>116</sup> говорится о тройном состоянии сознания. Так, форма чистого сознания благодаря непреходящести называется чистым изменяющимся состоянием [сознания], описываемым чистой точкой зрения субстанции, опирающейся на чистую субстанцию; та порожденная кармой форма десяти пран — одушевленность, способность [к освобождению] и неспособность [к нему] — эта тройственность благодаря преходящести называется нечистым изменяющимся состоянием [сознания], описываемым точкой зрения модусов, опирающейся на модусы. [Вопрос:] каким же образом [возникает] нечистота? [Ответ:] если же эта тройкость нечистых изменяющихся [состояний сознания], с обыденной [точки зрения], существует у сансарной души, то в силу сказанного ранее *savve suddhā hu suddhaṇayā*, с нечистой подлинной [точки зрения], тройкости не существует, а у освобожденной души этого нет в любом случае, поэтому говорится о причине нечистоты. Так, внутри чистого и нечистого изменяющегося состояний [сознания] во время созерцания возникает чистое изменяющееся состояние [сознания] в форме созерцаемого, но форма созерцания не возникает, поскольку модус созерцания преходящ, однако чистое изменяющееся состояние [сознания] — непреходяще в силу природы субстанции. Таков истинный смысл. [Душа имеет ступень иссле-

дования] праведности трех видов благодаря разделению на подавляющую, подавляющую-с-уничтожением и уничтожающую [кармы] праведность, а вместе с тройственным разделением позиций на «ложные взгляды», «[правильные взгляды] с сомнением» и «смешанные [взгляды] их» следует знать [в количестве] шести видов [12]. Отделенная от собственной сущности высшего атмана, отличного от разумности и неразумности, [она имеет ступень] исследования разумности двух видов благодаря разделению на разумность и неразумность [13]. [Она имеет ступень] исследования принятия [пищи] двух видов благодаря разделению на принятие и непринятие [пищи]. Так следует знать собственную сущность четырнадцати ступеней исследования. Таким образом, начиная с *puḍhavijalateyavāu*, две гатхи и вместе со строчкой третьей гатхи:

*guṇajīvāpajjattī pāṇā saṇṇā ya maggaṇāo ya |  
ivaogovī ya kamaso vīsaṃ tu parūvaṇā bhaṇīyā ||2||<sup>117</sup>*  
2. Ступени [совершенствования], [классы] души, развитость, праны, разумность и [ступени] исследования, и направленность [сознания] по порядку будут описаны в двадцати главах.

Так, начиная с этой гатхи, описана собственная природа души, ключевые утверждения<sup>118</sup> которой приведены в трех трактатах сиддханти<sup>119</sup>, именуемых «Дхавала», «Джайадхавала» и «Махадхавала»<sup>120</sup>. А словами *savve suddhā hu suddhaṇayā* тремя гатхами и утверждением четвертой о просвещении реальности чистого атмана в трех трактатах, именуемых «Панчастика-сара», «Правачана-сара» и «Самая-сара»<sup>121</sup>, приводятся ключевые положения. Здесь среди [ступеней] совершенствования и исследования следует рассматривать двойственность совершенного знания и видения, уничтожающую [карму] праведность и собственную природу чистого, не принимающего пищу атмана; то, что характеризуется правильной верой, знанием и образом жизни чистого атмана, [являющимися] сутью учения о причине, именно их следует рассматривать, исходя из традиции [понимания их как] средства в контексте частично чистой точки зрения, остальное же следует оставить. То сказанное о собственной природе чистого атмана, являющееся ключевым положением описывающей

атман<sup>122</sup> книги, именно это и следует рассматривать. Три гатхи иным способом в середине адхикары о душе [в виде] введения к описанию чистой и нечистой души приведены в седьмом разделе.

Затем, здесь в первой половине гатхи описывается собственная природа души, а во второй половине гатхи — естественное движение вверх:

***nikkammā atthagunā kiṃcūṇā caramadehado siddhā |  
loyaggaṭhidā ṇiccā uppādavaehiṃ saṃjuttā ||14||***

*14. Сиддхи лишены кармы, наделены восемью атрибутами, немногим меньше последнего тела, пребывают на вершине мира, вечны, наделены появлением и исчезновением.*

Комментарий. *siddhā* — являются сиддхами, поэтому [здесь] предполагается деяние. [Вопрос:] в чем их отличие? [Ответ:] ***nikkammā atthagunā kiṃcūṇā caramadehado*** — [они] лишены карм, наделены восемью атрибутами, явно немногим меньше последнего тела — так первой половиной сутры описывается собственная природа сиддх. Описывается движение вверх: ***loyaggaṭhidā ṇiccā uppādavaehiṃ saṃjuttā*** — и эти сиддхи, пребывающие на вершине мира, вечны, наделены появлением и исчезновением. Далее пространное [объяснение:] благодаря силе осознания собственного чистого атмана, разрушающего кармы, [они] лишены восьми видов карм в силу уничтожения затемняющей знание и всех других основных и второстепенных видов кармической природы:

***sammattaṇṇadaṃsaṇavīriyasuhumaṃ taheva avagahaṇaṃ |  
agurulahuavvabāhaṃ atthagunā hoṃti siddhāṇaṃ ||537||<sup>123</sup>***

*537. Праведность, знание, видение, сила, тонкость, проникновение, «не-тяжесть-не-легкость», беспрепятственность — восемь атрибутов сиддх.*

Так, согласно порядку приведенной гатхи, описываются восемь атрибутов этих лишенных кармы [сиддх]. Так, ведь следует рассматривать только естественно чистый атман, наделенный совершенным знанием и т.д. Поэтому [в зависимости от] интереса [ученика] к форме [изложения далее объ-

ясняется:] совершенное знание [есть] подлинная праведность, которой предшествует возникновение устройства аскетического поведения, чьим «плодом» является одновременное [знание], определяющее особенности всех наличествующих объектов<sup>124</sup> мира и не-мира. Совершенное видение [есть] одновременное восприятие общего всех наличествующих объектов мира и не-мира, которое предшествует возникновению видения, чьим «плодом» является неопределенная форма узрения сущности собственного чистого атмана. Безграничная сила — отсутствие слабости только у того, кто ранее при наличии какой-то причины колебания собственной сущности в страхе, неудобствах, сложностях и т.д. в созерцании естественно незапятнанного высшего атмана усилием воли<sup>125</sup> обрел «плод» различения объектов бесчисленных категорий. Тонкостью называется собственная сущность сиддхи в силу [того, что выступает] объектом тонкого, сверхчувственного совершенного знания. Атрибутом проникновения называется способность предоставления места бесчисленным сиддхам в одной Сиддхакшетре<sup>126</sup> благодаря устранению недостатков замещения и смешения, [как] при освещении одним светильником, подобно освещению множеством светильников. Если бы у сиддх существовала тяжесть во всех случаях, то они падали бы вниз, подобно железному шару, а если бы во всех случаях существовала легкость, то они, подобно уносимому ветром комку хлопка, только странствовали, но это не так, поэтому и говорится об атрибуте «не-тяжесть–не-легкость». Безграничным счастьем называется беспрепятственность, ставшая «плодом» только у того, кто ранее испытал одну часть собственного ощущения «нектара» счастья, лишеного вожделения и других ложных состояний [сознания], порожденного переживанием естественно чистой собственной сущности. Так с учетом интереса ученика к средней [форме изложения] описаны праведность и другие восемь атрибутов. Следует знать, что с учетом интереса ученика к пространной [форме] непротиворечиво собственным агамам безграничные атрибуты описаны с помощью точки зрения разделения особенностей: отсутствие движения<sup>127</sup>, отсутствие индрий, отсутствие тела, отсутствие активности, отсутствие влечения, отсутствие страстей, отсутствие формирующей тело, от-

сутствие определяющей семью, отсутствие определяющей продолжительность жизни карм — это особенные атрибуты; так, существование, вещьность, познаваемость и т.п. — это общие атрибуты. С учетом интереса ученика к краткой [форме изложения] с помощью точки зрения без разделения ранее объясненного [говорится] о четырех атрибутах — безграничном знании и т.д.; трех — безграничном знании, видении и счастье; двух — совершенном знании и видении; одном — только чистом сознании. [Вопрос:] каковы же [эти] сиддхи? [Ответ:] немногим меньше последнего тела. Следует знать, что это «немногим меньше» возникает именно в тот момент, когда при отсутствии исчерпанности формирующей нос и другие отверстия второстепенных членов тела [кармы] в последнее мгновение активности посреди отделения от проявлений тридцати видов кармы происходит и разделение с формирующей второстепенные члены тела кармой. [Возражение:] некто сказал — подобно тому как при снятии покрыва с сосуда светильника свет распространяется, так и при отсутствии тела душа должна становиться размером с мир. [Ответ:] приводится такое опровержение — это связанное со светильником распространение освещения сначала определяется собственной природой [света], а потом — накинутым покрывом; однако у души наличие неисчисляемых точек пространства размером с мир является ее собственной природой, а связанное с точками пространства расширение ее собственной природой не является. [Вопрос:] из-за чего прежде распространенные по всему миру точки пространства пребывали как «не покрытые», а позже стали «покрытыми», подобно светильнику? [Ответ:] это не так. Однако они сохраняются «облаченными» в тела благодаря форме лишь прежнего безначального потока [связанности]; по этой причине у точек пространства не происходит сжатие, а расширение, подчиненное формирующей тело карме, не является собственной природой [души], при отсутствии тела — причины для этого — расширение не происходит. [Возражение:] другой приводит такой пример — подобно тому как при воровстве одежды размером в четыре хасты<sup>128</sup> у человека [она] остается сложенной, и при отсутствии человека не расширяется и не сужается, или — с течением времени влажный сосуд, сделан-

ный из глины, при отсутствии ладоней гончара становится сухим, так и душа, пребывающая в человеке или пребывающая в воде, при отсутствии тела не расширяется и не сокращается. С целью опровержения тех, кто учат, что только освобожденные остаются такими, какими были, следует знать, что в силу предшествующего использования, не-составности, отсечения связанности, а также изменения движением — вместе с этими четырьмя причинами, согласно четырем примерам, — подобно вращению гончарного круга, подобно укатившейся влажной тыкве, подобно сезамовому семечку и подобно языкам огня, движение вверх [является] естественным, и оно [происходит] только до конца вершины мира, но не далее из-за отсутствия [там] протяженной субстанции — условия движения. Следует знать, что определение «вечны» приведено с целью опровержения утверждения учащихся о Садашиве: «По прошествии времени размером с сотню кальп<sup>129</sup>, когда мир становится снова пустым, освободившиеся атманы возвращаются». Определение «наделены появлением и исчезновением» приведено с целью опровержения всегдашней неизменности. [Возражение:] более того, каким образом возможна эта особенность — появление и исчезновение, — ведь у сиддх нет странствования, отличного от собственной сущности неподвижного, непреходящего чистого атмана, среди обитателей ада и других уровней [существования]? [Ответ:] здесь [дается такое] разрешение — это сказано применительно к модусам обозначения для форм уменьшения и увеличения шести мест [сиддх], наделенных качеством «не-тяжести-не-легкости», согласно сказанному в агамах. Или же так: именно вместе с теми формами появления, пребывания и исчезновения, вместе с которыми изменяются ежемгновенно познаваемые категории, вместе с ними же произвольно изменяется и знание сиддх; по этой причине они наделены появлением и исчезновением. Или же так: в отношении модусов знаков — разрушение [является] модусом сансары, появление — модус сиддхи, пребывание же [наличествует] благодаря субстанциальности чистой души. Так следует знать субстанцию души в девяти разделах благодаря разделению точек зрения. Или же так: именно этот [сиддха] бывает трех видов: внешний атман, внутренний атман и высший

атман<sup>130</sup>. Так, например, склонный к удовольствиям индрий, являющимся противоположным настоящему удовольствию, порожденному осознанием собственной природы чистого атмана, — внешний атман; противоположный ему по характеристикам — внутренний атман. Или же так: преобразованный размышлением о единственности в теле и других чуждых субстанциях благодаря лишенности знания различения, [чья] характеристика — размышление о субстанции лишённого тела, естественно чистого атмана, [является] внешним атманом, противоположный этому — внутренний атман. Или же так: [тот, кто определяет] размышляющего о приемлемом и неприемлемом<sup>131</sup> [как] «сознание», отличает от безошибочного высшего атмана вожеление и т.д. [как] «ошибку», характеризует чистое сознание [как] «атман»; тот, у кого нет веры [в это] и знания об этих трех [идеях] «сознания», «ошибки» и «атмана» или указанных бесстрастным всеведущим других категорий вместе с разделением на точки зрения в отношении друг друга, [является] внешним атманом, отличный от него — внутренний атман. Так следует знать характеристики внешнего и внутреннего атмана. Теперь описывается высший атман. Только тот, кто обретает знание всего мира и не-мира именно по причине всецелого незапятнанного совершенного знания, называется «Вишну». Только тот, кто не нарушает обет целомудрия из-за Урваши, Рамбхи, Тилоттамы и других небесных дев<sup>132</sup>, удовлетворенный «нектаром» счастья, порожденного размышлением о естественно чистом атмане, именуемом Высшим Брахмой, сам называется Парамабрахмой. Только тот наделенный совершенным знанием и другими атрибутами господства именуется Ишварой, чьи приказы выполняются стремящимися к его пути Девендрой<sup>133</sup> и другими богами. Словосочетание «совершенное знание» обозначает полученное (*gatam*) знание, у кого оно есть — тот Сугата<sup>134</sup>. Или же так: Сугата — тот, кто пошел прекрасным непреходящим путем спасения. «Шива — наивысшая благодать, нирвана, неуничтожимое знание. Тот, кто обрел путь спасения, провозглашается Шивой»<sup>135</sup>. Так приведенной шлокой характеризуется Шива. Джина наделен совершенным знанием и другими атрибутами благодаря победе над чувственным желанием, гневом и другими недостатками. Так сле-



дует знать высший атман, обозначаемый тысячью восемью именами, приведенными в высших агамах. Таким образом, среди этих трех видов атмана внешний атман пребывает в проявленной форме<sup>136</sup> в способной [к освобождению]<sup>137</sup> душе с ложными взглядами, а два — внутренний атман и высший атман — в форме способности<sup>138</sup> с охватывающей возможностью точки зрения и в проявленной форме. В неспособной же [к освобождению] душе внешний атман — в проявленной форме, а внутренний атман и высший атман — в форме способности, но не в отношении охватывающей возможности точки зрения. [Вопрос:] если в неспособной [к освобождению] душе также существует форма способности, то как в таком случае возможна неспособность [к освобождению]? [Ответ:] проявление способности высшего атмана благодаря форме совершенного знания и т.п. в будущем не произойдет, поэтому говорится о неспособности [к освобождению], но, с чистой точки зрения, способность в обоих случаях равная. Если же в неспособной [к освобождению] душе даже благодаря форме способности нет совершенного знания, тогда затемняющая совершенное знание [карма] не [может быть] устранена. Смысл таков: обе — способность и неспособность [к освобождению — обсуждаются] с нечистой точки зрения. Таким образом, подобно тому как внешний атман на [ступени], именуемой «ложные взгляды», благодаря разделению точек зрения воспринимается как троякий, так же [обстоит дело] и на других ступенях совершенствования. Так, например, следует знать, что два атмана, внутренний и высший, при устройении внешнего атмана [существуют] в форме способности с охватывающей будущее точки зрения и в проявленной форме, но при устройении внутреннего атмана внешний атман [существует] с точки зрения прошедшего прошлого, подобно горшку с топленным маслом, а высший атман — в форме способности с охватывающей будущее точки зрения и в проявленной форме. При устройении же высшего атмана два атмана, внешний и внутренний, [существуют] с точки зрения прошедшего прошлого. Затем увязываются три вида атмана со ступенями совершенствования. Следует знать, что на трех ступенях совершенствования — «ложные [взгляды]», «правильные взгляды с сомнением», «смешанные [взгляды]» — благодаря

разделению на большее и меньшее, более и менее [существует только] внешний атман, на ступени «без самоконтроля» у измененного с соответствующим этому не-благим «цветом» души — минимальный внутренний атман, на ступени «уничтоженные страсти» — он максимален, между ступенями «без самоконтроля» и «уничтоженные страсти» — средний; на двух ступенях «с активностью» и «без активности» — в контексте частичной чистой точки зрения высший атман подобен сиддхе, но сиддха — очевидно высший атман. Здесь следует оставить внешний атман, а следует рассматривать внутренний атман в силу [того, что он служит] средством [обретения] достойного рассмотрения безграничного счастья; высший атман же очевидно следует рассмотреть. Такова цель. Таким образом, внутри первой адхикары, описывающей шесть субстанций и пять протяженных субстанций, завершена первая внутренняя адхикара в виде описания субстанции души, включающая начальное приветствие, четырнадцать гатх в девяти частях |14|.

Следовательно, далее, если чистая, пробужденная единая собственная природа становится объектом рассмотрения [в качестве] субстанции высшего атмана, то следует оставить в стороне природу субстанции не-души вместе с комментарием в восьми гатхах. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] по причине того, что при полном знании реальности это следует оставить в стороне, а потом принять в качестве объекта рассмотрения. Так, например:

***ajjivo puṇa ñeo puggaladhammo adhammo āyāsaṃ |  
kālo puggala mutto rūvādiguṇo amutti sesā du (hu) ||15||***

15. Далее следует знать не-душу — материю, условие движения, условие покоя, пространство, время; материя — телесна, [имея] цвет и другие атрибуты, но остальные — бестелесны.

**Комментарий.** *ajjivo puṇa ñeo* — следует далее знать не-душу. Чистая направленность [сознания имеет] два вида — всецелое незапятнанное совершенное знание и видение, формы чувственного и других видов знания — неполная, нечистая направленность [сознания]. Так, направленность [сознания бывает] двух видов. Сознание кармического «плода» —

переживание непроявленных счастья и страдания; именно поэтому, начиная с чувственного знания и заканчивая телепатией, это [является] нечистой направленностью [сознания], сознание кармы — особое преобразование вожделения и отращения в форме прежде желательного и нежелательного для себя, чистое сознание — форма совершенного знания; поэтому следует знать, что не-душой является то, где нет приведенных характеристик направленности сознания. *puṇa* — далее, сразу же за душой. *puggaladhammo adhammo āyāsaṃ kālo* — и она [бывает] пяти видов благодаря разделению на субстанции материи, условия движения, условия покоя, пространства и времени. Материя (*puḍgala*) так называется в силу собственной природы соединения (*pūraṇa*) и разъединения (*galana*). Движение, покой, проникновение, длительность — характеристики условия движения, условия покоя, пространства и времени [соответственно]; *puggala mutto* — материя телесна. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] *rūvādiḡuṇo* — поскольку наделена цветом и другими атрибутами. *amutti sesā hu* — остальные четыре, [отличные от] материи, являются бестелесными в силу отсутствия цвета и других атрибутов. Так, ведь, подобно тому как четыре безграничных атрибута — знание, видение, счастье и сила — [являются] общими для всех душ, так и четыре атрибута цвета, запаха, вкуса и осязания [являются] общими для всей материи; и подобно тому как четыре безграничных [атрибута] в чистой, пробужденной, единой собственной природе души сиддхи сверхчувственны, так и в субстанции первичного атома чистой материи цвет и другие четыре [атрибута] сверхчувственны; подобно тому как в устройении кармической связанности благодаря вожделению и другим свойствам прилепления знание и другие [атрибуты] нечисты, так и в устройении связанности диадой и т.д. благодаря свойствам «липкости» и «сухости» цвет и другие [атрибуты] нечисты; подобно тому как благодаря силе размышления о не прилепившемся [ни к чему] естественном высшем атмане при уничтожении «липкости» вожделения и т.д. при наличии четырех безграничных [атрибутов присутствует] чистота, так и при минимальной [степени] атрибутов связанность не возникает; в силу этого утверждения субстанцию первичного атома при минимальной [степени]

атрибутов «липкости» и «сухости» цвета и других четырех атрибутов следует понимать как чистую. Таков смысл.

Затем описываются модусы, указывающие на различие форм материальной субстанции:

***saddo baṃdho suhumo thūlo saṃṭhāṇabhedatamachāyā |  
ujjodādavasahiyā puggaladavvassa pajjāyā ||16||***

*16. Звук, связь, тонкость, грубость, форма, делимость, темнота, тень, свечение, жар — такими модусами наделена материальная субстанция.*

Комментарий. Материальная субстанция наделена такими модусами: звук, связь, тонкость, грубость, форма, делимость, темнота, тень, свечение и жар<sup>139</sup>. Теперь пространное [объяснение:] звук [бывает] двух видов — относящийся к речи и не относящийся к речи. Так, относящийся к речи [бывает] двух видов благодаря разделению на артикулированный и неартикулированный. Далее, артикулированный [звук бывает] множества видов, являясь источником обыденной практики людей, ариев, и млеччх благодаря разделению на санскрит, пракрит, апабхрмша, пайшачика и другие языки<sup>140</sup>. Но неартикулированный [звук бывает] у душ животных с двумя индриями и т.д. и у божественного звука<sup>141</sup>. Не относящийся к речи [звук бывает] двух видов благодаря разделению на искусственный и естественный.

*79. Следует знать, что татата — у вины и других [струнных], витата — у барабана и других [ударных], гхана известны у медных тарелок и т.п., сушира — у флейты и других [духовых]<sup>142</sup>.*

Так, согласно порядку приведенной шлоки, рожденный с применением [инструментов является] искусственным четырех видов. Естественно, по собственной природе рожденный — естественный [звук] многих видов — под влиянием облаков и т.п. Более того, тот звук, который встречается в душе благодаря постоянству размышления о запредельном звуку естественно высшем атмане и в разумной и неразумной, склонной к объектам пяти индрий — звуку и т.д. душе, с проявлением формирующей благозвучие и неблагозвучие тела

кармы, в силу появления соединения с душой, с обыденной [точки зрения], он называется звуком, но, с подлинной [точки зрения], это только собственная форма материи. Описывается связь: та связь, которая [существует] в виде комка глины и т.п., [является] только материальной связью, но та, что в виде кармы и не-кармы, [является] связью соединения души и материи. Более того, [существует] особенность: физическая связанность, с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], — кармическая связанность души, лишенной размышления о собственном чистом атмане, отличной от него, так и, с нечистой подлинной [точки зрения], психической связанностью называется вождедение и другие формы, но, с чистой подлинной точки зрения, это лишь связанность материей. По сравнению с [плодами] бильвы<sup>143</sup> [плоды] бадары<sup>144</sup> [характеризуются] тонкостью, и, очевидно, так же [обстоит дело и с] первичными атомами; по сравнению с [плодами] бадары [плоды] бильвы [характеризуются] грубостью; огромные скандхи<sup>145</sup>, включающие мир, — максимальные среди всех. Если, с обыденной точки зрения, у души существует форма шести типов: пропорциональная, [подобная] ньягродхе<sup>146</sup>, [подобная] сатике<sup>147</sup>, [форма] горбуна, [форма] карлика и полностью непропорциональная [форма], так и, с подлинной [точки зрения], в силу отделенности от не имеющей формы, измененной чудом сознания, это — только форма материи. Если и существует отличная от души форма многих видов — круг, треугольник, четырехугольник, проявленные и непроявленные фигуры, то это — только материя. Следует знать, что делимость [бывает] множества видов в форме пшеницы и других сыпучих [предметов] и форме топленого масла и другой однородной [массы]. Темнотой называется создательница тьмы, препятствующая видению. Следует знать, что тень — форма отражения человека и т.д. и форма силуэта дерева и т.д. Свечение [бывает] в небесной ладье<sup>148</sup> Луны и среди светлячков и других душ животных. Следует знать, что жар [возникает] в небесной ладье Солнца, а также драгоценном камне сурьяканте<sup>149</sup> и других особых местах и теле земли. Здесь смысл такой: подобно тому как, с чистой подлинной точки зрения, у души при характеристике реализации собственного атмана в собственной сущности

сиддхи, при знании модуса, указывающего на собственную природу, в силу наличия безначальной кармической связанности с преобразованием в вожделение и отвращение благодаря различию «липкости» и «сухости», с утратой настоящего<sup>150</sup> состояния, характеризуемого одним — естественным высшим блаженством, возникают модусы, указывающие на ложные состояния человека, обитателя ада и т.п., так же и у материи, с подлинной [точки зрения], при характеристике устройства чистого первичного атома при наличии модуса, указывающего на собственную природу, возникает связанность в силу «липкости» и «сухости». Из сказанного следует понять, что при изменении «липкости» и «сухости», соответствующих связанности при различии вожделения и отвращения в силу указанных характеристик звука и т.д., приведенные в агамах характеристики «сжатие» и «расширение», подобно простокваше и молоку, являются модусами, указывающими на ложные состояния. Таким образом, в середине адхикары о не-душе, ранее в сутрах описанной как наделенная цветом и другими четырьмя атрибутами, так же и здесь в первом подразделе [в виде] введения к истолкованию материальной субстанции с указанным в сутре звуком и другими модусами, разделенной делением на атомы и скандхи, приведены две гатхи [16].

Затем объясняется субстанция — условие движения:

***gaipariṇayāṇa dhammo puggalajīvāṇa gamaṇasahayārī |  
toyam jaha macchāṇam achamctāṇeva sā neī ||17 ||***

17. Условие движения — способствование перемещению измененных движением материи и душ, подобно тому как вода способствует перемещению рыб, но она не заставляет двигаться неподвижных.

Комментарий. Условие движения является вспомогательной причиной перемещения измененных движением душ и материи. Приводится [такой] пример: подобно воде для рыб — для покоящихся самих по себе она не служит причиной движения. Ведь также: подобно тому как бестелесный благословенный сиддха, бездеятельный, не стремящийся [ни к чему, знающий]: «Я — сиддха, имеющий [в качестве] собственной сущности безграничное знание и другие атрибуты»,

с обыденной [точки зрения], обладает определенной преданностью сиддхе, с подлинной [точки зрения], является вспомогательной причиной движения к сиддхам у способных [к освобождению душ], измененных собственной материальной причиной, имеющей форму лишенного образов сосредоточения. Так же и бездеятельная, бестелесная, не стремящаяся [ни к чему] протяженная субстанция условие движения является вспомогательной причиной движения у перемещающихся душ и материи благодаря их собственной материальной причине. Таков смысл известного в мире примера с рыбами и водой и т.п. Так приведена гатха в форме объяснения субстанции условие движения |17|.

Затем рассказывается о субстанции условие покоя:

***ṭhāṇajudāṇa adhammo puggalajīvāṇa ṭhāṇasahayārī |  
chāyā jaha pahiyāṇaṃ gacchaṃtā neva so dharaī ||18||***

18. Условие покоя — вспомогательная причина наделенных покоем материи и душ,  
подобно тени для путников, но она не удерживает движущихся.

Комментарий. Условие покоя является вспомогательной причиной покоя наделенных покоем материи и душ. Приводится пример — подобно тени для путников. Материя и души перемещаются сами по себе, она не удерживает их. Так, например, если, с подлинной точки зрения, высшая благодать в форме «нектара» счастья, порожденного самосознанием, является причиной покоя в собственной сущности, так и прежде в виде преданности сиддхам, согласно приведенной гатхе:

*siddho 'haṃ suddho 'haṃ aṇaṃtaṇāṇāiguṇasamiddho 'haṃ |  
dehapaṭāṇo ṇicco asaṃkhadeso amutto ya |1|<sup>151</sup>*

1. Я — сиддха, я — чист, я — носитель безграничного знания и других атрибутов,  
соразмерен телу, вечен, бестелесен, с неисчислимыми точками пространства.

При определенном устроении сиддха также является вспомогательной причиной внешних частей способных [к освобождению душ], так и благодаря собственной материальной

причине субстанция условие покоя [является] вспомогательной причиной пребывания у покоящихся самих по себе душ и материи. С обыденной [точки зрения], мир подобен тени или подобен земле — таков смысл сутры. Так приведена гатха в качестве истолкования субстанции условие покоя [18].

Затем сказано о субстанции пространство:

***avagāsadāṇajogaṃ jīvādīṇaṃ viyāṇa āyāsaṃ |  
jeṇhaṃ logāgāsaṃ allogāgāsamidi duvihaṃ ||19||***

19. Знай, что пространство способно предоставлять место душам и другим [субстанциям].

По джайнскому [учению], оно двух видов: пространство мира и пространство не-мира.

**Комментарий.** О ученик, знай, что пространство способно предоставлять место душам и другим [субстанциям]. [Вопрос:] в чем отличие? [Ответ:] ***jeṇhaṃ*** — джайнское, оно — Джинны или: джайнское — провозглашенное Джинной. И оно [бывает] двух видов благодаря разделению на пространство мира и не-мира. Теперь [приводится] пространное [объяснение:] если же, с подлинной точки зрения, среди собственных чистых неисчисляемых точек пространства размером с пространство мира, являющихся вместилищем совершенного знания и других безграничных атрибутов, включающих природу высшего «вкуса» благодаря наслаждению «нектаром» естественно чистого счастья, они остаются сиддхами, так и, с иносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], говорится: «Они обитают на вершине освобождения». Это было обосновано [ранее]. И это освобождение таково, именно в том месте, в котором пребывает лишенный кармы атман благодаря высшему созерцанию, и нигде в другом. Он пребывает именно в том месте созерцания, на вершине мира, отказавшись от кармической материи, устремившись ввысь в силу собственной природы; именно эта вершина мира иносказательно называется освобождением, подобно тому как обслуживаемое людьми, являющимися «тиртхой»<sup>152</sup>, место в виде земли, воды и т.п. иносказательно называется «тиртхой». Таким же образом это сказано и для постижения счастья. Подобно тому как если все субстанции, с подлинной точки зрения, занимают собственные точки пространства, так и, с ино-



сказательной неразличающей обыденной [точки зрения], они пребывают в пространстве мира. Такова мысль благословенного почтенного божественного Немисиддханта |19|.

Так, пространство мира устанавливается благодаря особенности:

***dhammā 'dhammā kālo puggalajīvā ya saṃti jāvadiye |  
āyāse so logo tattā parado alogutti ||20||***

*20. В том пространстве, где существуют условие движения, условие покоя, время, материя и души, — это мир. То, что за его пределами, названо не-миром.*

Комментарий. Мир — это то, где существуют условие движения, условие покоя, время, материя и души. Ведь также сказано, что мир — то, где встречаются, воспринимаются души и другие категории. За его же пределами, во внешней части находится пространство не-мира. [Возражение:] здесь царский купец по имени Сома сказал: «О, благословенный! Субстанция пространство — размером с бесконечную часть совершенного знания, в ее же бесконечной части в самой средней части располагается мир. Он безначален, конечен, никаким человеком не сотворен, не разрушаем, не поддерживаем и не охраняем<sup>153</sup>. Точно так же в неисчисляемой точке пространства его неисчисляемой точки [пребывают] бесчисленные души и материя с бесчисленными атрибутами, субстанции неисчисляемых атомов времени размером с пространство мира, двоица условия движения и условия покоя, каждая — размером с пространство мира. Эти характеристики приведены [ранее]. Каким же образом оно может предоставлять место этим категориям? [Ответ:] Благословенный сказал — подобно свету множества светильников в одном светильнике, подобно единому вкусу патоки в одном флаконе множества оттенков, подобно пеплом наполненному сосуду с ворсинками и молоком верблюдицы — этими и другими примерами [показывается, что] в силу наличия особой способности проникновения даже в неисчисляемые точки пространства устройство в мире не противоречит проникновению. Если бы не было способности к такому проникновению, то в этом случае только у неисчисляемых первичных атомов в неисчисляемых точках пространства было бы такое

устройство, а также все души как, с чистой подлинной точки зрения, были бы незатемненными в виде способности, имея чистую пробужденную единую собственную природу, так и, с обыденной точки зрения, в проявленной форме; но это не так — в силу противоречия непосредственному восприятию и в силу противоречия агамам. Так приведены две гатхи в форме описания субстанции пространство |20|.

Затем описывается собственная форма подлинного и обыденного времени:

***davvaparivaṭṭarūvo jo so kālo havei vavahāro | pariṇāmādīlakkho vaṭṭaṇalakkho ya paramatṭho*** ||21||

21. Обыденное время — то, что [является] изменяющей субстанции природой, характеризующееся изменением и т.п.; в высшем смысле [время] — характеристика настоящего.

**Комментарий.** *davvaparivaṭṭarūvo jo* — что [является] изменяющей субстанции природой; *so kālo havei vavahāro* — это форма обыденного времени. [Вопрос:] каким же это образом возможно? [Ответ:] *pariṇāmādīlakkho* — характеризуется действиями и изменениями предшествования и последования, поэтому «характеризуемое изменением и т.п.». Теперь описывается подлинное время: *vaṭṭaṇalakkho ya paramatṭho* — а в высшем смысле [время является] характеристикой настоящего. Так, например, тот новый или старый модус изменения души и материи, который имеет собственную форму длительности в виде мгновений, часов и т.д., он является формой модуса субстанции обыденного времени. А также сказано в санскритском трактате: «Время обозначает длительность»<sup>154</sup>; эта длительность, имеющая модусы в виде мгновений, часов и т.д., обозначает обыденное время, но не модусы. Такова мысль [автора]. Поскольку длительность, связанная только с модусами, считается обыденным временем, именно постольку лишь изменения, связанные с душой и материей, считаются модусами, так и виды перемещения в другое место или виды, характеризующие доение коров, приготовление пищи и т.п., являются действиями; так и удаление, и приближение, созданные временем, характеризуются и известны как предшествование и последование, и они называются характеристиками предшествования и последования

действий и изменений. Затем сказано о подлинном времени как сущности субстанции. Благодаря сущности собственной материальной причины у множества изменяющихся самих по себе категорий, подобно нижнему камню гончарного круга, подобно огню при обучении в холодное время<sup>155</sup>, это сопричастие измененным субстанциям называется настоящим. Именно эта характеристика, которая характеризует настоящее, является подлинным временем, имея сущность субстанции атомов времени. Так следует знать собственную сущность обыденного времени и собственную сущность подлинного времени.

[Возражение:] некто сказал: «Если сущность мгновения — именно подлинное время, то из этого [следует, что] никакой другой формы атомов времени у подлинного времени нет в силу неочевидности». [Ответ:] на это дается такой ответ — мгновение [является] временем, поскольку оно [выступает] его модусом. [Вопрос:] каким же образом оно [является его] модусом? [Ответ:] в силу появления и исчезновения модусов. А также сказано: *samao aṛaṇṇa paddhamṣī* — «Мгновение появляется и исчезает»<sup>156</sup>. Ведь не бывает субстанции без модусов, поэтому форма мгновения, являясь материальной причиной времени, также может быть и субстанцией в форме времени. Подобно [тому как] горение огня [выступает] вспомогательной причиной, а рис — материальной причиной появления приготовленной пищи; также подобно [тому как] комок глины [выступает] материальной причиной, железная ось и другие внешние части гончарного круга — действующей причиной появления модуса, сделанного из глины горшка. Или же так: подобно [тому как] душа [выступает] материальной причиной модуса — человека, обитателя ада и т.п. Это в силу сказанного, что следствие подобно материальной причине. [Возражение:] затем, [возможно такое] мнение: «Мгновение и другие модусы времени не являются материальной причиной субстанции времени, но [ею является] для появления мгновения первичный атом материи, измененный медленным движением, так и для появления нимиши — моргание глаза<sup>157</sup>, таким же образом и для появления модуса времени — часа — сосуд воды, наполненный доверху, действия руки человека и т.п., но для модуса дня материальной

причиной выступает солнечный диск». [Ответ:] это не так. Подобно тому как для появления модуса приготовленной пищи материальной причиной [выступает] рис белого, черного и других цветов, благовоние и зловоние [его] запаха, «липкость», «сухость» и другие [виды] осязания, сладкий и другие [виды его] вкуса являются атрибутами особой сущности, так и, являясь материальной причиной модусов материи в виде первичных атомов, моргания глаза, сосуда с водой, действий человека, солнечного диска для появления мгновения, нимиши, часа и других модусов времени, [объекты] обретают белый, черный [цвета] и другие атрибуты. Но [здесь дело обстоит] не так в силу сказанного, что следствие подобно причине. Что [толку во] множестве [слов]? Подлинное время — это сущность субстанции времени, именно то, что не имеет начала и конца, бестелесно, вечно, является материальной причиной мгновения и т.д. и даже лишено деления на мгновения и т.п.; то же, что имеет начало и конец, у чего есть указанные обыденные формы деления на мгновения, часы и т.п., является модусом субстанции времени — это обыденное время. Здесь смысл таков<sup>158</sup>: если же душа является сосудом безграничного счастья в силу наличия восприятия во времени, то, [будучи по] собственной природе чистым знанием и видением, [имея] реальность высшего атмана, [являясь] правильной верой, знанием и практикой, характеризуясь прекращением стремлений ко всем внешним вещам, чья сущность — аскетический образ жизни и подлинное почитание четырех видов, именно ее следует рассматривать [в качестве] материальной причины, а время [в качестве] таковой оставить |21|.

Затем описывается сфера устройства подлинного времени и количество сущностей:

***loṃyāsapadese ikkikke je t̥hiyā hu ikkikkā |  
raṃaṇāṇaṃ rāsī iva te kālāṇū asaṃkhadavvāṇi ||22||***

22. Те, которые по отдельности очевидно находятся в каждой точке пространства мира, подобно куче драгоценностей, [являются] атомами времени неисчислимого количества.

**Комментарий. *loṃyāsapadese ikkikke je t̥hiyā hu ikkikkā* —** которые по отдельности находятся в каждой точке простран-

ства мира; *hu* — очевидно. [Вопрос:] подобно чему? [Ответ:] *rayaṇāṇaṃ rāsī iva* — неотделимо друг от друга, подобно куче драгоценностей. *te kālāṇū* — те атомы времени. [Вопрос:] каким числом? [Ответ:] *asaṃkhadavvāṇi* — неисчислимым количеством размером с пространство мира. Так же ведь — подобно тому как именно в тот момент, в который появляется модус изгиба у субстанции пальца, исчезает прежний модус прямоты пальца, но благодаря сущности [наличествует] пребывание; так доказывается субстанция. Или так доказывается субстанция: подобно тому как появляется следствие сути учения<sup>159</sup> в форме проявления совершенного знания и т.п. и исчезает причина сути учения в форме лишённого образов сосредоточения; а благодаря субстанциальности высшего атмана, [являющегося] вместилищем обоих, [наличествует] пребывание. Так же и у атомов времени благодаря первичным атомам материи, изменённым медленным движением, [выступающим в] качестве материальных причин атомов времени, это появление [происходит] по отношению к настоящему, а в отношении прошлого — исчезновение; пребывание же [наличествует] благодаря субстанциальности атомов времени, [являющегося] вместилищем их обоих. Так доказывается время, относящееся к появлению, исчезновению и пребыванию. [Вопрос:] из-за отсутствия субстанции атомов времени во внешней части мира каким образом [может] изменяться субстанция пространства? [Ответ:] в силу единства субстанциальности, подобно вращению всего гончарного круга, приведенного в движение в одном месте; так и подобно удовольствию всего тела от переживания объекта индрии осязания, ощущаемого в одном месте; так же и, находясь в середине мира, удерживаясь в одном месте, субстанции атомов времени являются всё изменяющимися. Поэтому субстанция времени является вспомогательной причиной изменения всех субстанций. [Вопрос:] как субстанция времени [может быть] вспомогательной причиной? [Ответ:] подобно тому как субстанция пространства [является] вместилищем как самой себя, так и остальных субстанций, так и субстанция времени [является] вспомогательной причиной изменений как самой себя, так и других. [Возражение:] затем, [возможно] мнение, [согласно которому], подобно тому как субстанция времени

является материальной причиной самой себя и вспомогательной причиной изменения, так же [обстоит дело] и со всеми субстанциями; каково же назначение субстанции времени? [Ответ:] это не так. Если бы не было отдельного назначения [в виде] вспомогательной причины, то в таком случае не существовало бы назначения [в качестве] вспомогательной причины также и у субстанций условие движения, условие покоя и пространство при общем объекте движения, покоя и проникновения у всех субстанций. Более того, следствия времени в виде часов, дней и т.д. ощущаются<sup>160</sup> непосредственно, но условие движения и другие [субстанции] описаны только в агамах, их следствия непосредственно не ощущаются. Поэтому получается, что у них также нет и субстанции времени. Из этого [следует, что есть] только две субстанции — душа и материя, а это противоречит агамам. Более того, вспомогательная причина в движении всех субстанций — это атрибут времени; подобно тому как ощущение вкуса не может быть у индрии запаха, так и атрибут одной субстанции не [может быть] у другой субстанции в силу сведения к абсурду ошибки смешения субстанций.

[Возражение:] некто сказал — то время, в которое первичный атом пересекает пространство размером с точку, является мгновением. Это обосновано в агамах. Из этого получается, что в одно мгновение проходящий четырнадцать раджджу<sup>161</sup> [атом должен двигаться] столько мгновений, сколько [существует в них] точек пространства. [Ответ:] приведено опровержение — мгновение, за которое атом пересекает пространство размером с точку, это объяснено в отношении медленного движения, то же движение в четырнадцать раджджу за одно мгновение — это объяснено в отношении быстрого движения; по этой причине движение по четырнадцати раджджу также [осуществляется] за одно мгновение. Так, приводится пример: некий Девадатта сотню йоджан медленным движением проходит за сотню дней. С помощью же магических знаний быстрым движением это же расстояние он может пройти за один день, разве ему понадобится сотня дней? Всего лишь один день. Таким же образом для быстрого передвижения по четырнадцати раджджу [требуется] лишь одно мгновение.

Более того, если та сама по себе лишенная ощущения объектов душа, видевшая, слушавшая и вспоминая в уме другие объекты, испытывает стремление к ним, то она называется завистливой; лишенная же всей сети желаний, наделенная «вкусом» счастья, характеризующимся лишь естественным блаженством, рожденным самосознанием, является [имеющей] бесстрастное поведение; та же, которая с ней неразрывно связана, называется подлинной праведностью и бесстрастной праведностью. Именно она в трех временах [выступает] причиной спасения. Однако при ее отсутствии время не является вспомогательной причиной, поэтому его следует оставить [в стороне]. А также сказано<sup>162</sup>:

*kiṃ palaviṇa bahuṇā je siddhā ṇaravarā gae kāle |  
siddhahaṃhi jēvi bhaviyā taṃ jāṇaha sammatāhappaṃ ||90||*  
90. Что толку во множестве уточнений? Познай праведное величие тех избранных мужей-сиддх, кто достигли [освобождения] в прошлом и [достигнут в] будущем.

Здесь смысл такой: следует размышлять о времени или другой субстанции непротиворечиво высшим агамам, но затем, определив в уме: «Высказывания бесстрастных всеведущих — достоверны», не следует вдаваться в споры. [Вопрос:] почему же? [Ответ:] споры возникают под [влиянием] вождения и отвращения, поэтому они увеличивают сансару [22].

Так приведены две гатхи пятой части при основном истолковании субстанции времени. Таким образом, совокупностью этих восьми гатх в пяти частях завершена внутренняя вторая адхикара в форме описания материи и других пяти видов субстанции не-души. За ней до конца пятой гатхи дается истолкование пяти протяженных субстанций. Так, сначала гатха в первой половине завершает истолкование шести субстанций, а во второй начинается истолкование пяти протяженных субстанций:

*evaṃ chabbheyamidaṃ jīvājīvappabhedado davvaṃ |  
uttaṃ kālavijuttaṃ ṇādavvā paṃsa atthikāyā du || 23||*  
23. Поэтому сказано, что эта субстанция, в соответствии с подвидами души и не-души, [бывает] шести видов, пять [из которых,] за исключением времени, следует знать как протяженные субстанции.

**Комментарий.** *evaṃ chabbheyamidam jīvājivappabhedado davvaṃ uttam* — поэтому, согласно прежде указанной теме [обсуждения], эта субстанция, в соответствии с подвидами души и не-души, очевидно описана, объяснена, истолкована. *kālavijuttaṃ ṇādavvā paṃca atthikāyā du* — так следует знать, из этих шести субстанций исключив время, протяженные субстанции [23].

Приведено число пять, теперь описывается их существование и телесность<sup>163</sup>:

***saṃti jado teṇede atthitti bhaṇaṃti jiṇavarā jamhā | kāyā iva bahudesā tamhā kāyā ya atthikāyā ya*** ||24||

24. Поскольку они существуют, постольку избранными джинами они названы существующими. Подобно телам, [занимают] множество точек пространства, поэтому — телесны. [Отсюда название] «протяженные субстанции».

**Комментарий.** *saṃti jado teṇede atthitti bhaṇaṃti jiṇavarā* — поскольку они существуют, имеются эти пять [субстанций], начиная с души и заканчивая пространством, по этой причине они избранными джинами названы существующими. *jamhā kāyā iva bahudesā tamhā kāyā ya* — поскольку, подобно телам, [занимают] множество точек пространства, по этой причине они избранными джинами названы телами. *atthikāyā ya* — так, не только согласно ранее указанной теме [обсуждения], но благодаря связанности с существованием (*astitva*) обозначаются как «существующие» (*astī*), так и благодаря связанности с телесностью (*kāyatva*) обозначаются как «телесные» (*kāya*), а при соединении их обоих возникает термин «протяженная субстанция» (*astikāya*). Теперь даже при разделении названий, характеристик, назначения и т.д. показывается единство. Так, ведь у чистой протяженной субстанции души [наличествуют] характеристика чистоты, указывающий на чистую субстанцию модус, особенные атрибуты — совершенное знание и т.д. и общие атрибуты — существование, реальность<sup>164</sup>, «не-тяжесть-не-легкость»<sup>165</sup> и т.д. Так, появление относится к следствию сути учения [в качестве] проявленной формы неразрушимого безграничного счастья и других безграничных атрибутов, исчезновение — к причине сути учения [в качестве] высшей настоящей<sup>166</sup> сущно-



сти, лишенной вожделения и других ложных состояний сознания, пребывание — благодаря субстанциальности высшего атмана, являющегося вместилищем их обоих. Так этими характеристиками, атрибутами и модусами вместе с появлением, исчезновением и пребыванием в устроении освободившихся душ даже при разделении названий, характеристик, назначения и т.д. благодаря природе сущности и природе точек пространства разделения в действительности не существует. [Вопрос:] почему же? [Ответ:] из сущности освободившихся атманов доказывается существование появления, исчезновения и пребывания атрибутов и модусов; и из сущности появления, исчезновения и пребывания атрибутов и модусов доказывается существование освободившихся атманов; в силу доказуемости их взаимной опорности. Описывается телесность — подобно тому как, увидев совокупность точек пространства, тушу называют телом, так и увиденные даже в освободившемся атмане комплекс, совокупность, собрание неисчисляемых чистых точек пространства размером с мир, являющихся вместилищем безграничного знания и других атрибутов, называется телесностью. Подобно тому как с подлинной [точки зрения] видится единство природы сущности освободившихся атманов вместе с появлением, исчезновением и пребыванием чистых атрибутов и модусов, так и это следует понимать по возможности в отношении сансарных душ и материи, условия движения, условия покоя, пространства и времени. Субстанция времени исключает телесность — таков смысл сутры [24].

Затем при истолковании телесности дается особое толкование ранее объясненного существования точек пространства — это первая часть; вторая же описывает, сколько точек пространства у какой субстанции бывает:

***hoṃti asaṃkhā jīve dhammādhamme aṇaṃta āyāse |  
mutte tivīha padesā kālassego ṇa teṇa so kāo ||25||***

25. У души, условия движения, условия покоя существует неисчисляемое [количество] точек пространства, у пространства — бесчисленное, у телесной [субстанции] — три вида, у времени — одна точка пространства, поэтому оно не [является] телом.

**Комментарий.** *homṭi asaṃkhā jīve dhammādhamme* — у души существует неисчисляемое [количество] точек пространства размером с пространство мира, при соединении [они] сокращаются и расширяются, подобно [свету] светильника, а у условия движения и условия покоя [они] естественно расширяющиеся. *aṇaṃta āyāse* — у пространства существует бесчисленное [количество] точек пространства. *mutte tivīha padesā* — у телесной материальной субстанции называются три вида точек пространства: исчисляемые, неисчисляемые и бесчисленные скопления, т.е. скандхи атомов, но не точки места. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] в силу отсутствия устройства материи в месте бесчисленных точек пространства. *kālassego* — у субстанции атома времени [есть] только одна точка пространства. *ṇa teṇa so kāo* — по этой причине время не [является] телом. Показывается связь с объектом одной точки пространства у времени. Так, например, субстанция чистого атмана размером немногим меньше последнего тела, будучи материальной причиной модуса состояния сиддхи, [имеет] размер только с этот модус. Или: подобно тому как субстанция сансарной души, будучи материальной причиной модуса человека, бога и т.п., [имеет] размер только с этот модус, так же и субстанция времени, будучи материальной причиной при разделении формы мгновения модуса времени, является только одной неделимой точкой пространства. Или же так: у движущегося медленным движением первичного атома материи до конца только одной точки пространства субстанция времени является вспомогательной причиной движения, поэтому известно только об одной точке пространства.

[Возражение:] некто сказал — если субстанция условие движения остается вспомогательной причиной движения первичного атома материи, то зачем [нужно] время? [Ответ:] это не так. Следует пояснить, что при наличии субстанции условие движения вспомогательных причин может быть множество, подобно воде — для рыб, повозке или лестнице — для людей и т.д. [Вопрос:] затем, [возможно] мнение — субстанция времени является вспомогательной причиной движения — где это сказано? [Ответ:] говорится следующее: *puggalakaraṇā jīvā khaṃdhā khalu kālakaraṇādu* «Душа — по

причине материи, однако скандхи — по причине времени». Так сказано божественным почтенным ачарьей Кундакундой в трактате<sup>167</sup> «Панчастикая-[сара]»<sup>168</sup>. Смысл этого поясняется [так:] при наличии субстанции условие движения материя кармы и не-кармы является вспомогательной причиной движения душ, но у разделенной на виды атомов и скандх материи — субстанция времени. Таков смысл [25].

Затем, даже у одной точки пространства первичного атома материи иносказательно описывается телесность:

***eyapadeso vi aṇū ṇāṇākhaṃdhappadesado hodi |  
bahudeso uvayārā teṇa ya kāo bhaṇaṃti savvaṇhu*** ||26||

*26. Атом, [сам занимая] одну точку пространства, может стать множеством точек благодаря точкам пространства различных скандх. Поэтому иносказательно всеведущие называли его телом.*

**Комментарий.** ***eyapadeso vi aṇū ṇāṇākhaṃdhappadesado hodi bahudeso*** — первичный атом материи, [занимая] даже одну точку пространства, благодаря точкам пространства различных скандх очевидно может стать множеством точек пространства; ***uvayārā*** — с иносказательной обыденной точки зрения; ***teṇa ya kāo bhaṇaṃti savvaṇhu*** — по этой причине всеведущие называли его телом. Так, ведь, подобно тому как этот высший атман, с чистой подлинной точки зрения, [является] чистым по природе субстанции, так же и единое в силу наличия безначальной кармической связанности, превратившись в силу вожделения и отвращения благодаря [различным] уровням «липкости» и «сухости», с обыденной точки зрения, может стать множеством с помощью форм разнообразных модусов людей, обитателей ада и т.д. Так и первичный атом материи, единый и чистый по своей природе, благодаря [различным] степеням «липкости» и «сухости», соответствующих связанности уровнями вожделения и отвращения, превратившись в диады и другие скандхи, может стать множеством с помощью разнообразных модусов сущности; по этой причине характеризуемая множеством точек пространства телесность в силу [того, что является ее] причиной, иносказательно называется телом. [Возражение:] затем, [возможно] мнение, [согласно которому], подобно тому

как даже у единого по форме субстанции первичного атома материи возникает [имеющая] форму множества точек пространства телесность в виде модусов диады и других скандх, так и у единого по сущности атома времени может быть телесность благодаря модусам. [Ответ:] опровержение следующее — такое невозможно в силу невозможности связанности, которую вызывают «липкость» и «сухость». [Вопрос:] в силу чего же это? [Ответ:] по той причине, что «липкость» и «сухость» — качества только материи. [Вопрос:] атомарность — обозначение материи, как же обозначается атом времени? [Ответ:] ответ таков — материя, с обыденной [точки зрения] называется словом «атом», но с подлинной [точки зрения слово] «материя» образовано от сочетания соединения и разъединения<sup>169</sup> цвета и других атрибутов. Поэтому применительно к вещам слово «атом» обозначает тонкость. Так, например, атом — благодаря первичности, предельности. [Вопрос:] каков смысл [слова] «атом»? [Ответ:] тонкий, согласно этимологии «первичного атома»<sup>170</sup>. И это обозначающее тонкость слово «атом» в контексте неделимой материи обозначает атом материи. Но в контексте субстанции неделимого времени [оно] описывает атом времени. Таков смысл [26].

Затем дается характеристика точки пространства:

***jāvadiyaṃ āyāsaṃ avibhāgīpuggalāṇuṭṭaddhaṃ |  
taṃ khu padesaṃ jāṇe savvāṇuṭṭhāṇadāṇarihaṃ ||27||***

27. Знай, что точка пространства — это пространство, ограниченное атомом неделимой материи, очевидно способное предоставлять место всем атомам.

**Комментарий.** *jāvadiyaṃ āyāsaṃ avibhāgīpuggalāṇuṭṭaddhaṃ taṃ khu padesaṃ jāṇe* — о, ученик, знай, что точка пространства — это пространство, ограниченное, очевидно занимаемое атомом неделимой материи. [Вопрос:] каким образом [это] стало возможно? [Ответ:] *savvāṇuṭṭhāṇadāṇarihaṃ* — способно, в состоянии, может предоставлять место, предоставлять пространство всем атомам, всем тонким скандхам первичных атомов. Поскольку таким образом у пространства есть такая способность вмещения элементов, постольку в неисчисляемых точках пространства мира обретают место бесчисленно-бесчисленные души и бесчисленное количество

материи. Также сказано, что в способном предоставлять место душам и материальным объектам [пространстве]:

*egaṇigodasarīre jīvā davvappamāṇado diṭṭhā |  
siddhehi aṇaṃtaguṇā savveṇa vitīdakāleṇa |195|<sup>171</sup>*

195. В одном простейшем теле, с точки зрения размера, душ встречается бесчисленное количество сиддх во всех временах.

*ogaḍhagaḍhaṇicido poggalakāṇhiṃ savvado logo |  
suhamehiṃ bādarehiṃ ya ṇaṃtāṃtehiṃ vividhehiṃ |70|<sup>172</sup>*

70. Известно, что мир повсюду наполнен бесчисленно-бесчисленными воспринимаемыми и невоспринимаемыми материальными грубыми и тонкими телами.

[Возражение:] затем, [возможно] мнение — возможно разделение, виды телесной материи, в этом нет противоречия, но каким образом [возникает] представление о субстанции бестелесного неделимого пространства? [Ответ:] это не так. Место, занимаемое двумя муни, удовлетворенными «вкусом» «нектара» счастья, рожденным размышлением, непосредственным восприятием, самосознанием, лишенным вожделения и других привходящих ограничений, одно или их несколько? Если одно, в таком случае два становятся единым, но ведь это не так. Если же они различны, тогда и у неделимой субстанции возможно появление разделения, подобно пространству горшка, пространству ткани и т.п. [27]. Такова третья внутренняя адхикара в пяти сутрах, описывающая пять протяженных субстанций.

Так завершена первая адхикара, описывающая шесть субстанций и пять протяженных субстанций, в трех внутренних адхикарах в двадцати семи гатхах.

### Чулика

Далее приводится расширенное истолкование в форме чулики ранее описанных шести субстанций:

*pariṇāmi jīvā muttaṃ, sapadesaṃ eya-khetta-kiriyā ya |  
ṇiccaṃ kāraṇa kattā, savvagadamidaraṃhi yapavese ||1||*

*duṅṅi ya eyaṁ eyaṁ, paṁsa ttiyaṁ eya duṅṅi sauro ya |  
paṁsa ya eyaṁ eyaṁ edesaṁ eya uttaraṁ ṇeyaṁ ||2||*

1. Изменяющиеся — душа и телесная материя, наделены точками пространства, единичны, имеют место, активны,

вечность, причина, деятель, вездесущность, вхождение друг в друга —

2. две по одному, пять — по три, три — по пять, одна по двум и четырем,

и пять по одному, и одна по одному — так далее следует знать.

Комментарий. *pariṇāti* — так дается истолкование. *pariṇāti* — две изменяющиеся естественными и искусственными преобразованиями [субстанции:] душа и материя, остальные четыре субстанции в силу отсутствия модусов, указывающих на виды изменений, в главном неизменны. *jīvā* — с чистой подлинной точки зрения, по своей природе [душа есть] очищенное знание и видение, чистое сознание и обозначается словом «прана», ею она живет (*jīvati*), поэтому [называется] душой (*jīva*). С обыденной точки зрения, душа — то, что живет, будет жить и жило раньше посредством четырех пран — форм природы субстанции, порожденных проявлением кармы. Материя и другие пять субстанций [являются] не-душой. *muttaṁ* — бестелесный чистый атман, имея вторичные характеристики осязания, вкуса, запаха и цвета, называется телесным, материя — в силу телесности своей истинной природы. Субстанция души же, с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], также [является] телесной, но, с чистой подлинной точки зрения, — бестелесной; субстанции условие движения, условие покоя, пространство и время — бестелесны. *sapadesaṁ* — пять субстанций, начиная с души, называются «пятью протяженными субстанциями», имеющими точки пространства, характеризуются неисчисляемыми точками пространства размером с мир. Субстанция времени из-за отсутствия характеризуемой множеством точек пространства телесности не имеет точек пространства. *eya* — с точки зрения субстанции же, субстанции условие движения, условие покоя и пространство являются единич-

ными, субстанции же души и материи являются множественными. *khetta* — пространство-место единично в силу способности предоставлять место всем субстанциям. Остальные субстанции лишены места. *kiryā ya* — имея форму перемещения из одного места в другое, наделенные колебаниями, наделенные передвижением, активностью, две деятельные [субстанции] — душа и материя. Субстанции условие движения, условие покоя, пространство и время — бездеятельны. *ṅisatṃ* — если субстанции условие движения, условие покоя, пространство и время не вечны благодаря модусам объектов, то, учитывая главное, в силу отсутствия модусов, указывающих на ложные состояния, — вечны с точки зрения субстанции. Если субстанции души и материи в отношении точки зрения субстанции вечны, то в отношении же естественных модусов и изменяемых собственной природы «не-тяжести-не-легкости» и в отношении модусов, указывающих на ложные состояния, — не вечны. *kāraṇa* — если же субстанции материя, условие движения, условие покоя, пространство и время, с обыденной точки зрения, вызывают следствия — тело, речь и ум, вдох и выдох у души, движение, покой, вмещение и длительность, и поэтому [они являются] причинами, то субстанции душ оказывают содействие друг другу в форме отношений «учитель-ученик», а поскольку [душа] ничего не делает для материи и других пяти субстанций, то не [является] причиной. *kattā* — если, с чистой точки зрения субстанции, в качестве воспринимающей чистое изменяющееся высшее состояние сознания душа [является] бездеятельной в отношении связанности и освобождения, природы субстанции и состояния, добродетельной и порочной кармы, горшка и ткани, то, с нечистой подлинной точки зрения, изменяемая благой и не-благой направленностью [сознания она является] деятельной по отношению к добродетельной и порочной связанности и «вкушает» ее «плод». Но изменяемая чистой направленностью [сознания] в форме правильной веры, знания и поведения у естественно чистой субстанции атмана, по своей природе [являющегося] очищенным знанием и видением, [душа является] деятельной в отношении освобождения и «вкушает» его «плод». Следует знать, что в любом случае деятельность [души] — это только изменение благих, не-благих

и чистых помыслов, а у материи и других пяти субстанций деятельность — это только изменение через изменение самих себя; в отношении же вещей деятельность в качестве добродетельной и порочной [кармы] отсутствует. *savvagadam* — пространство называется вездесущим в отношении включения мира и не-мира; в отношении включения в мир — также и условие движения, и условие покоя [являются вездесущими]. Субстанция души в отношении одной души в устроении наполнения мира исключает вездесущее, в отношении же множества душ является вездесущей. Субстанция материи в отношении великого сочетания в форме мира — вездесуща, в отношении же всей остальной материи не является вездесущей. Субстанция времени в отношении же одного атома времени вездесущей не является, но в контексте множества атомов времени, размером с точки пространства мира, является вездесущей в мире. *idaramhi yavavese* — если же, с обыденной [точки зрения], все субстанции благодаря проникновению одной в другую имеют одно местовместилище, то, с подлинной точки зрения, они не отказываются от собственной природы — сознания и т.д. Здесь истинный смысл таков: среди шести субстанций следует рассматривать только субстанцию чистого атмана, лишённого благой и не-благой деятельности ума, речи и тела, [имеющего в качестве] своей природы бесстрашие, сознание, блаженство, единство и другие атрибуты.

Вслед за этим обсуждаются особенности собственной сущности того, что следует рассматривать и что следует оставить среди шести субстанций. Так, с чистой подлинной точки зрения, в силу чистой просветленной единой собственной природы в форме способности все души являются достойными рассмотрения; но в проявленной форме же — только пять парамештхинов. Так, только два [вида] — архаты и сиддхи, но, с подлинной [точки зрения], — только сиддхи; однако, с высшей подлинной [точки зрения], следует рассматривать только свой чистый атман, подобный сиддхам, во время высшего сосредоточения, лишённого сети всех представлений о блаженстве, желаний и других форм; остальные субстанции следует оставить. Так это понимается. [Вопрос:] каков смысл [выражения] «чистая пробужденная единая собст-



венная природа»? [Ответ:] «чистой» [она] называется благодаря лишенности всех ложных состояний — ложности, вожделения и т.п.; «пробужденной» — в силу наличия совершенного знания и других безграничных атрибутов. Так в любом случае следует знать характеристику «чистая пробужденная единая».

[Теперь] объясняется значение слова «чулика». Чулика — это особое истолкование; или же так: истолкование необъясненного в объясненном и сжатое истолкование необъясненного.

Так завершена чулика «Шести субстанций».

## Вторая адхикара

### Семь «реальностей» — девять категорий

Затем [идет] вторая адхикара.

Вслед за этим дается истолкование форм модусов души и материи, притока и других семи категорий в одиннадцати гатхах. Так, начиная [со слов] *āsavabamdhana*, [идет] первая сутра-гатха (28) адхикары, сразу за ней в форме истолкования категории притока кармы, начиная [со слов] *āsavadi jeṇa*, — три гатхи (29–31); за ними в качестве объяснения истолкования связанности, начиная [со слов] *bajjhadi kammatṭ*, — две гатхи (32–33), затем же в форме объяснения остановки притока, начиная [со слов] *cedaṇapariṇāmo*, — две сутры (34–35), затем в форме описания уничтожения кармы, начиная [со слов] *jahakāleṇa taveṇa ya*, — одна сутра (36); следом за ней в качестве объяснения собственной сущности освобождения, начиная [со слов] *savvassa kammaṇo*, — одна сутра (37); затем как объяснение двоицы добродетельной и порочной кармы, начиная [со слов] *suhaasuha*, — одна сутра (38). Таково разбиение одиннадцати гатх на семь частей во второй адхикаре.

[Возражение:] ученик спросил — если же душа и не-душа являются односторонне изменяющимися субстанциями, тогда существует только одна категория в форме модуса со-

единения. Если же они являются односторонне неизменяющимися, тогда существуют именно две категории в форме субстанций души и не-души; каким же образом появляются семь категорий? [Ответ:] ответ таков: они появляются некоторым образом в силу изменчивости. [Вопрос:] каков смысл [выражения] «некоторым образом в силу изменчивости»? [Ответ:] подобно тому как особый драгоценный камень кристалл по своей природе незапятнан, но благодаря модусам приобретает изменения, порожденные молитвами, цветами и другими привходящими ограничениями. А если же и воспринимает привходящие ограничения, то, с подлинной [точки зрения], собственной природы не утрачивает. Так и душа — если, с чистой точки зрения субстанции, [имея] естественно чистую, сознательную, блаженную единую природу, благодаря модусу безначальной кармической связанности обретает модусы привходящих ограничений субстанции — вожделение и т.д. Если же и изменяется благодаря чуждым модусам, то, с подлинной [точки зрения], чистой собственной сущности не утрачивает. Так же [обстоит дело и] с материей. Слово[сочетание] «некоторым образом изменчивость» [подразумевает] соотнесенность друг с другом. Таким образом, при наличии «некоторым образом изменчивости» в силу проявлений изменения соединения души и материи появляются приток [кармы] и другие семь категорий. Если они [рассматриваются] вместе с ранее названными категориями души и не-души, тогда их становится девять, поэтому [говорится, что] категорий — девять. С точки зрения не-различия двух категорий, добродетельная и порочная [карма] в контексте включения в категорию притока добродетельной и порочной [кармы] или категорию связанности называются семью реальностями. [Вопрос:] о, Благословенный! Если же благодаря силе изменчивости, с точки зрения модусов, в силу главенства различия получается девять категорий или семь «реальностей», то каково же их назначение? Ведь подобно тому как, с точки зрения различия, они включаются в категории добродетельной и порочной [кармы], именно так в особом контексте точки зрения не-различия при включении категорий притока и т.п. в двойцу души и не-души получают только две категории — душа и не-душа. [Ответ:]

решение такое — следует истолковывать приток и другие категории с целью понимания назначений рассматриваемых и нерассматриваемых реальностей. Объясняется так: рассматриваемая реальность — неуничтожимое безграничное счастье, его причина — освобождение, причина освобождения — двоица остановки и уничтожения [кармы], их причина — собственная сущность «тройкой драгоценности», с подлинной [точки зрения], характеризуемая правильной верой, знанием и поведением, вместе с естественной реальностью атмана, [являющегося] по своей природе очищенным знанием и видением, а средство этого — «тройкая драгоценность», с обыденной [точки зрения]. Теперь объясняется нерассматриваемая реальность: порождающие многочисленные страдания обитателей ада и т.д. удовольствия индрий — с подлинной [точки зрения], нерассматриваемая реальность; их причина — сансара; причина сансары — двоица категорий притока и связанности; их причина — ложные видение, знание и поведение, лишённые характеристик ранее названной «тройкой драгоценности» с подлинной и обыденной [точек зрения]. Таким образом, из истолкования рассматриваемых и нерассматриваемых реальностей сами собой вытекают семь «реальностей» и девять категорий.

Теперь объясняется, что является деятелем по отношению к каждой категории. Говорится о внешнем атмане, отвернувшемся от «вкуса» «нектара» счастья, единственно характеризуемого высшим блаженством, порожденным природой естественно незапятнанного чистого атмана. Он выступает деятелем в отношении трех категорий — притока, связанности и порочной [кармы]. В то время, когда наличествует проявление слабой [степени] ложности и слабой [степени] страстей вместе со связанностью наслаждением, желаниями и другими узами, он в будущем времени станет деятелем по отношению к категориям добродетельной [кармы], связываемой порочной кармой. Но этот внешний атман, характеризующийся правильными взглядами, станет деятелем по отношению к трем категориям — остановке [притока], уничтожению [кармы] и освобождению. Когда же в высшей «самотождественности»<sup>173</sup>, лишённый вожделения и других ложных состояний, он не способен остановиться, тогда он выступает

деятелем также по отношению к категории, отличающей природу формирующей тело тиртханкара добродетельной [кармы], связываемый добродетельной кармой, уменьшая длительность сансары с целью ускользания от ложного созерцания, порожденного объектами страстей. Описывается разделение точек зрения по отношению к объекту деятельности. У души с ложными взглядами, с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], деятельность [проявляется] по отношению к категориям притока, связанности, добродетельной и порочной кармы в форме модусов субстанции материи, с нечистой подлинной точки зрения же, — в форме модусов природы души. У души с правильными взглядами, с неиносказательной неразличающей обыденной [точки зрения], деятельность [проявляется] по отношению к категориям остановки, уничтожения и освобождения в формах субстанции, но, с частично подлинной точки зрения — в форме модусов природы души. Однако с высшей подлинной [точки зрения]:

*ṇa vi uprajjai, ṇa vi marai, bandhu ṇa mokkhu karei |  
jīu paramatthe joiyā, jīṇavaru eum̐ bhaṇei ||68||<sup>174</sup>*

*68. Душа не рождается, не умирает, не создает связанности и освобождения,  
с высшей точки зрения, о йогин, так сказали избранные  
джинны.*

Так, в силу сказанного связанность и освобождение не существуют. [Вопрос:] что утверждается высказыванием агам, в соответствии с ранее приведенной частично подлинной [точкой зрения]? [Ответ:] способная (*bhavya*) [к освобождению душа] — та, которая обретет (*bhavatī*) форму правильной веры, знания и поведения благодаря собственному чистому атману, с частичной точки зрения, понятие «способность [к освобождению]» (*bhavyatva*)<sup>175</sup> называется проявленной вместе со связывающим изменяющимся состоянием. Высказывания, относящиеся к атману, применительно же к объекту чистого изменяющегося состояния в форме способности субстанции называются размышлением, другими словами — не имеющим видов сосредоточением и чистой направленностью [сознания]. Поскольку именно размышление [является]

причиной спасения, именно постольку чистое изменяющееся состояние является формой созерцаемого. [Вопрос:] в силу чего же? [Ответ:] как [модус] размышления и созерцания [оно] разрушаемо, но в силу природы субстанции оно не разрушаемо. Здесь это понимается так: размышление, имеющее форму осознания счастья, характеризуемого как естественное блаженство, порожденное природой естественно чистого атмана, лишённого «сети» ложности, вожделения и других видов, является причиной спасения. И его любой человек может обозначить каким угодно способом. Так ранее указанным образом неодносторонне истолкованные категории притока, связанности, добродетельной и порочной [кармы] появляются в виде различных модусов форм изменения соединения души и материи. Категории остановки, уничтожения и освобождения благодаря появлению и исчезновению изменений соединения души и материи остаются в качестве модусов указанной собственной природы. Так, например:

***āsava baṁdhaṇa saṁvara ṇijjara mokkho sapuṇṇapāvā je |  
jīvājivavisesā tevi samāseṇa pabhaṇāmo ||28||***

*28. Я кратко изложу остановку, связанность, приток, уничтожение, освобождение и те особенности души и не-души, которые наделены добродетельной и порочной [кармой].*

**Комментарий.** ***āsava*** — приток, втекание благой и не-благой кармы благодаря благим и не-благим изменениям, характеризующимся незапятнанным сознанием. ***baṁdhaṇa*** — связанность, смешение неуничтожимой души благодаря размышлению о реализации реальности чистого атмана, лишённого связанности, с точками пространства кармы. ***saṁvara*** — остановка, приостановка втекания благой и не-благой кармы у души, изменённой осознанием, способным прекратить приток кармы. ***ṇijjara*** — уничтожение, частичное изничтожение накопленной кармической материи благодаря способности размышления [в форме] чистой направленности [сознания]. ***mokkho*** — освобождение, преобразование [благодаря] реализации собственного чистого атмана, способное к разрушению связанности форм смешения души и материи. ***sapuṇṇapāvā je*** — которые наделены добродетельной и порочной [кармой]; ***tevi samāseṇa pabhaṇāmo*** — подобно тому как ранее

были истолкованы категории души и не-души, так и мы изложим кратко, сжато эти категории притока и т.д. [Вопрос:] и каковы же они? [Ответ:] *jīvājīvavisesā* — особенности души и не-души. Особенности души — формы наличия сознания; особенности не-души — формы отсутствия сознания. [Вопрос:] каков смысл [слова] «особенность»? [Ответ:] модусы. У души — нечистые помыслы<sup>176</sup> сознания, у не-души — лишённые сознания модусы кармической материи. Таков смысл. Так приведена сутра-гатха [второй] адхикары |28|.

Затем дается истолкование притока в трех гатхах. Так, в первой излагается собственная сущность психического и физического притоков:

***āsavadi jeṇa kammaṃ pariṇāmeṇappaṇo sa viñṇeo |  
bhāvāsavo jīṇutto kammāsavaṇaṃ paro hodi ||29||***

29. То изменение атмана, посредством которого карма втекает [в душу], известно как психический приток. Другой Джиной назван кармическим притоком.

Комментарий. *āsavadi jeṇa kammaṃ pariṇāmeṇappaṇo sa viñṇeo bhāvāsavo* — то изменение атмана, посредством которого карма втекает в душу, известно как психический приток; изменение, посредством которого карма втекает в душу, является противоположным размышлению о чистой природе атмана, способной к искоренению кармического притока. [Вопрос:] какого атмана? [Ответ:] своего. Это изменение известно как психический приток. [Вопрос:] и каким же образом это стало [известно]? [Ответ:] *jīṇutto* — сказано бесстрастным всеведущим Джиной. *kammāsavaṇaṃ paro hodi* — приток самой кармы является другим; другой — поступление, втекание затемняющей знание и других видов физической кармы. [Вопрос:] каково значение [слова] «другой»? [Ответ:] отдельный, отличный от психического притока. Вызванный психическим притоком физический приток подобен налипанию пыли на обмазанные растительным маслом предметы. [Возражение:] однако, согласно положению «посредством которого втекает карма», именно этим высказыванием утверждается физический приток, а также — «бывает другой приток кармы». Какой смысл вы вложили в истолкование физического притока? [Ответ:] это не так. Именно благодаря

тому изменению, посредством которого возникает, втекает карма, с целью [указания] на способность этого изменения и сказано. Это не истолкование физического притока. Таков истинный смысл.

Затем через особенности объясняется собственная сущность психического притока:

***micchattāviradīpamādajogakodhādao 'tha viññeyā |  
paṇa paṇa paṇadasa tiya cadu kamaso bhedā du puvvassa  
||30||***

*30. Ложность, отсутствие самоконтроля, невнимательность, активность, гнев и другие [страсти] затем следует знать [как психический приток] пяти, пяти, пятнадцати, трех и четырех видов последовательно у предыдущего.*

**Комментарий.** *micchattāviradīpamādajogakodhādao* — ложность, отсутствие самоконтроля, невнимательность, активность, гнев и другие [страсти]. Ложностью называется то, что порождает внутри стремление, обратное объекту интереса к опыту реальности бесстрастного чистого атмана, но по отношению к внешнему объекту — [это то, что] порождает стремление, обратное всем субстанциям, начиная с реальности чистого атмана, имеющего отношение к другим. Отсутствие самоконтроля — [это то, что] внутри характеризуется удовольствием «нектара» высшего счастья, порожденного размышлением о собственной сущности естественно высшего атмана, но по отношению к внешнему объекту — [это] формы отсутствия обетов. Невнимательность — [это] внутренние формы переживания опыта внимательного чистого атмана, но по отношению к внешнему объекту — [это то, что] порождает загрязнения главных и второстепенных атрибутов. Активностью, с подлинной [точки зрения], называется бездеятельность высшего атмана, с обыденной — колебания точек пространства атмана, являющиеся причинами принятия кармы и выступающие опорой групп ума, речи и тела, [которые] порождены подавлением-с-уничтожением препятствующей [проявлению] силы [кармы]. Гнев и другие [страсти] — [это] внутренние создатели возбуждения собственной сущности высшего атмана, полностью подавившего телесность, по своей природе [наделенного] совершенным знани-

ем и другими безграничными атрибутами, но по отношению к внешнему объекту — [это] формы проявления жесткости благодаря связанности с другими. Таковы характеристики пяти [причин] притока [кармы]. **atha** — затем; **vinñeyā** — следует знать, надо знать. [Вопрос:] и сколько их видов? [Ответ:] **paṇa paṇa paṇadasa tiya cadu kamaso bhedā du** — пяти, пяти, пятнадцать, трех, четырех видов, появляются же последовательно. Так, ведь:

*eyaṃta buddhadarasī vivarīo bamha tāvaso viṇao |  
indo viya saṃsaido makkaḍḍo ceva aṇṇāṇī ||16||<sup>177</sup>*

16. Учение Будды — односторонность, брахманы — противоположное, аскеты — [ложное] благочестие, последователи Индры — сомнительное, Маскарин — незнание<sup>178</sup>.

Так в приведенной гатхе характеризуется ложность пяти видов. Отсутствие самоконтроля пяти видов — в форме стремления к насилию, лжи, воровству, не-целомудрию и привязанности. Или же так: двенадцать видов благодаря делению на повреждения наделенных умом с пятью индриями, земли и других шести видов тел.

*vīkahā tahā kasāyā indiyaṇiddā taheva paṇao ya |  
cadu cadu paṇamegegaṃ hoṃti pamādā hu paṇṇarasa ||34||<sup>179</sup>*

34. Сплетни, страсти, индрии, сон и привязанность четырех, четырех, пяти и одного вида — пятнадцать видов невнимательности.

Таковы, согласно порядку в приведенной гатхе, пятнадцать видов невнимательности. Активность [бывает] трех видов благодаря разделению на деятельность ума, речи и тела или — пятнадцати видов в расширенном [варианте]. Страсти — четырех видов благодаря разделению на гнев, гордость, лживость и алчность или — двадцати пяти видов благодаря делению на страсти и легкие страсти. Таковы все эти виды. [Вопрос:] чьи они? [Ответ:] связанного **puvvassa** — указанного в предыдущей сутре психическим притоком. Таков смысл [30].

Затем проясняется собственная сущность физического притока:

*ñāṇāvaraṇādīṇaṃ joggaṃ jaṃ puggalaṃ samāsavadi |  
dāvāsavo sa ñeo aṇeyabheo jīṇakkhādo ||31||*



31. Физическим притоком следует считать ту втекающую материю, которая соответствует затемняющей знание и другим [кармам]. Джинами объяснено множество его видов.

Комментарий. **ṇāṇāvaraṇādīṇaṃ** — затемняющая знание [карма] — то, что благодаря не-различению естественно чистого совершенного знания затемняет высший атман, обозначаемый словом «знание», являющийся вместилищем совершенного знания и других безграничных атрибутов. Среди тех, которые упомянуты, первая — затемняющая знание и другие [кармы]; **jogaṃ** — соответствующая; **puggalaṃ samāsavadi** — подобно покрытым частицами пыли телам, обмазанным растительным маслом, эта материальная субстанция [различных] видов групп кармы втекает в души, отвратившиеся от осознания бесстрастного чистого атмана. **davvāsavo sa ṇeo** — это считается физическим притоком. **aṇeyabheo** — и он благодаря разделению на восемь основных [видов] природы, обозначаемых как затемняющая знание, [затемняющая] видение, порождающая чувства, вводящая в заблуждение, [определяющая] продолжительность жизни, формирующая [тело], [определяющая] семью и препятствующая [проявлению] силы, именно поэтому:

*paṇa ṇava du aṭṭhaviṣā cau tiyaṇavadi ya doṇṇi paṃceva |  
bāvaṇṇahīṇa viyasayapayaḍiviṇāseṇa hoṃti te siddhā ||8||<sup>180</sup>*

8. Те, кто разрушил сто сорок восемь [видов] материи — пять, девять, две, восемнадцать, четыре, девяносто три, две и пять, становятся сиддхами.

Так, согласно порядку в приведенной гатхе, насчитывается сто сорок восемь второстепенных [видов] кармической материи, и, таким образом, [возникает] множество видов в качестве второстепенных видов материи, формирующей тело [душ] земли и т.д., размером с неисчисляемые миры. **jīṇakkādo** — Джинной сказано, Джинной провозглашено — таков смысл [31]. Так приведена первая группа из трех гатх, истолковывающих приток кармы.

Вслед за этим в двух гатхах дается истолкование связанности. Так, в первой половине гатхи сообщается о психической связанности, а во второй — о собственной сущности физической связанности:

***bajjhadī kammaṃ jeṇa du cedaṇabhāveṇa bhāvabaṃdho so | kammādapadesāṇaṃ aṇṇoṇṇapavesaṇaṃ idaro*** ||32||

32. Психическая связанность — то состояние сознания, посредством которого карма связывает; другая — взаимопроникновение точек пространства атмана и кармы.

**Комментарий.** *bajjhadī kammaṃ jeṇa du cedaṇabhāveṇa bhāvabaṃdho so* — состояние сознания, посредством которого карма связывает, является психической связанностью. Психической связанностью называется состояние, посредством которого затемняющая знание и другие виды [кармы] связывают способный к уничтожению связанности всей кармой, неделимый, единый, непосредственно воспринимаемый, состоящий из света, характеризуемый блеском высшего сознания, [имеющий] атрибут знания или, с точки зрения тождества, являющийся вместилищем безграничного знания и других безграничных атрибутов высший атман, связанный противоположными незапятнанному переживанию ложностью, вожделением и другими формами изменений посредством нечистых состояний сознания. *kammādapadesāṇaṃ aṇṇoṇṇapavesaṇaṃ idaro* — другая — взаимопроникновение точек пространства кармы и атмана. Именно благодаря этой причине — психической связанности — происходит физическая связанность, взаимопроникновение точек пространства атмана и точек пространства кармы, смешение, подобно молоку и воде |32|.

Затем в первой половине гатхи описывается природа связанности в четырех видах, а во второй половине гатхи [приводится] причина природы связанности и т.д.

***payaññidhiṇubhāgappadesabhedādu caduvidho bandho | jogā payaññipadesā ṭhidiṇubhāgā kasāyado hoṃti*** ||33||

33. Связанность [бывает] четырех видов в силу деления на природу, длительность, интенсивность и количество [кармы]. Активность [определяет] природу и количество, страсти — длительность и интенсивность.

**Комментарий.** *payaññidhiṇubhāgappadesabhedādu caduvidho bandho* — связанность бывает четырех видов в силу деления на природу, длительность, интенсивность и количество. [Вопрос:] так, ведь какова природа затемняющей

знание кармы? [Ответ:] сокрытие знания, подобно покрову на лице божества. [Вопрос:] какова природа затемняющей видение? [Ответ:] сокрытие видения, подобно охраннику, препятствующему лицезрению царя. [Вопрос:] какова природа порождающей приятные и неприятные чувства? [Ответ:] порождение множества страданий и небольшого счастья, подобно имеющему вкус, обмазанному мёдом мечу. [Вопрос:] какова природа вводящей в заблуждение? [Ответ:] сумбур мыслей относительно приемлемого и неприемлемого, подобно пьянству. [Вопрос:] какова природа [определяющей] продолжительность жизни? [Ответ:] препятствование переходу с одного уровня [существования] на другой, подобно кандалам. [Вопрос:] какова природа формирующей [тело]? [Ответ:] создание множества форм, подобно человеку-художнику. [Вопрос:] какова природа [определяющей] семью? [Ответ:] создание высокой и низкой семьи, подобно горшечнику, изготавливающему большие и малые сосуды. [Вопрос:] какова природа препятствующей [проявлению] силы? [Ответ:] создание препятствий подаянию, подобно казначею. Так, ведь сказано<sup>181</sup>:

*paḍapaḍihārasimajjāhālicittakulabhaṇḍayārīṇaṃ |  
jaha edesiṃ bhāvā tahavi ya kamtā muneyavvā ||1 ||*

1. Ткань, охранник, меч, вино, кандалы, художник, горшечник и казначей.

*Подобно тому как ими [определяется] природа, так следует понимать и карму.*

Так следует знать природу связанности благодаря [этим] восьми примерам. Подобно тому как длительностью называются две прахары<sup>182</sup>, в течение которых сохраняется собственная сладость молока козы, коровы, буйволицы и т.д., так и то время, в течение которого у точек пространства души длится связанность кармой, следует знать как длительность связанности. Подобно тому как интенсивностью называется особая сила вкуса благодаря степеням [вкуса] у этих [видов] молока, так и особую силу, способную вызывать счастье и страдания даже у сочетаний кармы, находящихся в точках пространства души, следует знать как интенсивность связанности. Она [бывает] четырех видов благодаря разделению

на силу связывающей разрушающей кармы, [подобной] лиане, дереву, кости и камню. Так и связывающая не-благая неразрушающая карма [бывает] четырех видов благодаря природе, подобной нему<sup>183</sup>, тмину, яду и ядовитому растению, а связывающая благая неразрушающая карма же — благодаря природе, [подобной] патоке, неочищенному сахару, [очищенному] сахару и нектару. В каждой точке пространства атмана каждое мгновение связывается бесчисленно-бесчисленное количество первичных атомов размером с бесчисленное количество неспособных [к освобождению душ], имеющих число одной бесчисленной части [количества] сиддх. Это количество связанности. Теперь описывается причина связанности: *jogā payaḍipadesā t̥hidiaṇubhāgā kasāyado hoṃti* — активность определяет природу и количество, страсти — длительность и интенсивность. Так, ведь у бездеятельных, с подлинной точки зрения, точек пространства чистого атмана, с обыденной точки зрения, активность выступает причиной их колебаний, поэтому возникает двоица природы и количества связанности. В силу проявления гнева и других страстей, препятствующих размышлению о безупречном высшем атмане, возникает двоица интенсивности и длительности связанности. [Вопрос:] для притока и для связанности названы одинаковые причины — ложность, отсутствие самоконтроля и т.д. В чем различие? [Ответ:] нет, в первое мгновение приток — втекание скандх кармы, сразу за втеканием во второе мгновение возникает связанность — встраивание в точки пространства души. В этом различие. Поскольку четверичная связанность возникает в силу активности и страстей, именно постольку с целью уничтожения связанности через отказ от активности и страстей следует практиковать размышление о естественно чистом атмане. Так это понимается [33]. Так приведена вторая группа в двух гатхах в качестве истолкования связанности.

Вслед за этим в двух гатхах объясняется категория остановки. Так, в первой гатхе описывается психическая и физическая связанность:

*cedaṇapariṇāmo jo kammaṣāsavaṇiropaṇe hedū |  
so bhāvasaṃvaro khalu dāvāsavaropaṇe aṇṇo ||34||*

34. То изменение сознания, которое [является] причиной прекращения притока кармы, есть психический приток. Однако прекращение физического притока — другое.

**Комментарий.** [Вопрос:] *cedaṇapariṇāto jo kammassā-savaṇiropaṇe hedū so bhāvasaṃvaro khalu* — каким образом возникло это изменение сознания? [Ответ:] эта психическая остановка [притока] является причиной для прекращения кармического притока с подлинной [точки зрения]. *davvā-savaroṇe aṇṇo* — физическая остановка — это другое, она возникает при наличии прекращения притока физической кармы. Так, например, по причине природы сиддхи самой по себе, с подлинной [точки зрения], безотносительно к другим причинам вечный в силу именно неразрушимости, способный к освещению самого себя и других благодаря собственной природе высшего света, свободный от начала, середины и конца в силу безначальности и бесконечности, безгранично незапятнанный из-за отсутствия грязи вождения и всех других ложных состояний связанности, вызванных стремлением к наслаждению услышанным, увиденным и испытанным, воплощение высшего счастья, единственно характеризующегося естественным высшим блаженством, причина остановки притока всей кармы вследствие незапятнанной естественной собственной природы — так характеризуется высший атман, чистое изменение сознания, появившееся благодаря размышлению о собственной природе, которое и является психической остановкой [притока кармы]. То же, что, будучи причиной психической остановки, не порождает следствие в виде втекания новой физической кармы, является физической остановкой притока кармы. Таков смысл.

Затем описывается объект остановки через разделение точек зрения. Так, ведь, начиная [со ступени] «ложные взгляды» и заканчивая [ступенью] «уничтоженные страсти», постепенно в различной степени проявляется нечистая подлинная [точка зрения]. В этом благодаря разделению ступеней совершенствования сохраняется тройкая деятельность направленности [сознания] в форме благой, не-благой и чистой практики. Так, говорится — на [ступенях] «ложные взгляды», «ложные взгляды с сомнением» и «смешение» одна за другой постепенно проявляется не-благая направленность

[сознания]; затем одна за другой на [ступенях] «правильные взгляды без самообладания», «обеты мирянина» и «невнимательное самообладание» в разной степени постепенно проявляется благая направленность [сознания], способствующая чистой направленности [сознания]; сразу за ней, начиная [со ступени] «внимательный самоконтроль», заканчивая [ступенью] «уничтоженные страсти», проявляется чистая направленность [сознания] в форме указанной частично чистой точки зрения благодаря разделению на минимум, среднее [значение] и максимум. Именно так, поскольку на [ступени] «ложные взгляды» нет остановки [притока кармы], на [ступени] «правильные взгляды с сомнением»:

*solasapaṇavisaṇabhaṃ dasacauchakkekkaḃaṃdhavoçiṇṇā |  
duga tīsa cadurapuvve paṇa solasa jogiṇo ekko ||94||<sup>184</sup>*

*94. Шестнадцать, двадцать пять, ноль, десять, четыре, шесть и один — [подвидов] уничтожения связанности [с первой по шестую ступени]; два, тридцать, четыре — [новой активности в конце первой, шестой, седьмой и в начале восьмой ступени]; пять и шестнадцать [на девятой и десятой ступенях] и одна — [у всеведущего с] активностью.*

[Вопрос:] так, с нечистой подлинной [точки зрения], истолкована тройкая направленность [сознания на ступенях] «ложные взгляды» и т.д., но каким образом проявляется чистая направленность [сознания] при нечистой подлинной точке зрения? [Ответ:] дается ответ — при чистой направленности [сознания] остается созерцаемым естественный атман, [имеющий] чистую пробужденную единую собственную природу; по этой причине в силу чистой созерцаемости, в силу опоры на чистоту и в силу [того, что она служит] носителем собственной сущности чистого атмана, проявляется чистая направленность [сознания]. И означающее чистую направленность [сознания] слово «остановка» не бывает нечистым, подобно нечистым модусам ложности, вожделения и т.д., являющимся причинами сансары. Именно поэтому, характеризуясь совершенным знанием, являющимся «плодом», наделенный чистым модусом чистым не является; но характеризуемое чистыми и нечистыми модусами, состоящее из подлинной «тройкой

драгоценности», [имея] переживание чистого атмана, [являясь] причиной освобождения, будучи частично в проявленной форме и частично незатемненным, называется «третьим устроением».

[Возражение:] некто сказал — совершенное знание [является] полностью незатемненным, чистым, его причина также должна быть полностью незатемненной и чистой, в силу утверждения: «Следствие является подобным материальной причине»<sup>185</sup>. [Ответ:] приводится такой ответ — сказанное вами обоснованно, однако материальная причина частично отлична от следствия, подобно материальной причине нижних роц, [являющихся] следствием шестнадцати золотых роц<sup>186</sup>, подобно материальной причине в виде комка глины, куска, хранилища, амбара — следствия сделанного из глины кувшина. Если бы материальная причина была односторонне тождественна [следствию] или [односторонне] отлична [от него], в таком случае не появились бы отношения причины и следствия в двух вышеприведенных примерах с золотом и глиной. [Вопрос:] из чего это выводится? [Ответ:] благодаря частичной незапятнанности возникает частично проявленная форма; характеризуемое подавляющим-с-уничтожением [кармы] знанием, с указанной частично чистой точки зрения, слово «остановка», обозначающее собственную сущность чистой направленности [сознания, является] причиной спасения. И то, что известно как вечно проявляющееся незатемненное знание в неразвитой тонкой простейшей душе, оно [является] незатемненным [только] в отношении всякого минимального подавления-с-уничтожением [кармы знания] в тонкой простейшей душе, но не повсеместно. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] при затемнении и этого получается, что души нет. В действительности в отношении высшего подавляющего-с-уничтожением [кармы] знания и в отношении уничтожающего [карму] знания даже оно — с затемнением, в силу невозможности уничтожающего [карму] знания и даже подавляющего-с-уничтожением [кармы знания] у сансарных [душ]. Если бы была возможна форма частичного совершенного знания, подобно частичному затемнению покрова на глазах, в таком случае также получалось бы частичное непосредственное восприятие мира и не-мира, но такое не встре-

чается. Однако подобно образу солнца, скрытому кучей облаков, или подобно поднятому покрову на глазах, [оно] немного освещает. Таков смысл.

Затем объясняется характеристика подавления-с-уничтожением [кармы]. Силы кармы, всяческими способами скрывающие атрибуты атмана, называются всё разрушающими «противниками»<sup>187</sup>; силы, частично скрывающие атрибуты атмана, называются частично разрушающими «противниками». Только отсутствие проявления всё разрушающих «противников» [является] именно уничтожением, а их наличие называется подавлением; подавление вместе с уничтожением, характеризуемое отсутствием проявления всё разрушающих при наличии проявления частично разрушающего «противника», называется подавлением-с-уничтожением [кармы]. Пребывание в подавлении-с-уничтожением кармы есть подавляющее-с-уничтожением [кармы] состояние. Или же так: состояние, в котором при наличии проявлений частично разрушающего «противника» душа частично реализует знание и другие атрибуты, является подавляющим-с-уничтожением [кармы]. [Вопрос:] что этим доказывается? [Ответ:] в ранее описанной тонкой простейшей душе при наличии проявлений затемняющего знание частично разрушающего «противника» частично реализуется атрибут знания; по этой причине это знание является подавляющим-с-уничтожением [кармы] в силу истинной природы частичного проявления. Здесь смысл таков: если ранее приведенное подавляющее-с-уничтожением [кармы] знание, характеризуемое чистой направленностью сознания, является причиной спасения, то созерцающему человеку нужно размышлять именно так: «Я [есть] только эта собственная сущность высшего атмана, характеризующая вечным, полностью незатемненным, неделимым, единым, полностью совершенным знанием, а не форма частичного знания». Так следует знать разделение точек зрения относительно объекта истолкования реальности «остановка [притока кармы]» [34].

Затем описываются виды причин остановки [притока]. Это первая часть, во второй дается ответ на вопрос: что создает остановку? Сосредоточив ум на этих двух частях, Благословенный приводит следующую сутру:



***vadasamidiguttio dhammāṇupehā parisahajao ya |  
cārittaṃ bahubheyā ṇāyavvā bhāvasaṃvaravisesā*** ||35||

35. Обеты, осторожность, контроль, добродетели, темы для размышлений, преодоление неудобств и множество видов [правильного] поведения следует знать как особенности психической остановки.

**Комментарий.** ***vadasamidiguttio*** — обеты, осторожность, контроль; ***dhammāṇupehā*** — добродетели, темы для размышлений; ***parisahajao ya*** — и преодоление неудобств; ***cārittaṃ bahubheyā*** — связанное с множеством видов правильного поведения; ***ṇāyavvā bhāvasaṃvaravisesā*** — все эти приведенные виды следует знать как особенности психической остановки. Затем [приводится] пространное [описание:] с подлинной [точки зрения], обеты<sup>188</sup> — прекращение вождения и всех благих и не-благих видов [состояний сознания] благодаря силе благоуханного «вкуса» счастья, рожденного размышлением о реальности естественного атмана, [являющегося] по своей природе чистым знанием и видением; с обыденной [точки зрения], обеты [выступают] носителем этой [подлинной точки зрения] пяти видов, характеризующихся прекращением душой насилия, неправды, воровства, не-целомудрия и привязанности. С подлинной точки зрения, осторожность<sup>189</sup> — *sam* (букв. «полностью»), *samyak* (букв. «правильное»), изменение, хождение (*ayana*), движение в уединении, размышлении и погруженности в собственную природу [в качестве] безграничного знания и т.д. естественного атмана благодаря отказу от вождения и всех видов ложных состояний; с обыденной [точки зрения], осторожность, являясь вспомогательной причиной внешних членов [тела], описана в книгах по дисциплине поведения в пяти видах, обозначаемых [как осторожность в] хождении, речи, еде, поднятии и опускании [вещей] и испражнении. С подлинной [точки зрения], контроль (*gupti*) — это забота (*gopana*), оберегание, устремление, вхождение, хранение собственного атмана из-за опасения вождения и других причин сансары в тайном месте, характеризующиеся размышлением о естественно чистом атмане; с обыденной [точки зрения], контроль — это прекращение деятельности ума, речи и тела с целью оберегания внешних частей тела. С подлинной [точки зрения],

добродетель (*dharma*) поддерживает (*dharati*) попавший в сансару атман, поэтому [она] заключается в размышлении о естественно чистом атмане, характеризуемом чистым знанием и видением; с обыденной [точки зрения], добродетель «поддерживает» восхваляемых в стихах повелителей богов, повелителей людей и т.д. с опорой на эту [подлинную точку зрения], поэтому [добродетель бывает] десяти видов, характеризуемых высшей [степенью] кротости, смирения, прямодушия, чистоты, правдивости, самообладания, аскезы, отказа [от тела], отрешенности, целомудрия.

Так, например, употреблено [слово] «добродетель» с целью исключения невнимательности у практикующего. Кротость — преодоление «загрязнения» [ума] при возможной непереносимой брани и т.п., вызванных появлением гнева; т.е. кротостью называется отсутствие «загрязнений» [ума] при наличии причин появления гнева у проходящего в чужие дома с целью поиска средств продолжения жизни тела [1]. Смирение — отсутствие высокомерия в силу опьяняющей гордыни от касты и т.п. [2]. Прямодушие — честность в активности; т.е. прямодушием называется честность, характеризующая активность тела, речи и ума [3]. Правдивость — благочестивые речи в отношении достойных; т.е. правдивостью называются благочестивые речи в отношении достойных, уважаемых людей [4]. Чистота — прекращение преобладающей алчности к приобретенному, т.е. чистотой называется действие или состояние очищения, прекращение преобладающей алчности к приобретенному [5]. Самообладание — уклонение от индрий живых существ у практикующего осторожность и т.д., т.е. самообладанием называется уклонение в отношении индрий и живых существ, означающее заботу о них у муни, практикующего осторожность в хождении и т.п. Самообладание в отношении живых существ — уклонение от причинения боли живым существам с одной индрией и т.д. Самообладание в отношении индрий — отсутствие стремления к вожделению и т.п. применительно к звуку и другим объектам индрий.

Это описание обозначает восьмеричное наставление в чистоте<sup>190</sup>. Так, например, чистота состояния, чистота тела, чистота благочестия, чистота хождения по пути, чистота подая-

ния, чистота оставления [выделений], чистота ложа и сидений и чистота речи. Так, чистота состояния порождается давлением-с-уничтожением кармы, благословлена благим стремлением к Пути Освобождения, лишена наплыва вожделения и т.п.; чистота тела — отсутствие покровов, отсутствие украшений, отсутствие обрядов, сохранение грязи, [в которой] рожден<sup>191</sup>, отсутствие изменений частей тела. Чистота благочестия — склонность к почитанию по достоинству архатов и других высших учителей; наделенность поклонением в соответствии с правилами относительно знания и т.п.; проявление всяческой милости учителей. Чистота пути хождения — усилия по избеганию причинения боли существам, порожденные постижением «ступеней души», источника и основы [душ]; передвижение после осмотра места при свете солнца знания с помощью собственных индрий; лишенное быстроты, опоздания, оживления, небрежности, игривости, смотрения в другом направлении и других ошибок хождение. Чистота подаяния — благосклонность к изложенным в сутре «Ачара»<sup>192</sup> указаниям относительно времени, места и природы [подаяния]; невозмутимость ума в отношении приобретения и потери, почтения и оскорбления; оставление презираемой миром семьи, хождение от низкого к высокому дому, подобно луне; не посещающий [для получения подаяния] особые жилища, сиротские приюты, ночлежки, дома, используемые для свадьбы; не показывающий бедность; стремящийся к вкушению чистой пищи; принимающий предписанную агамами безупречную пищу, полученную во время странствования для [поддержания] жизни. Чистота оставления [выделений] — готовность наделенного самообладанием прилагать усилия в определенное время и [в определенном] месте при полном отказе от тела оставлять ногти, волоски [на теле], сопли, плевки, кровь, семя, мочу и экскременты. Чистота ложа и сиденья — готовность наделенного самообладанием избегать жилища женщин, низких [людей], воров, пьяниц, игроков, птицеловов и других порочных людей, оставить наряды, косметику, украшения, роскошные одежды, игрища проституток, красивые песни, танцы, игру на музыкальных инструментах и т.п., обитать на природных горах, в пещерах, дуплах деревьев и т.д., а также в искусственно созданных — пустых и оставленных

домах и других местах, не созданных по его просьбе. Чистота речи — [речь,] лишенная совершения насилия и т.п. в отношении телесных [душ] земли, избавленная от жестокости, грубости и т.д. и причинения боли другим [существам], [имеющая своим] главным результатом наставление в обетах, нравственности и т.д., полезная, известная, приятная, увлекательная, соответствующая наделенному самообладанием<sup>193</sup>. Такова восьмеричная чистота самообладания |6|.

Аскеза — [то, что] «сжигает» с целью уничтожения кармы. Она [бывает] двух типов: внешняя и внутренняя, каждая из которых — шести видов |7|<sup>194</sup>. Отказ [от тела] — прекращение привязанности. Отказ [от тела] определяется как прекращение привязанности к наделенным сознанием и лишенным сознания [объектам]. Или же так: отказом от тела называется соответствие знанию и т.п. наделенного самообладанием |8|. Отрешенность — прекращение привязанности «это — мое». Отрешенностью называется прекращение привязанности «это — мое» при исключении домашних обрядов в отношении имеющегося тела. Отрешение (*ākiñcana*) — у него нет ничего (*kiñcan*); состояние этого или действие [есть] отрешенность (*ākiñcana*) |9|. Целомудрие — в силу отказа от воспоминаний о пережитом с женой, слушания рассказов о ней, от используемых женщинами сидений и лож и т.п. Целомудрие устанавливается как полнота отказа от воспоминаний о пережитом с женой, слушания рассказов о ней, [отказ] от используемых женщинами сидений и лож, сохраняющих запах и т.п. удовольствий. Или: поведение с целью отсутствия независимости от брахмана-учителя |10|. Таковы десять видов добродетели.

Далее объясняются двенадцать тем для размышления — узрение непостоянства, беззащитности, сансары, одиночества, отчужденности, загрязненности, притока [кармы], остановки притока, уничтожения кармы, мира, труднодостижимости пробуждения, самодостаточности Дхармы. Затем объясняется размышление о непостоянстве. Так, например, «с точки зрения субстанции, иная, отличная от неразрушимой по своей природе субстанции естественно высшего атмана, благодаря собственной отделенной от покрова [кармы]<sup>195</sup>, знающей о единой природе, психическая карма — это форма воз-

деления и других ложных состояний сознания при связанности с душой, с нечистой подлинной точки зрения; с неиносказательной неразличающей обыденной точки зрения, форма физической кармы и не-кармы, а также, с иносказательной неразличающей обыденной точки зрения, то, что благодаря связанности самой себя со своим „управителем“<sup>196</sup> воспринимает как наделенное сознанием — женщина и т.п., и лишенное сознания — золото и т.п., и смешение их обоих — всё это непостоянно». Так следует размышлять. Даже при разделении с ними у наделенного таким размышлением человека, подобно произнесению истины, не возникает чувство собственности<sup>197</sup>, так в силу отсутствия чувства собственности он размышляет размышлением о тождественной-в-различии<sup>198</sup> «тройкой драгоценности» — именно о неразрушимом естественно высшем атмане. Любой, кто размышляет о неразрушимом атмане, обретает природу неуничтожимого безграничного счастья освобожденного атмана. Так приведена тема для размышления о непостоянстве.

Затем объясняется тема для размышления о беззащитности. «Субстанция собственного чистого атмана, измененного подлинной „тройкой драгоценностью“, является вспомогательной причиной внешних частей [тела], и почитание пяти парамештхинов [и есть] защита. Поэтому эти, являющиеся внешними [по отношению к субстанции], наделенные сознанием повелители богов, чакравартины, полководцы, наилучшие воины, сыновья и т.д., горы, крепости, земельные ямы, драгоценные камни, мантры<sup>199</sup>, приказы, дворцы, травы и другие лишенные сознания [предметы], а также их смешение, подобно схваченному тигром в чаще в первый момент смерти детенышу антилопы, подобно сбитой кораблем в море птице, не являются защитой». Так следует знать. Познав это, освободившись от связанности узами в форме стремления к наслаждению и т.д., имея опору в «нектаре» счастья, порожденного самосознанием, придерживаясь собственного чистого атмана, [он] практикует размышление. Только тот, кто размышляет о несущем защиту атмане, выступающем защитой во всякое время, обретает защиту естественно чистого атмана, подобного приносящему защиту остоу ваджры<sup>200</sup>. Так истолковывается тема для размышления о беззащитности.

Затем объясняется тема для размышления о сансаре. Ранее оставленная, отличная от субстанции чистого атмана, будущая и смешанная материальная субстанция в форме затемняющей знание и других видов физической кармы и не-кармы, после восприятия бесконечного затемнения в качестве пропитания для тела, напитков и других объектов пяти индрий — это сансара [применительно к] субстанции. Каждую из тех точек пространства мира, которые отличны от неисчисляемых точек пространства размером с естественно чистое пространство мира, связанных с субстанцией своего чистого атмана, умножив на бесконечное [количество] раз, там нет такой точки пространства, где душа не рождалась бы и не умирала, — это сансара применительно [к месту]. Исключив время лишнего образов сосредоточения, переживающего свой чистый атман каждое из мгновений десяти котикоти сагаропам<sup>201</sup> каждой восходящей и нисходящей эпохи<sup>202</sup>, умножив на бесчисленное [количество] раз множества времени существования там, нет такого мгновения, в которое душа не рождалась бы и не умирала, — это сансара [применительно ко] времени. Благодаря силе сосредоточения, состоящей в неделимой «тройке драгоценности», при движении сиддх, исключив то рождение, которое появляется в форме модуса сиддхи, характеризуемое реализацией своего атмана, среди рождений обитателей ада, животных, людей, а также рождений богов, благодаря силе посвящения [в монашество] Джинны в форме аскетического образа жизни, которому предшествовали причины стремления к наслаждениям, лишены размышлений о подлинной «тройке драгоценности» до конца девяти небес Грайвеяка<sup>203</sup>:

*sakko sahaggamahissī dakkhiṇaimdā ya loyavālāya|  
 loyaṃṭiyā ya devā taccha cudā ñivvudim jaṃṭi ||142||<sup>204</sup>  
 142. Те боги, которые Шакра, главные богини первых небес,  
 Индры южной стороны света, локапалы<sup>205</sup> и лаукантики<sup>206</sup>, оставив небеса, обретают нирвану.*

Так, в соответствии со строками приведенной гатхи и исключив другие строки, запрещенные агамами, следует знать сансару [применительно к] рождениям: «лишенная размышлений о естественно чистом атмане, разрушающем рождение,

и наделенная размышлением о ложности, вожделении и т.п., вызывающих рождение, эта душа бесчисленное [количество] раз жила и умерала».

Затем объясняется сансара [применительно к] состояниям [сознания]. Так, например, ступени наименьшей активности являются причинами наименьшей природы связанности и количества связанности, формой минимальных колебаний ума, речи и тела, [имея] размер с неисчисляемую часть оси<sup>207</sup>, пребывая на четырех ступенях. Точно так же наибольшие ступени активности являются причинами наибольшей природы связанности и количества связанности, формой наибольшей деятельности ума, речи и тела, [имея] размер с соответствующую этому неисчисляемую часть оси, пребывая на четырех ступенях. Точно так же [они] являются причинами наименьшей длительности связанности, ступенями наименьшей подверженности страстям, [имея] соответствующий этому размер с неисчисляемые миры, пребывая на шести ступенях. Точно так же [они] являются причинами наибольшей длительности связанности, ступенями наибольшей подверженности страстям, [имея] размер с неисчисляемые миры и пребывая на шести ступенях. Точно так же [они] являются причинами наименьшей интенсивности связанности, ступенями наименьшей подверженности страстям, [имея] размер с неисчисляемые миры и пребывая на шести ступенях. Точно так же [они] являются причинами наибольшей интенсивности связанности, ступенями наибольшей подверженности страстям, [имея] размер с неисчисляемые миры, пребывая на шести ступенях. Таким же способом средние между собственными наименьшими и собственными наибольшими [возникают] средние ступени разных степеней. Точно так же [обстоит дело и] со ступенями длительности затемняющей знание и других главных и второстепенных [видов] природы связанности от наименьшей до наибольшей. Все они, в соответствии со сказанным в высших агамах, смешиваются бесконечное [количество] раз, рождаясь; однако те причины разрушения истинной природы всех ранее указанных видов природы связанности, которые имеют форму правильной веры, знания и образа жизни в отношении реальности естественно высшего атмана, по своей природе являющегося чис-

тым знанием и видением, именно эти правильное видение, знание и поведение они не реализуют. Это сансара применительно к состояниям сознания.

Таким образом, ранее описанным способом сансара пяти типов, [имеющих] форму субстанции, места, времени, рождения и состояния, у размышляющей души в отношении разрушающих осознание своего превосходящего сансару чистого атмана не возникает изменения в отношении причин увеличения сансары — ложности, отсутствия самоконтроля, невнимательности, страстей и активности; однако, испытав удовольствие от «вкуса» превосходящего сансару счастья благодаря силе осознания собственного чистого атмана, [она] практикует размышление о разрушающем сансару, естественно незапятнанном высшем атмане. Поэтому именно о каком высшем атмане [она] размышляет, именно такой атман реализовав, [она] остается в течение бесконечного времени в освобождении, отличном от сансары. Но [есть] такая особенность — за исключением вечно простейших душ, следует знать истолкование сансары пяти типов. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] в трех временах не существует подвижности у вечно простейших душ. Так, сказано:

*atthi aṇaṃtā jīvā jehi ṇa patto tasāṇa pariṇāmo |  
bhāvakaḷaṃkasupaurā ṇigodavāsaṃ ṇa tuṃsaṃti ||197||<sup>208</sup>  
197. Существует бесчисленное [количество] душ, [которые] не обретут подвижность. Плотно вовлеченные в ложные состояния [сознания, они] не оставят обитание в простейших [душах].*

Несравненное не-двойственное [объяснение таково]: даже имеющие изначально ложные взгляды девятьсот тридцать два сына Бхараты<sup>209</sup>, разрушившие карму и обитавшие ранее в простейших душах насекомых, называемых «пастиухи Индры»<sup>210</sup>, попав скопом под ноги слона Бхараты и умерев, возродились в качестве царевичей Варддханы и других сыновей Бхараты. Они ни с кем не говорили [о Дхарме]. Поэтому в собрании<sup>211</sup> вместе с Бхаратой Благословенный<sup>212</sup>, будучи спрошен, объяснил прошлые перерождения. Те же, это услышав, предприняв аскезу, в течение малого времени, момента, обрели освобождение. Это рассказывается в комментарии на



«Ачара-арадхану»<sup>213</sup>. Так приведена тема для размышления о сансаре.

Затем объясняется тема для размышления об одиночестве. Так, например, у этой души, преобразованной размышлением об одиночестве, единственно характеризуемом подлинной «тройкой драгоценностью», с подлинной точки зрения, лишь совершенное знание, выступающее вместилищем счастья естественного блаженства и других безграничных атрибутов, [является] единственным «телом». [Вопрос:] каков смысл [здесь слова] «тело»? [Ответ:] собственная сущность, а не состоящее из семи элементов<sup>214</sup> грубое тело. Точно так же наилучший друг, приносящий высшее благо, всегда постоянный — это единственная реальность естественного атмана, преобразованная размышлением об одиночестве, характерном для высшей «самотождественности», отличной от «болезненного» и «насильственного» созерцания<sup>215</sup>, а не приносящие временное благо сыновья, жена и т.п. Таким же способом высшая польза, приносящая неразрушимое благо, — это одна категория собственного чистого атмана, наделенного размышлением об одиночестве, характеризуемом наивысшим самообладанием, а не золото и другие предметы. Точно так же единственное счастье — это счастье атмана, по своей природе невозмутимого, единственно характеризуемого неизменным высшим блаженством, порожденным лишенным образов сосредоточением, а не счастье порождающих возбуждение индрий. [Вопрос:] в силу чего это удовольствие<sup>216</sup> души от тела, друзей, золота и других объектов индрий с подлинной [точки зрения] исключается? [Ответ:] поскольку во время смерти только одна душа идет на другой уровень [существования], не тело и т.п. Точно так же во время болезни собственный чистый атман, лишенный недолжного созерцания страстей, объектов и т.д., является единственным помощником. [Вопрос:] каким же это образом? [Ответ:] если [это] последнее тело, в таком случае [оно] ведет к освобождению, [имеющему] проявленную форму совершенного знания и т.п., но у последнего тела [оно], создав небольшую длительность сансары и предоставив счастье процветания повелителей богов и т.д., после этого постепенно ведет к освобождению. Таков смысл. А также сказано:

*saggaṃ taveṇa savvo, vi pāvai tahi vi jhāṇajoyeṇa|  
jo pāvai so pāvai, paraloe sāsayaṃ sokkhaṃ ||23||<sup>217</sup>*

*23. Всякий может посредством аскезы достичь небес, однако то, что достигается йогой и созерцанием, — это вечное блаженство в мире ином.*

Таким образом, познав «плод» размышления об одиночестве, следует незамедлительно практиковать размышление об одиночестве естественно чистого атмана. Так приведена тема для размышления об одиночестве [4].

Затем объясняется тема для размышления об отчужденности. Так, ведь те ранее указанные виды удовольствия от тела, друзей, золота и т.д. и объектов индрий при подчиненности карме разрушаются, и их следует оставить; все те, которые благодаря собственной природе, единственно знающей, отделенной от покрова [кармы], вечны, [их] всеми способами следует рассмотреть, поскольку, с подлинной точки зрения, они иные, отличные от категории естественно высшего атмана, по своей природе неизменного, [имеющего сущность] высшего чудесного сознания. Отличный же от них атман — другой. Здесь истинный смысл таков: в теме для размышления об одиночестве дается истолкование в форме утверждения «Я — один», но в теме для размышления об отчужденности «тело и другие объекты отличны от меня, моими не являются» — в форме отрицания. Таким образом, отличие темы для размышления об одиночестве от темы для размышления об отчужденности — только в форме утверждения и отрицания. Так это понимается. Так закончена тема для размышления об отчужденности [5].

После этого объясняется тема для размышления о нечистоте. Так, например, в силу порожденности причинами — всячески нечистыми семенем и кровью — сказано: «элементы — жир, кровь, плоть, лимфа, кости, костный мозг и семя»; так, благодаря тому, что состоит из семи нечистых элементов, выходящих через нос и другие девять отверстий в силу нечистоты по своей сущности, точно так же из-за порождения мочи, экскрементов и других нечистых загрязнений тело [является] скопищем нечистоты. Оно нечисто не только в силу [того, что служит] причиной нечистоты, но и в силу порождения нечистоты по своей сущности, [загрязняя] нечисто-

той чистые благоуханные гирлянды, одежды и другие вещи. Теперь объясняется чистота. С подлинной точки зрения, самим по себе чистым [является] только высший атман в силу [того, что выступает] вместилищем естественно чистого совершенного знания и других атрибутов, и в силу сущности чистоты.

*jīvo bamhā jīvamhi ceva cariyā havijja jo jadiṇo|  
taṃ jāṇa bamhaceraṃ vimukkaparadehabhattīye ||1||<sup>218</sup>*

*1. Душа — Брахма, то поведение, которое есть у души,  
Именно его знай как целомудрие, лишнее служения телу.*

Так в гатхе описано безупречное целомудрие, оно постигается как находящееся именно в высшем атмане. А также в силу сказанного: «Целомудренный всегда чист» чистота [бывает] только у целомудренных, а не при очищении омовением водой у наделенных чувственным желанием, гневом и других вожделеющих. И также в силу сказанного: «Шудрой становятся благодаря рождению, дважды рожденным называют благодаря ритуалам. Знай, что знаток писания — благодаря начитанности, а брахман — благодаря целомудрию»<sup>219</sup>, поэтому брахманом является только подлинно чистый. А также Нараяна<sup>220</sup> сказал Юдхиштхире<sup>221</sup>, что только омовение в «реке» чистого атмана является причиной высшей чистоты, а не мирское омовение в Ганге и других тиртхах: «В наполненной „водой“ самообладания, несущей „поток“ истины, с „берегами“ нравственности, волнами милосердия, в „реке“ атмана соверши окропление, о сын Панду! Водой внутренний атман не очищается»<sup>222</sup>. Так приведена тема для размышления о нечистоте.

После этого объясняется тема для размышления о притоке [кармы]. Эта душа, подобно судну с пробоинами в море, благодаря притоку кармы через индрии и т.д. тонет в океане сансары. Такова варттика<sup>223</sup>. Индриями называются осязание, вкус, обоняние, зрение и слух, отличные [по своим] характеристикам от осознания собственного сверхчувственного чистого атмана. Страсти определяются как гнев, гордость, лживость и алчность, порождающие возбуждение собственной природы атмана, совершенно подавившего телесность. Отсутствие пяти обетов [имеет] формы проявления насилия,

неправды, воровства, не-целомудрия и привязанности, противодействующие переживанию чистого атмана благодаря формам прекращения вожделения и других видов [недолжного]. Описанные в высших агамах формы деятельности ума, речи и тела, обратные реальности бездеятельного, неизменного атмана, деяние праведности, деяние ложности и т.п. называются двадцатью пятью [видами] деяний. Следует знать, что такова собственная сущность притока [кармы, имеющего] форму индрий, страстей, отсутствия обетов и деяний. Подобно тому как в океане нагруженное множеством драгоценностей судно с пробоинами при проникновении воды начинает тонуть и берега не достигает, так и «судно» души, нагруженное бесценными «драгоценностями», характерными для правильного видения, знания и поведения, благодаря ранее описанным входам притока с проникновением «воды» кармы начинает тонуть в океане сансары и «берега» спасения, наполненного совершенным знанием, непреходящим счастьем и другими безграничными атрибутами, не достигает. Так следует знать тему для размышления о притоке кармы, осмысляющую принесенные притоком ошибки [7].

Затем объясняется тема для размышления об остановке [притока]. Подобно тому как при законопачивании пробоин у судна вследствие невозможности просачивания воды внутрь [оно] благополучно достигает берега, так и «судно» души благодаря силе осознания естественно чистого атмана при законопачивании «пробоин» индрий и других причин притока при невозможности просачивания «воды» кармы благополучно достигает «берега» спасения, наполненного «драгоценностями» совершенного знания и других безграничных атрибутов. Так узрение достоинств приведенной остановки следует знать как тему для размышления об остановке [притока кармы].

Затем описывается тема для размышления об уничтожении [кармы]. Подобно тому как при появившемся накоплении грязи из-за несварения, отказавшись от принятия пищи, некто принимает лекарство, переваривающее пищу и [зажигающее] огонь живота. И при переваривании загрязнения, извержении, уничтожении этого он становится счастливым. Так и эта способная [к освобождению] душа подобно пище,

вызывающей «несварение» из-за природы ложности, вожделения и других видов незнания при накоплении «грязи» кармы, оставив ложность, вожделение и т.п., в качестве высшего «лекарства» принимает равнодушно жизнь и смерть, приобретение и потери, счастье и страдание и т.д., «переваривает» грязь кармы, «зажигая» огонь чистого созерцания и принимает «лекарство» высказываний Джины. И тем самым после отделения и уничтожения кармы становится счастливой. Более того, подобно тому как разумный во время несварения то страдание, которое порождает несварение, не [может] забыть и поэтому отказывается от пищи, вызвавшей несварение, и после этого навсегда становится счастливым. Точно так же и различающий человек в силу сказанного «Страдающие люди становятся усердными в Дхарме» не забывает с наступлением страданий о тех добродетельных преобразованиях, которые возникли. Поэтому благодаря силе переживания естественно чистого атмана с целью уничтожения [кармы] проявляет преобразования воодушевления и бесстрастия в форме отказа от стремления к увиденным, услышанным и пережитым наслаждениям и другим изменениям ложных состояний [сознания]. Далее объясняются характеристики воодушевления и бесстрастности:

*dhamme ya dhammaphalahmi daṃsaṇe ya hariso ya huṃṭi  
saṃvego |*

*saṃsāradehabhogesu virattabhāvo ya vairaggam ||1||<sup>224</sup>*

*1. Та радость, которая возникает от Дхармы и от «плода» Дхармы, [есть] воодушевление.*

*А состояние невозмутимости в отношении сансарных наслаждений тела — бесстрастие.*

Так приведена тема для размышления об уничтожении [кармы] [9].

Затем описывается тема для размышления о мире. Так, например, мир есть неисчисляемое количество не имеющих ни начала ни конца, несотворенных, неподвижных точек пространства, окруженных тремя «ветрами», называемыми плотным туманом, плотным воздухом и тонким воздухом. Его форма объясняется [так:] обращена вниз половина тамбури-

на, но та полная форма, которая наличествует у тамбурина, она и является формой этого [мира]; однако тамбурин бывает округлым, а мир [имеет] четыре стороны — таково различие. Или же так: та форма, какая бывает у прямо стоящего человека с расставленными в разные стороны ступнями, поставившего руки на бока, такова и форма [мира]. Теперь объясняется его высота, длина и ширина. В высоту с юга на север [он] размером в четырнадцать раджджу, в длину повсеместно размером в семь раджджу. С востока на запад же в нижней части ширина [составляет] семь раджджу; вверх от нее части в ширине последовательно уменьшаются на один раджджу до срединного мира. Затем вверх от срединного мира постепенно увеличиваются в ширине вплоть до [уровней] Брахмы и Локанты до пяти раджджу; вверх от этого они снова постепенно уменьшаются до конца мира в ширину до одного раджджу. Следует знать, что в самой середине этого мира расположен [в форме] полости бамбука полый четырехсторонний канал движения шириной в четыре раджджу и высотой в четырнадцать раджджу. В нижней части он [имеет] семь раджджу и связан с нижним миром. Выше этого он имеет высоту связанного с ним среднего мира в сто тысяч йоджан, а от [горы] Меру<sup>225</sup> он связан с верхним миром и [имеет] высоту в семь раджджу.

Затем объясняется нижний мир. В нижней части, являющейся опорой Меру, расположена первая земля, известная как Ратнапрабха<sup>226</sup>. Каждое лежащее ниже нее пространство, постепенно на один раджджу становясь [больше,] является землей [ада], называемой [соответственно]: Шаркара[прабха], Валука[прабха], Панка[прабха], Дхума[прабха], Тамах[прабха] и Махатамах[прабха]<sup>227</sup>. В самой нижней части расположено место размером с один раджджу, лишенное земли и населенное простейшими и другими пятью [видами] неподвижных [душ]. Ратнапрабха и другие земли — каждая покоится на трех основаниях: плотном тумане, плотном воздухе и тонком воздухе. При вопрошании, в какой земле какие ямы ада существуют, по порядку дается объяснение — в них тридцать, двадцать пять, пятнадцать, десять, три, девяносто девять тысяч девятьсот девяносто пять и пять по сто тысяч [адов, т.е. в совокупности] — 8400000. Затем объясняется по порядку

размер совокупности земли Ратнапрабхи. [Вопрос:] каков смысл [здесь слова] «совокупность»? [Ответ:] толщина или глубина. Следует знать, что размер [толщины составляет] один миллион восемьсот тысяч, тридцать две тысячи, двадцать восемь тысяч, двадцать четыре тысячи, двадцать тысяч, шестнадцать тысяч и восемь тысяч йоджан. Но ширина вдоль в четырех направлениях света по отношению к каналу движения размером в один раджджу, а во внешней от канала движения части — до конца мира. Сказано также: «Земли концами соприкасаются с границами мира по всем направлениям света»<sup>228</sup>. Здесь в ширину поперечный мир ограничен границами [мира], в глубину равен глубине [горы] Мандара<sup>229</sup> в тысячу йоджан, в самой середине мира расположена земля Читра<sup>230</sup>, в нижней части которой расположена Кхарабхага<sup>231</sup> толщиной в шестнадцать тысяч [йоджан]. Вниз от нее расположена Панкабхага<sup>232</sup> в восемьдесят четыре тысячи йоджан толщиной; ниже ее расположена Аббахулабхага<sup>233</sup> толщиной в восемьдесят тысяч йоджан. Таким образом, следует знать, что Ратнапрабха имеет три деления. Так, следует знать, что в Кхарабхаге обитают девять классов «Во-дворцах-живущих»<sup>234</sup> богов, за исключением семьи асуров, и семь классов «Блуждающих»<sup>235</sup> богов, за исключением семьи ракшасов; асуры и ракшасы [обитают] в Панкабхаге. В Аббахулабхаге живут обитатели ада.

Так, внизу на нескольких уровнях обитания, каждый со своей глубиной внизу, за исключением каждой тысячи йоджан вверху в средней части, находятся обитатели, согласно порядку уровней, числом тринадцать, одиннадцать, девять, семь, пять, три и один. Таким образом, всего насчитывается сорок девять обитателей. [Вопрос:] каков смысл [здесь слова] «обитель»? [Ответ:] «уровень», «центральный зал», «ров». Так, в Ратнапрабхе в первой обители, называемой Симанта, средняя яма, называемая центральной, имеет ширину в исчисляемое [количество] йоджан, подобно миру людей. От нее по четырем основным сторонам света линиями [расположены] сорок девять ям глубиной в неисчисляемое количество йоджан. Точно так же по четырем промежуточным сторонам света линиями [расположены] сорок восемь ям глубиной также в неисчисляемое [количество] йоджан. Они называют-

ся побочными [ямами]. В восьми основных и промежуточным сторонах света, не образуя линии, подобно разбросанным цветам, некоторые шириной в исчисляемое [количество] йоджан, некоторые шириной в неисчисляемое [количество] йоджан, расположены [ямы,] называемые случайными. Таким образом, ады бывают трех видов: центральные, побочные и случайные. Следует знать, что это объяснение первого уровня, согласно этому порядку. Точно так же, в соответствии с порядком истолкования, [описывается] и длина ранее названных сорока девяти уровней, однако каждый из восьми промежуточных уровней уменьшается на одну [яму], и поэтому в седьмой земле по четырем основным сторонам света располагается по одной [яме].

[Теперь] объясняется высота тела обитателей Ратнапрабхи и других адов. На первом уровне [высота тела составляет] три хасты; от нее, последовательно увеличиваясь, на тринадцатом уровне [высота составляет] семь чап<sup>236</sup>, три хасты и шесть ангул. От него на втором уровне и далее до последней центральной [ямы], умножаясь вдвое, в седьмой земле [высота тела] составляет пятьсот чап. Та [высота], что является в верхнем аду максимальной, в нижнем немногим более [этого] является минимальной. Так это следует знать в отношении уровней. [Теперь] объясняется продолжительность жизни. В первой земле на первом уровне минимум [продолжительности жизни составляет] десять тысяч лет, от него последовательно увеличиваясь, согласно указанному в агамах порядку, до последнего уровня, максимум составляет одну сагаропаму. За ним, начиная со второго, последовательно максимальная длительность жизни [составляет] три, семь, десять, семнадцать, двадцать три, тридцать три сагаропамы. Та [продолжительность жизни], которая является максимальной в первой земле, во второй [земле, увеличившись] на мгновение, [является] минимальной, точно так же [обстоит дело] и на [всех] уровнях. Таким образом следует знать до конца седьмой земли. У измененных чрезмерно ложными видением, знанием и поведением, отличными по [своим] характеристикам от подлинной «тройкой драгоценности», характеризующейся осознанием собственного чистого атмана, у неразумных, с пятью индриями [душ] ящериц, птиц, змей, львов



и женщин существует сила перемещения последовательно, начиная с Ратнапрабхи, в шесть земель, но в седьмую — только у рожденных в «землях деяний» людей и рыб. Более того, тот, кто постоянно перерождается в аду, он [перерождается в нем] соответственно порядку восемь, семь, шесть, пять, четыре, три и два раза. Однако [существует] такое ограничение — в седьмом аду снова идет туда только один раз или перерождается в другом аду. Души, покинувшие ад, не [могут] родиться «выдающимися личностями»<sup>237</sup>, называемыми «баладева», «васудева», «пративасудева» и «чакравартин»<sup>238</sup>. Покинувшие четвертый, пятый, шестой и седьмой ады не могут родиться тиртханкарами, с последним телом, наделенным самообладанием [монахом] и мирянином соответственно. [Вопрос:] а кем в таком случае? [Ответ: сказано:]

*ñirayādo ñissarido ñiratirie kammaṣaṇṇipajjatte |  
gabbhabhave uppajjadi sattamañirayādu tirieva ||203||<sup>239</sup>  
203. Покинув ад, [душа] рождается в «земле деяний» разумным, развитым,  
рожденным из лона человеком или животным.*

Теперь объясняются страдания в адах. Так, например, та продолжительность жизни ада, уровень [существования] ада и другие [виды] порочной кармы, с проявлением которой души с ложными взглядами обретают стремление к «вкусу» наслаждения объектами пяти индрий, лишённые «вкуса» «нектара» счастья, единственно характеризуемого неизменным высшим блаженством, порожденным правильной верой, знанием и образом жизни, [выражающими] реальность естественно высшего атмана, чья собственная природа — чистые видение и знание, родившись в аду в четвертой земле переживают страдания, порожденные чрезмерной жарой, в первых трех частях пятой — страдания от чрезмерной жары, в нижней части — от чрезмерного холода, в шестой и седьмой — страдания от чрезмерного холода. Точно так же они переносят чрезмерные страдания от расчленения, разрезания, разрубания мечом, раздавливания в прессе, поднятия на пики и т.п. А также сказано:

*acchiṇimīlaṇamettaṃ ñatthi suhaṃ dukkhameva aṇubaddhaṃ |  
ñiraye ñerayiyāṇaṃ ahoṇisaṃ paṃsamāṇāṇaṃ ||207||<sup>240</sup>*

207. Не смыкая глаз, мучимые в огне страдания день и ночь в аду, [где] нет счастья, а только страдания, мучаются обитатели ада.

В первых трех землях рождаются асурами. Так познав, с целью уничтожения страданий обитателей ада следует практиковать размышление о тождественной-в-различии «тройкой драгоценности». Так следует вкратце знать истолкование нижнего мира.

Следом за этим объясняется поперечный мир — Джамбудви́па и другие имеющие благие названия континенты окружены Лаваной и другими имеющими благие названия океанами, имеющими форму круга, каждый последующий шириной вдвое больше предыдущего, простираясь до конца континента Сваямбхураману, окруженного океаном Сваямбхураманой; по этой причине мир называется «поперечным»<sup>241</sup>, а также «средним». Так, например, в центре этих неисчисляемых континентов и океанов размером в три с половиной уддхара-[пальи]<sup>242</sup> сагаропамы срезанного волоска располагается Джамбудви́па. Она отмечена деревом джамбу<sup>243</sup>, находящимся на расположенной в самом центре горе Меру, имеет форму круга размером в лакх<sup>244</sup> йоджан и во внешней части окружена океаном Лаваной вдвое больше шириной — в два лакха йоджан. Этот же океан Лавана во внешней части окружен в форме круга вдвое больше континентом Дхатакикханда шириной в четыре лакха йоджан. Этот континент Дхатакикханда во внешней части окружен в форме круга вдвое больше океаном Калода шириной в восемь лакхов йоджан. А этот океан Калода во внешней части окружен в форме круга вдвое больше континентом Пушкара шириной в шестнадцать лакхов йоджан. Следует знать, что ширина таким образом удваивается до конца континента Сваямбхураману и океана Сваямбхураману. Подобно тому как общая ширина континента Джамбудви́па и океана Лавана составляет три лакха йоджан, так и ширина Дхатакикханды и Калоды на один лакх больше, так и следует знать ширину, увеличивая на один лакх йоджан, неисчисляемых континентов и океанов до океана Сваямбхураману. Таким образом, на вершинах гор неисчисляемых континентов и океанов с указанными характеристиками [расположены] обитатели «Блуждающих» богов,

а внизу под землей во дворцах, а также на континентах и океанах [расположены] крепости, отличающиеся по [своим] характеристикам, согласно сказанному в высших агамах. Точно так же в Кхарабхаге и Панкабхаге [расположены] неисчисляемые обитатели «Блуждающих» богов, размером с неисчисляемые уровни; а также семьдесят семь миллионов двести тысяч дворцов, связанных с «Во-дворцах-живущими» богами, украшенных естественными святилищами джин. Таким образом, вкратце объяснен поперечный мир.

Затем объясняется расположенный посреди поперечного мира мир людей. Говорится, что в расположенной в центре его Джамбудвипе [есть] семь земель. Начиная с южной части, [там] расположены семь земель, называемые Бхарата, Хаймавата, Хира, Видеха<sup>245</sup>, Рамьяка, Хайраньявата и Айравата. [Вопрос:] каков смысл [здесь слова] «земля»? [Ответ:] «страна», «местность», «область», «край» — таков смысл. Говорится, что эти земли делятся на шесть частей горными цепями — начиная с южной части, между Бхаратой и другими семью<sup>246</sup> землями находятся шесть горных цепей, называемые Хиваман, Махахиваман, Нишадха, Нила, Рукми и Шикхари. [Вопрос:] каков смысл [здесь слова] «гора»? [Ответ:] «разделяющие страны горы», «пограничные горы» — таков смысл. Последовательно описываются [расположенные] на вершинах этих гор озера. Существует шесть естественных озер, называемых Падма, Махападма, Тигинча, Кесари, Пундарика и Махапундарика. [Вопрос:] каков смысл [здесь слова] «озеро»? [Ответ:] «водоем» — таков смысл. Говорится, что из этого озера Падма и других, соответственно описанному в агамах, вытекают четырнадцать великих рек. Так, ведь из большого озера Падма, расположенного на горах Хиваман, вытекая через двери восточных врат, — в шесть йоджан и крошу<sup>247</sup> шириной, в половину йоджаны толщиной, с вершины этих гор пятьсот йоджан течет в восточную часть, оттуда повернув на юг в сторону пика, Ганга впадает в расположенный в земле бассейн. Выйдя оттуда через южные врата, пройдя через пещеру расположенных посреди Бхаратакшетры, протянувшихся с востока на запад гор Виджаярддхи, касающихся океана, оттуда обогнув с востока половину Арьякханды, в отношении первой глубины в десять раз [увеличив-

шись], т.е. в пять гавьют<sup>248</sup> глубиной, точно так же в отношении первой ширины в десять раз [увеличившись] в размере, т.е. шестьдесят две с половиной йоджаны шириной, Ганга на востоке впадает в океан. Точно так же, подобно Ганге, Синдху именно оттуда, вытекая из западных врат расположенного на горах Химаван озера Падма, обойдя юго-западную часть и выйдя из врат пещеры [гор] Виджаярддхи, обогнув с запада половину Арьякханды, на западе впадает в океан. Таким образом притекающими с южной стороны света Гангой и Синдху и протянувшимися с востока на запад горами Виджаярддха Бхаратакшера поделена на шесть частей.

Затем, [текущая] из озера Махападма, расположенного в горах Махахимаван, с южной стороны вернувшись в середине земли Хаймаваты, совершив прадакшину<sup>249</sup> на расстоянии половины йоджаны горы Набхи, [река] Рохит на востоке впадает в океан. Точно так же из озера Падма, расположенного в горах Химаван, с северной стороны совершив прадакшину на расстоянии половины йоджаны горы Набхи, [река] Рохитасья на западе впадает в океан. Таким образом, следует знать, что в наименьшей «земле блаженства»<sup>250</sup>, называемой Хаймавата, [протекают] две реки, называемые Рохит и Рохитасья. Затем, из озера Тигинчча, расположенного в горах Нишадха, втекая с юга, совершив половину прадакшины на расстоянии половины йоджаны именно этой горы Набхи, [река] Харит на востоке впадает в океан. Точно так же из озера Махападма, расположенного в горах Махахимаван, втекая с севера, совершив половину прадакшины на расстоянии половины йоджаны именно этой горы Набхи, [река] Хариканта на западе впадает в океан. Таким образом, следует знать, что в средней «земле блаженства», называемой Хари, [протекают] две реки, называемые Харит и Хариканта. Затем, из озера, именуемого Кесари, расположенного на горе Нила, втекая с юга в наибольшей «земле блаженства», называемой Уттаракуру, обойдя в середине [гору] Меру, разделив горы Гаджаданта и на расстоянии половины йоджаны совершив прадакшину [горы] Меру, [пройдя] посреди восточного леса Бхадрашалы и посреди Восточной Видехи, река Шитода на востоке впадает в океан. Точно так же [выйдя] из озера Тигинчча, расположенного на горах Нишадха, войдя с северной стороны света, пройдя посреди

последней «земли блаженства», именуемой Девакуру, разделив горы Гаджаданта вблизи Меру и совершив прадакшину на расстоянии половины йоджаны вокруг Меру, [пройдя] посреди западного леса Бхадрашалы и посреди Западной Видехи, Шитода на западе впадает в океан. Таким образом, следует знать, что в «земле деяний», называемой Видеха, [протекают] две реки, называемые Шита и Шитода. Следует знать, что те глубина и ширина, которые ранее были названы у Ганги и Синдху, в каждой земле до конца Видехи удваиваются. Затем, Ганга наделена четырнадцатью тысячами притоков, так же и Синдху; это число [притоков] у Рохит и Рохитасья удваивается, а это число удваивается у Харит и Хариканты, [затем] это число у Шиты и Шитоды удваивается. Так, следует знать, что с юга на север пятьсот двадцать шесть целых и шесть девятнадцатых йоджаны — протяженность «земли деяний» Бхаратакшетры, гор Хиваван — вдвое больше этого; земли Хаймаваты — вдвое больше этого, и так до конца Видехи. Таким образом, озеро Падма длиной в тысячу йоджан, шириной — в половину этого и глубиной в десять йоджан, в нем [находится] лотос в йоджану шириной; вдвое больше этого лотос в Махападме; а в Тигинчхе — вдвое больше того.

Затем, подобно тому как в Бхарате из гор Хиваван вытекают две [реки] — Ганга и Синдху, так же и на севере в «земле деяний», называемой Айравата, с гор Шикхара вытекают две реки — Ракта и Рактода. Подобно тому как в наименьшей «земле блаженства», называемой Хаймавата, с двух гор Махаван и Хиваван последовательно вытекают две реки — Рохита и Рохитасья, так и на севере в наименьшей «земле блаженства», называемой Хайраньявата, последовательно с двух гор, называемых Шикхари и Рукми, вытекают две реки — Суварнакула и Рупьякула. Точно так же, как в средней «земле блаженства», называемой Хари, последовательно с двух гор, именуемых Нишадха и Махаван, вытекают две реки — Харит и Хариканта, так и на севере в средней «земле блаженства», называемой Рамьяка, последовательно с двух гор, именуемых Рукми и Нила, вытекают две реки — Нар и Нараканта. Так следует знать. Подобно тому как в Бхарате бывают нисходящая и восходящая эры<sup>251</sup> размером в десять

котикоти сагаропам, определяющие благополучно-благополучный и другие шесть<sup>252</sup> [периодов] времени, [согласно] сказанному в высших агамах, с продолжительностью жизни, высотой [тела] и другими [характеристиками], так [обстоит дело и] в Айравате. Но [есть] такая особенность — в частях Бхараты и Айраваты, [населенных] млеччхами, и на горах Виджаярддха, начиная с четвертого и до последнего [периода, промежутки] времени одинаковы, нет различия. [Вопрос:] что еще? [Ответ:] следует знать, что подобно тому как кровать в одной части тождественна другой ее части, так и описанные на юге Джамбудвипы земли, горы, реки, озера и т.д. тождественны таковым же на севере.

Затем, подобно тому как размышляя о правильном видении, знании и поведении относительно субстанции естественно высшего атмана, лишённого чувства привязанности к телу, [являющегося] корнем ложности, вожделения и других ложных состояний [сознания] и наделённого совершенным знанием, видением, счастьем и другими безграничными атрибутами, отделившись от тела (*dehavigatā*), [земля,] где муни становятся лишёнными тела, [там] полностью достигают освобождения, называется Видехой. Приводится описание того, что существует в середине Джамбудвипы. Так, например, посреди земли Видехи существует гора, именуемая Махамеру, высотой в девяносто девять тысяч йоджан, от поверхности земли вглубь на тысячу йоджан и длиной окружности в десять тысяч йоджан, украшенная множеством чудес, описанных в агамах: друг над другом на одиннадцати уровнях, последовательно уменьшаясь на вершине до тысячи йоджан, описанные в агамах естественные святилища, рощи богов, обители богов и т.д. И она похожа на слона, поэтому на северной стороне в форме бивней слона выступают две горы, называемые Гаджаданта; точно так же в северной части находятся пересекающиеся<sup>253</sup> [ее] горы Нила. Посреди них [находится] имеющая форму треугольника последняя часть земли, называемая Уттаракуру. В центре Меру, в части, [называемой] Ишана, посреди гор Шита и Нила находится не имеющее начала естественное земляное дерево джамбу, описанное в высших агамах. Следует знать, что по обоим берегам Шиты [находятся] две горы, именуемые Ямака. От обеих гор

в южном направлении, немного в стороне, посреди реки Шита друг за другом находятся пять озер. У каждого из этих озер по обеим сторонам [расположены] по десять золотых гор, в соответствии с описанием в «Лока-ануйоге», украшенных храмами джин, сделанными из золота и драгоценных камней. Точно так же для людей и животных, рожденных в результате подаяния пищи, поклоняющихся высшим «сосудам», почитателей подлинной и обыденной «тройкой драгоценности», превосходящей наслаждение от счастья чакравартина, отличного по [своим] характеристикам от «вкуса» «нектара» счастья, единственно характеризующего неизменное истинное блаженство, порожденное размышлением о своем чистом атмане, предоставляющее «вкушение» различных удовольствий пяти индрий, там находится «земля наслаждения» с деревьями исполнения десятью способами желаний, называемыми «предоставляющими» необходимое — светила, дома, освещение, музыкальные инструменты, пищу, одежды, цветочные гирлянды, предметы для поклонения, украшения, музыку<sup>254</sup> и питье. Так следует знать многочисленные чудеса, таким образом описанные в высших агамах. Следует знать, что именно там, в южной части Меругаджа, среди двух [гор] Гаджаданта, [находится] последняя «земля блаженства» Уттаракору, называемая Девакуру.

Оттуда в восточной стороне от горы Меру с востока на запад протянулась шириной в двадцать две тысячи йоджан роца Бхадрашала с оградой. В восточной ее части находится «земля деяний», называемая Восточная Видеха. Там те земли, которые расположены к югу от гор Нилакулы и к северу от Меру, делятся на части. Так, ведь к востоку от Меру расположена роца восточная Бхадрашала с оградой, от нее к востоку расположена первая земля, за ней с юга на север протянулись горы Вакшара, за ними находится земля, за ней же находится река Вибханга, за ней — снова земля, затем расположены горы Вакшара, за ними — земля, за ней — река Вибханга, сразу за ней — земля, после нее — горы Вакшара, за ними — земля, затем — река Вибханга, после — земля, затем — горы Вакшара, потом — земля, сразу за ней поблизости от восточного океана [лес] Деваранья с оградой. Таким образом, следует знать, что восемь земель [поделены] девять-

тью стенами. Приводятся последовательно наименования этих [земель] — Каччха, Сукаччха, Махакаччха, Каччхавати, Авартта, Лангалавартта, Пушкала и Пушкалавати. Теперь приводятся наименования расположенных посреди этих земель городов: Кшема, Кшемапури, Ришта, Риштапури, Кханга, Манджуша, Аушадхи и Пундарикини.

Следом за ними описываются те земли, которые [расположены] к югу от реки Шита к северу от гор Нишадха. Так, например, в западной части [находится] ранее упомянутый [лес] Деваранья с оградой; сразу за ним находятся горы Вакшара, за ними — земля, за ней — река Вибханга, за ней — земля, после нее — горы Вакшара, потом — земля, за ней — река Вибханга, затем — земля, затем — горы Вакшара, за ними — земля, затем — река Вибханга, сразу за ней — земля, затем — горы Вакшара, за ними — земля, затем в части горы Меру [находится] восточная роща Бхадрашала с оградой. Таким образом, следует знать, что посреди восьми земель [находятся] девять стен. Теперь приводятся по порядку их наименования: Ваччха, Суваччха, Махаваччха, Ваччхавати, Рамья, Рамьяка, Рамания и Мангалавати. Затем приводятся наименования расположенных в центре них городов: Сумима, Кундала, Апараджита, Прабхакари, Анка, Падма, Шубхи и Ратнасамчая. Так завершено истолкование частей земель Восточной Видехи.

Затем, в западной части Меру шириной в двадцать две тысячи йоджан с востока на запад находится западная роща Бхадрашала, сразу за ней — Западная Видеха. Так, те земли, которые [расположены] к северу от гор Нишадха к югу от реки Шитода, называются частями. Так, ведь в направлении к Меру располагается западная роща Бхадрашала с оградой, в западной части от нее находится земля, в ней с юга на север протянулись горы Вакшара, сразу за ними — земля, за ней — река Вибханга, за ней — земля, после нее — горы Вакшара, потом — земля, за ней — река Вибханга, затем — земля, затем — горы Вакшара, за ними — земля, затем — река Вибханга, сразу за ней — земля, затем — горы Вакшара, за ними — земля, сразу за ней рядом с западным океаном находится роща Бхутаранья с оградой. Таким образом, в середине существует восемь земель. Приводятся их наименования: Падма,



Супадма, Махападма, Падма, Падмакавати, Шанкха, Налина, Кумуда и Салила. Затем приводятся наименования расположенных в центре городов: Ашвапури, Симхапури, Махапури, Виджаяпури, Араджапури, Вираджапури, Ашокапури и Вишокапури.

После этого объясняется деление частей тех земель, которые расположены в северной части от реки Шитода и южной части от гор Нилакула. В восточной части ранее названной рощи Бхутаранья с оградой находится земля, сразу за ней [протянулись] горы Вакшара, за ними — земля, за ней — река Вибханга, за ней — земля, после нее — горы Вакшара, потом — земля, за ней — река Вибханга, затем — земля, затем — горы Вакшара, за ними — земля, затем — река Вибханга, сразу за ней — земля, затем — горы Вакшара, за ними — земля, за ней в направлении Меру [расположена] западная роща Бхадрашала с оградой. Таким образом, в середине существует восемь земель. Приводятся по порядку их наименования: Вапра, Сувапра, Махавапра, Вапракавати, Гандха, Сугандха, Гандхила и Гандхамалини. Затем приводятся наименования расположенных в центре городов: Виджая, Вайджаянти, Джаянти, Апараджита, Чакрапури, Кхангапури, Айодхья и Авадхья.

Затем, подобно тому как Бхаратакшетра двумя реками Гангой и Синдху, а также горами Виджаярддха поделена на пять частей, [населенных] млеччхами, и одну часть — ариями; таким образом, всего — шесть частей. Следует знать, что и таким же образом и каждая из этих двадцати трех земель, поделенная двумя реками, подобными Ганге и Синдху, и горами Виджаярддха, [имеет] шесть частей. Но [есть] одно отличие — повсюду в этих землях четвертый период времени<sup>255</sup> одинаков. Следует знать, что максимальная продолжительность жизни [составляет] пуркоти<sup>256</sup>, а высота тела — пятьсот чап. Размер пурвы объясняется так:

*purvassa hu parimāṇaṃ sadariṃ khalu sadasahassakoḍīo  
chappaṇṇaṃ ca sahasā bodhavyā vāsagaṇaṇāo ||1||<sup>257</sup>*

1. Известно, что размер пурвы же составляет семь миллиардов

пятьдесят шесть миллионов лет.

Так вкратце завершено описание Джамбудвипы.

После этого следует знать, что подобно тому как существует алмазная ограда в восемь йоджан высотой, создающая границы между континентами и океанами на всех континентах и океанах, так [же обстоит дело] и на Джамбудвипе. Во внешней ее части существует океан Лавана диаметром в два лакха йоджан, высотой воды в шестнадцать тысяч йоджан, как сказано в агамах, украшенный множеством чудес. Во внешней от него части существует континент Дхатакикханда диаметром в четыре лакха йоджан. Там в южной части, касаясь ограды двух океанов Лаваны и Калоды, протянувшись с юга на север, есть горы, именуемые Икшвакара, шириной в тысячу йоджан и высотой четыреста йоджан. Так [же обстоит дело] и в северной части. Следует знать, что существуют две Дхатакикханды — Восточная и Западная, разделенные на части двумя горами. Так, в центре континента Восточная Дхатакикханда есть гора Малая Меру высотой в восемьдесят четыре тысячи йоджан и глубиной в тысячу йоджан. Так [же обстоит дело] и в западной части. Подобно тому как описывается Великая Меру Джамбудвипы, Бхарата и другие земли, Хиваман и другие горы, Ганга и другие реки, Падма и другие озера на севере и юге, так следует знать и Меру Западной Дхатакикханды и Меру Восточной Дхатакикханды. Следовательно, числа Бхараты и других земель по сравнению с Джамбудвипой удваиваются, но не в отношении ширины и длины. Горные цепи в отношении же ширины удваиваются, но не в отношении длины. Так, на континенте Дхатакикханда горные цепи имеют форму обода колеса. Следует знать, что подобно тому как у колес на внутренней стороне имеются узкие пустые отверстия, а на внешней стороне — широкие, так же [обстоит дело и] с землями.

Таким образом, окружая континент Дхатакикханду, океан Калода имеет длину окружности в восемь лакхов йоджан. От него во внешней части на расстоянии восьми лакхов йоджан на половине континента Пушкаравары в форме окружности по четырем сторонам света находится гора, именуемая Манушоттара. Так, в половине Пушкары, подобно континенту Дхатакикханда, с юга на север [протянулись] две горы, именуемые Икшвакара, а с востока на запад — две горы Малая Меру. Следует понимать, что точно так [же обстоит дело и]

с Бхаратой и другими землями и частями. Однако далее число Бхарат и других земель удваивается по сравнению с Бхаратой Джамбудвипы, но не Дхатакикханды. А число горных цепей удваивается в ширине и длине по сравнению с горными цепями Дхатакикханды. Размер же высоты в южной части у гор Виджаярддха [составляет] двадцать пять йоджан, Химаван — сто, Махахимаван — двести, Нишадхи — четыреста; так же [обстоит дело и] в северной части. [Высота] Гаджаданты рядом с Меру — пятьсот [йоджан], Нилы, Нишадхи со стороны Гаджаданты — четыреста йоджан; рядом с рекой до конца Вакшары — и рядом с [горами] Нила и Нишадха — четыреста йоджан. Следует знать, что у остальных гор, за исключением Меру, — то, что описано в Джамбудвипе, так [же обстоит дело и] до половины третьего континента; земли, горы, реки, местности, города и т.п. [имеют] такие же названия. Точно так же повсюду [имеются] одинаковые ограды, состоящие из драгоценных камней рубина высотой в две кроши и шириной в пятьсот дханушей<sup>258</sup>. Также следует знать, что горы там подобны ободу колеса, а земли устроены подобно пустым отверстиям в ободе. Люди обитают только во внутренней части горы Манушоттара, но не во внешней. Их минимальная продолжительность жизни [составляет] антар-мухурту, максимальная — три пальи, средняя — среднее множества видов; точно так [же обстоит дело] и у животных. Таким образом, мир людей размером до половины третьего континента, [расположенный] в середине поперечного мира с протянувшимися неисчислимыми континентами и океанами, вкратце описан.

Затем, следует знать, что во внешней ближней<sup>259</sup> части от горы Манушоттара, огибая половину континента Сваямбхурамана, в первой части горы, именуемой Нагендра, там, где расположены исчисляемые континенты и океаны, согласно сказанному: «„Блуждающие“ — сразу»<sup>260</sup>, находятся обители «Блуждающих» богов, а также животных с продолжительностью жизни в одну палью, связанных с наименьшей «землей блаженства». Во внешней части горы Нагендра до половины континента Сваямбхурамана и океана повсюду расположены «земли деяний», подобно Видехе в четвертом периоде; однако там люди не обитают. Таким образом, вкратце завершено истолкование среднего мира вместе с описанием мира людей,

расположенного в средней части поперечного мира, внутри его, с указанными характеристиками. Затем, следует знать, что в мире людей существует триста восемьдесят [храмов], а в поперечном мире на трех континентах, называемых Нандишвара, Кундала, Ручака, [существуют] естественные независимые<sup>261</sup> джайнские храмы числом пятьдесят два, четыре и четыре соответственно.

После этого объясняется мир «Светил». Так, например, боги-«Светила» бывают пяти видов: Солнце, Луна, планеты, накшатры<sup>262</sup> и разрозненные звезды. Среди них вверх от поверхности земли на семьсот девяносто йоджан в другом пространстве находятся звезды, вверх от них на десять йоджан — небесные ладьи Солнца, вверх от них на восемьдесят йоджан — небесные ладьи Луны; после этого, в соответствии со сказанным в «Трайлокья-саре», вверх от них на четыре йоджаны — небесные ладьи Близнецов и других накшатр, вверх от них на четыре йоджаны — небесные ладьи Меркурия, вверх от них на три йоджаны — небесные ладьи Венеры, вверх от них на три йоджаны — небесные ладьи Юпитера, вверх от них на три йоджаны — небесные ладьи Марса, вверх от них на три йоджаны — небесные ладьи Сатурна. А также сказано:

*ṇauduttarasattasayā dasa sīdī caudugaṃ tu ticaukkaṃ |  
tārāraṇṇarikkhā bahubhaggavaaṃgirārasaṇi ||332||<sup>263</sup>*

*332. Семьсот девяносто, десять, восемьдесят, четыре, четыре, три, три, три и три йоджаны вверх по порядку звёзды, Солнце, Луна, накшатры, Меркурий, Юпитер, Венера и Сатурн.*

И эти боги-«Светила» непрерывно совершают круговое движение над двумя с половиной континентами [в форме] прадакшины [вокруг горы] Меру. Так, грубое обыденное время [имеет] форму часа, стражи, дня и т.п., подобно тонкому обыденному времени — мгновению, нимише и т.п., если же оно лишено мгновений, часа и других указанных видов в форме субстанции атомов времени, то является материальной причиной подлинного времени. Также время узнается благодаря появлению и исчезновению небесных ладей Луны, Солнца и других богов-«Светил», подобно тому как инстру-

ментальной причиной горшка, созданного материальной причиной — комком глины, является горшечник; по этой причине в переносном [смысле] утверждается, что время создано богами-«Светилами». Но подлинное время является вспомогательной причиной внешней части изменения движения этих небесных ладей, подобно нижнему вращающемуся камню гончарного круга.

Теперь объясняется число Лун и Солнц на двух с половиной континентах. Так, ведь над Джамбудвипой [существует] две Луны и два Солнца, над Лаванодой — по четыре, Дхатакикхандой — по двенадцать Лун и Солнц, океаном Калода — по сорок две Луны и Солнца, над половиной континента Пушкары — по семьдесят две Луны и Солнца. После этого дается описание, что за Солнца и Луны [существуют] над Бхаратой и Айраватой Джамбудвипы. Так, например, на сто восемьдесят йоджан внутри Джамбудвипы и во внешней части, связанной с океаном Лавана, на триста тридцать йоджан, в совокупности пятьсот десять йоджан, [существует место], называемое местом перемещения, оно — только для Солнца и Луны. Там, над Бхаратой и вовне существуют пути [передвижения] числом сто восемьдесят четыре для Солнца и пятнадцать — для Луны. Так, над внутренней [частью] Джамбудвипы, в день Тропика Рака<sup>264</sup>, в начале южного пути над горами Нишадха на первом пути Солнце встает первый раз. Увидев непосредственно естественный образ джины, владыки джин — безупречного высшего атмана, расположенного в небесной ладье Солнца, чакравартин Бхарата, находясь в Айодхье, с приверженностью незапятнанной праведности бросая цветы, совершает поклонение. Следует знать, что, согласно определенным агамам, расположенные на этих путях Солнце Бхаратакшетры вместе с Солнцем Айраваты, а также с Луной пребывают внутри.

Затем:

*sadabhisa bharaṇī addā sādī asalessa jeṭṭhamavara varā|  
rohiṇi visāha puṇavvasu tiuttarā majjhimā sesā ||399||<sup>265</sup>*

339. Шатабхиша, Бхарани, Ардра, Свати, Ашлеша и Джьештха — это наименьшие [накшатры], Рохини, Вишакха, Пунарвасу, две Уттара — [Уттаранхальгуни и Уттарашадха] — наибольшие, остальные — средние.

Так, согласно порядку приведенной гатхи, сказано, какие накшатры бывают наибольшими, наименьшими и средними. [Говорится]:

*induravīdo rikkhā sattathṭhi paṃsa gaganakhaṃḍahīyā|  
ahiyahidarikkhakhaṃḍā rikkhe iṃduraviātthanamuhuttā ||404||<sup>266</sup>*  
404. В одну мухурту Луна тысячу семьсот шестьдесят восемь, Солнце — тысячу восемьсот тридцать и накшатры — тысячу восемьсот тридцать пять частей неба проходят. Поэтому шестидесят семь и пять частей накшатр составляют мухурту Солнца и Луны.

Таким образом, согласно порядку приведенной сутры-гатхи, соединив вместе отдельные дни, [получается] число триста шестьдесят семь. Половину этой совокупности дней, когда Солнце проходит с внутренней [части] континента на юге по внешней части, тогда этот путь называется южным; когда же очевидно оно движется на севере с океана по внутренним путям, тогда этот путь называется северным. Так, следует знать, что, когда Солнце находится в день Тропика Рака в начале южного пути над внутренней частью при повороте на первый путь, тогда солнечный свет максимальный, и протяженность с востока на запад небесной ладьи Солнца [составляет] девяносто четыре тысячи пятьсот пятьдесят йоджан. Тогда день состоит из восемнадцати мухурт, а ночь — из двенадцати мухурт. После этого постепенно с уменьшением солнечного света каждый день сокращается на две мухурты и одну шестидесят первую часть, и находясь на пути над океаном Лавана в месяц магха в день северного пути Тропика Козерога<sup>267</sup>, минимальная протяженность с востока на запад небесной ладьи Солнца [составляет] шестьдесят три тысячи шестнадцать йоджан. Точно так же и день состоит из двенадцати мухурт, а ночь — из восемнадцати мухурт. Остальные особенности следует узнать из «Локавибхаги»<sup>268</sup>.

Те небесные ладьи «Светил», которые [находятся] во внешней части земли людей, движение не совершают. Те, которые выше горы Манушоттара на пятьсот тысяч йоджан, расположены в форме окружности по линиям, оцепляя предыдущие земли. Так, в первом круге находятся друг за другом четыреста сорок четыре луны и солнца. Следом за ним на

каждом лакхе йоджан по порядку располагаются по кругу. Но [есть] такая особенность: на каждом круге до внешней части половины Пушкары четыре луны и четыре солнца увеличиваются до восьми. Затем, входя в океан Пушкары, ограда размером в пятьсот тысяч йоджан среди воды образует описанный круг размером в четыреста сорок йоджан, первый от этого [океана] круг удваивается [в размере]. Следует понимать, что сразу за ним на расстоянии лакха йоджан расположен круг с четырьмя лунами и четырьмя солнцами; и таким образом, постепенно увеличиваясь вплоть до ограды внешней части океана Сваямбхурамааны, [существует] устройство небесный ладей богов-«Светил». Следует знать, что эти неисчисляемые, размером с неисчисляемую часть пратары<sup>269</sup> небесные ладьи «Светил» украшены естественными состоящими из золота и драгоценных камней святилищами джин. Так завершено вкратце истолкование мира «Светил».

Сразу за этим объясняется верхний мир. Так, ведь [существует] шестнадцать небес, называемые Саудхарма, Айшана, Санаткумара, Махендра, Брахма, Брахмоттара, Лантава, Капишта, Шукра, Махашукра, Шатара, Сахасрара, Аната, Праната, Арана и Ачьюта; за ними [идут] девять [небес], называемые Грайвеяка, девять — называемые Анудиша, девять небесных ладей [составляют] один уровень; за ними [идут] пять [богов] Ануттара — пять небесных ладей [составляют] один уровень. Так по указанному порядку друг над другом пребывают «Небесные»<sup>270</sup> боги. Эта варттика — сжатое изложение, т.е. объяснение в целом. Длина окружности первых [составляет] двенадцать йоджан, средних — восемь, последних — четыре [йоджаны]. Та малая Меру, чья высота составляет сорок четыре йоджаны, над ней [расположена] земля [Уттара]куру, последняя из населенных смертными, на ее пике, [ее] отрезая, расположена прямая небесная ладья. Взяв ее за начало вместе с размером высоты малой [Меру] в лакх йоджан, на половину раджджу вверх до конца этого места пространства расположена пара небес, называемых Саудхарма и Айшана; над ними вверх до конца на половину раджджу находится пара небес, называемых Санаткумара и Махендра; оттуда ввысь до конца на половину раджджу существует пара небес, называемых Брахма и Брахмоттара; затем также вверх до

конца на половину раджджу существует пара небес, именуемых Лантава и Капишта; за ними вверх до конца на половину раджджу следует знать пару небес, обозначаемых как Шукра и Махашукра; сразу за ними вверх до конца на половину раджджу находится пара небес, называемых Шатара и Сахасрара; за ними вверх до конца на половину раджджу находится пара небес, называемых Аната и Праната; за ними вверх до конца пространства на половину раджджу находится пара небес, называемых Арана и Ачьюта. Так следует знать. Также следует знать, что там в первой паре небес [существуют] одноименные небесам четыре индры, на четырех средних небесах [существует] по одному одноименному небесам индре, а в верхних парах небес [существуют] одноименные небесам четыре индры; таким образом, следует знать, что в совокупности на шестнадцати небесах существует двенадцать индр. Выше шестнадцати небес на одном раджджу находятся боги, обитающие в девяти [небесах] Грайвеека, девяти — Анудиша и пяти — Ануттара. Выше их на двенадцать йоджан расположено подобное миру людей место освобождения, шириной в сорок пять йоджан и толщиной в восемь йоджан. Над ним существует три [оболочки]: плотный туман, плотный воздух и тонкий воздух. Так, окруженные тонким воздухом в конце мира обитают сиддхи, наделенные совершенным знанием и другими безграничными атрибутами.

Теперь объясняется число уровней небес: Саудхарма и Айшана [имеют] тридцать один уровень, Санаткумара и Махендра — семь, Брахма и Брахмоттара — четыре, Лантава и Капишта — два, Шукра и Махашукра — один уровень, Шатара и Сахасрара — один, Аната и Праната — три, Арана и Ачьюта — три; на девяти Грайвеека — девять, на девяти Анудиша — один, пяти Ануттара — один. Так следует знать, что в совокупности друг над другом [располагаются] шестьдесят три уровня. Так, ведь сказано:

*igattīsasattacattāridonṇiekkakkachakkacadukappe|  
tittīyaekkiṃḍiyaṇāmā uḍu ādi tesatṭhī ||159||<sup>271</sup>*

*159. Тридцать один, семь, четыре, два, один, один, на следующих четырех — шесть,  
на трех — по три, на девяти — по одному, на пяти — по одному. Всего — шестьдесят три.*



После этого дается истолкование первого уровня. Та прямая небесная ладья над [горой] малая Меру, что была упомянута ранее, по ширине размером с место обитания людей, называется центральной. От нее по четырем сторонам света шириной в исчисляемые йоджаны в форме линий над всеми континентами и океанами в каждом направлении расположены шестьдесят три небесные ладьи, называемые промежуточными. Те, которые, подобно брошенным цветам, лишены линий, расположенные в промежуточных сторонах света шириной в исчисляемые и неисчисляемые йоджаны, называются случайными. Так следует знать в общем характеристики первого уровня. Далее, по восточной, западной и южной осям и среди них по промежуточным сторонам света находятся небесные ладьи, связанные с [небесами] Саудхарма; по остальным промежуточным сторонам света и на северной оси небесные ладьи связаны с [небесами] Айшана. Над этим уровнем вверх на исчисляемые и неисчисляемые йоджаны, в соответствии с учением Джины, по порядку располагаются второй и т.д. уровни. Но [есть] такая особенность — по четырем осям на каждом уровне в каждом направлении по одной небесной ладье уменьшается, на уровне пяти [небес] Анудиша по четырем сторонам света расположено по одной небесной ладье. Следует знать, что на [небесах] Саудхарма и т.д. [существует] восемьдесят четыре миллиона девяносто семь тысяч двадцать небесных ладей, украшенных естественными состоящими из золота храмами джин.

Затем объясняется размер продолжительности жизни богов. Минимальная [продолжительность жизни] «Во-дворцах-живущих» богов [составляет] десять тысяч лет, максимальная у асура-кумар — сагаропаму, нага-кумар — три пальи, у супарна-[кумар] — две с половиной [пальи], у двипа-[кумар] — две, у остальных шести — полторы пальи. У «Блуждающих» минимальная — десять тысяч лет, максимальная — чуть более пальи. У «Светил» минимальная — одна восьмая пальи, максимальная у Луны — чуть более лакха пальи, Солнца чуть более тысячи пальи, у остальных богов-«Светил» — в соответствии с агамами. Затем, минимальная [продолжительность жизни богов на небесах] Саудхарма и Ишана [составляет] чуть более пальи, максимальная — чуть более двух

сагаропам, на [небесах] Санаткумара и Махендра — чуть более семи сагаропам, Брахма и Брахмотгара — чуть более десяти сагаропам, Лантава и Капишта — чуть более четырнадцати сагаропам, Шукра и Махашукра — чуть более шестнадцати сагаропам, Шатара и Сахасрара — чуть более восемнадцати сагаропам, Аната и Праната — чуть более двадцати сагаропам, Арана и Ачьюта — чуть более двадцати двух сагаропам. После этого, выше Ачьюты, на среди не имеющих калъп [небесах] Грайвеека [продолжительность жизни богов составляет] двадцать две сагаропамы, выше увеличиваясь по одной сагаропаме, поэтому на [самых высоких небесах] Грайвеека — тридцать три сагаропамы. Следует знать, что на уровне девяти Анудиша максимальная [продолжительность жизни составляет] тридцать две сагаропамы, на уровне пяти Анутгара — тридцать три сагаропамы. Так, та продолжительность жизни, которая является максимальной [на небесах] Саудхарма и т.д., на другом — минимальная, за исключением Сарвартхасиддхи. Остальные особенности следует узнать из «Трилока-сары»<sup>272</sup> и других [трактатов].

Более того, свободный от начала, середины и конца высший атман, с чистой просветленной единой собственной природой, подобно отражению в зеркале видящий всецелое незапятнанное совершенное знание, видит, воспринимает, познает и различает чистый атман и другие категории. Поскольку именно по этой причине он [является] подлинным миром, или в нем видится подлинный мир, или в собственном чистом, высшем атмане [происходит] видение (*avalokana*), поэтому он — подлинный мир.

*saṅṅāo ya tilessā iṃdiyavasādāya attaruddāṇi|*

*ṇāṇaṃ ca duppattaṃ toho pāvappadā hoṃti ||147||*

147. Порок вызывают стремление, три «цвета» [души], зависимость от индрий, страдание, насилие, смешанное с ложью знание, заблуждение<sup>273</sup>.

Так, согласно сказанному в гатхе, положив начало ложному состоянию [сознания] и другим помыслам благодаря отказу от благих и не-благих видов намерений и благодаря ощущению «вкуса» «нектара» счастья единого высшего блаженства, порожденного размышлением о естественно чистом

атмане, именно это размышление [является] темой для размышления о подлинном мире. Остальное же [рассматривается] только с обыденной [точки зрения]. Так вкратце завершено истолкование темы для размышления о мире [10].

Затем объясняется тема для размышления о труднодостижимости просветления. Так, ведь [класс душ] с одной индрийей, недостаточным [количеством] индрий, пятью индриями, разумность, развитость, человечность, хорошее место, семью, красоту, полноту индрий, здоровье, долголетие, понимание, слушание, восприятие, запоминание, веру в истинную Дхарму, самообладание, отвращение к объектам удовольствий и подавление гнева и других страстей — чрезвычайно трудно обрести. Среди этих неожиданно каким-то образом достигнутых «плодов» наиболее трудно обрести высшее сосредоточение в форме «добродетельного» созерцания и «чистого» созерцания<sup>274</sup>, заключающихся в осознании чистого атмана. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] вследствие силы противодействующих этому ложности, объектов [чувств], страстей, сладострастия, связанности и других изменений ложных состояний [сознания]. Поэтому следует непрестанно размышлять об этом. Лишенный же размышления об этом падает в сансару. А также сказано: «Обретя это труднодостижимое просветление, если становится невнимательным, то этот жалкий человек в скором времени снова начинает блуждать в лесу сансары»<sup>275</sup>. И сказано также о труднодостижимости человеческого рождения: «[Существует] множество неблагих изменений, разнообразие мира, великое разнообразие источников рождения; а родиться человеком — самое трудное»<sup>276</sup>. Приводятся характеристики сосредоточения и просветления: просветление — это обретение не имевшихся правильного знания, видения и поведения; а сосредоточение — это обретение их беспрепятственно в другом рождении. Так вкратце завершена тема для размышления о труднодостижимости.

Затем объясняется тема для размышления о добродетели. Так, например, добродетель — это приверженность Пути Освобождения, характеризующемуся неуничтожимым безграничным счастьем и другими безграничными атрибутами впавшей в сансару души с почитанием повелителей нагов, повелите-

лей людей и повелителей богов. Объясняются ее виды: добродетель — это изменение атмана, лишенное заблуждения или волнения, заключающееся в осознании чистого атмана или состоящее из подлинной и обыденной «тройкой драгоценности», характеризующей ненасилием, или характеризующее [состоянием] домохозяина или аскета, или характеризующее высшей [степенью] кротости и т.п. Не обретя эту добродетель в бесконечном прошлом,

*ñiccidaradhāusatta ya tarudasa viyaleṃdiyēsu chacceva|  
surañirayatiriyacauro caudasa mañcyesu sadasahassā ||89||<sup>277</sup>  
89. Растений — семь [тысяч], простейших [душ] — десять, с недостаточным [количеством] индрий — два, богов, обитателей ада и животных — четыре, людей — четырнадцать тысяч [лакхов душ существует].*

Так, согласно сказанному в гатхе, среди восьмидесяти четырех лакхов эта душа блуждает, претерпевая страдания, приносящие возбуждение, порожденное стремлением к удовольствию пяти индрий, отличные по [своим] характеристикам от высшего счастья спокойствия, возникающего от размышления о высшем благополучии. Когда же происходит обретение добродетели, отмеченной этими качествами, тогда достигнув счастья разнообразного процветания, [став последовательно] царским сановником<sup>278</sup>, советником, министром, баладевой, васудевой, полноценным чакравартином, божественным ганадхарой и высшим божественным тиртханкаром до конца первых трех «благоприятных [событий]»<sup>279</sup>, а затем благодаря силе размышления о единой «тройкой драгоценности» обретает путь неуничтожимого безграничного счастья и другие атрибуты, пути архатов и пути сиддх. По этой причине только добродетель [является] сутью высшего «вкуса», хранилищем сокровищ, «древом [исполнения] желаний»<sup>280</sup>, камадхену<sup>281</sup> и чинтамани<sup>282</sup>. Что толку во множестве [слов]? Богатство — только в достижении стойкости мысли с обретением провозглашенной джинами добродетели. А также сказано: «Богаты только те, кто пробудились в добродетели, провозвещенной избранными джинами; и мудры [только те,] кто постигли добродетель собственным размышлением»<sup>283</sup>. Так вкратце завершена тема для размышления о добродетели |12|.

Так завершены двенадцать тем для размышлений, обозначаемые как обдумывание реальности невечности, беззащитности, сансары, одиночества, отчужденности, загрязненности, притока [кармы], остановки [притока кармы], уничтожения [кармы], мира, труднодостижимости пробуждения и добродетели, являющихся причинами остановки [притока кармы], в форме преобразования реальности незапятнанного чистого атмана.

Затем объясняется преодоление неудобств. Следует знать, что [существуют] двадцать два [вида] неудобств: голод, жажда, жара, холод, оводы, москиты, нагота, уныние, [соблазны] женщин, скитания, сидение, лежание, брань, побои, прошение подаяния, неполучение [подаяния], болезнь, колкость трав, грязь, уважение, почет, отсутствие высшей мудрости, знания и видения. Терпение неудобств — [это] неподвижность в силу осознания «нектара» счастья, характеризующего неизменное вечное блаженство, порожденное размышлением о естественно высшем атмане, даже при сильном проявлении ощущений голода и т.п. благодаря силе высшей «самотождественности» равнодушие к счастью и страданиям, жизни и смерти, приобретениям и потерям, хуле и хвале и т.п., благодаря способности к остановке [притока] новой благой и не-благой кармы и к уничтожению накопленной благой и не-благой кармы.

Затем объясняется поведение. Поведение — [это] устройство образа жизни при собственной сущности своего чистого атмана, изменяемого подлинной «тройкой драгоценностью», характеризующей чистой направленностью [сознания]. И оно благодаря разделению на степени [бывает] пяти видов. Так, ведь все души состоят из совершенного знания. Так благодаря форме размышления, характеризующей спокойствием, [определяется] «самотождественность». Или же так: характеризуется сосредоточением в форме отказа от всех благих и не-благих, определенных и неопределенных [видов]; или — форма устранения вожделения и отвращения благодаря силе неизменного самосознания; или — форма отказа от «болезненного» и «насильственного» [видов созерцания] благодаря силе ощущения своего чистого атмана, а также форма равного отношения ко всему — счастью и страданию и т.п. Затем

объясняется «восстановление». Когда эта душа не может оставаться в высшей «самотождественности» в форме одновременного отказа от всех видов [обетов], тогда, [соглашаясь, что] обет — это отвращение от всякого насилия, неправды, воровства, не-целомудрия и привязанности, благодаря разделению на виды пяти способов через нарушения обетов, от-вратившись от вожделения и других видов порицаемого, [эта душа] сама восстанавливается в естественно чистом атмане — это «восстановление». Или же так: при нарушении частей обетов благодаря подлинному искуплению в форме неизменного самосознания или обыденному искуплению внешних знаков его практикующего восстановление самого себя [есть] «восстановленное» [поведение]. Затем объясняется очищение от зла:

*tisaṃ vāso jamme vāsapuhattaṃ khu titthayaramūle|  
paccakkhāṇaṃ paḍiḍo saṃjjhūṇa dugāu ya vihāro ||347||<sup>284</sup>  
347. Тридцать лет [проведя в доме], восемь — у стоп  
тирханкара изучая отречение,  
[исключая три] ника [времени, ежедневно совершает] ви-  
хару<sup>285</sup> на две гавьюты.*

Так, согласно порядку в приведенной гатхе, благодаря отречению от ложности, вожделения и других видов загрязнений очищение своего атмана от особого зла, незапятнанность [понимаются как] чистое от зла поведение. Затем объясняется поведение «с тонкими проявлениями». Поведение «с тонкими проявлениями» — это безостаточное подавление или уничтожение страсти, именуемой «тонкой алчностью», благодаря силе осознания тонкого сверхчувственного естественно чистого атмана. Затем объясняется «так-предписанное» поведение. Подобно тому как собственная сущность атмана посредством собственной естественно чистой природы описывается как неизменность, бесстрастность, так именно это и предписывается, описывается [как] «так-предписанное» поведение.

Теперь объясняется «управитель»<sup>286</sup> ступеней совершенствования «самотождественного» и других пяти видов поведения. «Самотождественное» поведение и «восстановленное» бывают на четырех ступенях, называемых «невнимательное

[самообладание]», «внимательное [самообладание]», «не-бывшее-[средство]», «прекращение [грубых проявлений]»; чистое от зла — на двух: «невнимательное [самообладание]», «внимательное [самообладание]»; «с тонкими проявлениями» — только на одной ступени «тонкие проявления»; «так-предписанное» поведение бывает на четырех ступенях, называемых «подавленные страсти», «уничтоженные страсти», «джина с активностью» и «джина без активности». Затем дается объяснение относительно самообладания. Следует знать, что частичное самообладание верующего и другие одиннадцать видов поведения с частичными [обетами бывают] только на одной — пятой ступени совершенствования. Но отсутствие самообладания бывает на четырех ступенях, называемых «ложные взгляды», «[правильные взгляды] с сомнением», «смешанные» и «правильные взгляды без самоконтроля». Так завершено истолкование поведения.

Таким образом, в этом приведенном истолковании обетов, осторожности, контроля, двенадцати тем для размышления, преодоления неудобств и поведения, являющихся причинами психической остановки [притока кармы], те утверждения, которые описывают благую направленность [сознания] в форме обыденной «тройкой драгоценности», [выступающей] носителем подлинной «тройкой драгоценности», следует понимать как остановку притока порочной [кармы]. Те же, которые описывают подлинную «тройкую драгоценность», характеризующую чистую направленность [сознания, являющуюся] целью обыденной «тройкой драгоценности», следует знать как причины остановки двух [видов кармы] — порочной и добродетельной. [Вопрос:] царский купец по имени Сома сказал: «Благословенный, среди этих обетов и других причин остановки [кармы] только тема для размышления об остановке является сутью и только она создает остановку, зачем же пространное [описание приводится]?» [Ответ:] Благословенный ответил: «У аскетов только так возникает устойчивое, лишнее образов сосредоточение, характеризующееся тройким контролем, но у неспособных к нему заблуждение, противоположное остановке [притока кармы], возникает множеством способов, по этой причине ачарьи пространно объясняют обеты и т.д.»

*asidisadaṃ kiriyāṇaṃ akkiriyāṇaṃ tu hoi culasīdī |  
sattatṭhī aṇṇāṇīṇaṃ veṇaiyāṇaṃ huṃti battisaṃ |876|<sup>287</sup>  
jogā payaḍīpadesā ṭhidiṇubhāgā kasāyado huṃti |  
apariṇaducchinṇesu ya baṃdho ṭhidikāraṇaṃ ṇatthi |257|<sup>288</sup>*

876. Учений о действии — сто восемьдесят, о бездействии — восемьдесят четыре, агностиков — шестьдесят семь [видов], всё почитающих — тридцать два.

257. Природа и количество [кармы] определяются активностью, длительность и интенсивность — страстями. У лишенных проявлений изменений нет причин длительности связанности.

Так в двух сутрах в [форме] истолкования реальности остановки [притока кармы] приведена третья часть.

Затем объясняется реальность уничтожения, которой предшествует остановка [притока кармы] у имеющей правильные взгляды души:

*jaha kāleṇa taveṇa ya bhuttarasam kammaṇṇaṃ jeṇa |  
bhāveṇa saḍaḍi ṇeyā tassadaṇaṃ cedi ṇijjarā duvihā ||36||*

36. Следует знать, что [существует] два вида уничтожения [кармы]: соответственно времени и через аскезу; посредством состояния [сознания], через которое кармическая материя после «вкушения» «вкуса» исчезает, [второй] — что уничтожает [карму].

**Комментарий.** *ṇeyā* — так дается истолкование: *ṇeyā* — следует знать. [Вопрос:] что? [Ответ:] *ṇijjarā* — психическое уничтожение. [Вопрос:] и каково оно? [Ответ:] психическое понимается как сущность «вкуса» «нектара» счастья, [являющегося] по своей природе естественным блаженством, порожденным переживанием чуда неизменного высшего сознания. *jeṇa bhāveṇa* — которым состоянием [сознания] — изменением души. [Вопрос:] что происходит? [Ответ:] *saḍaḍi* — исчезает, погибает, отпадает, уничтожается. [Вопрос:] кто создатель? [Ответ:] *kammaṇṇaṃ* — субстанция кармической материи, отличная по [своим] характеристикам от собственного чистого атмана, разрушающего «врага» — карму. [Вопрос:] и каким же это образом? [Ответ:] *bhuttarasam* — достигнув времени своего проявления, принося «плод», ощу-



щая «вкус» «плода» сансарных счастья и страданий. [Вопрос:] по какой причине исчезает [карма]? [Ответ:] *jaha kāleṇa* — в отношении «созревшего» уничтожения, подобно своевременно созревающему плоду манго, в соответствующее время, называемое «временем обретения», являющегося сопутствующей причиной внешних обстоятельств изменения сознания естественно чистого атмана внутри; но не только в соответствующее время, *taveṇa ya* — в отношении «несозревшего» уничтожения, подобно своевременно несозревшему плоду манго и т.п., и посредством аскезы двенадцати видов — голодовки и т.п., являющихся способами осознания внутренней реальности с помощью внешних обстоятельств благодаря внутренней характеристике прекращения стремления к внешним вещам. *tassaḍaṇaṃ* — и это разрушение кармы есть физическое уничтожение. [Возражение:] однако ранее было сказано *saḍādi* — именно под этим понимается физическое уничтожение [кармы], с какой целью же сказано *saḍaṇaṃ*? [Ответ: дается] такой ответ — этим словом *saḍādi* обозначена способность к изменению, называемому психическим уничтожением, понимаемым как переживание незапятнанного атмана, а не физическое уничтожение [кармы]. *idi dūvihā* — так уничтожение бывает двух видов в физической и психической форме.

[Возражение:] здесь ученик спросил — «созревшее» уничтожение встречается также и у незнающих в аду и на других уровнях [существования], поэтому нет ограничения в определении [только имеющими правильные взгляды]. [Ответ: дается] такой ответ — здесь следует понимать именно то уничтожение [в качестве] причины освобождения, которому предшествует остановка [притока кармы]. То же уничтожение, [которому учат] незнающие, бесплодно, подобно омовению слона. Поскольку [в их случае] уничтожается немного кармы, но еще больше связывает, по этой причине оно [здесь] не подразумевается. Только это уничтожение [кармы] имеющих истинные взгляды с вожделием, которое разрушает и не-благую карму, создает небольшую длительность сансары. При ее наличии причина связанности особой [кармической] природой тиртханкара и т.п. постепенно порождает причину спасения. При наличии же разрушения двух [ви-

дов] — добродетельной и порочной [кармы] у бесстрастных, имеющих истинные взгляды [возникает] и причина спасения. Ведь сказал божественный ачарья Кундакунда:

*jaṃ aññāṇī kammaṃ khavedi bhavasadasahassakoḍiḥiṃ |  
taṃ ñāṇī tihimgutto khavedi ussāsametteṇa ||38||*

38. Незнающий уничтожает карму через сто тысяч рождений и смертей, тогда как знающий и трижды контролирующийся [себя] уничтожает [карму] одним дыханием<sup>289</sup>.

[Возражение:] некто спросил — с какой целью [дается] определение «бесстрастные» у имеющих истинные взгляды? Ведь при не-различении: «Вожделение и т.п. следует оставить, эти [состояния] моими не являются», и даже при переживании вожделения освобождение возникает только благодаря знанию<sup>290</sup>. [Ответ: дается] такое решение — два человека [пребывают] в темноте, у одного в руке — светильник, у другого светильника в руке нет. [Если] он падает в колодец или же не знаком со змеями, то в [собственной] смерти его ошибки нет. Тот же, у кто в руке светильник, при падении в колодец и т.д. погибает, не извлекает пользы<sup>291</sup> от светильника. Тот же, кто при падении в колодец и т.д. спасается, [извлекает] пользу от светильника. Таким же образом и кто, [утверждая:] «Вожделение и т.п. следует оставить, эти [состояния] моими не являются», не знает распознавание видов, только связывается кармой; другой же при распознавании видов вожделения и т.п. в какой мере вначале переживает вожделение, в той мере и связывается [кармой], ему нет пользы от распознавания видов. Следует знать, что только тот, кто, распознавая вожделение и другие виды, изначально отказывается от вожделения, [извлекает] пользу от распознавания видов. А также сказано:

*cakkhussa daṃsaṇassa ya sāro sappādidosa-parihāra |  
cakkhū hoi ñiratthaṃ datṭhūṇa vile paḍaṃtassa |12|<sup>292</sup>*

12. Смотри глазами на змей и т.п., устраняет ошибку, но зрение становится бесполезным у упавшего в [змеиную] яму.

Таким образом, в одной сутре приведена четвертая часть в [качестве] истолкования уничтожения [кармы] |36|.

Затем объясняется реальность освобождения:

**savvassa kammaṇo jo khayahedū appaṇo hu pariṇāto |  
 ṇeyo sa bhāvamukkho davvavimukkho ya kammaṇahubhāvo** ||37||

37. Следует знать, что психическое освобождение — это изменение атмана, которое [есть] причина уничтожения всех карм. Физическое освобождение — это состояние отделения карм.

**Комментарий.** Если освобождением в целом называется такое состояние полностью лишённого пятен кармической грязи бестелесного атмана, отмеченное безграничным, естественным, невысказанным, удивительным, несравненным, полным незапятнанным совершенным знанием и другими безграничными атрибутами, то, в частности, оно бывает двух видов — в физической и психической форме. Такова варттика. Так, например, **ṇeyo sa bhāvamukkho** — следует знать, что это психическое освобождение. [Вопрос:] и каково оно? [Ответ:] **appaṇo hu pariṇāto** — форма сути учения, причина, заключающая в подлинной «тройке драгоценности»; **hu** — явное изменение атмана. [Вопрос:] и как это возможно? [Ответ:] **savvassa kammaṇo jo khayahedū** — которое [есть] причина уничтожения всей физической и психической сути вводящей в заблуждение [кармы] и других четырех<sup>293</sup> разрушающих карм. Физическое освобождение объясняется так. **davvavimukkho** — физическое освобождение возникает в последнее мгновение у всеведущего без активности. [Вопрос:] и каково же оно? [Ответ:] **kammaṇahubhāvo** — это состояние полного отделения, удаления, устранения [определяющей] продолжительность жизни и остальных четырех неразрушающих карм у отделённого от покрова [кармы] чистого просветлённого единого по своей природе высшего атмана.

[Теперь] объясняется счастье этого освободившегося атмана. «Сиддха — материальная причина атмана, чудесного самого по себе, лишённого мучений, далекого, свободного от увеличения и уменьшения, лишённого объектов [чувств], по природе недвойственного, безотносительного к другим субстанциям, несравненного, безграничного, вечного, во всякое время наибольшего, бесконечно сущего, наделённого высшим счастьем, рождённого сиддхой»<sup>294</sup>. [Возражение:] некто спросил — счастье — это только удовольствие пяти индрий, при

отсутствии тела и индрий у освободившихся атманов каким образом ранее описанное сверхчувственное счастье [может] проявиться? [Ответ:] приводится такой ответ — сансарное счастье [есть] всего лишь влияние объектов пяти индрий — служение женщинам и т.д., но только сверхчувственное счастье является счастьем людей с успокоенным сознанием, лишенным влияния объектов пяти индрий. У высших йогов, находящихся в свободном от образов сосредоточении, лишенных сетей представлений, порожденных пятью индриями и умом, благодаря отсутствию вожделения и т.п. [и есть] по преимуществу сверхчувственное счастье самосознающего атмана. Следует знать в особенности, что это сверхчувственное счастье освободившихся атманов, лишенных психической кармы, физической кармы и не-кармы, преобразованных в удовольствие во всех точках пространства в единое, с высшей [точки зрения], высшее блаженство безгранично. [Вопрос:] здесь ученик спросил — у сансарных [душ] непрестанно существует кармическая связанность, а также существует ее проявление, нет подходящего случая для размышления о чистом атмане, каким же образом [может] возникнуть освобождение? [Ответ:] в ответ [на это говорится] — подобно тому как, увидев поверженного врага, разумный думает: «Для меня это благоприятный случай убить [врага]», поэтому, выполнив человеческое [предназначение], убивает врага. Точно так же нет и устроения единой сути и в отношении кармы: после уменьшения длительности и интенсивности [кармы], когда [она] становится легкой и разрушаемой, тогда разумная, способная [к освобождению души], в соответствии с речениями агам:

*khayauvasaiya visohī desaṇa pāugga karaṇaladdhī ya|  
cattāri vi sāmaṇṇā karaṇaṃ piṇa hoi sammatte ||651||<sup>295</sup>*

651. [Пять обретений:] подавление-с-уничтожением [кармы], очищение, заповеди, компетентность, эффективность. [Первые] четыре — общие [для всех], а эффективность бывает только для праведности.

Так, в приведенной гатхе, согласно относящимся к атману высказываниям, называемым пятью обретениями и называемым изменениями, обращенными к естественно чистому атману, особым «мечом» незапятнанного размышления вы-

полнив человеческое [предназначение, душа] уничтожает врага-карму. Та душа, которая, уменьшив сущность кармической длительности до размера в пределах котикоти [сагаропам], а также [уменьшив] форму интенсивности [кармы, подобно] лиане и обвитому ею дереву, согласно утверждениям агам, называемым «средство половины природы», «не-бывшее-средство» и «средство прекращения», и, согласно относящимся к атману высказываниям, никогда не [сможет] достичь уничтожения кармы, [имеющего] форму преобразования, обращенного на собственный чистый атман. Подобную характеристику следует знать как атрибут неспособности [души к освобождению]. Также следует знать другие новые примеры, [имеющие] объектом освобождение:

*rayaṇa dīva diṇayara dahiḥ duddhau ghīva pahāṇu |  
suṅṅurupphalīhau aḡaṇi, ṇava diṭṭhamtā jāṇi ||57||<sup>296</sup>*

*57. Знай новые примеры — драгоценность, светильник, солнце, протокваша, молоко, топленое масло, камень, золото, серебро, хрусталь и огонь.*

[Возражение:] однако [если] в безначальное время души достигнут освобождения, то мир станет пустым. [Ответ: дается] такое решение — подобно тому как по порядку истекающих мгновений будущего времени, если количество мгновений будущего времени становится меньше, но тем не менее нет [полного] исчезновения [всех мгновений], так и с достижением душами спасения количество душ становится меньше, но тем не менее нет [полного] исчезновения [всех душ]. [Вопрос:] в таком случае в прошлые времена души достигли освобождения, почему же теперь мир не является пустым? [Ответ:] более того, нет освобождения у неспособных [к нему душ] и у подобных неспособным [к освобождению душам], каким же образом мир станет пустым? [37]

Так вкратце приведена пятая часть в одной сутре [в виде] истолкования реальности освобождения.

Затем в шестой части, утвердив ум в намерении объяснить в первой половине гатхи две категории — добродетельной и порочной [кармы], а во второй половине — количество материи добродетельной и порочной [кармы], Благословенный [Немичандра] приводит эту сутру:

***suhaasuhabhāvajuttā puṇṇaṃ pāvaṃ havaṃti khalu jīvā | sādama suhāu nāmaṃ godama puṇṇaṃ parāṇi pāvaṃ ca*** ||38||  
 38. Души являются добродетельными или порочными в зависимости от благих и не-благих состояний [сознания]. Добродетельная — [карма, определяющая] благие приятные [ощущения], форму тела, семью; порок — обратное [этому].

**Комментарий.** ***puṇṇaṃ pāvaṃ havaṃti khalu jīvā*** — но души явно становятся добродетельными и порочными посредством модусов настоящей и будущей безначальной кармической связанности, даже лишённые видов добродетельной и порочной связанности, освобождения и других форм модусов благодаря сознающей блаженной естественно чистой собственной природе. [Вопрос:] каким образом настоящей? [Ответ:] ***suhaasuhabhāvajuttā***. «Обезвредь яд ложности, размышляй о [правильном] видении, практикуй наивысшее почитание, всегда будь готов к внутреннему поклонению, пребывай в знании; храни „великие обеты“, полностью ограничь гнев и другие четыре [страсти], побеждай силу индрий и прилагай усилия к достижению аскезы»<sup>297</sup>. Так в приведенных двух ариях<sup>298</sup> измененные [души] наделены характеристиками изменения благой направленности [сознания] и отличного от него [по своим] характеристикам изменения не-благой направленности сознания. Теперь объясняются виды добродетельной и порочной [карм]: ***sādama suhāu nāmaṃ godama puṇṇaṃ*** — добродетельной является [карма, порождающая] приятные ощущения, [определяющая] благую продолжительность жизни, форму тела и семью; ***parāṇi pāvaṃ ca*** — порочной кармой [является] обратная этому. Так, например, один [вид кармы, порождающей] приятные ощущения, три [вида кармы, определяющей] продолжительность жизни животного, человека и бога, тридцать семь [видов кармической] природы, формирующей благую участь, известность, славу, [тело] тиртханкара и т.д. и [определяющей] высокую семью. Таким образом, следует знать, что всего число [видов] природы добродетельной [кармы] — сорок два. Остальные восемьдесят два — порочная. Так, чистота видения, полнота в благочестии, отсутствие нарушений нравственности и обетов, непрерывность в направленности [сознания]-зна-

ния, энтузиазм, посильный отказ [от тела], аскеза, правильное сосредоточение, услужение, почитание архатов, ачарий, эрудитов, учения, усердие в «ежедневных обязанностях», влияние Пути, приверженность учению — таковы [качества] состояния тиртханкара. Это — добродетель, отличающая именно формирующую тело тиртханкара карму, порожденную названными шестнадцатью характеристиками размышления. В отношении шестнадцати [видов] размышлений, согласно утверждениям высших агам, «три [вида] глупости, восемь [видов] опьянения и шесть [видов] несдержанности, восемь [видов] сомнений — таковы двадцать пять ошибок»<sup>299</sup>. Так, следует рассматривать суть внимания к лишенным приведенных в шлоке двадцати пяти [видов] загрязнений, согласно относящимся к атману высказываниям о естественно чистом атмане, именно размышление о праведности следует знать как главное. «Два [вида кармы] — добродетельной и порочной — у души с правильными взглядами следует оставить». [Вопрос:] каким образом добродетельная [карма] создает? [Ответ: приводится] такое обоснование. Подобно тому как, находясь в другой стране, некий мужчина, желая приблизиться к привлекательным женщинам, с этой целью [приносит] дары, выражает уважение и т.п., так и [душа с] правильными взглядами благодаря достойной рассмотрению форме размышляет только о своем чистом атмане, но, будучи неспособной к такому [размышлению] в силу проявления [вводящей в] заблуждение [относительно] поведения [кармы], почитает архатов и сиддх, [являющихся] по своей сущности незапятнанным высшим атманом, ачарий, упадхьяй и садху с целью обретения пути высшего атмана и с целью удаления объектов страстей дарением, поклонением и т.п. или восхвалением достоинств и т.п., выражает высшее почитание. Благодаря этому изменению лишенных цепей стремления к наслаждениям, подобно [попадающей в поле] высохшей траве, занимающимся возделыванием полей домохозяевам, втекает [в душу] особая добродетельная [карма] вместе с проявлением нежелательного, и, тем самым обретя могущество повелителей богов лаукантиков и т.п., на небесах [в виде] небесных ладей, окружения и другого великолепия, подсчитывая подобно высохшей траве, пройдя пять Махави-

дех<sup>300</sup>, [душа] видит. [Вопрос:] что видит? [Ответ:] «Вот это собрание, вот это — бесстрастные всеведущие, вот это — почитающие тождественную-в-различии «тройную драгоценность» ганадхары, боги, которые ранее это слышали, а теперь видят непосредственно» — так поняв, стойко утвердив мысль в Дхарме, не оставляя размышлений об атмане, соответствующем четырнадцати ступеням совершенствования, даже при испытании наслаждения, проведя время в «добродетельном» созерцании, достигнув небес, обретя путь тиртханкара благодаря силе наличия особых видов знания, бывших в прошлом рождении, [душа] не создает заблуждение. Поэтому, получив посвящение Джины, благодаря высшему созерцанию, лишённому добродетельной и порочной [кармы], [душа] достигает освобождения. Но [имеющий] ложные взгляды, крепко связанный путами, обретя наслаждение благодаря добродетельной [карме], идет в ад, подобно наполовину чакравартину Раване<sup>301</sup>. Следует знать, что таким образом указанные характеристики с двумя категориями добродетельной и порочной [кармы] вместе с семью ранее объясненными «реальностями» составляют девять категорий.

Так в составленной божественным почтенным Немичандрой Сиддхантой книге «Собрание субстанций», начиная с первой сутры-гатхи *āsavabamdhana*, в последующих десяти сутрах в шести частях — всего в одиннадцати сутрах — завершена вторая большая адхикара, описывающая семь «реальностей» и девять категорий ||2||.

### **Третья адхикара** **Путь Освобождения**

После этого до конца двадцатой гатхи объясняется Путь Освобождения. Так, начиная [со слов] *sammaddamṣaṇa*, в восьми гатхах внутренняя адхикара (гатхи 39–46) главным образом описывает подлинный Путь Освобождения и обыденный Путь Освобождения. Затем, начиная [со слов] *duvihaṃ pi mukkhaheṃ*, в двенадцати сутрах вторая внутренняя адхи-





именно ранее описанный подлинный Путь Освобождения обосновывается другим способом:

***rayaṇattayaṃ ṇa vaṭṭai apppāṇaṃ muiṭṭu aṇṇadaviyamhi | tamhā tattiyamaiu hodi hu mukkassa kāraṇaṃ ādā*** ||40||

40. «Троякая драгоценность» не существует ни в какой другой субстанции, кроме атмана. Поэтому только этот атман, состоящий из этих трех, [есть] причина освобождения.

Комментарий. ***rayaṇattayaṃ ṇa vaṭṭai apppāṇaṃ muiṭṭu aṇṇadaviyamhi*** — «троякая драгоценность», за исключением собственного чистого атмана, ни в какой другой лишенной сознания субстанции не проявляется. ***tamhā tattiyamaiu hodi hu mukkassa kāraṇaṃ ādā*** — поэтому только атман, состоящий из этих трех, с подлинной [точки зрения], является причиной освобождения. Так знай! Затем [дается] пространное [объяснение]. «Я — наслаждение сладкого «вкуса», вызванного размышлением о чуде сознания, лишённого вожделения и других видов привходящих ограничений» — такая форма подлинного увлечения [является] правильным видением. Правильное знание — отсечение этого наслаждения от всех ложных состояний [сознания] благодаря знанию самосознания. А благодаря отказу от «сетей» представлений и намерений<sup>302</sup>, рожденных стремлением ко всем формам неверного созерцания увиденных, услышанных, испытанных удовольствий и т.д. в это наслаждение погруженной, удовлетворенной, радующейся [души], благодаря природе одинакового высшего «вкуса» одной формы создание снова и снова устойчивости текущей мысли — правильное поведение. Так описанные характеристики подлинной «троякой драгоценности» нигде, за исключением чистого атмана, не проявляющиеся — ни в горшке, ни в ткани, ни в других внешних вещах, по той причине, что, с точки зрения не-разделения, подобно единой пище, состоящей из множества субстанций, именно это — правильное видение, именно это — правильное знание, именно это — правильное поведение, именно это — реальность собственного атмана. Эти описанные характеристики именно естественно чистого атмана [являются] причиной спасения. Так знай! |40|

Так вкратце в первой части в двух сутрах истолкована собственная сущность подлинного и обыденного Пути Освобождения. Сразу за этим во второй части до конца шестой гатхи последовательно описывается «тройкая [драгоценность]» — праведность и т.д. Так, вначале сказано о праведности:

***jīvādīsaddahaṇaṃ sammattaṃ rūvamappaṇo taṃ tu |  
durabhiñivesavimukkaṃ ṇāṇaṃ sammaṃ khu hodi sadi  
jamhi*** ||41||

41. Праведность — вера в душу и другие [субстанции]. Это — сущность атмана; только при ее наличии освобожденное от ошибок знание является действительно праведным.

Комментарий. ***jīvādīsaddahaṇaṃ sammattaṃ*** — в отношении объекта провозглашенных бесстрастными всеведущими чистой души и других «реальностей» благодаря отсутствию неустойчивости, грязи и ошибок вера, интерес к определению «именно это», «именно так», уверенное понимание [есть] правильное видение. ***rūvamappaṇo taṃ tu*** — с точки зрения не-разделения, сущность [есть] только собственная сущность. [Вопрос:] чего же? [Ответ:] атмана, что означает — помыслов атмана. Показывается его способность и величие. ***durabhiñivesavimukkaṃ ṇāṇaṃ sammaṃ khu hodi sadi jamhi*** — при наличии праведности знание очевидно становится правильным. [Вопрос:] каким же образом [оно] становится правильным? [Ответ:] ***durabhiñivemukkaṃ*** — освобожденное, что означает «лишенное», заблуждений, ошибок и сомнений, подобно распознаванию серебра по [его] фрагменту, щавеля<sup>303</sup> — по касанию листика, движущегося — по предположению об ушедшем. Теперь [приводится] пространное [объяснение]. При наличии праведности знание становится правильным, поэтому дается описание того, что названо. Так, ведь ученые, именуемые Гаутама, Агнибхути и Ваюбхути<sup>304</sup>, пятьсот пять брахманов, наставников в четырех Ведах<sup>305</sup>, астрологии, грамматике и других шести ведангах<sup>306</sup>, «Ману-смрити»<sup>307</sup> и других восемнадцати смрити<sup>308</sup>, а также «[Маха]бхарате»<sup>309</sup> и других восемнадцати пуранах<sup>310</sup>, мимансе, расширенной ньяе, во всех мирских шастрах, даже если знают их все, то без праведности это знание является ложным знанием. Когда же,

согласно известному повествованию, в собрании верховных богов тиртханкара почтенного [Маха]виры Вардхаманы Свамина, лишь взирая на манастамбху<sup>311</sup>, в соответствии с речениями агам, согласно относящимся к атману высказываниям, подавив и уничтожив [карму], называемую «вводящая в заблуждение [относительно] видения и поведения», и с изменением, направленным на собственный чистый атман, благодаря обретению времени и т.п. [они] достигли устранения ложности, тогда [их] ложное знание стало правильным знанием. И после этого поприветствовав «Да победит Благословенный!», приняв посвящение Джины, совершив [обряд] вырывания волос, [Гаутама, Агнибхути и Ваубхути] получили четыре [вида] знания, семь [видов] сверхъестественных сил<sup>312</sup>, став тремя божественными ганадхарами. Гаутама Свами с целью содействия способным [к освобождению душам] составил двенадцать анг<sup>313</sup> писания. После этого благодаря силе размышления о подлинной «тройкой драгоценности» трое достигли освобождения. Остальные брахманы числом полторы тысячи, приняв посвящение Джины, соответственно возможностям достигли небес и освобождения. [Члены] же группы неспособных [к освобождению], храня одиннадцать анг, остались ложнознающими, лишенными праведности. Таким образом, благодаря величию праведности знание, аскетическое поведение, обеты, подавление [кармы], созерцание и т.п., даже [имея] ложную форму, становятся правильными. Следует знать, что при ее отсутствии всё становится бессмысленным, подобно отравленному молоку.

И эта праведность является лишенной двадцати пяти [видов] загрязнения. Так, например, глупость бывает тройкой: глупость [в отношении] богов, мирская глупость и глупость [в отношении] учения. Так, душа совершает лишенное голода и других недостатков, наделенное безграничным знанием и другими безграничными атрибутами, не зная собственную сущность бесстрастных всеведущих божеств, вызванное славой, почитанием, обретениями, формой, красотой, благой участью, сыновьями, женой, властью и другими [видами] могущества, почитание пораженных вожделием и отвращением, измененных «болезненным» и «насильственным» [видами созерцания] кшетрапал<sup>314</sup>, Чандики<sup>315</sup> и других ложных

божеств — это называется глупостью [относительно] божеств. И эти божества не даруют никакого «плода». [Вопрос:] каким же образом? [Ответ:] Равана с целью уничтожения Рамы Свами и Лакшмидхары<sup>316</sup> практиковал магическое знание [превращения во] множество форм, Кауравы с целью искоренения Пандавов практиковали магическое знание катьяяни<sup>317</sup>, Канса с целью уничтожения Нараяны<sup>318</sup> практиковал магическое знание самарадхита<sup>319</sup> множества форм, но они никакого [вреда] не причинили ни Раме Свамину, ни Пандавам, ни Нараяне. Если бы они не почитали ложных божеств, то, приобретя незапятнанную праведность благодаря ранее накопленной добродетельной [карме], устранили бы все препятствия. Затем объясняется глупость мира. «Омовение в Ганге и других тиртах, омовение в океане, омовение на рассвете, смерть вхождением в воду, смерть вхождением в огонь, смерть держась [за хвост коровы]<sup>320</sup>, почитание земли, огня, баньянового дерева и т.п. являются причинами благих заслуг»<sup>321</sup> — такие утверждения следует знать как глупость мира. Даже последовательную добродетельную практику незнающих, лишенных знания [различения] мирского и высшего, рассматриваемого и нерассматриваемого, собственного и чужого, следует считать как мирскую глупость. Затем сказано о глупости [в отношении] учений. Узнав об астрологии, учении о мантрах и т.п., вызывающих удивление в умах невежественных людей, за исключением провозглашенного бесстрастными всеведущими учения, ради Дхармы в силу страха, надежды, милости, алчности, ложных богов, агам и адептов<sup>322</sup> проявление поклонения, благочестия, почитания, уважения [есть] глупость [в отношении] учений. Таким образом, следует устранить тройкую глупость с приведенными характеристиками в состоянии правильных взглядов с вожделением. При склонности к бесстрастной праведности, характерной для устройства тройкого контроля, только естественно незапятнанный безошибочный высший атман [является] богом — таково подлинное понимание. Это следует знать как свободу от глупости [в отношении] богов. Точно так же следует знать и свободу от мирской глупости как устройство только своего чистого атмана благодаря отказу от ложности, вожделения и других состояний глупости. Точно так же следует понимать

свободу от глупости [в отношении] учений как приход, уход и изменение в правильной форме через отказ от всех благих и не-благих, определенных и неопределенных форм чуждых состояний [сознания] именно благодаря природе единого высшего «вкуса», единственно характеризующего неизменное реальное высшее блаженство. Так истолковывается тройственная глупость.

Затем объясняется собственная сущность восьмеричного тщеславия. Восьмеричное тщеславие [наделенного] правильными взглядами с вожделием определяется сознанием, могуществом, знанием, аскезой, семьей, силой, супругом и формой; но у бесстрастных с правильными взглядами [наличествует] отказ от восьмеричного тщеславия именно благодаря размышлению о собственном чистом атмане, лишенном чувства собственности и высокомерия посредством устранения сети всех представлений о тщеславии, зависти и т.п., порожденных страстью гордости. Объясняются характеристики чувства собственности и высокомерия. [В отношении] порожденных кармой тела, сыновей, жены и т.п. [говорится:] «Это мое» — это чувство собственности; [когда в отношении] них же без различения [говорится:] «У меня светлое, упитанное тело, я — царь» и т.п. — это характеристика высокомерия.

Затем объясняется шестеричная безопорность. Ложный бог, ложный почитатель бога, ложная аскеза, ложный аскет, ложные агамы, человек-ложный хранитель агам — таковы характеристики шестеричной безопорности, от которой следует отказаться [имеющему] правильные взгляды с вожделием. Бесстрастные с правильными взглядами [совершили] устранение служению безопорности, став обителью собственного чистого атмана, являющегося опорой совершенного знания и других безграничных атрибутов через устранение опор в форме ложности, объектов [чувств] и страстей, являющихся опорой всех ошибок. Объясняется слово «безопорность». Праведности и других атрибутов опоры, дом, жилище, субстрат, средство вмещения, причина называются «опорой»; обратное этому — безопорность.

Следом за этим объясняется отказ от сомнений и других восьми загрязнений. Именно забота об отсутствии сомнений и других восьми качествах [праведности]<sup>323</sup> называется отка-

зом от восьмеричного загрязнения. Так, например, вождение и другие недостатки или незнание [являются] причиной произнесения неправды; того и другого нет у бесстрастных всеведущих. По этой причине способным [к освобождению душам] не следует испытывать сомнение, недоверие, подозрение [в отношении] провозглашенных Пути Освобождения, освобождения, реальности [того, что] следует рассматривать и что не следует рассматривать. Так, известна история<sup>324</sup> о воре Анджане<sup>325</sup> — об объекте устранения сомнений и других недостатков<sup>326</sup>. А также и [история] Вибхишаны. Так, ведь в части [сказания о Рама] о похищении Ситы Раваной Вибхишана<sup>327</sup> в битве с Рамой и Лакшманой понял, что Рама — это восьмой баладева, Лакшамана — это восьмой васудева<sup>328</sup>, а Равана — восьмой пративасудева<sup>329</sup>; и что пративасудева [примет] смерть от руки васудевы — так сказано в джайнских агамах, а они не могут быть ложными. Так, будучи лишенным сомнения, за исключением [сомнения в отношении] своего старшего брата Раваны — противника в трех мирах, [он] принял сторону Рамы Свамина вместе со своим четырехчастным войском с тридцатью полководцами. Точно так же следует знать и о несомненности двух — Деваки и Васудевы<sup>330</sup>. Так, ведь, когда Канса попытался убить сына Деваки, тогда эти двое решили: «Этот наш сын станет девятым васудевой, от его руки умрет девятый пративасудева по имени Джарасиндху, а также и Канса. Это предсказано в джайнских агамах и это же сказано освободившимися бхаттараками<sup>331</sup>»<sup>332</sup>. Так решив, сами отдали своего сына Кансе. Точно так же не следует подвергать сомнению и остальные способные [к освобождению души] в агамах Джинны. Это истолкование несомненности с обыденной [точки зрения]. С подлинной [точки зрения] качество несомненности следует знать только [как] размышление о подлинной «тройкой драгоценности», характеризуемой как чистая направленность [сознания], свободная от семи [видов] страха, определяемых как [страх] этого мира, иного мира, обнаружения сокрытого, беззащитности, смерти, болезни и случайности, именно благодаря этому качеству обыденной несомненности даже с наступлением испуга, неприятностей и неудобств |1|.

Затем объясняется качество бесстрастности. Бесстрастностью называется средство практикования дарения, почита-

ния, аскетического поведения и т.п. посредством отказа от цепей страстного стремления к наслаждениям в виде надежды в этом мире и мире последующем с целью освобождения в форме проявления совершенного знания и других безграничных атрибутов. Также известна история о девушке Анантамати, а вторая история — о великой царице Сите. Она повествует о том, что когда с целью устранения обвинений мира [Сита] очистилась в божественном [огне], тогда, отказавшись от дарованного ей Рамой Свамином положения, трона, могущества великой царицы, у «корней» стоп всеведущего аскета Сакалабхушаны вместе с Критантавакрой и другими царями и множеством цариц приняв посвящение Джины, с группой добродетельных [монахинь] Шашипрабхи странствуя по деревням, городам, селениям и т.д., благодаря размышлению о тождественной-в-различии «тройкой драгоценности» шестьдесят два года распространяя учение Джины, потом в конце по истечении тридцати трех дней приняв отшельничество, наделенное размышлением о неизменном высшем атмане, отправилась на шестнадцатое небо под названием Ачьюта, [приняв статус] прати-Индры. После этого, увидев «плод» праведности, в соответствии с приверженностью Дхарме, в аду просветив Равану и Лакшману, теперь обитает на небесах. В будущем, спустившись с небес, она станет чакравартином Сакалой, а Равана и Лакшмидхара станут ее сыновьями. Затем у «корней» стоп тиртханкара вспомнив [свои] прошлые рождения, вместе с двумя сыновьями и семейством приняв посвящение Джины, благодаря размышлению о тождественной-в-различии «тройкой драгоценности» в небесных ладьях пяти [небес] Ануттара эти трое станут Ахаминдрами. Спустившись оттуда, Равана станет тиртханкаром, Сита — ганадхарой, а Лакшмидхара станет тиртханкаром на континенте Дхатакикханда. Так следует знать обыденное качество бесстрастности. С подлинной же [точки зрения], благодаря сопутствованию этому обыденному качеству бесстрастности посредством отказа от увиденных, услышанных и испытанных наслаждений пяти индрий только удовлетворенность ума «вкусом» «нектара» счастья, происходящего от собственного высшего атмана, порожденного размышлением о подлинной «тройкой драгоценности», и есть качество бесстрастности [2].



Затем объясняется качество безразличия. Качеством физического безразличия называется устранение озабоченности посредством понимания Дхармы или соответствующего состояния сострадания в результате видения смрада, уродства и т.п. у способных [к освобождению] душ, почитающих тождественную-в-различии «тройную драгоценность». Качеством психического безразличия называется устранение [этого] благодаря силе особого различения состояния обвинений: «В джайнском учении все положения — наилучшие, однако отказ от одеяний и совершения омовений водой неправилен» и т.п. Следует знать, что из агам известна история о великом царе Уддаине и великой царице Рукмини — о качестве обыденного безразличия. С подлинной же [точки зрения], безразличие — это устройство естественно чистого атмана, характеризуемого незагрязненным переживанием самого себя, благодаря силе именно этого качества обыденного безразличия посредством отказа от грязи всех волнений в форме отвращения и других видов [3].

После этого объясняется качество неложного видения. Увидев и услышав противоположные смыслу составленных бесстрастными всеведущими агам эти составленные [людьми] с ложными взглядами учение об элементах, алхимическая минералогия, фокусничество, магическое знание уменьшения, превращение и другие [способности], вызывающие удивление в умах невежественных людей, в состоянии заблуждения благодаря постижению Дхармы отсутствие интереса и почтения к [этому] называется обыденным неложным видением. Так, известна история, связанная с целомудрием бхаттараки Удурули в Северной Матхуре, мирянской Ревати и видьядхарой<sup>333</sup> по имени Чандрапрабха. С подлинной же [точки зрения], благодаря прояснению обыденного качества неложного видения при появлении определенности [в отношении] внешней реальности и внутренней реальности после отказа от состояния привязанности к ложности, вожделения и других благих и не-благих, определенных и неопределенных [видов] понимания желанного атмана, понимания достойного рассмотрения и понимания блага только то устойчивое состояние естественно атмана, по собственной природе [являющегося] чистым знанием и видением, [есть] неложное

видение. [Теперь] объясняются характеристики определенного и неопределенного [видов]. Представление «Это мои сыновья, жена и т.п.» — определенный [вид], а неопределенный [вид] — причина радости, печали и других [состояний]: «Я счастлив», «Я несчастен» и т.п. Или же так: [вопрос:] определенный [вид возникает] посредством использования вещей, каков смысл неопределенного? [Ответ:] это только его модус |4|.

Затем объясняется качество сокрытия [чужих недостатков]. Только Путь Освобождения, [имеющий] форму размышления о тождественной-в-различии «тройкой драгоценности», чист по своей природе. Когда на нем по причине незнających и по причине неспособных к нему людей появляются клевета на Дхарму, порицания, обвинения, трудность в распространении [Дхармы], тогда непротиворечиво агамам, соответственно способностям или, согласно наставлению в Дхарме, то сокрытие, утаивание, которое создается ради Дхармы, называется обыденным сокрытием. Так, известна история Джинадатты старшего о сокрытии при похищении украшенного драгоценными камнями образа бхаттарыки Паршвы брахмачарином Майей. Или же так: известна история о великой царице Челани, скрывшей недостатки при обвинении людьми матери Рудры по имени Джьештха. Точно так же, с подлинной [точки зрения], благодаря содействию этому качеству обыденного сокрытия [недостатков] такие утаивание, скрывание, умалчивание, которые скрывают ложность, вожделение и другие недостатки естественно незапятнанного безупречного высшего атмана благодаря созерцанию формы правильной веры, знания и практики, [есть] сокрытие |5|.

Затем объясняется устойчивость [в Дхарме]. Когда кто-то в сангхе<sup>334</sup> четырех варн, хранящей тождественную-в-различии «тройкую драгоценность», благодаря проявлению [вводящей в] заблуждение [относительно] видения и поведения [кармы], намерен отказаться от видения, знания или поведения, тогда непротиворечиво агамам соответственно силам или посредством слушания о Дхарме, или в соответствии с пользой, или в соответствии со способностями, каким-то способом создает устойчивость в Дхарме — это [считается]

устойчивостью с обыденной [точки зрения]. Так, из агам известна история о принце Варишене и сохранившем устойчивость [в Дхарме] аскете Пушпададе. С подлинной же [точки зрения], при сохранении стойкости, в соответствии с качеством обыденной устойчивости посредством отказа от всей сети ложности, вождения и других видов [заблуждения], порожденных проявлением [вводящей в] заблуждение [относительно] видения и поведения [кармы], только устойчивость сознания благодаря природе высшего единого ощущения погруженного, пропитанного «вкусом» «нектара» счастья, единственно характеризуемого как высшее блаженство, порожденного размышлением о собственной природе естественно высшего атмана, [есть] устойчивость [в Дхарме] [6].

Затем описывается седьмой член [праведности], обозначаемый как приверженность [Учению]. Та естественная любовь, которая [проявляется] в отношении сангхи четырех варн, вместилища внешней и внутренней «тройкой драгоценности», вызванная объектами пяти индрий, сыновьями, женой, золотом и т.п., подобна любви теленка к корове, с обыденной [точки зрения] называется приверженностью [Учению]. Так, из агам известна история, связанная с царем Падмой, владыкой Хастинагарапуры, и его безнравственным советником по имени Бали, который подверг гонениям семьсот аскетов во главе с ачарьей Акампаной, почитателем подлинной и обыденной «тройкой драгоценности», и наилучшим аскетом, почитателем подлинного и обыденного Пути Освобождения по имени Вишну, [и который], с помощью сверхъестественной силы превратившись в карлика, у советника Бали попросив земли размером с три шага, а потом первым шагом достигнув горы Меру, вторым — горы Манушоттары, а для третьего не оставил даже места. Так, с помощью словесной уловки муни [Вишну], движимый приверженностью [Дхарме], победил Бали. Вторая [история] о приверженности [Дхарме] известна из «Рамаяны» — о владыке Дашапуранагары, царе по имени Ваджракарна. Царь Удджайни по имени Симходара узнав, что этот Ваджракарна — джайн и его не почитает, окружив Дашапуранагару, поверг [город] в страшные несчастья, а Рама Свамин, движимый приверженностью Ваджракарне, благодаря размышлению о тождественной-в-различии

«тройкой драгоценности» победил Симходару. Подлинная приверженность благодаря сопутствованию этому качеству обыденной приверженности при стойкости в Дхарме после отказа от удовольствия от ложности, вожделения и всех других благих и не-благих внешних состояний вызывает удовольствие от «вкуса» «нектара» счастья, единственно характеризующего истинное высшее блаженство, порожденное осознанием высшего благополучия, лишеного вожделения и других видов приводящих ограничений. Так истолковывается седьмой член [праведности] [7].

Затем объясняется восьмой член [праведности] под названием «распространение [Дхармы]». Следует распространять джайнское Учение шравакам<sup>335</sup> посредством дарения, почитания и т.п., а аскетам — аскезой, писаниями и т.п. Так следует понимать распространение [Дхармы] с обыденной [точки зрения]. Так, из агам известна одна история о том, как в Северной Матхуре, желая распространить учение Джины, великая царица Урвилла повергла в несчастье распространение [Дхармы], а мирянин-видьядхара по имени Ваджракумара стал распространять [Дхарму], сотворив джайнскую колесницу, едущую по воздуху. А другая [история] о том, как идущий к освобождению десятый чакравартин по имени Харишена под влиянием своей матери, великой царицы Вапры, желающей распространить учение Джины, в соответствии со своей склонностью к Дхарме, с целью распространения Дхармы украсил всю поверхность земли святилищами джины с высокими воротами. Эта история известна из «Рамаяны». С подлинной же [точки зрения], благодаря силе этого качества обыденного распространения [Дхармы], устранив влияние чуждых учений в форме ложности, вожделения и всех других ложных состояний [сознания] и помыслов, распространение [Дхармы] — это только ощущение света естественно чистого атмана, по своей природе [являющегося] чистым знанием и видением, посредством знания самосознания, характеризующегося чистой направленностью [сознания] [8].

Так описанным способом следует знать обыденную праведность, именуемую праведностью с вожделением, лишённую тройкой глупости, восьмеричного тщеславия, шестеричной безопорности, сомнения и других восьми [видов] загряз-

нения, характеризующуюся как вера в чистую душу и другие категории «реальности». Точно так же благодаря обыденной праведности, передаваемой от учителя ученику, следует рассматривать «вкус» «нектара» счастья, единого по сущности высшему блаженству, порожденного размышлением о подлинной «тройкой драгоценности», характеризующей чистую направленность [сознания]; а счастье индрий следует оставить. Следует знать, что эта форма увлеченности [является] подлинной праведностью, именуемой бесстрастной праведностью, неразрывно связанной с бесстрастным поведением. [Вопрос:] с какой целью здесь, при [объяснении] обыденной праведности, поясняется подлинная праведность? [Ответ:] обыденной праведностью достигается подлинная праведность, поэтому [это объясняется] с целью подчеркивания отношений «цель-средство».

Теперь, у тех душ, у которых нет связанности предшествующей [определяющей] продолжительность жизни [кармой] в силу восприятия правильного видения, даже при отсутствии обетов не бывает рождения среди людей, обитателей ада и в других не-благих местах; поэтому поясняется:

*35. Чистые правильным видением, даже не приняв обетов, избегают [рождения] обитателями ада, животными, немужчинами, женщинами, в плохом роду, уродами, с малой продолжительностью жизни и нищими<sup>336</sup>.*

Следом за этим объясняется влияние правильных взглядов, порожденное уровнем [существования] людей.

*36. Наделенные возбуждением, жаром, магическим знанием, славой, силой, процветанием, победой, могуществом, знатностью, богатством среди людей являются выдающимися<sup>337</sup>.*

Затем на уровне [существования] богов правильные взгляды появляются у богов с великими сверхъестественными силами, кроме разрозненных богов, богов-ездовых животных, богов-килбишика<sup>338</sup> и богов трех нижних [уровней]. Теперь объясняется величие праведности применительно к богам, за исключением тех, кто связаны предшествующей [кармой, определяющей] продолжительность жизни в силу восприятия праведности богами.

*heṭṭhimachappuḍhavīṇaṃ joisavaṇabhavaṇasavvaitthīṇaṃ |  
puṇṇidare ṇa hi sammo ṇa sāsano ṇārayāpuṇṇe ||128||<sup>339</sup>*

128. В неразвитом [состоянии] не бывает правильных взглядов у обитателей шести адов, «Светил», «Блуждающих», «Во-дворцах-живущих» и всех женщин. Нет появления правильных взглядов с сомнением у неразвитых в облике обитателя ада.

Это же объясняется другим способом:

*Истинные взгляды не появляются у «Светил», «Блуждающих», «Во-дворцах-живущих» [богов], [обитателей] шести нижних адов, животных, женщин<sup>340</sup>.*

Затем объясняется, на каком уровне [существования] какой из трех [видов] праведности, называемых «подавляющей», «ощущаемой» и «уничтожающей» праведностью, может быть:

*На [небесах] Саудхарма и т.п. с неисчисляемой продолжительностью жизни животных, людей и при влиянии «драгоценностей» возможно [появление] троичной праведности<sup>341</sup>.*

И три [вида праведности] также могут быть у человека в «земле деяний», связанного или не связанного [определяющей] продолжительность жизни [кармой]. Однако подавляющая [карму праведность] в неразвитом состоянии — только у богов с великими сверхъестественными силами.

*Среди остальных богов, животных, шести нижних адов у [наделенных] развитым телом может быть две — ощущаемая и подавляющая [карму праведность]<sup>342</sup>.*

Так приведена гатха в [форме] истолкования праведности, являющейся первым неотъемлемым членом Пути Освобождения, заключающегося в «тройкой драгоценности» [41].

Затем описывается собственная сущность правильного знания, [т.е.] сущность второго члена Пути Освобождения, заключающегося в «тройкой драгоценности»:

*saṃsayavimohavibbhamavivajjiyaṃ apparasarūvassa |  
gahaṇaṃ sammañṇāṇaṃ sāyāramaṇeyabheyaṃ tu ||42||*

42. *Правильное знание — это свободное от сомнения, заблуждения, ошибок детальное схватывание собственной природы атмана нескольких видов.*

**Комментарий.** *saṃsayavimohavibbhamavivajjiyaṃ* — сомнение: окажется ли [истинным] это знание агам, описывающих чистый атман и другие «реальности», провозглашенное бесстрастными всеведущими или провозглашенное другими учениями. Так, пример: «Это дерево или человек?»  
 Заблуждение: заблуждение — это отсутствие полного знания субстанций, атрибутов и модусов посредством двух точек зрения<sup>343</sup> в отношении друг друга. Так, пример: подобно колесу касанию для идущего<sup>344</sup> или подобно заблуждению относительно направления. Ошибка: ошибка — это восприятие в односторонней форме вечности или мгновенности вещи, имеющей неодностороннюю суть. Так, пример: принятие раковины за серебро. *vajjiyaṃ* — лишенное этих приведенных характеристик: сомнения, заблуждения и ошибки. *appara-sarūvassa gahaṇaṃ* — восприятие формы собственного атмана, по своей природе [являющегося] естественно чистым совершенным знанием и видением, то различие, которое [является] отделением от других субстанций, формы психической кармы и физической кармы и не-кармы, связанной с душой, а также различием чуждой формы души и формы материи и других пяти субстанций, *sammaññāṇaṃ* — является правильным знанием. [Вопрос:] и каким же образом оно возникает? [Ответ:] *sāyāraṃ* — «это — горшок, а это — ткань» и т.п. благодаря форме деятельности восприятия определенное, с различием, заключающееся в установлении, что значит — «заключающееся в определении». [Вопрос:] и каково же оно? [Ответ:] *aṇeyabheyaṃ tu* — нескольких видов же.

Объясняются его виды. [Оно бывает] пяти видов благодаря делению на чувственное, [знание из] писаний, ясновидение, телепатию и всеведение. Или же так: в отношении знания писаний [оно состоит из] двенадцати анг и внешних анг<sup>345</sup>. Приводятся названия двенадцати анг<sup>346</sup>: «Ачара», «Сутракрита», «Стхана», «Самаваянамадхья», «Вьякхья-праджняпти», «Джнятрикатха», «Упасакадаша», «Антакритадаша», «Анутгаропадакадаша», «Прашнавьякарана», «Ви-пака-сутра», «Дриштивада». «Дриштивада» [включает в себя]

пять видов благодаря делению на [тексты:] «Парикарма», «Сутра», «Пратхама-ануйога», «Пурвагата» и «Чулика». Так, «Парикарма» бывает пяти видов благодаря делению на: «Чандра-праджняпти», «Сурья-[праджняпти]», «Джамбудви-па-[праджняпти]», «Сагара-[праджняпти]» и «Вьякхья-[праджняпти]». «Сутра» только одна. «Пратхама-ануйога» тоже только одна. «Пурвагата» [включает тексты:] «Утпада», «Пурва», «Аграния», «Вирья-ануправада», «Астинасти-правада», «Джняна-правада», «Сатья-правада», «Атма-правада», «Карма-правада», «Пратьякхьяна», «Видья-анувада», «Кальянанамадхья», «Прана-анувада», «Криявшала», «Локасамджня» и «Пурва» — таковы шестнадцать типов [сочинений]. Пять типов [текстов] «Чулика»: «Джалагата», «Стхалагата», «Акашагата», «Харамекхала» и другие [виды сочинений о магическом] превращении собственной формы, «Шакини» и другие [сочинения] об изменении природы. Так вкратце приведены двенадцать анг. Внешние же анги: «Самаика», «Чатурвимшати-става», «Вандана», «Пратикрамана», «Вайнаика», «Критикарма», «Дашавайкалика», «Уттарадхьяяна», «Кальпавьявахара», «Кальпакальпа», «Махакальпа», «Пундарика», «Махапундарика» и «Ашитика». Следует знать, что таковы названия четырнадцати пракирнак<sup>347</sup>.

Или же так: пратхама-ануйогой называются различные пураны, связанные с шестьюдесятью тремя людьми<sup>348</sup> — Ришабхой и другими двадцатью четырьмя тиртханкарами, Бхаратой и другими двенадцатью чакравартинами, Виджаей и другими девятью баладевами, Триприштхой и другими девятью васудевами, Сугривой и другими девятью пративасудевами. Чарана-ануйогой называется то, где объясняется главным образом дхарма мирян — «Упасакадаша» и т.д., дхарма аскетов — «Ачара-арадхана» и т.п. Карана-ануйогу следует знать как книги, объясняющие деление мира и промежутки между джинами в «Трилока-саре». Дравья-ануйогой называется то, где говорится главным образом о чистой и нечистой душе и других шести субстанциях в «Прабхритах»<sup>349</sup>, сиддханте «Таттвартхе»<sup>350</sup> и т.д. Следует знать, что таковы четыре вида знания из писаний в форме четырех ануйог с приведенными характеристиками<sup>351</sup>. «Ануйога», «раздел», «отделение», «глава» и т.д. — синонимы. Или же так: с подлинной



точки зрения, среди шести субстанций, пяти протяженных субстанций, семи «реальностей», девяти категорий следует рассматривать субстанцию собственного чистого атмана, протяженную субстанцию собственной чистой души, «реальность» естественно чистого атмана, категорию естественно чистого атмана. А остальное следует оставить. Таково вкратце обыденное знание двух видов благодаря разделению на то, что следует рассматривать и что следует оставить.

Теперь объясняется подлинное знание, рассматриваемое с этим же обыденным знанием форм и видов. Так, ведь в силу вожеления — форма стремления к женщинам и т.п., в силу отвращения — форма стремления к убийству других, связыванию, отсечению и т.п., мысль: «Это мое дурное созерцание, о нем никто не знает», не совершая очищения сознания чистой «водой» «вкуса» «нектара» счастья, единственно характеризуемого как истинное блаженство, порожденное размышлением о собственном чистом атмане, то, во что эта душа во внешней части, [подобно] оперению цапли, окрашивает мир, называется «шипом» лживости. «Следует рассматривать только естественно незапятнанный безупречный высший атман» — такая форма увлечения, отличная по [своим] характеристикам от праведности и т.п., называется «шипом» ложности. «Это вечное непрерывное сознание, которое, опираясь на „вкус“ „нектара“ счастья, единого по сущности высшему блаженству, порожденному размышлением о неизменном, высшем сознании, возвращает душу к увиденным, услышанным и испытанным наслаждениям, называется „шипом“ сладострастия». Так, ощущение, переживание полного знания посредством правильной неопределенной формы собственным атманом благодаря свободе от трех «шипов» с вышеуказанными характеристиками, изменений ложных состояний [сознания] и т.д., всех благих и не-благих определенных и неопределенных [форм], через удовлетворение «нектаром» счастья, единственно характеризуемого как реальное высшее блаженство, порожденное осознанием высшего благополучия, — только такое знание неопределенного самосознания называется подлинным знанием.

[Возражение:] здесь сказал ученик. Таким способом в книге «Прабхрита» называется это знание, которое [является]

лишенным видов самосознанием, оно не [может] проявиться. [Встречный вопрос:] в силу чего? [Ответ возражения:] говорится, что форма смотрения на сущее — это визуальное и т.д. видение. Подобно тому как в джайнском учении [это] знание называется неопределенным, так и в буддийском учении [это] знание называется неопределенным. Но в джайнском учении, порождая виды, оно не является [таковым], а по своей сущности [является] определенным. Точно так же и освещение самого себя и других. [Ответ: дается] такое решение. Некоторым образом [оно является] неопределенным и определенным. Так, ведь, подобно тому как самосознание как форма удовольствия от объектов [чувств] благодаря форме видов осознания вожеления [является] определенной, даже при наличии нежелательных тонких видов внешних объектов [чувств], тем не менее их преобладание отсутствует; и по этой причине [это самосознание] называется неопределенным. Так и форма осознания собственного чистого атмана [в качестве] знания бесстрастного самосознания благодаря видам единой формы самоосознания [является] определенной, даже при наличии нежелательных тонких видов внешних объектов [чувств], тем не менее их преобладание отсутствует; и по этой причине [это знание] называется неопределенным. Именно из этой причины, по которой при иллюзии, обращенной на другие не бывшие [прежде] формы самосознания, существуют нежелательные тонкие виды внешних объектов, доказывається освещение самого себя и других. Но если в деталях дается объяснение определенного и неопределенного, освещающего себя самого и других знания, в соответствии с агамами, относящимися к атману [высказываниями] и шастрами по аргументации, тогда оно становится пространным. Но это [объяснение] не создано [таким пространным], как относящиеся к атману шастры.

Так приведена гатха [в форме] истолкования знания, являющегося вторым неотъемлемым членом Пути Освобождения, заключающегося в «тройкой драгоценности» |42|.

Затем объясняется видение, схватывающее сущее в неопределенной [форме]:

***jaṃ sāmāṇaṃ gaḥaṇaṃ bhāvāṇaṃ neva kaṭṭumāyāraṃ |  
avisesidūṇa aṭṭhe daṃsaṇamidi bhaṇṇae samae ||43||***

43. Схватывание общего в предметах без восприятия деталей и особенностей объектов в учении называется *видением*.

Комментарий. *jaṃ sāmāṇaṃ gahaṇaṃ bhāvāṇaṃ* — то схватывание, различение, которое [получается] посредством восприятия существования<sup>352</sup> в общем. [Вопрос:] чего? [Ответ:] предметов, категорий. [Вопрос:] что сделав? [Ответ:] *neva kaṭṭumāyāraṃ* — не совершив [восприятие]. [Вопрос:] чего? [Ответ:] форм, видов. [Вопрос:] тогда что же сделав? [Ответ:] *avisesidūṇa atthe* — без деталей и особенностей объектов. [Вопрос:] в какой форме? [Ответ:] «это — белое, а это — черное; это — долгое, а это — короткое; это — горшок, а это — ткань» и т.п. *daṃsaṇamidi bhaṇṇae samae* — такое восприятие в учении в высших агамах называется *видением*. Следует сказать, что правильное *видение* характеризуется не только верой в категории реальности. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] так, вера — это форма различения, но здесь [*видение* является] неопределенным. Здесь истинный смысл таков: когда кто-то что-то видит, воспринимает, тогда насколько не различает, настолько такое восприятие только существования называется *видением*, а потом при возникновении различения белого и других [характеристик появляется] знание [43].

Затем говорится, что знанию предшествует *видение*, восприятие существования у [душ] с покровом [кармы], у освободившихся атманов [они возникают] одновременно:

*daṃsaṇṇapuvvaṃ ṇāṇaṃ chadmattāṇaṃ ṇa doṇṇi uvauggā | jugavaṃ jamhā kevaliṇāhe jugavaṃ tu te do vi ||44||*

44. *Видение предшествует знанию у [душ] с покровом [кармы], поскольку два [вида] направленности [сознания у них не появляются] одновременно. Но у всеведущего господина эти два [вида появляются] одновременно.*

Комментарий. *daṃsaṇṇapuvvaṃ ṇāṇaṃ chadmattāṇaṃ* — *видение*, восприятие существования предшествует знанию у сансарных [душ] с покровом кармы. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] *ṇa doṇṇi uvauggā jugavaṃ jamhā* — поскольку два [вида] направленности [сознания] не появляются одновременно. *kevaliṇāhe jugavaṃ tu te do vi* — но у всеведущего

господина эти два [вида] направленности [сознания] — знание и видение появляются одновременно.

Затем [дается] пространное [объяснение]. У зрения и других индрий, в соответствии с собственным подавлением-с-уничтожением [кармы], только схватывание соответствующих им места, длительности, формы и других объектов [чувств] называется соприкосновением, связью, контактом. Но, подобно учению найяиков<sup>353</sup>, контакт следует объяснять как приближение к форме и другим соответствующим объектам зрения и других индрий. Эта связь, характеризующаяся неопределенным видением, [т.е.] восприятием существования, предшествующим [знанию], порожденному восприятием [в общих чертах]<sup>354</sup> «это белое» и т.д. и другими видами и формами индрий и не-индрии, является чувственным знанием. Но чувственное знание с приведенными характеристиками предшествует порожденной выводом форме различения одного объекта от другого, подобно знанию огня из дыма, и точно так же форма слышания слова «горшок» и т.п., порожденная словами, является знанием из писаний двух видов. Затем [идет] знание-ясновидение, [которому] предшествует видение-ясновидение. Но знанию-телепатии предшествует [предварительное] усилие<sup>355</sup> чувственного знания.

Здесь восприятие [в общих чертах], [предварительное] усилие и другие формы, которые названы чувственным знанием, порождающим знание из писаний и знание-телепатию, в силу предшествования им видения называются в переносном смысле видением; следует знать, что по этой же причине видение предшествует двум [видам знания] — знанию из писаний и знанию-телепатии. Таким образом, в силу присущности подавляющего-с-уничтожением все затемнения знания у [душ] с покровом [кармы]<sup>356</sup> видение предшествует знанию. Но следует знать, что у благословенных всеведущих в силу присущности уничтожающего все покровы без остатка знания, порожденного неизменным самосознанием, подобно одновременности [проявления] жара и света [солнца] с появлением безоблачности, только одновременно [проявляются] знание и видение. [Вопрос:] каково значение слово[сочетания] «с покровом»? [Ответ:] словом «покров» называются два [вида кармы] — затемняющей знание и затемняющей виде-

ние, находящиеся в этом — «с покровом». Так истолковывается видение [как] восприятие существования применительно к логике.

После этого объясняется применительно к доктрине<sup>357</sup>. Так, ведь та форма, которая [является] усилием, вызывающим появление последующего знания, восприятием, различением собственного атмана, называется видением. Сразу за ним [возникает] восприятие категорий в форме различения внешних объектов — это знание. Такова варттика. Подобно тому как некий человек совершает различение объекта — горшка, потом с целью познания ткани, отбросив сознание от различения горшка, то усилие, которое [является] восприятием существования, распознаванием в собственной форме, [есть] видение. Сразу за ним [появляется] уверенность «Это — ткань»; то, что совершает различение восприятия категорий в собственной форме внешнего объекта, называется знанием.

[Возражение:] здесь спросил ученик — если видением называется восприятие атмана, а знанием — восприятие других [объектов], тогда, подобно тому как, по учению найяиков<sup>358</sup>, знание не знает атман; так [получается] и в джайнском учении — знание не знает атман, и возникает ошибка. [Ответ:] здесь [дается такое] решение. В учении найяиков знание отдельно и видение отдельно, и поэтому [у атмана этих] двух атрибутов не существует. По этой же причине у них возникает ошибка отсутствия распознавания атмана. В джайнском же учении [атман] благодаря атрибуту знания знает другие субстанции, а благодаря атрибуту видения знает атман, поэтому не возникает ошибка отсутствия распознавания атмана. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] подобно тому как один огонь сжигает, поэтому [называется] сжигающим, приготовляет [пищу], поэтому [называется] приготовляющим и благодаря разделению в объекте делится на два вида, так и единое же сознание благодаря точке зрения деления [именно] в контексте точки зрения деления, когда проявляется как воспринимающее атман, тогда называется видением, а потом то, что проявляется как воспринимающее другие субстанции, называется знанием. Поэтому благодаря разделению в объекте делится на два вида. И что, если видение называется

восприятием общего, а знание — восприятием особенного, тогда получается, что знание не [обладает] достоверностью. [Вопрос:] в силу чего же? [Ответ:] достоверный источник познания воспринимает вещь, а вещь состоит из общего и особенного. Посредством знания же воспринимается только одна часть вещи, но не вещь [целиком]. Согласно же доктрине, с подлинной [точки зрения], в силу не-различия между атрибутами и носителем атрибутов только атман, по своей сути [будучи] знанием вещи, лишенным сомнения, заблуждения и ошибок, [является] источником достоверного познания. И он, подобно светильнику, знает свою и иную сущность, общее и особенное. По этой причине только у него [наличествует] достоверность.

[Возражение:] затем, [возможно] мнение, [согласно которому], если видение не проявляется по отношению к внешнему объекту, тогда, подобно слепому, получается, что все люди слепы? [Ответ:] так говорить не следует. При отсутствии видения в отношении внешнего объекта через особенное всё различается благодаря знанию. Но [есть] такая особенность — при наличии восприятия атмана посредством видения знание, [будучи] неотъемлемым от атмана, также воспринимается; при восприятии знания внешняя вещь, будучи объектом знания, также воспринимается. [Вопрос:] затем сказано, что если видением называется восприятие атмана, в таком случае каков смысл гатхи *jaṃ sāmaññaṃ gahaṇaṃ bhāvāṇaṃ*? Это видение? [Ответ: приводится] такой ответ. Видение — это восприятие атмана и восприятие общего. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] совершая различение себя и вещи «Это я знаю, а это я не знаю», [душа] не выказывает особого предпочтения. Однако в целом вещь различается, по этой причине словом «общее» называется атман. Таков смысл гатхи.

Что [толку во] множестве [слов], если некто, познав смысл аргументации и смысл доктрины благодаря отказу от одержимости односторонностью, находясь в умиротворении благодаря разделению точек зрения, дает истолкование, тогда проявляется эта двоякость. [Вопрос:] каким же образом? [Ответ:] в аргументации главным образом [дается] истолкование чужих учений. Здесь, когда некто, сторонник чуждого учения, спрашивает: «В джайнских агамах видение и знание

называются двумя [атрибутами] души. Каким же образом они проявляются?» Тогда для них объясняется: «Видение — восприятие атмана», но они не понимают этого. Затем ачарьи для них с целью уточнения в [форме] грубого истолкования [пояснили:] то, что во внешнем объекте выделяет общее, для этого установлено название «видение», а то, что выделяет особенное: «это — белое» и т.п., для этого установлено название «знание», поэтому нет [никакой] ошибки. В доктрине же главным образом [дается] истолкование собственного учения. Здесь ачарьи приводят объяснение в [форме] тонкого истолкования: видение — это восприятие атмана. Поэтому здесь также нет ошибки.

[Возражение:] здесь спросил ученик — деление на знание и восприятие существования, видение понятно. Здесь [сказано], что правильное видение [есть] форма веры в категории реальности и правильное знание — форма представления о вещи, но не объяснено, какое отличие между ними. В силу чего? [Ответ:] при правильном видении определяются категории, точно так же и при правильном знании. [Вопрос:] и в чем отличие? [Ответ:] здесь [дается такое] решение — знанием называется особое подавление-с-уничтожением [кармы, имеющее] форму различающего восприятия объектов. Именно в нем благодаря разделению точек зрения бесстрастными всеведущими о чистом атмане и других реальностях провозглашено: «Это — так, это — именно таким образом» и т.п. Это и [есть] подлинная праведность. С точки зрения разделения, в неопределенной форме это правильное знание и [есть] праведность. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] понимание реальности при отсутствии реальности, понимание бога при отсутствии бога, понимание добродетели при отсутствии добродетели и т.п. — так по этой причине праведностью называется особое состояние знания, лишённого склонности к противоположному, [которое] следует обозначить определением «правильный». [Вопрос:] если нет разницы, в таком случае каким образом [возникают] две затемняющие [кармы]? [Ответ: дается] такой ответ — форма различения объекта кармы, благодаря которой обволакивается подавление-с-уничтожением [кармы], называется затемняющей знанием [кармой]; ранее охарактеризованная карма, которая порождает

склонность к обратному у этого особого подавления-с-уничтожением, называется ложностью. Поэтому, с точки зрения разделения, [есть] разделение в затемнении. С подлинной же точки зрения, в контексте тождества два затемнения в отношении состояния кармы следует знать как единое. Так приведена гатха в форме истолкования о том, что видение предшествует знанию |44|.

Затем описывается являющееся третьим неотъемлемым членом Пути Освобождения, заключающегося в «тройкой драгоценности», поведение с вожделием, [являющееся] средством достижения бесстрастного поведения, характерного для чистой направленности [сознания, имеющего] форму переживания собственного чистого атмана, [которому] предшествуют видение и знание:

***asuhādo viṇivittī suhe pavittī ya jāṇa cārittaṃ |  
vadasamidiguttirūvaṃ vavahāraṇayādu jīṇabhāṇiyam ||45||***  
45. *Знай, что поведение — это прекращение не-благого и проявление благого. Обеты, осторожность, контроль названы Джинной формой поведения, с обыденной [точки зрения].*

**Комментарий.** Объясняется частично [правильное] поведение, являющееся неотъемлемой частью именно этого поведения с вожделием. Так, например, при наличии подавления, подавления-с-уничтожением и уничтожением ложности и других семи [видов кармической] природы или при наличии обращенных на естественно чистый атман помыслов, приняв в рассмотрение «нектар» неизменного действительного счастья, порожденного размышлением о чистом атмане, тот, кто наделен пониманием [необходимости] оставить телесные наслаждения сансары, чист в правильном видении, называется лишенным обетов правоверным<sup>359</sup>, пребывающим на четвертой ступени самосовершенствования. Тот, кто при наличии подавления-с-уничтожением второго [уровня] страстей, обозначаемого как «затемняющие частичное отречение», проявляя насилие [в отношении] земли и других пяти [видов] неподвижных [душ], посильно прекращает насилие [в отношении] подвижных [душ], называется мирянином, пребывающим на пятой ступени самосовершенствования.



Объясняются его одиннадцать типов. Так, ведь благодаря предшествующей праведности наделенный восемью главными атрибутами в виде отказа от вина, мяса и мёда, избегания удумбары<sup>360</sup> и [других] пяти [видов плодов], даже совершая увеличение порока в сражении, прекратил бесцельное насилие в отношении душ, называется первым [типом] правоверного мирянина. Именно он прекращает всякое насилие в отношении подвижных [душ], наделенный пятью малыми обетами<sup>361</sup>, тремя обетами качества<sup>362</sup> и четырьмя обучающими обетами<sup>363</sup>, является вторым давшим обеты. Именно он же, пребывая в «самотождественности» три раза [в день, является] третьим; придерживающийся очистительного поста — четвертым; отказавшийся от [употребления в пищу] наделенных сознанием [душ] — пятым; целомудренный днем — шестым; целомудренный постоянно — седьмым; прекративший всякую насильственную деятельность — восьмым; оставивший все [виды] привязанности, за исключением ношения одежды, — девятым; прекративший деятельность домохозяина и все [виды] порицаемых советов — десятым; отказавшийся от принятия предписанной пищи — одиннадцатым. Среди этих одиннадцати [типов мирян] первые шесть по степени [являются] наименьшими, следующие три — средними и последние два — наивысшими. Так вкратце следует знать одиннадцать типов правоверных мирян.

Затем, сразу за истолкованием частично [правильного] поведения дается наставление во всецело [правильном] поведении. *asuhādo viṇivittī suhe pavittī ya jāṇa cārittaṃ* — следует знать, что [правильное] поведение — это прекращение не-благого и проявление благого. [Вопрос:] и каким же образом оно возможно? [Ответ:] *vasasamidiguttirūvaṃ vavahāraṇayādu jīṇabhaṇiyam* — с обыденной точки зрения, джинами описано в форме обетов, осторожности и контроля. Так, ведь при наличии подавления-с-уничтожением третьей [степени] страстей, обозначаемой как «затемняющая [полное] отречение»,

*visayakasāogāḍho dussudiduccittadutthagotthijudo|  
uggo ummaggararo uvaogo jassa so asuho ||66||*

66. У того не-благая направленность [сознания], кто погружен в объекты страсти, наделен неверным слухом, не-

верной мыслью, неверными словами, жесток, [следует] неверному пути<sup>364</sup>.

Так он прекращает не-благою направленность [сознания] с приведенными в этой гатхе характеристиками и проявляет отличную от нее по [своим] характеристикам чистую направленность [сознания]. О ученик, знай [так это] поведение! В разделе «Ачара-арадханы»<sup>365</sup> и других составленных шаштр о [надлежащем] образе жизни пять великих обетов, пять [видов] осторожности, три [вида] контроля, называемые поддержанием самообладания, характеризующим благою направленность [сознания], имеют название «поведение с вождедением». Там этот отказ от объектов пяти индрий по отношению к внешним объектам [описывается] с иносказательной неразличающей обыденной [точки зрения]; с чистой подлинной [точки зрения] — это оставление вождедения и т.п. также и в отношении внутренних [объектов]. Так следует знать разделение точек зрения. Так истолковано обыденное поведение — средство [достижения] подлинного поведения |45|.

Затем описывается подлинное поведение, достигаемое посредством обыденного поведения:

***bahirabbhaṃṭarakiriyāroho bhavakāraṇappaṇāsatṭhaṃ |  
ñāṇissa jaṃ jīṇuttaṃ taṃ paramaṃ sammacārittaṃ*** ||46||

46. Предотвращение знающим внешних и внутренних деяний с целью уничтожения причин рождения — вот что названо Джинной высшим правильным поведением.

**Комментарий.** *taṃ* — это; *paramaṃ* — характеризуемое в отношении высшего, высшее, неразрывно связанное с чистой направленностью [сознания], заключающегося в неизменном самосознании; *sammacārittaṃ* — следует знать как правильное поведение. [Вопрос:] каково оно? [Ответ:] ***bahirabbhaṃṭarakiriyāroho*** — отказ, прекращение деяний, действий благой и не-благой активности речи и тела в отношении внешних объектов и благих и не-благих видов [активности] ума в отношении также и внутренних [объектов], являющихся противоположным бездеятельному вечному незапятнанному естественному атману, по своей природе [являющемуся] чистым знанием и видением. [Вопрос:] с какой целью? [Ответ:] ***bhavakāraṇappaṇāsatṭhaṃ*** — превозшедшего

рождение пяти видов безупречного высшего атмана, отличного по [своим] характеристикам, который является причиной сансарного рождения, притока благой и не-благой кармы с целью разрушения. [Вопрос:] чьим же является это поведение, характеризующее прекращением обоих [видов] деяний? [Ответ:] *nāṇissa* — знающего тождество, заключающееся в подлинной «тройкой драгоценности». [Вопрос:] и что его отличает? [Ответ:] *jaṃ jīuttam* — сказанное Джинной, бесстрастным всеведущим. Так истолковано бесстрастное поведение, третий член подлинного Пути Освобождения, заключающегося в подлинной «тройкой драгоценности», неразрывно связанный с бесстрастной праведностью и знанием. Так приведена вторая часть в восьми гатхах [46].

Таким образом, в середине третьей адхикары, описывающей Путь Освобождения, [приведены] две сутры в [форме] краткого объяснения подлинного и обыденного Пути Освобождения, следом за ними [приведены] шесть сутр в форме особого описания правильных видения, знания и поведения, являющихся неотъемлемыми частями Пути Освобождения. Так завершена первая внутренняя адхикара, содержащая две части в восьми гатхах.

Затем [идет] первая часть в трех гатхах (гатхи 47–49), главным образом объясняющая созерцание, созерцателя, созерцаемое и «плод» созерцания; следом [идет] вторая часть в пяти гатхах (гатхи 50–54) в форме истолкования пяти парамештхинов, сразу за ними — третья часть в четырех сутрах (гатхи 55–58) в [виде] особого истолкования формы заключения о созерцании. Таково распределение совокупности [гатх] во второй внутренней адхикаре, содержащей три части в двенадцати сутрах.

Так, ведь вы все должны упражняться в созерцании — способе [достижения] обыденного и подлинного Пути Освобождения:

***duvīhaṃ pi mokkhahevaṃ jhāṇe pāṇādi jaṃ muṇi nīyamā |  
tamaṃ payattacittā jūvaṃ jhāṇaṃ samabbhasaha*** ||47||

47. Посредством созерцания муни обязательно постигает причину освобождения двух видов. Поэтому практикуйте созерцание с успокоенным сознанием.

**Комментарий.** *duvīhaṃ pi mokkhahevaṃ jhāṇe pāṇaḍi jaṃ tuṇī ṇiyamā* — муни посредством созерцания обязательно постигает причину освобождения двух видов. Так, например, причина подлинного освобождения заключается в подлинной «тройкой драгоценности» — подлинном Пути Освобождения. Точно так же причина обыденного Пути Освобождения заключается в обыденной «тройкой драгоценности» — обыденном Пути Освобождения. И эти ранее описанные отношения «цель–средство» [бывают] двух видов; монах достигает по этой причине высшего созерцания, заключающегося в неизменном самоосознании; *tamhā payattacittā jūyaṃ jhāṇaṃ samabbhasaha* — поэтому, о вы, способные [к освобождению души], правильно упражняйтесь в созерцании. Так, ведь, по этой причине высвободившись из сети всех многообразных завлекательных благих и не-благих представлений — вожделения и т.п. об увиденном, услышанном, испытанном, утвердившись в переживании «вкуса» «нектара» счастья, единственно характеризуемого [как] естественное блаженство, порожденное высшим благополучием, вы упражняйтесь в созерцании |47|.

Затем объясняются характеристики созерцающего человека:

***mā mujjhaha mā rajjaha mā dūsaha iṭṭhaṇiṭṭhaaṭṭhesu | thiramicchahi jai cittaṃ vicittajhāṇappasiddhīe ||48||***

48. Не заблуждайся, не вожделей желаемых, не отверщайся от нежелательных объектов, если ты стремишься утвердить сознание [в том, чтобы] преуспеть в различных [видах] созерцания.

**Комментарий.** *mā mujjhaha mā rajjaha mā dūsaha* — познанный именно [как] появившийся из явного «вкуса» «нектара» счастья, единственно характеризуемого [как] высшее блаженство, порожденное размышлением о реальности естественно высшего атмана, лишённого сети всех представлений, вызванных заблуждением, вожделением и отвращением, утвердившись в высшем неизменном самосознании, [являющемся] высшим искусством, о способные [к освобождению души], избавьтесь от заблуждения, вожделения и отвращения. [Вопрос:] в отношении каких объектов? [Ответ:] *iṭṭha-*

**niṭṭhaatṭhesu** — гирлянд, женщин, серебра, бетеля и других желаемых объектов, а также змей, ядов, колючек, врагов, болезней и других нежелательных объектов индрий. [Вопрос:] если что? [Ответ:] **thiramicchahi jai cittam** — если вы стремитесь к сознанию непоколебимому, устоявшемуся в переживании высшего атмана. [Вопрос:] с какой целью? [Ответ:] **vicittajhāṇappasiddhīe** — цель — то созерцание, которое достигается разнообразными, различными способами. Или же так: там, где сознание (*cittam*) лишено (*vigata*) сети благих и не-благих представлений, возникающих в сознании, это созерцание с очищенным сознанием (*vicittam*). Таков смысл.

Теперь объясняются виды очищенного сознания, согласно высказываниям агам о таком созерцании. Так, ведь «болезненное» созерцание [бывает] четырех видов [как] форма сожаления о разъединении с приятным, соединении с неприятным, противодействия болезням, сладострастия от наслаждений. И оно возможно на первых шести ступенях самосовершенствования, [начиная со ступени] «ложные взгляды». Если же [оно возможно на ступени] «ложные взгляды» у связанных [кармой, определяющей] продолжительность жизни, за исключением душ с правильными взглядами, то это [созерцание] не является причиной [рождения] на уровне [существования] ада. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] «следует рассматривать только свой чистый атман» — благодаря силе так отмеченного размышления вследствие невозможности омрачения, несущего эту причину.

Затем объясняется «насильственное» созерцание. Оно имеет четыре стадии: влияние удовольствия от насилия, удовольствия от лжи, удовольствия от воровства, удовольствия от сохранения вещей. Оно возможно [у душ] постепенно на первых пяти ступенях самосовершенствования, [начиная со ступени] «ложные взгляды». И оно [на ступени] «ложные взгляды» у связанных [кармой, определяющей] продолжительность жизни [душ], за исключением [душ] с правильными взглядами, не является причиной [рождения] на уровне ада. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] «следует рассматривать только свой чистый атман» — благодаря силе так отмеченного размышления вследствие невозможности сильного омрачения, несущего эту причину.

Вслед за этим, оставив «болезненный» и «насильственный» [виды] созерцания, [приводятся] характеристики выделенных четырех видов, называемых «рассмотрение предписаний», «[рассмотрение] отступлений», «[рассмотрение] созревания [кармы]» и «[рассмотрение] устройства [мира]», [которые] с постепенным возрастанием возможны у [душ], пребывающих на четырех ступенях самосовершенствования, обозначаемых как «правильные взгляды без самообладания», «частичный самоконтроль», «невнимательное самообладание», «внимательное самообладание». Согласно традиции, [являясь] главным образом причиной связанности добродетельной [кармой], оно также и причина спасения. Таким образом объясняется «добродетельное» созерцание. Так, ведь при тонкости чистой души и других категорий даже в отсутствие особого наставника и при собственной слабой понятливости:

*1. Тонкие высказывания, произнесенные Джиной, не умаляются по [каким-то] причинам. Но их следует воспринимать соответственно предписаниям, [ведь] джины не учат превратному<sup>366</sup>.*

Так, в соответствии с порядком в приведенной шлоке, подлинный инструмент категорий называется созерцанием-рассмотрением предписаний. Точно так же, когда у нас или у других благодаря силе размышления о тождественной-в-различии «тройкой драгоценности» возникает отступление [от кармы], уничтожение карм, то следует знать, что такое представление — это рассмотрение отступления [от кармы]. Эта душа, с чистой подлинной [точки зрения], лишена созревания кармы и потом, благодаря наличию безначальной кармической связанности, посредством проявления порочной [кармы она] ощущает «плоды» созревания [в виде] обитателя ада и других страданий, а посредством проявления добродетельной [кармы] ощущает «плоды» созревания [в виде] бога и других удовольствий — такое представление следует знать как рассмотрение созревания [кармы]. Рассмотрение устройства [мира] — узрение ранее описанной темы для размышлений о мире. Так, «добродетельное» созерцание имеет четыре стадии.

Затем объясняются четыре стадии «чистого» созерцания, называемые «нецеленаправленное рассуждение», «целенаправленное рассуждение», «тонкие колебания» и «прекращение-всяких-колебаний». Так, например, объясняется, что такое «нецеленаправленное рассуждение». Отличие между субстанцией, атрибутами и модусами называется обособленностью (*prthaktvam*); состояние услышанного (*bhāvaśruta*), характеризующее переживанием собственного чистого атмана, или спор с другим говорящим называется рассуждением (*vitarka*); бесцельный переход от [одного] объекта к другому объекту, от [одного] высказывания к другому высказыванию и переход от [одной] активности среди умственной, речевой и телесной активности к другой активности называется нецеленаправленным [блужданием] (*vicāra*). Здесь смысл таков: если созерцающий человек не имеет самосознания своего чистого атмана, за исключением внешней мысли, то в той степени, в какой нет устойчивости в своей сущности, у него мелькают нецеленаправленные представления. По этой причине созерцание называется «нецеленаправленным рассуждением». Оно в контексте лестницы подавления [кармы] возникает на четырех подавляющих [карму] ступенях самосовершенствования — подавляющей [карму] «не-бывшее-средство», подавляющей [карму] «[преодоление грубых] воздействий», подавляющей [карму] «преодоление тонких [проявлений страстей]» и подавляющей [карму] «подавленные страсти». На лестнице уничтожения [кармы] три уничтожающие [карму] ступени самосовершенствования — уничтожающая [карму] «не-бывшее-средство», уничтожающая [карму] «[преодоление грубых] воздействий», уничтожающая [карму] «преодоление тонких [проявлений страстей]». Так истолковывается первая [стадия] «чистого» созерцания.

В отношении субстанции естественно чистого атмана, или в отношении модуса осознания счастья неизменного атмана, или в отношении атрибута беспредпосылочного<sup>367</sup> самосознания там, в чем [оно] проявлено, именно это обозначается словом «рассуждение» (*vitarka*) благодаря силе состояния услышанного, характеризующего самосознанием; то, что устойчиво в отсутствии мысли, не делает различения субстанции, атрибутов и модусов, обозначаемое как «целена-

правленное рассуждение», возможно на ступени самосовершенствования «уничтоженные страсти» и называется второй [стадией] «чистого» созерцания. Именно благодаря ему появляется совершенное знание. При этом [остается] форма активности действий тонкого тела — и это третья [стадия] «чистого» созерцания, обозначаемая как «тонкие колебания». Она в переносном смысле возникает на [ступени] «всеведение с активностью». То особое безучастие, прекращение любых действий и колебаний обозначается [как] «прекращение всяких колебаний», [являясь] четвертой [стадией] «чистого» созерцания. Оно в переносном смысле возникает на [ступени] «всеведение без активности». Так вкратце истолковываются разнообразные [виды] созерцания, в соответствии с утверждениями агам.

Согласно же относящимся к атману утверждениям, сначала поняв естественный атман, равный естественно чистому высшему сознанию, вместилище полного блаженства, благословенный, достойный рассмотрения, потом утверждает: «Я — безграничное знание, Я — безграничное счастье». Это и ему подобные формы размышления называются внутренним «добродетельным» созерцанием. Благая практика, подчиненная почитанию пяти парамештхинов, является внешним «добродетельным» созерцанием. Именно таково же и «чистое» созерцание, характеризующееся как лишенное образов сосредоточение собственного чистого атмана. Или же так:

1. «Стадия слогов»<sup>368</sup> — стадия предложений-мантр, «стадия земли»<sup>369</sup> — размышление о собственном атмане.

«Стадия форм»<sup>370</sup> — размышление, [имеющее] какую-то форму, «превзошедшее форму»<sup>371</sup> — лишенное образов<sup>372</sup>.

Так, в соответствии с приведенным в шлоке порядком, следует знать разнообразные [виды] созерцания.

Затем объясняется собственная сущность препятствующих созерцанию заблуждения, вожделения и отвращения. Заблуждение порождает стремление, обратное чистому атману и другим «реальностям»; [вводящая в] заблуждение [относительно] видения [карма называется] ложностью. [Вводящая в] заблуждение [относительно] поведения [карма], по-



крывающая бесстрастное поведение, характерное для неизменного самосознания, называется вождедением и отвращением. [Вопрос:] каким образом слово[сочетание] «[вводящая в] заблуждение [относительно] поведения» может пониматься как «вождедение и отвращение»? [Ответ:] следует знать, что среди страстей две — гнев и гордость — [являются] частями отвращения, а две — лживость и алчность — частями вождедения; среди не-страстей же три — влечение женщин, мужчин и не-мужчин и две — насмешливость и удовольствие [являются] частями вождедения, а две — неудовлетворенность и печаль и две — страх и сплетни — частями отвращения. [Возражение:] здесь спросил ученик — как [может быть, что] вождедение и отвращение порождено кармой и порождено душой? [Ответ: приводится] такой ответ — подобно сыну, рожденному от соединения мужчины и женщины, и подобно особому цветку, возникшему от соединения извести и куркумы. Затем в контексте точек зрения: [они называются] порожденными кармой при рассмотрении с частично чистой подлинной [точки зрения], а с нечистой подлинной — рожденными душой. Эта нечистая подлинная [точка зрения] в отношении чистой подлинной является именно обыденной. [Возражение:] затем, [возможно] мнение, [согласно которому] мы спрашиваем, у кого [возникают эти вождедение и отвращение], с очевидно чистой подлинной [точки зрения]? [Ответ: дается] такой ответ — с очевидно чистой подлинной [точки зрения, это] подобно сыну, лишенному соединения мужчины и женщины, подобно особому цветку, лишенному соединения извести и куркумы, — нет их появления, так каким образом мы можем дать ответ? Так приведена сутра [в форме] объяснения разнообразных [видов] созерцания, главным образом [в виде] истолкования созерцающего [48].

Далее дается описание того, что такое названная «стадия слогов» созерцания как стадия мантр-предложений:

***paṇatīśaśolachappāṇacaudugamegaṃ ca javaha jjhāeha |  
parametṭhivācayāṇaṃ aṇṇaṃ ca gurūvaeseṇa ||49||***

49. Повторяй и созерцай тридцать пять, шестнадцать, шесть, пять, четыре, два и один [слог] ради пяти парамештинов и других, согласно наставлению учителя.

**Комментарий.** *paṇatīsa* — *ṇamo arihaṃtāṇaṃ, ṇamo siddhāṇaṃ, ṇamo āriyāṇaṃ, ṇamo uvajjhāyāṇaṃ, ṇamo loe savvasāhūṇaṃ*<sup>373</sup> — эти тридцать пять слогов называются «всеми слогами»<sup>374</sup>; *sola* — *arihaṃta-siddha-āriya-uvajjhāyā-sāhū* — эти шестнадцать слогов называются «именующими слогами»; *cha* — *arihaṃta-siddha* — эти шесть слогов называются «именующими архатов и сиддх слогами»; *paṇa* — *a si ā u sā* — эти пять слогов называются «начальными слогами»; *cau* — *arihaṃta* — эти четыре слога называются «именующими архатов»; *dugam* — *siddha* — эти два слога называются «именующими сиддх»; *egaṃ ca* — *a* — эта одна буква называется «изначальным слогом». Или же так: *auṃ* — один слог — «слог, именующий пять парамештхинов». [Вопрос:] каким же это образом? [Ответ:]

*arihaṃtā asarīrā āriyā taha uvajjhāyā |*  
*tuṇiṇo paḍamakkharaṇippanṇo oṃkāro paṃsaparametṭhī ||1||*<sup>375</sup>  
 1. Архаты, бестелесные сиддхи, ачарьи, упадхьяи,  
 муни — первые слоги пяти парамештхинов составляют слог *auṃ*.

Так, в приведенной гатхе у первых слогов [происходят изменения в соответствии с] правилами сандхи гласных: «[начальные *a, ā*] одинаково становятся долгими», «а другие исчезают», «в группе *u — o*»<sup>376</sup> и появляется слог *auṃ*. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] *javaha jjhāeha* — познав смысл представления желанного «плода» в этом и ином мире у этих слогов, являющихся сутью всех мантр, речений и слогов, затем практикой повторение в форме памятования о безграничном знании и других атрибутах [атмана] посредством произнесения вслух. Точно так же созерцай в молчании в состоянии тройного контроля суть благой направленности [сознания]. [Вопрос:] и каким же образом это возникает? [Ответ:] *parametṭhivācayāṇaṃ* — *arihaṃta* — архата следует понимать как произносящего слоги, наделенного безграничным знанием и другими атрибутами. Таким образом объясняются пять парамештхинов. *aṇṇaṃ ca gurūvaeseṇa* — и другие, количеством двенадцать тысяч, согласно порядку, приведенному в книге «Панчанамаскара»<sup>377</sup>, узнав благодаря милости учителя, почитающего тождественную-в-различии «тройную драгоцен-

ность», следует созерцать малую сиддхачакру<sup>378</sup>, большую сиддхачакру и т.п. способы восхваления божественных [душ]. Так истолкована собственная форма созерцания — «стадии слогов».

Таким же способом:

*38. Подчинивший индрии и ум — созерцающий, так установленный объект — созерцаемое, сосредоточение на одной точке — созерцание, «плод» — остановка притока кармы и уничтожение кармы<sup>379</sup>.*

Так с приведенными в гатхе характеристиками вкратце в форме истолкования созерцающего, созерцаемого, созерцания и «плода» приведена первая часть во второй внутренней адхикаре в трех гатхах [49].

Следом за этим я объясняю собственную сущность архатов среди пяти парамештхинов, являющихся объектами созерцания, — это обыденное созерцание, характеризующееся благой направленностью [сознания], которая является причиной, согласно традиции, подлинного созерцания, имеющего форму удовлетворенности «вкусом» «нектара» счастья, единственно характеризующего [как] вечное блаженство, порожденное размышлением о естественно высшем атмане, лишенном вожделения и других форм привходящих ограничений. Это первое введение. Второе же — произнесение упомянутых в предыдущей сутре «всех слогов», «именующих слогов» и т.п., изначально объясняющих пять парамештхинов, — я описываю [как] собственную сущность джины. Или же так: третье введение я понимаю [как] собственную сущность всеведущих архатов, являющихся объектами созерцания трех видов созерцания: «стадия слогов», «стадия земли», «стадия форм». Поэтому, утвердив ум в трех введениях, Благословенный [Немичандра] приводит следующую сутру:

***naṭṭhacadughāikammo daṃsaṇasuhaṇṇāvīriyamaṃ |  
suhadehattho appā suddho ariho vicimṭijjo ||50||***

*50. Уничтоживший четыре «разрушающие» кармы, исполненный видения, счастья, знания и силы, пребывающий в благом теле чистый атман следует понимать [как] архата.*

**Комментарий.** *ṇaṭṭhacadughāikamma* — прежде благодаря созерцанию с чистой направленностью [сознания], заключающейся в подлинной «тройкой драгоценности» в силу уничтожения вводящей в заблуждение [кармы], являющейся основным [видом] «разрушающей» кармы, и в силу уничтожения сразу за этим одновременно трех [других] «разрушающих» карм — затемняющей знание, [затемняющей] видение и препятствующей [проявлению] силы — исчезают четыре [вида] кармы. *daṃsaṇasuhaṇṇāvīriyamaṅga* — при подобном отсутствии «разрушающих» карм в силу обретения четырех безграничных [атрибутов атман становится] исполненным естественно чистых неуничтожимых видения, знания, счастья и силы. *suhadehattho* — с подлинной [точки зрения], бестелесный, с обыденной же — пребывающий в благом теле в силу наличия наилучшего грубого тела, лишенного семи элементов<sup>380</sup>, сияющего [подобно] тысяче солнц. *suddho*:

*15. Помнящий о восемнадцати ошибках — голоде, жажде, страхе, отвращении, возделении и заблуждении, беспокойстве, старости, болезни, смерти, печали, поте, опьянении и неудовлетворенности,*

*16. о сомнении, рождении, сонливости, подавленности; освободившийся от этих ошибок — это достигший спасения незапятнанный атман*<sup>381</sup>.

Так, в силу отсутствия приведенных в шлоке восемнадцати ошибок [он] чист. *appā* — так отмечен приведенными атрибутами атман. *ariho* — слово «враг» обозначает вводящую в заблуждение [карму], слово «грязь» обозначает затемняющую знание и видение [карму], слово «покров» обозначает препятствующую [проявлению] силы карму. Так, в силу разрушения, уничтожения [кармы он] становится достойным почитания в форме организованных Индрой и другими [богами] пяти великих благоприятных [событий], называемых «нисхождение в лоно», «окропление рождения», «оставление [дома]», «появление совершенного знания» и «нирвана»; и по этой причине он называется архатом. *vicimtiṭṭho* — так об отмеченном приведенными определениями в агаме «Апта[сварупа]» и других книгах описанном бесстрастном всеведущем, [имеющем] тысячу восемь имен архате, джине-бхаттараке<sup>382</sup>, утвердившись благодаря созерцанию на «стадии слогов»,

«стадии земли», «стадии форм», о вы, способные [к освобождению души], размышляйте, созерцайте его.

[Возражение:] здесь при возможности ученик, усвоив учение [Кумарилы] Бхатты и чарваков, отстаивает позицию оппонентов — не существует всеведущего в силу его не-восприятия, подобно рогам осла. [Ответ: приводится] такой ответ — он не воспринимается [только] в этом месте и в это время или же в любом месте и в любое время? Если он не существует только в этом месте и в это время, тогда [мы] согласны. Если же говорится, что во всяком месте и времени, то каким образом о трех мирах в трех временах это известно без всеведения? Если известно, тогда благодаря всеведению. Если же неизвестно, то каким образом делается отрицание? Приводится такой пример — подобно тому как некто отрицает наличие горшка, увидев с помощью зрения пол без горшка, а затем говорит: «На полу горшка нет», это — обоснованно; а утверждение того же лишенным зрения необоснованно. Точно так же утверждение того, кто знает: «Всеведущий в трех мирах в трех временах не существует» обоснованно, но каким образом он может отрицать всеведение, раз знает три мира в трех временах? [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] в силу всеведения благодаря полному знанию трех миров в трех временах самого по себе.

Затем, приведенное выше утверждение о причине «в силу не-восприятия» также необоснованно. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] это вашего не-восприятия или не-восприятия людей в трех мирах в трех временах? Если вашего не-восприятия, то из этого не доказывается отсутствие всеведения, подобно деятельности чужого сознания, первичному атому и другим тонким категориям, не воспринимаемым вами. Или же так: каким образом вы узнали о не-восприятии людей, существующих в трех мирах и трех временах? Если узнали, в таком случае вы и есть всеведущие, это ранее было оговорено. Это и ему подобные [высказывания] следует знать как ошибку аргумента. Это подобно рогам осла, согласно ранее сказанному, поэтому приведенный пример также не подходит. У осла рогов нет, а у коровы — есть; и подобно тому как здесь нет совершенной невозможности, так и при отсутствии всеведущего в определенном месте и [в определенное] время нет

не-существования в любом случае. Так объяснена ошибочность примера.

[Возражение:] затем, [возможно] мнение, [согласно которому] вы отрицаете источник достоверного познания, связанный с объектом всеведения, в таком случае какое средство достижения истинной природы всеведения [может быть] источником достоверного познания? [Ответ:] на этот вопрос дается такой ответ — «Некий человек является носителем качества, всеведение — качество, поэтому качество — то, что доказываемся»; таким образом, «посредством соединения носителя качеств и качества» — это утверждение тезиса<sup>383</sup>. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] «В силу отсутствия связанного источника достоверного познания ранее приведенным способом» — это утверждение аргумента. [Вопрос:] подобно чему? [Ответ:] «Подобно самим по себе переживаемым счастьем и страданиям» — это утверждение примера. Следует знать, что при утверждении истинной природы всеведения трехчастный логический вывод приводится в форме тезиса, аргумента и примера. Или же так: объясняется второй [вид] логического вывода — [утверждение:] «Рама, Равана и т.д. скрыты временем, Меру и т.д. скрыты местностью, прошлое и т.д. скрыто рождением, проявления чужих сознаний, первичные атомы и т.д. — тонкие категории» — это носитель качеств, а [утверждение] «непосредственное восприятие — особенность какого-то человека» — это доказываемое качество. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] «В силу наличия предмета у логического вывода» — это утверждение аргумента. [Вопрос:] подобно чему? [Ответ:] «Именно то, что является предметом логического вывода, кем-то непосредственно воспринимается, подобно огню и т.п.» — это утверждение соответствующего примера. «[Эти скрытые и тонкие категории] — предмет логического вывода» — это утверждение применения [к данному случаю]. «Поэтому кем-то непосредственно воспринимаются» — это утверждение заключения. Теперь объясняется независимый пример<sup>384</sup>: «Тот, у кого нет непосредственного восприятия, у того не может быть и логического вывода, подобно небесному цветку и т.п.» — это утверждение независимого примера. «[Скрытые и тонкие категории] — предметы логического вывода» — утверждение при-

менения [к данному случаю]. «Поэтому [они кем-то] непосредственно воспринимаются» — это утверждение заключения. Однако [утверждение] «В силу [того, что они являются] предметом логического вывода» — аргумент; собственная сущность всеведения при необходимости доказывания любым способом возможна, поскольку по этой причине из определений «не выводима из собственной сущности», «не выводима из природы» [этот аргумент] не является необоснованным. Точно так же, исключая собственный тезис о собственной сущности всеведения, не доказывается контртезис об отсутствии всеведения; по этой причине не возникает противоречия. И точно так же, подобно тому как [этот аргумент] проявляется при [утверждении] об истинной природе всеведения в собственном тезисе, так и [этот аргумент] не проявляется при [утверждении] об отсутствии всеведения в контртезисе. По этой причине [этот аргумент] не становится неубедительным. [Вопрос:] каков смысл [слова] «неубедительный»? [Ответ:] отклоняющийся от сути. Точно так же [этот аргумент] не является связанным с непосредственным восприятием и другими источниками достоверного познания, а также необоснованным у оппонентов; из этого доказывается истинная природа всеведения, по этой причине он не является и несущественным. Таким образом, из отсутствия ошибки необоснованного, неубедительного, несущественного аргумента доказывается истинная природа всеведения. Следует знать, что таким описанным способом пятичленный логический вывод относительно истинной природы всеведения [состоит из] тезиса, аргумента, примера, применения [к данному случаю] и заключения. Что подобно тому как у человека с ослабленным зрением даже при наличии зеркала не возникает полного знания отражений, так и у человека, лишённого атрибута всеведения, уподобляемого зрению, в какое-то время не возникает полного знания о первичных атомах и других бесчисленных тонких категориях, уподобляемых отражению, описанных в шастре вед, уподобляемых зеркалу. А также сказано<sup>385</sup>:

*1. Что может сделать шастра для того, у кого самого по себе нет высшей мудрости?*

*Что сделает зеркало для лишённого зрения?*

Таким образом вкратце здесь следует понимать доказательство всеведения. Так приведена гатха в форме истолкования Джинной-бхаттаракой всецелого атмана, являющегося объектом созерцания в созерцании на «стадии слогов», «стадии земли», «стадии форм» [50].

Затем объясняется собственная сущность парамештхинов-сиддх, являющихся объектами того [вида] созерцания, которое [называется] «стадия слогов», [как] форма почитания достигших спасения сиддх, выступающая, согласно традиции, причиной подлинного созерцания на «стадии, лишенной формы», характеризуемой высшим «вкусом», единым с реальностью естественно высшего атмана, подобного сиддхе, характеризующему произнесением слогов *ṇamo siddhāṇaṃ*:

***ṇatṭhatṭhakammadeho loyāloyassa jāṇao datṭhā |  
purisāyāro appā siddho jhāeḥa loyasiharattho ||51||***

*51. Созерцай сиддху-атман, уничтожившего тело, [порождаемое] восемью кармаи, знающего мир и не-мир, [имеющего] человеческую форму, пребывающего на вершине мира.*

Комментарий. ***ṇatṭhatṭhakammadeho*** — уничтоживший тело, [порождаемое] восемью кармаи в силу телесности грубого и других пяти тел, определяемыми затемняющей знание и другими восемью кармаи посредством изобилия высшего знания благодаря значению слова «недвойственность» и бездеятельности прекрасного привлекательного блаженства, единственно характеризуемого [как] высшее счастье, лишенное вожделения и других видов привходящих ограничений, порожденное размышлением о реальности своего чистого атмана, благодаря способности искоренения изобилия кармы, обозначаемого словом «двойственность», [имеющего] форму благой и не-благой деятельности ума, речи и тела. ***loyāloyassa jāṇao datṭhā*** — благодаря наличию «плода» размышления о ранее описанном изобилии знания посредством двоякости всецело незапятнанного знания и видения в силу [того, что он] знает и видит в одно мгновение общее и особенное в собственной природе, связанной со всеми вещами, существующими в мире и не-мире в трех временах, [он] становится познавшим и увидевшим мир и не мир. ***purisāyāro*** — [имеющий] человеческую форму; с подлинной точки зрения,



по своей природе сверхчувственный, бестелесный, преисполненный высшего сознания, чистый, а также лишенный формы [атман], но, с обыденной точки зрения, [имеющий] форму предшествующего, прошлого [тела, по размеру] немного меньше последнего тела, подобный форме дыры в выеденном мышью воске или отражению тени. **appā** — атман с приведенными характеристиками. [Вопрос:] как называется? [Ответ:] **siddho** — отличный по [своим] характеристикам от сиддхи-сурьмы, сиддхи-падуки, сиддхи-жемчужины, сиддхи-меча, сиддхи-иллюзии и других [видов] мирских сиддх<sup>386</sup>, [наделенный] характеристиками совершенного знания и других безграничных атрибутов, называется сиддхой. **jhāeha loyasiharattho** — вы, о способные [к освобождению души], созерцайте этого ставшего таким парамештхина-сиддху, пребывающего на вершине мира благодаря отказу от сети представлений об увиденных, услышанных, испытанных наслаждениях пяти индрий и всех других форм привлекательности, утвердившись на «лишенной форм стадии» созерцания, характеризующейся тройным контролем. Так в форме истолкования единого парамештхина-сиддхи приведена гатха [51].

Затем, согласно традиции, объясняется парамештхин-ачарья, являющийся объектом созерцания на «стадии слогов», характеризующейся произнесением слогов *ṇato āriyā-ṇaṭ* — формой почитания ачарий, преобразованных пятью [видами] подлинного и обыденного поведения, являющегося причиной подлинного созерцания, характеризующегося пятью [видами] подлинного поведения, неотъемлемого от пребывания в размышлении о чистом атмане, свободном от входящих ограничений:

**daṃsaṇaṇāṇapahāṇe vīriyacārittavaratavāyāre |  
appaṭ paraṭ ca jujjai so āirio muṇi jheo ||52||**

52. Муни, который укрепляет самого себя и других в практике силы, поведения, избранной аскезы при главенстве видения и знания, следует считать ачарьей.

Комментарий. **daṃsaṇaṇāṇapahāṇe vīriyacārittavaravāyāre** — в практике силы, поведения и аскезы при главенстве видения и знания, будучи местом, **appaṭ paraṭ ca jujjai** — создает связанность, укрепляет самого себя и других, сооб-

щество учеников, *so āirio muṇī jheo* — этого наделенного указанными характеристиками муни-аскета следует считать ачарьей. Так, ведь, будучи объектом настоящей точки зрения, обозначаемой словосочетанием «чистая суть учения», только собственный чистый атман, отличный от психической кармы, физической кармы, не-кармы и всех других чуждых субстанций, характеризуемый сиянием высшего сознания, [является тем, что] следует принимать [во внимание], — это форма интереса, правильное видение, такой образ действий, преобразование [есть] практика подлинного видения [1]. Отделение, обособленность от ложности, вожделения и других ложных состояний [сознания] благодаря знанию, различающему характеристики лишённого привходящих ограничений самосознания только этого собственного чистого атмана, такой образ действий, преобразование [есть] практика подлинного знания [2]. Бесстрастное поведение, непоколебимое сознание благодаря естественному счастью и т.д., лишённому вожделения и других видов привходящих ограничений, такой образ действий, преобразование [есть] практика подлинного поведения [3]. Подлинный аскетичный образ жизни, подвижничество, аскеза по своей собственной сути благодаря прекращению стремления ко всем чуждым субстанциям и вспомогательной причине — голодовке и другим двенадцати внешним частям аскетического образа жизни, такой образ действий, преобразование [есть] практика подлинного аскетичного образа жизни [4]. Неразглашение своей силы с целью сохранения четырех [видов] такой подлинной практики [есть] практика подлинной силы [5]. Точно так же в приведенных характеристиках пяти видов подлинной практики:

*chattīsaguṇasamagge paṃcavihācārakaraṇasandarise |  
sissāṇuggahakusale dhammāyarie sadā vaṃde ||377||<sup>387</sup>*

377. Наделенного тридцатью шестью достоинствами, хранящего пять видов практики, [наставляющего] в благом из-за доброты к ученикам учителя Дхармы я всегда восхваляю.

Так, тот, кто, в соответствии с порядком приведенной гатхи, будучи вспомогательной причиной внешних частей, пространно объясненных в «Ачара-арадхане» и других шастрах,

укрепляет себя самого и других в пяти [видах] обыденной практики, создает связанность с таким поведением, является ачарьей. Его следует созерцать в созерцании на «стадии слогов». Так в форме истолкования парамештхина-ачарьи приведена сутра [52].

Затем, согласно традиции, объясняется избранный муни-упадхьяя, являющийся объектом созерцания на «стадии слогов», характеризуемой произнесением слогов *ṇamo uvajjhā-uāṇaṃ* — формой почитания высших упадхьяй, наставников в тождественной-в-различии «тройкой драгоценности» и других реальностях, выступающих причиной подлинного созерцания, характеризуемого подлинным изучением писаний, упражняющихся в великолепном изучении собственного чистого атмана —

***jo rayaṇattayajutto ṇiccaṃ dhammovadesaṇe ṇirado |  
so uvajjhāo appā jadivaravasaho ṇamo tassa ||53||***

53. Тот избранный владыка аскетов, кто наделен «тройкой драгоценностью», постоянно занят наставлением в Учении — упадхьяя. Поклонение ему!

Комментарий. ***jo rayaṇattayajutto*** — тот, кто преобразован, наделен внешним и внутренним поведением, [в соответствии] с «тройкой драгоценностью». ***ṇiccaṃ dhammovadesaṇe ṇirado*** — среди шести субстанций, пяти протяженных субстанций, семи «реальностей» и девяти категорий следует рассматривать только субстанцию собственного чистого атмана, протяженную субстанцию собственной чистой души, реальность собственного чистого атмана, категорию собственного чистого атмана, а остальное следует оставить; тот, кто наставляет в высшей степени кротости и других добродетелях, называется удовлетворенным в наставлении в Дхарме. ***so uvajjhāo appā*** — этот, ставший таким образом атман [является] упадхьяей. [Вопрос:] в чем [его] отличие? [Ответ:] ***jadivaravasaho*** — глава, «бык»-избранный аскет среди избранных аскетов, направляющих усилия на естественно чистый атман благодаря победе над объектами пяти индрий. ***ṇamo tassa*** — пусть будет ему поклонение, поклон в психической и физической форме. Так в форме истолкования парамештхина-упадхьяи приведена гатха [53].

Затем, согласно традиции, объясняется собственная сущность парамештхина-садху, являющегося объектом созерцания на «стадии слогов», характеризующей произнесением слогов *ṇamo loe savvasāhūṇaṃ* — формой почитания высших садху, практикующих внешний и внутренний Путь Освобождения, выступающий причиной подлинного созерцания, заключающегося в подлинной «тroyкой драгоценности»:

***daṃsaṇaṇāṇasamaggaṃ maggaṃ mokkhassa jo hu cārittaṃ |***

***sādhayadi ṇiccasuddhaṃ sāhū sa muṇi ṇamo tassa ||54||***

*54. Тот муни, который явно практикует постоянное, чистое поведение Пути Освобождения, исполненное видения и знания, [является] садху. Поклонение ему!*

**Комментарий.** *sāhū sa muṇi* — этот муни является садху. [Вопрос:] что он делает? [Ответ:] *jo hu sādhayadi* — который явно же практикует. [Вопрос:] что? [Ответ:] *cārittaṃ* — поведение. [Вопрос:] каким образом оно возможно? [Ответ:] всецело исполненное бесстрастными, правильными видением и знанием. [Вопрос:] и каким же образом оно возможно? [Ответ:] *maggaṃ mokkhassa* — благодаря Пути. [Вопрос:] чего? [Ответ:] освобождения. [Вопрос:] и какова же его сущность? [Ответ:] *ṇiccasuddhaṃ* — постоянное, во всякое время чистое, лишённое вожделения и т.п. *ṇamo tassa* — так отмеченному добродетелями садху пусть будет поклонение, поклон. Так, ведь:

*2. Освещение, применение, поддержание, практика и избавление*

*названы видением, пониманием, поведением, аскезой для истинных [муни]<sup>388</sup>.*

Так приведены в гатхе благодаря силе четыре вида внешних частей почитания, точно так же:

***samattaṃ saṇṇāṇaṃ saccārittaṃ hi sattavo ceva |  
cauro ciṭṭhahi āde tamhā ādā hu me saraṇaṃ ||13||***

*13. Праведность, истинное знание, истинное поведение и истинная аскеза — эти четыре качества сосредоточены только в атмане, поэтому только атман мне защита<sup>389</sup>.*

Так, благодаря силе подлинного внутреннего почитания четырех видов в приведенной гатхе посредством второго наименования внутреннего и внешнего Пути Освобождения тот деятель, который практикует [Путь], размышляет о своем чистом атмане, неотделимом от бесстрастного поведения, является садху. Только у него может быть психическое поклонение, характеризующее переживанием естественно чистого истинного блаженного единства, а также физическое поклонение *ṇamo loe savvasāhūṇaṃ* [54].

Так указанным способом в пяти гатхах следует знать собственную сущность пяти парамештхинов посредством срединного описания. Или же так: с подлинной [точки зрения]:

*aruḥā siddhāiryā uvajjhāyā sāhu paṃcaparametṭhī |  
te vi hu ciṭṭhadi āde tamhā ādā hu me saraṇaṃ ||12||*

12. Пять парамештхинов — архаты, сиддхи, ачарьи, упадхьяи, садху. Поскольку они сосредоточены на атмане, поэтому только атман мне защита<sup>390</sup>.

Так, вкратце, согласно порядку в приведенной гатхе, точно так же в пространном [изложении], согласно порядку в писаниях, описывающих пять парамештхинов, но в очень пространном [изложении] — в писании «Панчанамаскара», связанном с сиддхачакрой и другими видами почитания божеств, правилами, формами и учением о мантрах. Так в пяти гатхах приведена вторая часть.

Затем, другим способом в форме заключения сказано об этом же созерцании, с подлинной точки зрения лишенном образов и с подлинной точки зрения в образах. Так, «в первом слове я привожу характеристику объекта созерцания, во втором слове — характеристику созерцающего, в третьем слове — характеристику созерцания, а в четвертом слове — разделение на точки зрения», — так утвердив ум в этом намерении, Благословенный [Немичандра] приводит следующую сутру:

*jaṃ kiṃciva ciṃtaṃto ṇirīhavittī have jadā sāhū |  
laddhūṇa ya eyattaṃ tadāhu taṃ tassa ṇicchayaṃ jjhāṇaṃ  
||55||*

55. Когда садху, обретя сосредоточение, размышляет о чем бы то ни было без усилий, тогда говорится, что у него [есть] подлинное созерцание.

**Комментарий.** *tadā* — в это время; *āhu* — сказано, говорится; *taṃ tassa nicchayaṃ jjhānaṃ* — это у него подлинное созерцание. [Вопрос:] когда что? [Ответ:] *ṇīṛihavittī have jadā sāhū* — когда садху без усилия, без труда. [Вопрос:] делает что? [Ответ:] *jaṃ kiṃciva ciṃtaṃto* — размышляет о каком-то объекте созерцания в форме вещи. [Вопрос:] что совершив прежде? [Ответ:] *laddhūna ya eyattaṃ* — обретя на этом объекте созерцания. [Вопрос:] что? [Ответ:] сосредоточение, остановку мысли на одной точке. Затем [приводится] пространное [объяснение]. [Вопрос:] что такое объект созерцания, что имеется в виду? [Ответ:] объектом созерцания являются пять парамештхинов и другие внешние объекты применительно к первому<sup>391</sup> [человеку] в имеющем образы состоянии созерцания с целью разделения страстей и объектов для успокоения сознания. После этого объектом созерцания называется только собственная сущность естественно чистого атмана, имеющего чистую просветленную единую собственную природу. Словами «без усилий» обозначается собственная сущность созерцающего, лишённого ложности, трех влечений, насмешливости и других шести легких страстей, гнева и других четырех страстей — десяти форм внутренней привязанности, а также десяти видов внешних частей привязанности, называемых полями, одеждами, украшениями, золотом, имуществом, зерном, служанками, слугами, серебром и посудой. Характеристикой созерцания является непоколебимость, устойчивость ума благодаря остановке ума на одной точке и ранее описанных многообразных объектах созерцания. Слово «подлинное» применительно к первому [человеку] следует понимать как соответствие обыденной «тройкой драгоценности», но применительно к остановившему активность человеку понимается как частично подлинное [созерцание] в контексте характеристики чистой направленности [сознания]. Особое же [понимание слова] «подлинное» я объясню дальше. Таким представляется смысл сутры [55].

Затем дается наставление о том, что с прекращением благой и не-благой активности ума, речи и тела атман становится устойчивым, и именно это [есть] высшее созерцание:

***mā ciṭṭhaha mā jaṃpaha mā cintaha kiṃvi jeṇa hoi thiro |  
appā appammi rao iṇameva paraṃ have jjhāṇaṃ ||56||***

56. Не думай, не говори, не делай ничего, благодаря чему атман становится устойчивым и направленным на себя самого. Только это высшее созерцание.

**Комментарий.** *mā ciṭṭhaha mā jaṃpaha mā cintaha kiṃvi* — о разумные люди, не совершайте никакой деятельности сознания в форме сети благих и не-благих представлений, точно так же и деятельности речи в форме благих и не-благих внутренних и внешних разговоров, точно так же и деятельности тела в форме благих и не-благих жестов, связывающих переживание вечного незапятнанного бездеятельного естественно чистого атмана! *jeṇa hoi thiro* — благодаря каковому прекращению тройкой активности становится устойчивым. [Вопрос:] кто он? [Ответ:] *appā* — атман. [Вопрос:] каким же образом он становится устойчивым? [Ответ:] *appammi rao* — направлен на самого себя, наделенного изменяющим «вкусом» счастья, порождающего блаженство во всех точках пространства, возникающего в высшем сосредоточении атмана на неразделимой «тройкой драгоценности» в форме правильной веры, знания и поведения реальности высшего атмана, по своей природе [являющегося] естественно чистым знанием и видением; становится сознанием, склонным к такому преобразованию. *iṇameva paraṃ have jjhāṇaṃ* — такое состояние<sup>392</sup> в этой собственной форме счастья атмана, с подлинной [точки зрения], является высшим, максимальным созерцанием.

У находящихся в таком созерцании то счастье бесстрастного высшего блаженства, которое сияет, только оно [является] собственной сущностью подлинного Пути Освобождения. И только оно, называемое другими словами, здесь описывается. Только оно — собственная сущность чистого атмана, только оно — собственная сущность высшего атмана, только оно — собственная сущность высшего «гуся»<sup>393</sup> благодаря отсутствию вожеления и других видов загрязнений

в «озере» с водой «нектара» счастья, порожденного осознанием собственного чистого атмана, с частично чистой подлинной точки зрения, в контексте формы частичного проявления. Так следует обосновывать по возможности всегда в гирлянде названий размышлений и созерцания высшего атмана, здесь имеющего форму истолкования с чистой точки зрения.

Только оно<sup>394</sup> — собственная сущность высшего Брахмы; только оно — собственная сущность высшего Вишну; только оно — собственная сущность высшего Шивы; только оно — собственная сущность высшего Будды; только оно — собственная сущность высшего Джины; только оно — собственная сущность высшего сиддхи, характеризуемого реализацией своего высшего атмана; только оно — незапятнанная собственная сущность; только оно — незагрязненная собственная сущность; только оно — знание самосознания; только оно — знание высшей реальности; только оно — видение чистого атмана; только оно — собственная сущность высшего состояния; только оно — видение высшего атмана; только оно — знание высшего атмана; только оно — прикосновение к высшему атману в форме высшего состояния; только оно — сущность чистого изменяющегося состояния, являющегося объектом созерцания; только оно — собственная сущность размышления и созерцания; только оно — чистое поведение; только оно — высшая святость; только оно — внутренняя реальность; только оно — высшая реальность; только оно — субстанция чистого атмана; только оно — высшее светило; только это — переживание чистого атмана; только это — ясность атмана; только это — осознание атмана; только это — реализация собственной сущности; только это — реализация вечного; только это — высшее сосредоточение; только это — высшее блаженство; только это — вечное блаженство; только это — естественное блаженство; только это — истинное блаженство; только это — форма изучения категории чистого атмана; только это — высшее самообучение; только это — средство подлинного освобождения; только это — остановка мысли на точке; только это — высшее пробуждение; только это — чистая направленность [сознания]; только это — высшая йога; только это — настоящий смысл; только это —



высший смысл; только это — пять [видов] подлинной практики; только это — суть учения, только это — суть мистицизма; только оно — собственная сущность «единства» и других шести «ежедневных обязанностей»; только оно — собственная сущность неделимой «тройкой драгоценности»; только оно — бесстрастная «самотождественность»; только оно — наивысшее благословение наилучшей защиты; только оно — причина появления совершенного знания; только оно — причина уничтожения всех карм; только это — подлинное почитание пяти видов; только это — размышление о высшем атмане; только это — высшее искусство в форме переживания порожденного размышлением о чистом атмане счастья; только это — божественное искусство; только оно — высшая недвойственность; только оно — высшее «добродетельное» созерцание высшего нектара; только оно — «чистое» созерцание; только оно — лишненное вожделения и других представлений созерцание; только оно — неделимое созерцание; только оно — высшее благополучие; только оно — высшее бесстрастие; только оно — высшая тождественность; только оно — высшее единство; только оно — высший вид знания; только это — природа высшего единого «вкуса» и т.п. Эти и другие синонимы подлинного Пути Освобождения, [имеющего] форму созерцания, характеризуемого как единое, чистое высшее блаженство, лишненное вожделения и всех представлений, известны [как] формулы [описания] реальности высшего атмана [56].

После этого те характеристики созерцающего человека, которые ранее неоднократно упоминались, снова приводятся в форме небольшого заключения:

***tavasudavadavaṃ cedā jhāṇarahadhuraṃdharo have jamhā |***

***tamhā tattiyaṇīradā talladdhīe sadā hoha ||57||***

*57. Поскольку сознающая [душа, обладая] аскезой, обетами, знанием писаний, может поддерживать «ось колесницы» созерцания, постольку его обретение всегда зависит от этих трех.*

***Комментарий. tavasudavadavaṃ cedā jhāṇarahadhuraṃdharo have jamhā*** — созерцающий атман, [обладая] аскезой,

знанием писаний и обетами, является способным поддерживать ось «колесницы» созерцания; *jamhā* — поскольку; *tamhā tattiyaṇīradā talladdhīe sadā hoha* — по этой причине на эту троицу, что связана с аскезой, знанием писаний и обетами, во всякое время будьте направлены, о способные [к освобождению души]! [Вопрос:] с какой целью? [Ответ:] обретение этого созерцания есть их обретение — с такой целью. Так, ведь [существует] шесть видов внешней [аскезы] благодаря разделению на голодовку, ограничение в пище, избирательность в пище, отказ от вкусного, уединение и умерщвление плоти, точно так же [есть] и шесть видов внутренней [аскезы] благодаря разделению на искупление, благочестие, услужение, изучение писаний, отрешенность и созерцание. Таковы двенадцать видов аскезы. Таким образом, подлинную аскезу следует рассматривать как подвижничество, овладение собственной сущностью чистого атмана. Точно так же физическое знание писаний — практика, почитание и т.п., а психическое знание писаний — форма неизменного знания и самосознания, появившихся в своем вместилище[-атмане]. Точно так же и пять обетов — устранение физической и психической формы насилия, лжи, воровства, не-целомудрия и привязанности. Созерцающий человек является наделенным аскезой, знанием писаний и обетами с указанными характеристиками. Именно на этом он сосредоточен в созерцании. Так, ведь сказано:

*192. Бесстрастие, знание реальности, отсутствие оков, ровность мысли  
и преодоление неудобств — таковы причины созерцания*<sup>395</sup>.

Благословенный! Созерцание ведь и есть Путь Освобождения. Стремящемуся к освобождению человеку следует оставить обеты. [Вопрос:] но вы же сказали, что аскеза, изучение писаний и обеты [являются] причинами сосредоточенного созерцания, тогда каким образом так получается? [Ответ:] дается такой ответ — не следует оставлять только лишь обеты, но и формы не-соблюдения обетов в виде насилия и т.п., [являющихся] причиной порочной связанности, тоже следует оставить. Также сказано Пуджьяпадой Свамином:

83. Не-добродетельная связанность возникает посредством не-соблюдения обетов, добродетельная — посредством обетов. Освобождение — исчезновение обеих. Стремящийся к освобождению подобен не соблюдающему обеты, поэтому обеты также следует оставить<sup>396</sup>.

Однако, не-соблюдение обетов ранее оставив, затем утвердившись в обетах, обретя путь высшего атмана в форме лишнего образов сосредоточения, затем оставляет также и частичные обеты. Также этот Пуджяпада сказал:

84. Не-соблюдение обетов оставив, утвердился в обетах, пусть оставит и их, обретя высший путь атмана<sup>397</sup>.

Но есть такая особенность — те обыденные формы, которые известны как частичные обеты, оставлены; те же подлинные обеты, которые [имеют] форму прекращения всей благой и не-благой [активности], принимаемые [как] виды лишнего образов созерцания в форме осознания собственного чистого атмана, характеризуемого тройким контролем, не оставляются. [Вопрос:] каким образом известные как «великие обеты» стали частичными? [Ответ:] говорится так — с прекращением разрушения душ наличествует проявление сохранения душ. Точно так же с устранением ложных высказываний наличествует проявление истинных высказываний. Точно так же с устранением взятия не-данного наличествует проявление взятия данного и т.д. В отношении частичных проявлений — это частичные обеты. У этих частичных обетов [наличествует] отказ от насилия и т.п. во время лишнего образов сосредоточения, характеризуемого тройким контролем, но не у подлинного обета, характеризуемого прекращением всякой благой и не-благой [активности]. [Вопрос:] каков смысл [слова] «отказ»? [Ответ:] подобно тому как существует прекращение [в отношении] обетов о насилии и других форм, так же [обстоит дело и в] отношении частичных обетов. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] в состоянии тройкого контроля не существует возможности самой по себе для форм и видов прекращения и проявления. Или же так: действительно, только это подлинный обет. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] в силу прекращения всего. Тот Бхарата-чакра[вартин], который достиг освобождения за два часа, приняв по-

священие джины, совершив преобразование обетов в один момент в форме прекращения страсти к объектам, затем утвердившись в лишенном образов сосредоточении, называемом «бесстрастная самотождественность», обозначающем подлинные обеты, заключающиеся в «тройкой драгоценности», [имеющей] форму чистой направленности [сознания], обрел совершенное знание. Потом же в силу незначительности времени люди не признавали преобразование его обетов. Так объясняются правила посвящения Бхараты: «О Благословенный! Через сколько времени после принятия посвящения джины Бхарата-чакра[вартин] обрел совершенное знание?» — спросил великий царь Шреника в собрании почтенного тиртханкара Виры Вардхаманы Свамина. Гаутама Свамиин ответил: «Пятью пучками вырвав [волосы], уничтожив длительность связанности, сразу же за вырыванием волос Шреника обрел всеведение».

[Вопрос:] здесь спросил ученик — изначально не было созерцания, из чего же [оно возникло]? Ведь отсутствовало сжатие и отсутствовало знание десяти писаний и четырнадцати пурв. [Ответ:] здесь [дается такое] решение — «чистого» созерцания не было, но было «добродетельное» созерцание. А также сказано почтенным божественным ачарьей Кундакундой в трактате «Освобождение»:

*bharahe dussamakāle dhammajjhāṇaṃ havei ṇāṇissa |  
taṃ appasahāvathie ṇa hu maṇṇai so du aṇṇāṇī ||76||  
ajjavi tirayaṇasuddhā appā jjhāṇa lahai iṃdattaṃ |  
loyaṃṭiyadevattaṃ tattha cudā ṇivvudiṃ jaṃṭi ||77||*

76. Именно тот садху, который в Бхарата[-варше] в несчастливое время практикует «добродетельное» созерцание, утвержденный в собственной природе атмана, не считается незнающим.

77. Даже теперь очищенные «тройкой драгоценностью», созерцая атман, обретают статус Индры. Родившись же божеством лаукантика, затем достигают прекращения [существования]<sup>398</sup>.

Точно так же сказано в книге «Таттва-анушасана»:

83. Здесь теперь высшие джины запрещают «чистое» созерцание.

*Но ранее предписано «добродетельное» созерцание поднимаящимся по ступеням<sup>399</sup>.*

Таково общее правило в силу отсутствия высшего терпения, согласно описанному. Согласно же частному истолкованию, на ступенях подавления и уничтожения [кармы] возможно «чистое» созерцание именно благодаря высшему терпению, но ниже ступени совершенствования «не-бывшее-[средство]» возможно «добродетельное» созерцание; даже при отсутствии терпения на трех высших ступенях оно возможно благодаря терпению на трех последних ступенях. Так же сказано и в «Таттва-анушасане»:

*84. То созерцание, которое бывает у алмазного тела, сказано в агамах  
в отношении созерцания на ступенях подавления и уничтожения [кармы]. Оно не запрещает его ниже их.*

Как сказано [ранее], созерцание возникает благодаря знанию десяти писаний и четырнадцати пурв. Таково общее правило. Согласно же частному истолкованию, созерцание и совершенное знание возникают благодаря знанию из писаний, являющемуся сутью, описывающей пять [видов] осторожности и три [вида] контроля. Если бы не было этого частного истолкования, в таком случае каким образом появилось бы истолкование, приведенное в «Гандхарва-арадхане»:

*1. tusamāsaṃ ghoṣanto sivabhūḍi kevalī jādo  
Провозглашая о зернышке риса, Шивабхути<sup>400</sup> обрел всеведение.*

[Возражение:] затем, [возможно] мнение, [согласно которому] физическое знание писаний описывает пять видов осторожности и три вида контроля, поэтому [Шивабхути] имел это знание<sup>401</sup>. А также он же имел психическое знание писаний. [Ответ:] так сказать нельзя. Если он имел физическое знание писаний, описывающее пять видов осторожности и три вида контроля, в таком случае почему же не понял ни одного слова: «Не испытывай вожеления, не испытывай отвращения»? Отсюда становится понятно, что он имел только психическое знание писаний размером с восемь провозглашенных [видов], но физического знания писаний не имел. Мы

это не выдумали, это описано в «Чаритра-саре» и других книгах. Так, ведь те, кто спустя антар-мухурту обретают совершенное знание, пребывая на ступени самосовершенствования «уничтоженные страсти», известные как ниргрантхи, называются риши. У них бывает знание писаний максимум четырнадцати пурв, минимум же — только пяти [видов] осторожности и трех [видов] контроля.

[Вопрос:] затем, [возможно] мнение, [согласно которому] созерцание практикуется с целью освобождения, и в начале освобождения нет, какова же цель созерцания? [Ответ:] это не так. В начале, согласно традиции, освобождение существует. [Вопрос:] каким же это образом? [Ответ:] благодаря силе размышления о собственном чистом атмане уменьшив длительность сансары, [душа] идет в мир богов, спустившись оттуда в тело человека, обретя размышление о «тройкой драгоценности», быстро достигает освобождения. Те же, кто достигли освобождения, — Бхарата, Сагара, Рама<sup>402</sup>, Пандавы<sup>403</sup> и т.д., они, в предыдущем рождении благодаря размышлению о тождественной-в-различии «тройкой драгоценности» уменьшив длительность сансары, после этого достигли освобождения. При наличии этого у всех может быть освобождение. Поэтому нет [никакого] ограничения. Таким указанным способом благодаря даже малому знанию писаний возникает созерцание. Поняв это, [вот] что следует сделать:

*78. Осведомленные в наставлении Джинны наставляют о том, что раздумья о побоях, связывании, членовредительстве и т.п. в силу отвращения и возжеления к чужим женам и т.п. — дурные размышления<sup>404</sup>.*

*132. Твое сознание, опираясь на воображаемое «древо исполнения [желаний]», тонет в море удовольствий, в действительности же этими выдумками ты ничего не достигаешь, но, опираясь на «загрязнение», становишься дурным<sup>405</sup>.*

*134. Подобно тому как из-за дурной участи внутри тебя, неразумного, бесцельно накатывают волны в силу стремления к наслаждению, точно так же если ты установишься в состоянии, называемом «высший атман», то разве твое рождение станет бесплодным?<sup>406</sup>*

*kaṃkhida kalusidabhūto kāmabhogehiṃ micchido jīvo |  
ṇa ya bhujjaṃto bhoge baṃdhadi bhāveṇa kammāṇi ||81||<sup>407</sup>*  
81. Став загрязненной в силу влечений, омраченная чувст-  
венными наслаждениями, та душа,  
Которая не испытывает наслаждения, все равно связыва-  
ется кармой посредством состояния.

Так, оставив дурные размышления:

*maṃattim parivajjāmi ṇimmaṃattimuvatṭhido |  
ālaṃvaṇaṃ ca me ādā avasesaṃ vosare |99|  
ādā khu majjha ṇāṇe ādā me daṃsaṇe caritte ya|  
ādā paṃcakkhāṇe ādā me saṃvare joge |100|  
ego ma sassado appā ṇāṇadaṃsaṇalakkhaṇo |  
sesā me bāhirā bhāvā savve saṃjogalakkhaṇā |102|*  
99. Я удаляюсь от привязанности, приблизившись к не-при-  
вязанности. Атман — мне опора. Все остальное я остав-  
ляю.

100. Но атман — в моем знании, атман — в моем видении,  
поведении, атман — в отречении, атман — в моей оста-  
новке [притока кармы], в йоге.

102. Один мой атман вечен, отличаясь знанием и видением,  
остальные состояния сознания, отличающиеся соединени-  
ем [с кармой], чужды мне<sup>408</sup>.

Поняв суть этих и им подобных слов, следует практико-  
вать созерцание.

Затем объясняется мысль, точка зрения в отношении объ-  
екта освобождения. Так, ведь освобождению предшествует  
связанность. Также сказано:

*59. Если душа освобождена, то ранее должна [была быть]  
связанной, не будучи связанной, каким образом достигла бы  
освобождения?*

*Несвязанная не освободилась бы, и [употребление корня]  
tiṃs было бы бесполезным<sup>409</sup>.*

С чистой подлинной точки зрения, связанности не сущест-  
вует, точно так же и предшествования связанности освобо-  
ждению. Если же, с чистой подлинной [точки зрения], связан-  
ность существует, тогда связанность была бы всегда и не су-  
ществовало бы освобождения. Более того — подобно тому

как человек, выступающий причиной разрушения связанности, представляющий собой психическое освобождение, выступающее причиной разрушения связанности заключенного в оковы [другого] человека, не является собственной сущностью [этого] человека, точно так же и отдельное орудие, представляющее собой средство физического освобождения заключенного в оковы человека, не является собственной сущностью человека. Однако собственная сущность человека — это именно его видимые руки, ноги и т.п. Точно так же и собственная сущность психического освобождения, характеризуемого чистой направленностью [сознания], с чистой подлинной [точки зрения], не является собственной сущностью души, и точно так же им достигаемая, являющаяся средством отделения души от кармических точек пространства, сущность физического освобождения не является собственной природой души. Однако отделенная ими собственная природа безграничного знания и других атрибутов, являясь «корнем» этого, и есть собственная сущность чистой души. Здесь смысл такой: подобно тому как ранее Путь Освобождения был объяснен с частично чистой подлинной точки зрения, так же и освобождение — его сущность и модусы — [объяснено с частично подлинной точки зрения], но не с полностью чистой подлинной точки зрения. Но дело обстоит не так, что то высшее подлинное освобождение, которое характеризуется чистым изменяющим [карму] высшим состоянием [сознания], имеющим сущность чистой физической силы, прежде находилось в душе и теперь пребудет там. Объект созерцания возникает в модусе размышления-созерцания, являющегося причиной освобождения, лишеного вождения и других представлений, но это не сущность модуса размышления-созерцания. Если же односторонне, даже с точки зрения субстанции, [оно] называлось бы модусом размышления-созерцания, являющегося причиной освобождения, в таком случае, после того как возникнет модус — освобождение — в душе-носителе качеств, являющейся вместилищем двух свойств — сущности субстанции и модусов, подобно тому как возникает уничтожение благодаря форме модуса размышления-созерцания, так возникало бы и уничтожение души, являющейся объектом созерцания; благодаря сущно-



сти субстанции, характеризуемой чистым изменяющим [карму] состоянием [сознания], не [происходит] уничтожение в физической форме. Отсюда следует, что только чистое изменяющее [карму состояние] не является связанностью и освобождением.

Затем объясняется значение слова «атман». Корень *at* употребляется в значении «постоянное продвижение». Здесь словом «продвижение» (*gamana*) называется знание в силу сказанного: *sarve gatyarthā jñātārthā* (букв. «все, обозначающие движение обозначают и постижение»)⁴¹⁰. По этой причине то, что насколько возможно проявляется во всяком движении среди знания, счастья и других атрибутов, называется атманом. Или же так: атман — то, что проявляется насколько возможно во всяком движении в сильной, слабой и т.д. форме благодаря благой и не-благой активности ума, речи и тела. Или же так: атман — то, что проявляется во всяком движении посредством появления, исчезновения и пребывания.

Более того, [некоторые] утверждают, что, подобно тому как одна луна отражается во множестве горшков с водой, точно так же и одна душа пребывает во множестве тел. Но это так не проявляется. [Вопрос:] в силу чего же? [Ответ:] благодаря наличию привходящих ограничений лучей луны только находящаяся в горшках материя воды преобразуется в форму множества лун, но не сама луна. Так, приводится пример: подобно тому как благодаря наличию лица у Девадатты только пребывающая во множестве зеркал материя преобразуется в форму множества лиц, но не само лицо Девадатты преобразуется во множество форм. [Вопрос:] разве нет преобразования? [Ответ:] в таком случае получалось бы и сознание в отражении, находящемся в зеркале, но это не так. Однако, если бывает только одна душа, тогда получается, что с обретением одной душой счастья, страданий, жизни, смерти и т.п. в тот же самый момент все [души получают] жизнь, смерть и т.д., но очевидно, что это не так. Или же так: некоторые утверждают, что, подобно тому как в одном океане где-то вода соленая, а где-то сладкая, точно так же и одна душа пребывает во всех телах. Но это так не проявляется. [Вопрос:] каким же это образом? [Ответ:] в отношении совокупности

воды там наличествует единство, но там нет единства в отношении материи воды. Если бы в отношении материи воды наличествовало единство, в таком случае с получением небольшого количества воды почему же не берется вся вода? Отсюда следует, что, подобно совокупности золота шестнадцати цветов, каждая душа из совокупности характеризуется безграничным знанием и т.п., но это не [так] в отношении одной [конкретной].

Затем объясняется значение слова *adhyātma* (букв. «принадлежащий самому себе»). Принадлежащее самому себе — это такое устройство в своем чистом атмане, которое [возникает] благодаря устранению сущности «сети» ложности, вожделения и всех других ложных представлений. Так приведена гатха в форме заключения-истолкования сосредоточенного созерцания [57].

Затем дается объяснение устранения высокомерия:

***davvasaṃgahaṃiṇaṃ muṇiṇāhā dosasaṃcayacudā  
sudapuṇṇā |  
sodhayaṃtu taṇusuttadhareṇa ṇemicandamuṇiṇā  
bhaṇiyaṃ jaṃ ||58||***

58. Пусть великие муни, исполненные знания писаний и избавившиеся от многих ошибок, исправят это «Собрание субстанций», рассказанное муни Немичандрой, немного помнящим сутры.

Комментарий. ***sodhayaṃtu*** — пусть исправят. [Вопрос:] кто<sup>411</sup>? [Ответ:] ***muṇiṇāhā*** — муни-владыки, великие муни. [Вопрос:] в чем [их] отличие? [Ответ:] ***dosasaṃcayacudā*** — избавившиеся от многих ошибок, те, которые характеризуются безошибочным высшим атманом, избавившиеся от вожделения и других ошибок в отношении объекта высшего знания — безошибочного высшего атмана и других «реальностей»; свободные, избавившиеся от сомнения, заблуждения и ошибок. [Вопрос:] как [это] стало возможным? [Ответ:] ***sudapuṇṇā*** — наполненные, преисполненные, исполненные знания писаний благодаря физическому знанию писаний, называемых настоящими высшими агамами, а также и психическому знанию писаний в форме неизменного знания самосознания, порожденного вместилищем этого. [Вопрос:] что

должны исправить? [Ответ:] **davvasaṃgahaṃiṇaṃ** — собрание чистого просветленного единого по своей природе атмана и других субстанций, собрание субстанций, эту книгу, очевидно называемую «Собрание субстанций». [Вопрос:] в чем [их] отличие? [Ответ:] **bhaṇiyaṃ jaṃ** — которая книга рассказана, составлена. [Вопрос:] кем создана? [Ответ:] **ṇemicanda-muṇiṇā** — почтенным муни Немичандрой, почтенным муни, именуемым Немичандрой Сиддхантидевой, ачарьей, наделенным правильным видением и другими [«драгоценностями»] в обыденной и подлинной форме и пятью [видами] практики. [Вопрос:] каким же образом? [Ответ:] **taṇusuttadhareṇa** — немного помнящим знание из писаний; тем, кто хранит немного знания из писаний, небольшое знание писаний. Так в заключение в трех гатхах о созерцании с целью устранения высокомерия приведена третья часть второй внутренней адхикары в комментарии на пракрит[ские гатхи] |58|.

Так завершена третья адхикара, названная описывающей Путь Освобождения, в двух внутренних адхикарах в двадцати гатхах.

Здесь в книге в силу сказанного: *vivakṣitasya sandhirbhavati* (букв. «у объясненного возникает сандхи») нет ограничений в сандхи у слов. Предложения составлены небольшие — с целью лучшего понимания. Точно так же знающим не следует принимать ошибки рода, связи действия и деятеля, словосочетаний, определений и заключения, а также ошибки забвения в отношении объекта описания — чистого атмана и т.п.

Так, согласно ранее приведенному способу, начиная со слов **jīvājīvaṃ davvaṃ**, в двадцати семи гатхах [идет] первая адхикара, называемая «Шесть субстанций и пять протяженных субстанций». Следом за ней, начиная со слов **āsava baṃdhaṇa**, в одиннадцати гатхах [идет] вторая адхикара, называемая «Семь „реальностей“ и девять категорий». После этого, начиная со слов **sammaddaṃsaṇa**, в двадцати гатхах [идет] третья адхикара, называемая «Путь Освобождения».

*Так почтенным Брахмадевой завершен комментарий, составленный на книгу, называемую «Собрание субстанций», сочиненную почтенным Немичандрой Сиддхантидевой в трех адхикарах в пятидесяти восьми сутрах.*

## **КОММЕНТАРИИ**



<sup>1</sup> Атман (*ātman*) — одно из основных понятий джайнской философии, обозначающее наделенную по своей природе сознанием душу. Подробнее см. [Железнова 2018: 56].

<sup>2</sup> *Siddha* (*siddha*) — душа, достигшая освобождения от кармической зависимости [Железнова 2018: 266].

<sup>3</sup> Три мира (*triloka*) — нижний, средний и высший. Подробнее см. [Железнова 2018: 291–292].

<sup>4</sup> ...сознание и блаженство... — в тексте: *cidānanda* — определения, применяемые для характеристики природы высшего начала, Брахмана, в традиции *веданты*, восходящей к эпохе упанишад. Подробнее см. [Индийская философия 2009: 732].

<sup>5</sup> Джинешвара (*jineśvara*) — букв. «избранный победитель», титул провозвестников джайнского учения — *тиртханкаров*.

<sup>6</sup> Душа (*jīva*) — ключевое понятие джайнизма, обозначающее духовную сущность, живое. Подробнее о душе см. [Железнова 2018: 121–122].

<sup>7</sup> Субстанция (*dravya*) — базовое понятие джайнской онтологии, обозначающее сущее как таковое, наделенное характеристиками возникновения, пребывания и исчезновения. В дигамбарской ветви джайнизма признаются шесть субстанций: душа (*jīva*), материя (*puṅgala*), условие движения (*dharma*), условие покоя (*adharmā*), время (*kāla*) и пространство (*ākāśa*). Подробнее см. [Железнова 2018: 138].

<sup>8</sup> Здесь сутрой называется сам комментируемый текст Немичандры. Далее Брахмадева сутрами иногда обозначает отдельные стихотворные строки — *гатхи*. Строго говоря, текст Немичандры состоит именно из *гатх*, но комментатор, очевидно, не проводит четкого различия между сутрами и *гатхами*.

<sup>9</sup> Это *мангалачарана* (*maṅgalacāraṇa*) — традиционное вступление к трактату, выражающее почтение *тиртханкарам* и заявляющее цель сочинения.

<sup>10</sup> *Чакравартин* (*cakravartin*) — букв. «поворачивающий колесо [Дхармы]», идеальный правитель в историографии джайнизма. Подробнее см. [Железнова 2018: 308].

<sup>11</sup> Имеется в виду Бходжа из клана Парамаров, правивший в 1010–1055 гг. царством со столицей в г. Дхар в регионе под названием Малва в Центральной Индии (совр. штат Мадхья-Прадеш).

<sup>12</sup> Мунисуврата (*Munisuvrata*) — 12-й *муртханкар* нынешней мировой эпохи. Подробнее см. [Железнова 2018: 193–194].

<sup>13</sup> «Тройкая драгоценность» (*ratnatraya*) — правильное видение (*samyagdarśana*), правильное знание (*samyagjñāna*) и правильное поведение (*samyagcāritra*). Подробнее см. [Железнова 2018: 243–244].

<sup>14</sup> «Реальность» (*tattva*) — понятие джайнской философии, обозначающее то, что существует как таковое, никем не сотворенное. Джайнизм насчитывает семь «реальностей»: душа (*jīva*), не-душа (*ajīva*), приток (*āsrava*), связанность (*bandha*), остановка (*samvara*), уничтожение (*nirjarā*) и освобождение (*mokṣa*). Подробнее см. [Железнова 2018: 281–282].

<sup>15</sup> Здесь и далее номера *gamx* в скобках указаны мною.

<sup>16</sup> Протяженная субстанция (*pañcāstikāya*) — букв. «пять тел, [которые] существуют». Понятие джайнской онтологии, обозначающее субстанцию, которая занимает определенное количество точек пространства. К таким относятся душа (*jīva*), материя (*puḍgala*), условие движения (*dharma*), условие покоя (*adharmā*) и пространство (*ākāśa*). Подробнее см. [Железнова 2018: 54–55].

<sup>17</sup> Путь Освобождения (*mokṣamārga*) — центральное понятие джайнской этики, которое охватывает всё учение *муртханкаров*. Состоит в правильном видении (*samyagdarśana*), правильном знании (*samyagjñāna*) и правильном поведении (*samyagcāritra*). Подробнее см. далее по тексту и [Железнова 2018: 187].

<sup>18</sup> Повелитель богов — Индра. У каждого класса богов существуют свои повелители-индры. См. ниже.

<sup>19</sup> ...через связь действия и деятеля... — в тексте: *kriyākāraḥ sambandhena*. Это словосочетание также должно прочитываться и в грамматическом контексте, поскольку употребленное здесь слово *kāraḥ*, условно соотносимое с представлением о падеже в западноевропейских грамматиках, в индийской лингвофилософской традиции определяется как «грамматическая функция, регулирующая отношение предиката к тем компонентам высказывания, которые выражают партиципанты». См. статью [Захарьин 2009: 434–436]. А также статью о *караках* в [Abhyankar, Shukla 1986: 118].

<sup>20</sup> ...с частично чистой подлинной точки зрения... — в тексте: *ekadeśaśuddhaniśca yanayena*. Подлинная точка зрения (*niśca yanaya*) — термин философии и эпистемологии, обозначающий рассмотрение всего таким, каково оно есть на самом деле. О подлинной точке зрения подробнее см. [Железнова 2018: 209]. В данном пассаже наличествует отсылка к «колесу точек зрения» (*yanasakra*), в соответствии с которым подлинная точка зрения делится на чистую и нечистую. «Колесо точек зрения» полностью приводится ниже в комментарии на *gamx* 13. «Колесо точек зрения» встречается и в предшествующей дигамбарской литературе, например, у Девасены (X в.). См. [Jain Philosophy 2007: 521–527].

<sup>21</sup> ...с неразличающей обыденной точки зрения... — в тексте: *asadbhūtavavahāranayena*. Обыденная точка зрения (*vavahāra yanaya*) — термин философии и эпистемологии, обозначающий рассмотрение всех вещей, явлений и событий с точки зрения обыденной практики. Обыденная точка

зрения делится на *sadbhūta* и *asadbhūta* — т.е. различающую виды одной субстанции и различающую виды различных субстанций. Каждая из них имеет два подвида: *upacarita* и *anupacarita* — иносказательная и неиносказательная. Санскритские названия точек зрения крайне сложно перевести на русский язык, поэтому в переводе используются не «словарные», а описательные выражения. Подробнее об обыденной точке зрения см. [Железнова 2018: 97].

<sup>22</sup> ...*природу кармы*... — в тексте: *karmmatā*, букв. «кармовость».

<sup>23</sup> *Девасена*. Арадхана-сара, *gatxa* 1 [Ārādhāna-sāra 2007: 6].

<sup>24</sup> «Во-дворца-живущие» (*bhavanavāsī*) — один из четырех классов богов, также называемый *кумара* (букв. «царевичи»), поскольку ведут жизнь и имеют привычки юношей. Подробнее см. [Железнова 2018: 71–72].

<sup>25</sup> «Блуждающие» (*vyantara*) — один из четырех классов богов; эти боги рождаются в среднем мире и включают в себя небесных музыкантов, гномов, призраков, демонов и т.п. Подробнее см. [Железнова 2018: 97].

<sup>26</sup> *Кальпа* (*kalpa*) — здесь имеется в виду класс божеств, обитающих на низших уровнях небес.

<sup>27</sup> «Светила» (*jyotiṣka*) — один из четырех классов богов, включающий в себя Солнце, Луну, звезды, планеты и т.п. Подробнее см. [Железнова 2018: 132].

<sup>28</sup> «Индра» (т.е. повелитель) среди людей — вселенский правитель, *чакравартин*. «Индра» среди животных — лев.

<sup>29</sup> Категории (*padārtha*) — перечисленные выше, в примеч. 14, семь «реальностей» вместе с добродетельной (*puṇya*) и порочной (*pāpa*) кармой. Подробнее см. [Железнова 2018: 213].

<sup>30</sup> «Бык» (*vr̥ṣabhaḥ*) — стандартный эпитет для ближайших учеников Махавиры, джин и других выдающихся личностей.

<sup>31</sup> *Ганадхара* (*gaṇadhara*) — букв. «держатель общины», ближайший ученик *тиртханкара*. Подробнее см. [Железнова 2018: 98].

<sup>32</sup> ...*относящейся к атману*... — в тексте: *adhyātma*. Это выражение в джайнской традиции, как правило, относится к мистицизму. В конце текста комментария (перед 58-й *гатхой*) Брахмадева дает свое толкование этого термина, которое близко к значению «мистицизм». В целом данный термин подразумевает широкий спектр значений, включая и «высший дух», и «самость», и даже «мантры», и «писание». Подробнее см. [Dictionary 1988: 1782]. Выражаю признательность японскому коллеге из Нагасаки Шину Фудзинага, который обратил мое внимание на данную публикацию.

<sup>33</sup> *Парамештхин* (*parameṣṭhin*) — букв. «наилучший»; обозначение высшей души, к каковым относятся *архаты*, *сиддхи*, учителя-*ачарьи*, наставники-*упадхьяи* и монахи-*садху*. Подробнее см. [Железнова 2018: 215].

<sup>34</sup> ...*обыденную точку зрения*... — см. примеч. 21.

<sup>35</sup> *Архат* (*arhat*) — букв. «достойный», термин религии, обозначающий человека, достигшего освобождения. Подробнее см. [Железнова 2018: 53].

<sup>36</sup> *Муни* (*muni*) — монах в дигамбарской традиции [Железнова 2018: 193].

<sup>37</sup> *Видьянанда*. Апта-парикша, *гатха* 2 [Vidyānanda 1992: 2]

<sup>38</sup> Комментарий Джаясены к первой *гатхе* «Панчастикая-сары» Кундакунды. О Кундакунде и его сочинениях подробнее см. [Железнова 2005].



<sup>39</sup> «Четверичный плод» включает вышеупомянутые удаление от настиков, заботу о предписанном поведении и т.д.

<sup>40</sup> Данная фраза в несколько измененном виде встречается в «Тилопаньяти» (1.7) Ятивришабхи [Tiloyaraṇṇattī 2008: 2].

<sup>41</sup> ...*тем*... — в тексте: *adhikāra*. Как правило, этим словом Брахмадева обозначает главу, но в данном случае оно употреблено в значении темы для обсуждения.

<sup>42</sup> *С подлинной [же точки зрения, цель познания]...* — см. примеч. 20.

<sup>43</sup> *Прана (prāṇa)* — особые психофизические факторы воплощенной в теле души, к которым относятся органы чувств / познавательные способности-*индрии*, дыхание-*уччхваса*, жизнь-*аюс* и жизненная сила-*бала*.

<sup>44</sup> ...*сверхчувственной*... — в тексте: *atīndriya*, букв. «за пределами *индрий*».

<sup>45</sup> ...*чистой, пробужденной единой природы*. — В тексте: *śuddhabuddhāikavabhāva*. Выражение, часто используемое Брахмадевой для характеристики собственной природы атмана. Смысл этого выражения он поясняет далее, в конце *чулики* первой *адхикары*. См. с. 91–92.

<sup>46</sup> ...*покрова [кармы]*... — в тексте: *tiṅkotkīrṇa*. Перевод предположительный.

<sup>47</sup> Более подробно о пяти видах сансары см. [Пуджъяпада 2015: 127–128].

<sup>48</sup> Чарваки — представители материалистической точки зрения в индийской философии. Легендарный основатель — Брихаспати. Отрицали существование души. Тексты этой школы не дошли до нашего времени. Подробнее см. [Индийская философия 2009: 839–841].

<sup>49</sup> Найяики — представители школы *ньяя*. Утверждали, что сознание не является сущностной характеристикой духовной субстанции и проявляется только в сансарном состоянии. Подробнее см. [Ньяя-сутры 2001].

<sup>50</sup> Имеется в виду представитель школы мимансаков Кумарила Бхатта. Подробнее см. [Индийская философия 2009: 468].

<sup>51</sup> *Санкхья* отрицала способность к деятельности у духовной субстанции. Подробнее см. [Лунный свет санкхьи 1995].

<sup>52</sup> Мимансаки — представители брахманистской школы ритуалистического характера — *мимансы (mīmāṃsā)*. Подробнее см. [Индийская философия 2009: 537–539].

<sup>53</sup> *Садашива (sadāśiva)* — букв. «вечный Шива». Здесь имеются в виду представители шиваизма. Подробнее о шиваитской философии см. [Индийская философия 2009: 865–867].

<sup>54</sup> Агамы (*āgāma*) — тексты, признанные авторитетными в данной традиции. Подробнее см. [Железнова 2018: 30–32].

<sup>55</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>56</sup> ...*следует оставить*... — в тексте: *heyam*. Дихотомия *upādeyam-heyam*, т.е. то, что следует принимать во внимание, и то, от рассмотрения чего следует отказаться, является важным концептом во всем комментарии Брахмадевы, который постоянно подчеркивает, что важно для понимания того или иного явления, а что — нет. Следующая строчка комментария подчеркивает это. В зависимости от контекста понятия *upādeyam-heyam* переводятся как

«приемлемое», «принимаемое в рассмотрение», «рассматриваемое», «достойное рассмотрения» и «отвергаемое», «то, от рассмотрения чего следует отказаться», «не рассматриваемое» соответвенно.

<sup>57</sup> Виды обыденной точки зрения приводятся ниже.

<sup>58</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>59</sup> Примеры поясняют представление о душе: младенец — тот, кто рождается в соответствии с предыдущими кармическими условиями и сам, без предварительного обучения, припадает к материнской груди; буква — посредством букв и звуков душа получает информацию, в лишенных сознания вещах этого не происходит; рождение — если бы душа не существовала, то кто бы рождался?; подобие — в пище, привязанностях, страхе, соитии, насмешках и т.п. видна похожесть, единство деятеля; небеса и ад — если душа не является самостоятельной реальностью, то кто достигает небес и ада?; предки — после смерти множество людей становятся духами, привидениями, а кто-то помнит свои прошлые рождения; очаг-горшок — если душа состоит из пяти великих элементов (земля, вода, огонь, воздух и эфир), то на очаге стоящий горшок, также состоящий из этих элементов, должен был бы произвести душу, однако это не происходит; труп — состоит из пяти элементов, но сам по себе не демонстрирует знание и другие атрибуты. Эти девять примеров, по мысли джайнов, доказывают самостоятельное существование души.

<sup>60</sup> В тексте: *adhyātma*. Как правило, данный термин в джайнизме обозначает внутреннюю сущность атмана, но очевидно, что здесь речь идет о том, каким образом душа может быть описана. Также см. выше, примеч. 32.

<sup>61</sup> ...неопределенное... — в тексте: *nirvikalpaka*, букв. «лишенное различения». В данном случае синоним более употребительного термина *apā-kāra*. Здесь и далее используется эпистемологическая дихотомия, общая для многих систем индийской философии — *nirvikalpaka-savikalpaka*, которая маркирует два этапа восприятия: на первом происходит непосредственное невербальное постижение некоего объекта, а на втором — опознавание специфических характеристик объекта как принадлежащего определенному классу. Подробнее см. [Индийская философия 2009: 571–573].

<sup>62</sup> ...определенное... — в тексте: *savikalpaka*, букв. «наделенное различием». В данном случае синоним более употребительного термина *sākāra*.

<sup>63</sup> О различных видах затемняющей видение кармы (*darśanāvāraṇīya*) см. [Железнова 2018: 109–110].

<sup>64</sup> Согласно джайнским представлениям, ум (*manas*) имеет форму лотоса с восемью лепестками, расположенного в сердце.

<sup>65</sup> О различных видах затемняющей знание кармы (*jñānāvāraṇīya*) см. [Железнова 2018: 131].

<sup>66</sup> Препятствующая проявлению силы карма (*antarāya karma*) — один из основных видов кармической материи, препятствующий даянию, получению, наслаждениям и силе. Подробнее см. [Железнова 2018: 45].

<sup>67</sup> ...покровом [кармы]... — в тексте: *chadmasthānām*. Под этим термином в джайнизме понимаются те души, которые пребывают на 11-й и 12-й ступенях лестницы духовного самосовершенствования, т.е. уничтожившие

главные страсти, но еще имеющие некоторые виды легкой кармы. Подробнее о ступенях см. [Железнова 2018: 104–105].

<sup>68</sup> Не-мир (*aloka*) — пространство за пределами мира, в котором ничего не существует. Подробнее см. [Железнова 2018: 39].

<sup>69</sup> Текст Умасвати/Умасвами (III–IV вв.). Подробнее о «Таттвартха-сутре» см. [Железнова 2012а: 51–179].

<sup>70</sup> Общее правило (*utsarga*) — правило, которое формулируется для всех случаев, в противоположность частному правилу (*apavāda*). Термины грамматической традиции. Подробнее см. [Abhyankar, Shukla 1986: 32, 80].

<sup>71</sup> ...в *шастре* рассуждения... — в тексте: *tarkaśāstre*. Подразумеваются учение о способах рассуждения и теория познания.

<sup>72</sup> ...в силу материальной причины... — в тексте: *upādānakāraṇatvāt*. В комментарии Брахмадева, в соответствии с общепhilosophической индийской традицией, различает два вида причины: материальная (*upādānakāraṇa*) и действующая (*nimittakāraṇa*).

<sup>73</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>74</sup> О различных видах тел см. [Пуджъяпада 2015: 142–143; Железнова 2018: 58, 81, 158, 277].

<sup>75</sup> ...обращается... — в тексте: *pariṇamati*, букв. «изменяется».

<sup>76</sup> ...покрова [кармы]... — см. примеч. 46.

<sup>77</sup> Праkritское слово *khu* соответствует санскритскому *khalu* — «однако, но». Брахмадева приводит вольное толкование.

<sup>78</sup> ...практикой... — в тексте: *anuṣṭhāna*, букв. «установление». В комментарии Брахмадевы это слово зачастую используется как синоним «поведения». Здесь имеются в виду «три драгоценности» джайнизма. Подробнее см. [Железнова 2018: 243].

<sup>79</sup> Распространение (*samudghāta*) — термин джайнской философии, обозначающий распространение точек пространства души. Виды распространения приводятся в самом комментарии: 1) *kaṣāya samudghāta* — распространение страстей, когда страсть одной души охватывает находящиеся рядом души, тем самым вовлекая их в орбиту своего действия; 2) *vedanā samudghāta* — распространение ощущений, когда душа может ощущать боль или удовольствие за пределами собственно физического тела (что объясняет, например, фантомные боли); 3) *marañāntika samudghāta* — распространение в момент смерти (в промежуток, равный *антар-мухурте*, т.е. немногим менее 48 минут), когда душа может выйти из тела и отправиться в место своего последующего воплощения, т.е. душа может узнать о месте своего нового рождения; 4) *tejas samudghāta* — «огненное» распространение, при котором монах, обретший соответствующие «огненные» силы (*tejas rddhi*) — как благие, так и не-благие, — может помогать или вредить другим по собственному желанию, причем в первом случае «огненное» тело выделяется из правого плеча и оказывает помощь живым существам в пределах 12 *йоджан* (1 *йоджана* — приблизительно 17 км), а во втором — под влиянием сильных страстей может причинить вред живым существам в пределах тех же 12 *йоджан*; 5) *āhāraka samudghāta* — распространение «переносящегося» тела, когда душа может «путешествовать» с целью по-

лучения знания, лицемерия учителя или посещения священных джайнских мест; 6) *vaikriyaka samudghāta* — распространение изменяющегося тела, при котором обретший эту способность монах может манифестировать себя во множестве телесных оболочек одновременно, однако все эти тела связаны с главным телом и оно «знает», что происходит в других оболочках; 7) *kevaliya samudghāta* — распространение всеведения, которое может происходить а) вертикально, б) горизонтально, подобно сходящимся и расходящимся дверям (как двери вагонов метро, например), в) вперед-назад, г) до пределов мира, д) возвращаться в изначальное положение. См. также [An Encyclopedic Dictionary 2009: 244–245].

<sup>80</sup> В тексте: *tamatva*, букв. «мой-ность». Имеется в виду чувство ответственности по отношению к телу.

<sup>81</sup> См. выше, примеч. 79.

<sup>82</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 667 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 324].

<sup>83</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 668 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 324].

<sup>84</sup> *Йоджана (yojana)* — мера длины, равная в джайнизме приблизительно 17 км.

<sup>85</sup> Пример аскета, который вследствие возникшего у него гнева уничижил и объект гнева, и самого себя.

<sup>86</sup> *Пиши (ṛṣi)* — мудрец, провидец. Здесь имеется в виду джайнский аскет.

<sup>87</sup> Сверхъестественные силы (*ṛddhi*) — силы, которые обретаются в результате усиленной аскезы: 1) *vaikriya ṛddhi*, сила изменения — изменение размеров, веса, количества объекта, влияние на объект и т.д.; 2) *tapas ṛddhi*, сила аскезы — способность вынести аскезу любой сложности; 3) *bāla ṛddhi* — способность силы ума, речи и тела; 4) *auśadha ṛddhi* — сила излечения видением, прикосновением, потом, слюной и т.д.; 5) *rasa ṛddhi* — сила превращения вкуса; 6) *cāraṇa ṛddhi* — сила различных видов левитации; 7) *akṣiṇa ṛddhi*, сила неуничтожения — способность вмещения на малом пространстве огромного количества живых существ и способность накормить большое количество существ малым количеством пищи.

<sup>88</sup> *Антар-мухурта (antar-muhūrta)* — букв. «внутри мухурты», единица времени, приблизительно 48 минут.

<sup>89</sup> Приводятся три возможных вида распространения души: в форме палки — прямо (вверх и вниз), двери — створки дверей, раскрывающихся в стороны; и проема — прямоугольной формы.

<sup>90</sup> *Гханангула (ghanāṅgula)* — *ангула* в квадрате. *Ангула* равна ширине средней части среднего пальца руки человека средних размеров.

<sup>91</sup> О различных видах кармы, формирующей тело (*nātakarma*), см. подробнее [Железнова 2018: 197–198].

<sup>92</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 119 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 84].

<sup>93</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатхи* 132–133 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 91–92].

<sup>94</sup> Четырнадцать ступеней исследования (*margāṇasthāna*) разъясняются далее в тексте комментария. О 14 ступенях совершенствования (*guṇasthāna*) см. [Железнова 2018: 104–105].

<sup>95</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гитха* 9–10 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 8–9].

<sup>96</sup> Названия 14 ступеней совершенствования могут варьироваться. Подробнее см. [Железнова 2018: 104–105].

<sup>97</sup> О 25 видах загрязняющих деяний см. [Железнова 2012а: 143–144].

<sup>98</sup> В тексте: *paraṅpraṇītam*. Имеется в виду, что душа на этой ступени принимает всё без разбора, верит всему — как ложному, так и истинному.

<sup>99</sup> О различных видах вводящей в заблуждение (*mohaṇīya*) кармы см. подробнее [Железнова 2018: 187–188].

<sup>100</sup> Второй тип страстей — это уровень страстей, препятствующих частичному отречению.

<sup>101</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гитха* 477 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 243].

<sup>102</sup> «Самотождественность» (*sāmāyika*) — термин религиозной практики, обозначающий одну из шести «ежедневных обязанностей» — медитацию трижды в день. Подробнее см. [Железнова 2018: 248–249].

<sup>103</sup> ...*стоянках*... — в тексте: *nilaeṣu*. Здесь используется как синоним термина «ступень совершенствования».

<sup>104</sup> Третий тип страстей — это уровень страстей, препятствующих полному отречению.

<sup>105</sup> О «великих обетах» см. [Железнова 2018: 183].

<sup>106</sup> Вспыхивающие страсти — четвертый тип страстей.

<sup>107</sup> Виды чистого созерцания в джайнизме см. [Пуджъяпада 2015: 308–309].

<sup>108</sup> «Джина-солнце» — имеется в виду ступень «всеведение с активностью».

<sup>109</sup> ...*групп*... — в тексте: *vargaṇa*. Под этим термином понимаются группы особых видов атомов материи, которые формируют тело, речь и ум.

<sup>110</sup> «Троякая драгоценность» — см. примеч. 13.

<sup>111</sup> Виды поведения в джайнизме см. [Пуджъяпада 2015: 298].

<sup>112</sup> О составляющих праведности подробнее см. [Железнова 2005: 162–167].

<sup>113</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гитха* 142 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 96].

<sup>114</sup> «Цвет» (*leśya*) — понятие джайнской философии, обозначающее «цветовую» окраску души. Подробнее см. [Железнова 2018: 168–169].

<sup>115</sup> Неспособный к освобождению (*abhavya*) — термин религии и философии, обозначающий душу, неспособную к освобождению от колеса сансары. Подробнее см. [Железнова 2018: 25–26].

<sup>116</sup> См. [Железнова 2012а: 96].

<sup>117</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гитха* 2 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 3].

<sup>118</sup> ...*ключевые утверждения*... — в тексте: *bijapadam*, букв. «семенное утверждение».

<sup>119</sup> Сиддханта (*siddhānta*) — букв. «конец достигшего». Синоним термина «агама». Подробнее см. [Железнова 2018: 30–32].

<sup>120</sup> Названия комментариев Вирасены (VIII–IX вв.) и его ученика Джинасены (IX в.) на ранние дигамбарские трактаты «Шаткхандагаму» и «Кашаяпрабхриту». Дигамбарская традиция полагает, что Немичандра кратко пересказал содержание «Джаядхавалы» в своем сочинении «Гоммата-сара», которое часто цитирует Брахмадева. О текстах подробнее см. [Железнова 2018: 120, 140].

<sup>121</sup> Названия трактатов, авторство которых приписывается Кундакунде. О нем и переводы этих текстов см. [Железнова 2005].

<sup>122</sup> ...описывающей атман... — В тексте: *adhyātma*. См. примеч. 32.

<sup>123</sup> Источник цитаты не установлен. Предположительно — Бхунандин. Шравакачара (*gatха* 537).

<sup>124</sup> ...наличествующих объектов... — в тексте: *vastugata*, букв. «пришедших вещей».

<sup>125</sup> ...усилием воли... — в тексте: *dhairyamavalambitam*, букв. «опершийся на стойкость».

<sup>126</sup> *Сиддхакшетра* (*siddhakṣetra*) — место обитания достигших освобождения душ, находящееся на самой вершине мирового универсума. Подробнее см. [Железнова 2018: 266].

<sup>127</sup> ...отсутствии движения... — в тексте: *nirgatitvam*, букв. «недвижимость». Все последующие характеристики построены как абстрактные существительные с суффиксом *tva* и отрицательной частицей *nir-*, для того чтобы подчеркнуть не просто отсутствие, а принципиальную не-присущность данного качества природе атмана.

<sup>128</sup> *Хаста* (*hasta*) — букв. «локоть»; мера длины, равная приблизительно 45 см.

<sup>129</sup> *Кальпа* (*kalpa*) — в индийской традиции единица исчисления времени, равная 4,32 млрд лет.

<sup>130</sup> Более подробно о трех видах атмана в предшествующей дигамбарской традиции см. [Железнова 2012а: 197–207].

<sup>131</sup> ...о приемлемом и неприемлемом... — в тексте: *upādeya-heya*. См. примеч. 56.

<sup>132</sup> Отсылка к индуистским мифам о том, как Брахма был соблазнен необыкновенной красотой небесных дев-*ансар*. Здесь приведены имена самых известных из индуистской мифологии *ансар* [Томас 2000: 128].

<sup>133</sup> Девендра (*Devendra*) — букв. «Индра богов». Речь идет о боге ведийско-индуистского пантеона Индре, который в джайнизме считается предводителем всех божеств. Подробнее см. [Железнова 2018: 144–145].

<sup>134</sup> Вероятно, отсылка к буддизму, где эпитет «Сугата» (букв. «Благошедший» или «Благосущий») обозначает Будду.

<sup>135</sup> Источник цитаты не установлен. Вероятно, «Аптасварупа» (*gatха* 24).

<sup>136</sup> ...в проявленной форме... — в тексте: *vyaktirūpeṇa*, букв. «в форме проявления», т.е. в актуальном виде, в отличие от формы потенциальной, *śaktirūpeṇa* — «в форме силы», о чем идет речь далее.

<sup>137</sup> О способности/неспособности к освобождению подробнее см. [Железнова 2018: 25–26, 72].

<sup>138</sup> ...в форме способности... — в тексте: *śaktirūpeṇa*, букв. «в форме силы». Здесь и далее речь идет о противопоставлении возможности и действительности, потенциальной способности и того, как она проявлена актуально (*vyaktirūpeṇa*). Это противопоставление Брахмадева активно использует и далее в тексте комментария.

<sup>139</sup> Об этих модусах также см. [Пуджъяпада 2015: 206–207].

<sup>140</sup> Об упомянутых языках подробнее см. [Железнова 2018: 227–228; Вертоградова 2002; 2014].

<sup>141</sup> Божественный звук (*divyadhvani*) — звук, издаваемый *тиртханкарами* во время проповеди Дхармы. Подробнее см. [Железнова 2018: 132–133].

<sup>142</sup> Комментарий «Татпарьявритти» на «Панчастикая-сару» Кундакунды (*gamṭha* 79).

<sup>143</sup> *Бильва* (*bilvā*) — айва бенгальская, также каменное яблоко. Лат. *Aegle marmelos*. Плодовое дерево семейства рутовых. Другое название — *баиль*. *Баиль* — медленнорастущее дерево, высотой 12–15 м, с овальными листьями 4–10 см длиной, 2–5 см шириной. Плод круглый или продолговатый, диаметром 5–20 см, с тонкой деревянистой оболочкой, серо-зеленой, когда плод незрелый, и желтоватой, когда он созревает. Внутри плода находится центральное ядро и 8–20 треугольных сегментов с тонкими темно-оранжевыми стенками, заполненных бледно-оранжевой душистой тестообразной сладкой, чуть вяжущей мякотью.

<sup>144</sup> *Бадара* (*badarā*) — ююба, китайский финик и т.д. Лат. *Ziziphus jujuba*. Плоды небольшие круглые или яйцевидные, мясистые, гладкие; вначале имеют бледно-желтый цвет, затем красно-коричневый. Это сочные костянки с очень сладкой, вкусной и питательной мякотью.

<sup>145</sup> *Скандха* (*skandha*) — букв. «сочетание», сочетание атомов, молекула. *Скандхи* могут быть как минимальными — не воспринимаемыми органами чувств сочетаниями двух атомов, так и предельно большими.

<sup>146</sup> *Ньягродха* (*nyagrodha*) — букв. «растущее вниз»; баньян, индийский фикус (лат. *Ficus bengalensis*; *Ficus indica*). Дерево растет ветвями вниз, и его отростки дают новые корни и побеги. Имеется в виду, что тело души — тощее внизу и толстое вверх — подобно дереву *ньягродха*.

<sup>147</sup> *Сатика* (*sātika*) — в джайнской традиции понимается как форма *свати*, что обозначает нору змеи. Сравнение подразумевает, что тело имеет вид, обратный предыдущему, т.е. толстое внизу и тощее вверх (частное сообщение пандита М. Джайна).

<sup>148</sup> Небесная ладья (*vimāna*) — место обитания определенного класса богов — «Небесных» (Вайманика), а также «Светил» (Джьотишка). Подробнее см. [Железнова 2018: 81, 132], о классах богов см. [Пуджъяпада 2015: 168–186].

<sup>149</sup> *Сурьяканта* (*sūryakānta*) — камень кристаллического вида, также называемый «камнем солнца». Иногда понимается как рубин.

<sup>150</sup> ...настоящего... — в тексте: *svāsthya*, букв. «здорового». Имеется в виду то состояние, которое является естественным, изначально присущим.

<sup>151</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>152</sup> *Тиртха* (*tīrtha*) — букв. «переправа». Здесь данный термин применяется к людям, которые служат для остальных «переправой» на другой берег существования (освобождение).

<sup>153</sup> Отсылка к общеиндуистским представлениям о творении мира богом (Брахма), его разрушении (Шива), поддержании (Вишну) и защите различными божествами-охранителями (*локапала*, *дикпала* и т.д.).

<sup>154</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>155</sup> Оба примера обозначают вспомогательную, сопутствующую причину — в первом случае создания горшка, во втором — обучения.

<sup>156</sup> *Кундакунда*. Правачана-сара 2.47 [Железнова 2005: 226].

<sup>157</sup> *Нимиша* (*nimiṣa*, букв. «моргание [глаза]») — единица времени.

<sup>158</sup> *Здесь смысл таков...* — в тексте: *ayamatra bhāvaḥ*, букв. «здесь такова сущность/природа/состояние».

<sup>159</sup> *...суть учения...* — в тексте: *samayasāra*. Иногда в дигамбарской традиции данное словосочетание понимается и как «суть самости».

<sup>160</sup> *...ощущаются...* — в тексте: *drśyate*, букв. «видится, встречается».

<sup>161</sup> Отсылка к положению джайнской доктрины, согласно которому мир в высоту составляет 14 *раджджу*. *Раджджу* — предельно большая единица измерения пространства, обозначающая неисчисляемое количество *йоджан*, помноженное на 10<sup>14</sup> и поделенное на 7. О строении мира подробнее см. [Железнова 2018: 169].

<sup>162</sup> *Кундакунда*. Бараса-анувеккха, 90. Здесь *gamṭa* из «Бараса-анувеккхи» приведена с некоторыми изменениями. Иное чтение подробнее см. [Железнова 2012а: 277].

<sup>163</sup> *...телесность...* — речь идет об этимологии термина «протяженные субстанции» (*astikāya*), состоящего из слов *astī* — букв. «есть, существует» и *kāya* — букв. «тело». Это поясняется ниже в комментарии Брахмадевы.

<sup>164</sup> *...реальность...* — в тексте: *vastutva*, букв. «вещественность». Речь идет о том, что душа реально, в воплощенном виде присутствует в мире, она не иллюзорна.

<sup>165</sup> «Не-тяжесть–не-легкость» (*agurulaghutva*) — термин джайнской философии, обозначающий самождественность любой субстанции: при всех претерпеваемых изменениях субстанция не теряет своей сущности, не становится более «тяжелой» или более «легкой», оставаясь тождественной самой себе.

<sup>166</sup> *...настоящей...* — см. примеч. 150.

<sup>167</sup> *...в трактате...* — в тексте: *prābhṛte*, букв. «предложение, подарок». Этим словом в дигамбарской традиции обозначается класс текстов, как правило, состоящих из стихотворных строф-*gamṭ*, написанных на одном из пракритов.

<sup>168</sup> *Кундакунда*. Панчастикая-сара, *gamṭa* 105. О *Кундакунде* и его сочинениях подробнее см. [Железнова 2005].

<sup>169</sup> Отсылка к джайнской народной этимологии слова *pudgala*, якобы образованного от сочетания слов *purana* и *galana*, тогда как, вероятнее все-



го, оно возникло от слова *ṛitāḥ*. См. выше комментарий Брахмадевы к *гатхе* 15, с. 48. Также см. [Железнова 2005: 99].

<sup>170</sup> См. [Monier-Williams 2005: 11].

<sup>171</sup> Немичандра Сиддханта Чакравартин. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 195 [Gomṣaṭa-sāra. Jivakāṇḍa 1927: 120].

<sup>172</sup> Кундакунда. Панчастикая-сара, *гатха* 70. См. с изменениями [Железнова 2005: 242].

<sup>173</sup> «Самотожественность» (*sātāyika*) — ритуал медитации, одна из ежедневных обязанностей любого джайна. Подробнее см. [Железнова 2018: 248–249].

<sup>174</sup> Йогинду. Параматмапракаша, *гатха* 1.68 [Yogindu 1988: 76]. Цитата на языке апабхрамша. О Йогинду и его произведении подробнее см. [Железнова 2018: 147–148].

<sup>175</sup> О понятии «способность к освобождению» подробнее см. [Железнова 2018: 42].

<sup>176</sup> ...*помыслы*... — в тексте: *pariṇātā*, букв. «изменения». В зависимости от контекста данное слово переводится и как «преобразование», и как «помысел».

<sup>177</sup> Немичандра Сиддханта Чакравартин. Гоммата-сара. Джива-канда, *гатха* 16 [Gomṣaṭa-sāra. Jivakāṇḍa 1927: 12–130].

<sup>178</sup> Односторонность буддизма — в утверждении мгновенного существования всего сущего; «противоположность» брахманской традиции — в учении о жертвоприношениях живых существ, аскеты не-джайнских традиций предаются ложным аскетическим практикам, которые в действительности не ведут к освобождению; сомнительность взглядов последователей мудреца (не бога!) Индры заключается в неуверенности относительно того, может ли женщина выйти из круга сансары; а Маскарин (Маккхали Госала), главный учитель адживиков, с точки зрения джайнизма не обладал истинным знанием. Об адживикизме и Госале подробнее см. [Индийская философия 2009: 56–58, 497–500].

<sup>179</sup> Немичандра Сиддханта Чакравартин. Гоммата-сара. Джива-канда, *гатха* 34 [Gomṣaṭa-sāra. Jivakāṇḍa 1927: 27].

<sup>180</sup> Источник не установлен. Вероятно, «Сиддхабхакти» (*гатха* 8).

<sup>181</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>182</sup> Прахара (*prahara*) — единица измерения времени, одна восьмая часть дня.

<sup>183</sup> Ним (*nīma*) — также маргоза, древесное растение, вид рода азадирахта (лат. *Azadirachta Indica*) семейства мелиевые. Ствол, корни и кора обладают общеукрепляющими противомаларийными свойствами. Используется в качестве противогрибкового, противовирусного и успокоительно-го средства.

<sup>184</sup> Немичандра Сиддханта Чакравартин. Гоммата-сара. Кармаканда, *гатха* 94 [Gomṣaṭa-sāra. Karmakāṇḍa 1927: 44].

<sup>185</sup> Положение теории о предсуществовании следствия в причине (*сам-карьявада*), которой придерживались санкхьяики, представители *веданты* и т.д.

<sup>186</sup> Пример не совсем ясен. Видимо, имеются в виду рощи, окружающие земли блаженств Джамбудвипы. Об этом см. [Железнова 2018: 79, 118–119].

<sup>187</sup> «Противник» (*sparddhaka*) — под этим словом в джайнизме понимается совокупность кармической материи, являющейся «противником», «врагом» духовной субстанции.

<sup>188</sup> Об обетах см. подробнее [Пуджъяпада 2015: 237–254; Железнова 2018: 95].

<sup>189</sup> Об осторожности см. подробнее [Пуджъяпада 2015: 283; Железнова 2018: 256–257].

<sup>190</sup> Здесь и далее при объяснении видов чистоты идет выборочное обширное цитирование «Таттвартха-раджаварттики» (9.6.16) Акаланки Бхатты.

<sup>191</sup> Имеется в виду отказ от личной гигиены сверх необходимого: джайнскому монаху нельзя мыться и чистить зубы.

<sup>192</sup> Отсылка к одной из самых важных сутр канона — «Ачаранга-сутре». О ней см. подробнее [Железнова 2018: 60–61]. Впрочем, согласно дигамбарской традиции, подлинная «Ачаранга-сутра» была утеряна. Возможно, здесь имеется в виду другой текст, который в дигамбарской традиции также иногда называется «Ачаранга-сутрой», — «Мулачара-арадхана» Ваттакеры. О нем см. [Железнова 2018: 193].

<sup>193</sup> Здесь заканчивается «цитирование» текста Акаланки Бхатты.

<sup>194</sup> Здесь и до конца десятой позиции (до слов «Таковы десять...») идет выборочное цитирование «Таттвартха-раджаварттики».

<sup>195</sup> ...*покрова [кармы]...* — в тексте: *ṭīṅkotkīrṇa*. Словосочетание *ṭīṅkotkīrṇa* встречается в комментарии Брахмадевы неоднократно в качестве характеристики природы духовной субстанции. Перевод предположительный.

<sup>196</sup> «Управитель» (*svāmin*) — агент, субъект, носитель свойств.

<sup>197</sup> ...*чувство собственности...* — в тексте: *tamatva*, букв. «мой-ность». Имеется в виду чувство собственности, привязанность к чему-либо.

<sup>198</sup> ...*тождественной-в-различии...* — в тексте: *bhedābheda*. Тождество-в-различии — часто используемое в джайнизме объяснение взаимосвязей различных явлений.

<sup>199</sup> *Мантра (mantra)* — слово или небольшая фраза, постоянная рецитация которой позволяет адепту достичь особой концентрации сознания. Подробнее см. [Железнова 2018: 178].

<sup>200</sup> *Ваджра (vajra)* — в индийской мифологии оружие Индры.

<sup>201</sup> *Коти (koṭī)* — десять тысяч, *котикоти* — сто тысяч. *Сагаропама (sāgaropama)* — букв. «равная океану», единица измерения времени, равная 8 400 000<sup>19</sup> лет.

<sup>202</sup> Восходящая (*utsarpiṇī*) и нисходящая эпохи (*avasarpiṇī*) — понятия джайнской космологии, которые обозначают циклы мировой истории. Подробнее см. [Железнова 2018: 28–29].

<sup>203</sup> *Грайвеека* — букв. «шейный», название небес и обитающих на них богов. Располагаются над восьмым уровнем небес. Общее число этих богов — девять. Подробнее см. [An Encyclopedic Dictionary 2009: 92]. О структуре небес см. [Пуджъяпада 2015: 168–186; Железнова 2018: 298–299].

<sup>204</sup> *Ваттакера*. Мулачара-арадхана 12.142 [Mūlācāra 1987: 243].

<sup>205</sup> *Локапала* (*lokapāla*) — класс богов, являющихся защитниками мира и сторон света. О них подробнее см. [Железнова 2018: 134–135].

<sup>206</sup> *Лаукантика* (*laukāntika*) — класс божеств, обитающих на границе мира.

<sup>207</sup> Ось (*śreṇī*) — космологическое понятие, обозначающее ось движения души по пространству мира. Более подробно см. [Пуджяпада 2015: 137–138].

<sup>208</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 197 [Gommatā-sāra. Jivakāṇḍa 1927: 120].

<sup>209</sup> Бхарата — один из сыновей первого *тиртханкара* Ришабхи. Подробнее см. [Железнова 2018: 76].

<sup>210</sup> «Пастух Индры» (*indragopa*) — насекомое кошениль, а также — кошенильный червец. Общее название нескольких видов насекомых из отряда полужесткокрылых, из самок которых добывают вещество, используемое в качестве красного красителя — кармина.

<sup>211</sup> Собрание (*samavasaraṇa*) — ассамблея, в которой ведет проповедь джайнского учения *тиртханкар*. Подробнее см. [Железнова 2018: 248].

<sup>212</sup> Благословенный (*bhagavan*) — почтительное обозначение *тиртханкара*.

<sup>213</sup> Речь идет о тексте «Мулачара-арадхана». См. [Mūlācāra 1987].

<sup>214</sup> Семь элементов, из которых состоит тело: жир, кровь, плоть, лимфа, кости, костный мозг и семя. Об этих элементах говорится далее, в шестой теме для размышления о нечистоте.

<sup>215</sup> «Болезненное» (*arta*) и «насильственное» (*raudra*) — первые два вида созерцания, недолжные созерцания в джайнизме. Подробнее см. [Железнова 2012а: 84–92].

<sup>216</sup> В тексте: *sukha*, букв. «счастье». Здесь предпочтителен перевод этого слова как «удовольствие» в силу особенностей русского словоупотребления.

<sup>217</sup> *Кундакунда*. Моккха-пахуда, *гатха* 23 [Железнова 2012а: 234]. Текст на пракрите здесь дан в соответствии с приведенной цитатой в комментарии Брахмадевы, что несколько отличается от изданного мною текста «Моккха-пахуды» на основании современного издания.

<sup>218</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>219</sup> Источник цитаты не установлен. Здесь присутствует игра слов: целомудрие (*brahmacarya*) и брахман (*brāhmaṇa*).

<sup>220</sup> Нараяна (*Nārāyaṇa*) — эпитет Вишну, *аватара* которого, Кришна, является одним из героев эпоса «Махабхарата».

<sup>221</sup> Юдхиштхира (*Yudhiṣṭhira*) — старший из пяти братьев Пандавов (букв. «сыновей Панду»), главных героев «Махабхараты», являющийся сыном бога справедливости Дхармы.

<sup>222</sup> Махабхарата. Точный источник цитаты не установлен.

<sup>223</sup> *Варттика* (*vārttika*) — положение, которое далее истолковывается в развернутой форме. Однако здесь оно используется в качестве синонима слова «толкование».

<sup>224</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>225</sup> Меру — в джайнской космографии гора, расположенная в самом центре мироздания. Подробнее см. [Железнова 2018: 186].

<sup>226</sup> Название каждого ада соответствует цвету «земли» — Ратнапрабха имеет цвет различных драгоценностей.

<sup>227</sup> Цвет Шаркарапрабхи — цвет сахара, Валукапрабхи — песка, Панкапрабхи — грязи, Дхумапрабхи — дыма, Тамапрабхи — темноты и Махатамапрабхи — полной тьмы.

<sup>228</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>229</sup> Мандара (*Mandara*) — другое название горы Меру.

<sup>230</sup> Читра (*Citra*) — букв. «разнообразная, разноцветная».

<sup>231</sup> Кхарабхага (*Kharabhāga*) — предположительно «колющая часть».

<sup>232</sup> Панкабхага (*Pañkabhāga*) — букв. «грязная часть».

<sup>233</sup> Аббахулабхага (*Abbahulabhāga*) — букв. «многоводная часть».

<sup>234</sup> «Во-дворцах-живущие» — см. примеч. 24.

<sup>235</sup> «Блуждающие» — см. примеч. 25.

<sup>236</sup> Чана (*cāra*) — букв. «лук», мера длины.

<sup>237</sup> «Выдающаяся личность» (*śalākāpuruṣa*) — человек замечательных качеств, который сыграл значительную роль в джайнской «историсофии». Подробнее см. [Железнова 2018: 315].

<sup>238</sup> Здесь перечислены различные виды «выдающихся личностей». *Баладева* (*baladeva*) — букв. «сильный бог», представитель одной из пяти категорий выдающихся личностей в джайнизме. Наделен половиной власти и могущества вселенских правителей. *Баладевы* являются сводными братьями *васудев* (*vāsudeva*), имея с ними общего отца и разных матерей. *Чакравартин* (*cakravartin*) — идеальный вселенский правитель, управляющий шестью континентами. Подробнее о каждом виде см. [Железнова 2018: 66–67, 83, 229, 308].

<sup>239</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Трилокаса, *гатха* 203 [Triloka-sāra 1974: 198].

<sup>240</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Трилокаса, *гатха* 207 [Triloka-sāra 1974: 200].

<sup>241</sup> ...«поперечным»... — в тексте: *tiryāñc*. Этим словом в джайнизме обозначают и средний/срединный мир, и его обитателей — животных, к которым причисляются не только млекопитающие, но и земноводные, рыбы и насекомые.

<sup>242</sup> *Уддхара-палья* применяется в джайнизме только для измерения континентов и океанов, обозначает астрономически большое число. Описывается в традиции таким образом: «Так, например, измеренные в *праманангулах* в *йоджану* длиной, шириной и глубиной [составляют] объем в три *пальи*, или *пальюпамы*. Наполненный частицами волосинок ягненка одного-семи дней от роду, настолько малыми, насколько [можно] отрезать так, что второй [частицы] отрезать не получится, объем называется *вьяхахара-палья*. Время, которое потребуется для опустошения этого [объема, если] из него вынимать раз в сто лет по одной волосинке, называется *вьяхахара-пальюпама*. Этими нарезанными волосинками, каждая [обозначающая] время в неисчисляемые *коти* лет, наполненный [объем символизирует] *уддхара-палью*. Время, которое потребуется для опустошения этого [объема, если] из него вынимать по одной волосинке раз в этот период, называется *уддхара-пальюпама*. Десять *котикоти* этих *уддхара-пальюпам* [составляют] одну *уддхара-*

сагаропаму. Сколько волосинок в двух с половиной уддхара-сагаропамах, столько [в мире существует] континентов и океанов». Акаланка Бхатта. Таттвартха-раджаварттика. 3.38.7 (пер. Н.А. Железновой).

<sup>243</sup> Дерево *джамбу* — дерево черной сливы [Wujastyk 2004].

<sup>244</sup> *Лакх* (*lakṣa*) — единица исчисления, равная ста тысячам.

<sup>245</sup> Видеха (*Videha*) — подробнее см. [Железнова 2018: 182].

<sup>246</sup> В индийской традиции перечисление включает в себя и первый член ряда, поэтому в тексте стоит числительное «семь», а не «шесть».

<sup>247</sup> *Кроша* (*krośa*) — единица измерения пространства, равная четверти *йоджаны*.

<sup>248</sup> *Гавьюта* (*gavyūta*) — единица длины, равная пути, который способен пройти корова, не останавливаясь; одна четвертая *йоджаны*.

<sup>249</sup> *Прадакшина* (*pradakṣiṇa*) — обход по часовой стрелке почитаемого объекта.

<sup>250</sup> «Земля блаженства» (*bhogabhūmi*) — понятие космологии, обозначающее регионы, где не требуется прилагать усилий для поддержания жизни, поскольку там произрастают деревья, приносящие всё необходимое. Подробнее см. [Железнова 2018: 79].

<sup>251</sup> Восходящая (*utsarpiṇī*) и нисходящая (*avasarpiṇī*) эры — понятия джайнской космологии, описывающие бесконечный круг времени, состоящий из шести периодов. Подробнее см. [Железнова 2018: 28–29].

<sup>252</sup> О способе перечисления в индийской традиции см. примеч. 246.

<sup>253</sup> ...пересекающие... — в тексте: *lagnat*, букв. «разрезающее».

<sup>254</sup> ...музыку... — в тексте: *raga*, букв. «цвет, настроение»; имеется в виду традиционное индийское музыкальное произведение *рага*.

<sup>255</sup> Четвертый период — «несчастливо-счастливый/неблагой-благой». Подробнее о периодах см. [Железнова 2018: 28–29].

<sup>256</sup> *Пурвакоти* (*pūrvakoṭī*) — единица измерения времени, равная 70 560 000 000 000 лет.

<sup>257</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>258</sup> *Дхануш* (*dhanuṣa*) — букв. «лук», единица длины, равная приблизительно 216 см.

<sup>259</sup> ...ближней... — в тексте: *sakāśād*, букв. «наблюдаемой».

<sup>260</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>261</sup> ...независимые... — в тексте: *svatantra*, букв. «самоопорный». Имеется в виду, что это храмы нерукотворные, «самовозникшие».

<sup>262</sup> *Накшатра* (*nakṣatra*) — лунный дом.

<sup>263</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Трилока-сара, *гатха* 332 [Triloka-sāra 1974: 280].

<sup>264</sup> ...в день Тропика Рака... — в тексте: *karkaṭasaṅkrāntidīne*, что соответствует Тропику Рака в западноевропейской традиции.

<sup>265</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Трилока-сара, *гатха* 399 [Triloka-sāra 1974: 358].

<sup>266</sup> Там же [Triloka-sāra 1974: 362].

<sup>267</sup> ...Тропика Козерога... — в тексте: *makarasaṅkrāntā*, что соответствует Тропику Козерога в западноевропейской традиции.

<sup>268</sup> «Локавибхага» (*Lokavibhāga*) — дигамбарский трактат, описывающий устройство мира. Автор Сарванандин (V в.). Подробнее см. [Железнова 2018: 169].

<sup>269</sup> *Пратара* (*pratara*) — букв. «удлинение/проем», в данном случае единица измерения количества, точный размер которой установить не удалось.

<sup>270</sup> «Небесные» (*Vaimanika*) — один из четырех классов богов. Имеют небесные ладьи (*вимана*) в качестве средства передвижения [Железнова 2018: 81].

<sup>271</sup> *Ятивришабха*. Тилояпаннати, *гатха* 8.159 [Tiloyaraṇṇāṭṭī 2008: 479].

<sup>272</sup> Имеется в виду сочинение Немичандры Сиддханты Чакравартина.

<sup>273</sup> *Кундакунда*. Панчастикая-сара, *гатха* 147 [Железнова 2005: 248].

<sup>274</sup> О «добродетельном» и «чистом» созерцании см. с. 185–190.

<sup>275</sup> Источник цитаты не установлен. Возможно, комментарий к «Параматпракаше» (*доха* 9).

<sup>276</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>277</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 89 [Gommaṭa-sāra. Jivakāṇḍa 1927: 68].

<sup>278</sup> ...сановником... — в тексте: *rājādhirājā*, букв. «царь царей». В данном случае имеется в виду последовательное восхождение по лестнице мирского процветания от царского сановника через различные должности в царском совете (*ardhamāṇḍalika*, букв. «[советник] половины окружения» и *mahāmāṇḍalika*, букв. «[советник] великого окружения») до *тиртханкара*.

<sup>279</sup> «Благоприятное [событие]» (*kalyāṇaka*) — благоприятный момент, или событие в жизни, каждого *тиртханкара*. Таковых в джайнизме насчитывается пять: зачатие, рождение, отказ от жизни домохозяйина, достижение всеведения и освобождение. Подробнее см. [Железнова 2018: 152].

<sup>280</sup> «Древо [исполнения] желаний» (*kalpavṛkṣa*) — в джайнской мифологии дерево, которое в благие периоды снабжает людей всем необходимым — пищей, напитками, одеждой, музыкальными инструментами и т.п., что освобождает людей от необходимости трудиться. Подробнее см. [Железнова 2018: 151].

<sup>281</sup> *Камадхену* (*kāmadhenu*) — в индийской мифологии корова, исполняющая желания.

<sup>282</sup> *Чинтамани* (*cintāmaṇi*) — мифический драгоценный камень исполнения желаний.

<sup>283</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>284</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 347 [Gommaṭa-sāra. Jivakāṇḍa 1927: 241].

<sup>285</sup> *Вихара* (*vihāra*) — букв. «блуждание», термин монашеской практики, обозначающий страннический образ жизни дигамбарских монахов. Подробнее см. [Железнова 2018: 95].

<sup>286</sup> «Управитель» — см. примеч. 196.

<sup>287</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Кармаканда, *гатха* 876 [Gommaṭa-sāra. Karmakāṇḍa 1927: 241].

<sup>288</sup> Немичандра Сиддханта Чакравартин. Гоммата-сара. Кармаканда, *гатха* 257 [Gommaṭa-sāra. Karmakāṇḍa 1927: 148].

<sup>289</sup> Кундакунда. Правачана-сара, *гатха* 3.38 [Железнова 2005: 234].

<sup>290</sup> Аргумент отсылает к учениям брахманистских школ санкхья и адвайта-веданта.

<sup>291</sup> ...пользы... — в тексте: *phalaṃ*, букв. «плода».

<sup>292</sup> Шиварья. Бхагавати-арадхана, *гатха* 12 [Bhagavatī-ārādhanā 2004: 34].

<sup>293</sup> В индийской традиции перечисление включает в себя и первый член ряда, поэтому в тексте стоит числительное «четыре» (разрушающих карм всего четыре), а не «три».

<sup>294</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>295</sup> Немичандра Сиддханта Чакравартин. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 651 [Gommaṭa-sāra. Jivakāṇḍa 1927: 318].

<sup>296</sup> Йогинду. Йога-сара, *гатха* 57 [Yogindu 2000 :372].

<sup>297</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>298</sup> Арья (*ārya*) — обычно стихотворный размер «арья», однако в данном случае это слово использовано в качестве синонима «стихотворная строка».

<sup>299</sup> Шубхачандра. Джнянарнава 8.1 [Jñānārṇava 1977: 138].

<sup>300</sup> Об этом см. [Железнова 2005: 182].

<sup>301</sup> Равана (*Rāvaṇa*) — герой древнеиндийского эпоса «Рамаяна», демон-ракшас, похитивший Ситу, добродетельную жену главного героя Рамы, воплощения бога Вишну.

<sup>302</sup> ...представлений и намерений... — в тексте: *saṅkalpavikalpa*. Может быть понято и как «видов намерений».

<sup>303</sup> Щавель (*suktikā*) — лат. *Rumex vesicarius*, щавель пузырчатый, однолетнее растение из семейства гречишных. Используется в пищу и как лекарственное средство от нарывов, зубной боли, при укусе скорпиона и т.п.

<sup>304</sup> Гаутама, Агнибхути, Ваубхути — имена первых учеников-ганадхар Махавиры, принадлежащих к брахманской варне и известных своей глубокой ученостью и начитанностью во всех текстах всех наук. Подробнее см. [Железнова 2018: 98, 145–146].

<sup>305</sup> Веды — собрание древнеиндийских текстов ритуального характера, составляющих основу учености общества Древней Индии. Включают в себя Ригведу (Веда гимнов), Самаведу (Веда напевов), Яджурведу (Веда жертвенных формул) и Атхарведу (Веда магических заклинаний). Подробнее см. [Эрман 1980].

<sup>306</sup> Веданги (*vedāṅga*) — букв. «части вед», дисциплины, дополняющие корпус Вед. К ним относятся астрология, грамматика, этимология, метрика, фонетика и ритуал. Подробнее см. [Эрман 1980].

<sup>307</sup> «Ману-смрити», или «Манава-дхармашастра» (II в. до н.э. — II в. н.э.), — памятник древнеиндийского права, сборник религиозно-нравственных предписаний, приписываемый традицией легендарному прародителю человечества Ману.

<sup>308</sup> *Смрити* (*smṛti*) — букв. «запомненное». Один из типов древней и средневековой индийской литературы, который включает в себя тексты

законнического характера, эпос, псевдоисторические предания и сказания — пураны, веданги и агамы, излагающие учения различных брахманистских и индуистских школ.

<sup>309</sup> «Махабхарата» — один из двух великих древнеиндийских эпосов, в котором повествуется о противостоянии двух родственных кланов — Пандавов и Кауравов.

<sup>310</sup> Пураны (*purāṇa*) — букв. «древний»; тексты древнеиндийской литературы псевдоисторического характера, в которых описываются генеалогия царей, история Вселенной, богов и излагаются философия и космология различных направлений индуизма. Насчитывается 18 главных пуран, среди них «Агни-пурана», «Бхагавата-пурана», «Вишну-пурана» и т.д.

<sup>311</sup> *Манастамбха* (*mānastambha*) — букв. «столб гордости». Колонна, которая обычно возводится перед дигамбарскими храмами в память о легендарном событии, когда Индрабхути Гаутама вошел в собрание (*самавасарана*), где вел свою проповедь Махавира, и, увидев там колонну, утратил свою гордость. Подробнее см. [Железнова 2018: 174–175].

<sup>312</sup> Сверхъестественные силы — см. выше, примеч. 87.

<sup>313</sup> Анга (*aṅga*) — букв. «[главный] член [писания]», корпус главных текстов джайнского канона, состоящий из 12 сочинений. Подробнее см. [Железнова 2018: 44], а также ниже, в комментарии Брахмадевы на *гамху* 42.

<sup>314</sup> *Кшетрапала* (*kṣetrapāla*) — букв. «защитник места», в Индии божеество-покровитель местности. О *кшетрапалах* в джайнизме см. [Железнова 2018: 166].

<sup>315</sup> Чандика (*Caṇḍika*) — богиня индуистского пантеона, гневная ипостась богини Дурги, супруги Шивы.

<sup>316</sup> Лакшмидхара (*Lakṣmīdhara*) — в джайнской традиции другое имя младшего брата Рамы — Лакшманы.

<sup>317</sup> *Катьяяни* (*kātyāyānī*) — словари не дают никакого значения данного слова в связи с магическим знанием, за исключением отсылки к легендарному автору грамматических трактатов — Катьяяне. Возможно, имеется в виду знание, связанное с многообразными ухищрениями, которые, согласно «Махабхарате», предпринимали Кауравы, надеясь уничтожить Пандавов.

<sup>318</sup> Отсылка к легендам о Кришне-Нараяне, которого правитель Канса всячески пытался уничтожить, опасаясь предсказания, что он будет убит рожденным от Деваки (матери Кришны) мальчиком.

<sup>319</sup> *Самарадхита* (*samārādhitā*) — вероятно, имеется в виду умение втираться в доверие.

<sup>320</sup> В индуизме корова считается священным животным, поэтому распространено поверье, что тот, кто умирает, держась за хвост коровы, благополучно перейдет в другое существование.

<sup>321</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>322</sup> ...*адентов*... — в тексте: *liṅginām*, букв. «имеющих признак», т.е. наделенных определенными внешними атрибутами: соответствующей одеждой, предметами культа и т.п.



<sup>323</sup> О качествах праведности в более ранней дигамбарской традиции подробнее см. [Железнова 2005: 162–168].

<sup>324</sup> Установить источники нижеприведенных отсылок к различным историям, за исключением джайнских версий «Махабхараты» и «Рамаяны», не удалось.

<sup>325</sup> Возможен также и перевод «история о неизвестном воре». Точный источник истории установить не удалось.

<sup>326</sup> История является иллюстрацией того, что праведностью в переносном смысле называется отсутствие сомнений и страстных влечений, но в подлинном смысле только их отсутствие не может быть праведностью.

<sup>327</sup> Вибишана — брат Раваны, похитителя Ситы в сказаниях о Раме. Джайнская версия этой истории отличается от версии Вальмики. Подробнее см. [Железнова 2018: 92, 214].

<sup>328</sup> *Васудева* — см. примеч. 238.

<sup>329</sup> *Правивасудева* (*prativāsudeva*) — букв. «противник *васудевы*», один из типов «выдающихся личностей» в джайнизме. Каждый *правивасудева* является персонификацией одной из сил зла и противником *васудевы*. Подробнее см. [Железнова 2018: 229]. Джайнская версия общеиндийского эпоса «Рамаяна» излагается именно как история противостояния *баладев*, *васудев* и *правивасудев* с подобающими им смертью и посмертным воздаянием.

<sup>330</sup> Деваки и Васудева — согласно индийским легендам о Кришне, истинные родители Кришны. По имени отца Васудевы (*Vasudeva*) Кришна также именуется Васудевой (*Vāsudeva*) — сыном Васудевы. Отсюда и само название типа выдающейся личности (см. примеч. 237).

<sup>331</sup> *Бхаттарак* (*bhaṭṭāraka*) — букв. «почитаемый, наилучший». Здесь — эпитет *архата*, джины. Подробнее о титуле см. [Железнова 2018: 77–78].

<sup>332</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>333</sup> *Видьядхара* (*vidyādhara*) — букв. «носитель знания», класс существ в джайнской мифологии, обладающих магическим знанием (*vidyā*) и наделяемых сверхъестественными силами-*риддхи*. Подробнее см. [Железнова 2018: 90].

<sup>334</sup> *Сангха* (*saṅgha*) — община последователей *тиртханкаров*. Состоит из монахов, монахинь, мирян и мирянок. Именно это имеется в виду, когда говорится о *сангхе* четырех варн, несмотря на то что под варнами традиционно в индийском обществе понимались представители четырех страт: жрецы (брахманы), воины и цари (кшатрии), торговцы и земледельцы (вайшьи) и слуги (шудры). Джайнская традиция (во всяком случае на уровне доктрины) не признавала деление общества на такие варны и касты. Подробнее о джайнской *сангхе* см. [Железнова 2018: 260].

<sup>335</sup> *Шравака* (*śrāvaka*) — букв. «слушающий», джайн-мирянин [Железнова 2018: 324].

<sup>336</sup> *Самантабhadра*. Ратнакаранда-шравакачара, *гатха* 35 [Samantabhadra 2004: 19].

<sup>337</sup> *Самантабhadра*. Ратнакаранда-шравакачара, *гатха* 36 [Samantabhadra 2004: 20].

<sup>338</sup> *Килбишика* (*kilbiṣika*) — один из подвидов «Во-дворцах-живущих» богов, обитающих на границах небес [Железнова 2018: 71–72].

<sup>339</sup> *Немичандра Сиддханта Чакравартин*. Гоммата-сара. Дживаканда, *гатха* 128 [Gommaṭa-sāra. Jīvakāṇḍa 1927: 89–90].

<sup>340</sup> Источник цитаты не установлен. Возможно, сборник изречений «Шри субхашит ратна сандох», *гатха* 829.

<sup>341</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>342</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>343</sup> В данном случае имеются в виду точка зрения субстанции и точка зрения модусов.

<sup>344</sup> Приведенный пример подразумевает, что идущий человек по прикосновению не всегда может определить, какова причина колкости — трава, колючки, острый камень и т.п.

<sup>345</sup> Внешние анги (*aṅgbahya*) — совокупность второстепенных частей канона, к которым относятся упанги, мула-сутры, пракирнаки, чхеда-сутры и чулика-сутры. Подробнее см. [Железнова 2018: 44–45].

<sup>346</sup> О каждом из этих текстов см. соответствующую статью в [Железнова 2018]. Ср. также [Пуджьяпада 2015: 106].

<sup>347</sup> Пракирнаки (*prakīrṇaka*) — букв. «разрозненные [пассажи]», раздел корпуса канонических текстов. Приведенный здесь список отличается от списка шветамбарских текстов. Подробнее см. [Железнова 2018: 226–227]. В дигамбарской традиции считается, что тексты канона были утрачены.

<sup>348</sup> Речь идет о «выдающихся личностях» (*śalākāpuruṣa*). См. подробнее [Железнова 2018: 315].

<sup>349</sup> Вероятно, речь идет о *Corpus Cundacundae* [Железнова 2005].

<sup>350</sup> Имеется в виду трактат Умасвати «Таттвартха-сутра» [Железнова 2012а: 51–179].

<sup>351</sup> Приведенные в комментарии тексты, составляющие ануйоги, отличаются от принятого в современном джайнизме списка. Ср. [Железнова 2018: 138–139, 156, 231, 311].

<sup>352</sup> ...*восприятие существования*... — в тексте: *sattāvalokana*, букв. «осматривание сущего». Подразумевается в данном случае не разглядывание деталей, а признание факта наличия, восприятия в целом, без подробностей.

<sup>353</sup> Подробнее об учении найяиков см. [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья 2005].

<sup>354</sup> Восприятие в общих чертах (*avagraha*) — технический термин джайнской эпистемологии, первая ступень чувственного познания, схватывающая объект в самом общем виде. Подробнее см. [Железнова 2012а: 82–83].

<sup>355</sup> Предварительное усилие (*iha*) — технический термин джайнской теории познания, обозначающий стремление узнать особенности воспринимаемого объекта. Подробнее см. [Железнова 2012а: 82–83].

<sup>356</sup> ...*с покровом [кармы]*... — в тексте: *chadmasthānām*. См. примеч. 67.

<sup>357</sup> ...*применительно к доктрине*... — в тексте: *siddhāntābhiprāyena*. Имеется в виду джайнская доктрина.

<sup>358</sup> Согласно учению *ньяи*, знание не является сущностным атрибутом атмана. Оно проявляется только в сансарном существовании, при наличии

объектов, тогда как в состоянии освобождения атман лишен всех качеств, в том числе и знания. Подробнее см. [Ньяя-сутры 2001].

<sup>359</sup> ...*правоверным*... — в тексте: *dārśaniko*. Имеется в виду тот, кто наделен правильными взглядами.

<sup>360</sup> *Удумбара (udumbara)* — вид фигового дерева (лат. *Ficus rasemosa*). В джайнизме для монашествующих плоды фиговых деревьев запрещены в пищу из-за наличия в них большого количества семян (и, следовательно, возможного значительного насилия по отношению к душам растений).

<sup>361</sup> *Малые обеты (aṇuvrata)* — обеты мирянина, включающие запреты на насилие, ложь, воровство, привязанности, не-целомудрие, но не носящие всеобъемлющего характера. Подробнее см. [Железнова 2018: 45–46].

<sup>362</sup> *Обеты качества (guṇavrata)* — обеты мирянина, которые принимаются для усиления действия малых обетов и предполагают большее ограничение в течение жизни или в течение определенного времени относительно предела мирской активности для четкого обозначения места и сферы деятельности (первый обет), различных запретов на употребление в пищу сырых продуктов и т.п. (второй обет) и бессмысленного насилия (третий обет). Подробнее см. [Железнова 2018: 103–104].

<sup>363</sup> *Обучающие обеты (śikṣāvratā)* — мирские обеты, принимаемые на определенный срок. К ним относятся обет подаяния, обет поста, обет ограничения пространства на время и обет медитации. Подробнее см. [Железнова 2018: 322–323].

<sup>364</sup> *Кундакунда*. Правачара-сара, 2.66 [Железнова 2005: 228].

<sup>365</sup> Имеется в виду «Мулачара-арадхана».

<sup>366</sup> Источник цитаты не установлен. Возможно, «Шри Алапа-паддхати», 5.

<sup>367</sup> ...*беспредпосылочно*... — в тексте: *nirupādhi*, букв. «свободный от входящих ограничений».

<sup>368</sup> Стадия *padastha* (букв. «пребывание [на стади] слогов») связана с концентрацией сознания на слогах различных *мантр*, при помощи которых можно обрести многообразные сверхъестественные силы.

<sup>369</sup> На первой ступени *piṇḍastha* (букв. «пребывание на земле») следует вообразить огромный молочный океан размером с мир животных, из середины которого поднимается тысячелепестковый золотой лотос размером с Джамбудвипу. Затем медитирующий должен увидеть себя, сидящего на серебряном, сверкающем, подобно луне в осеннюю ночь, троне в середине этого лотоса, готового уничтожить все виды кармической материи. Этот этап называется *pārthivī dhāraṇā*, букв. «удерживание [сознания на] земле». Потом наступает черед *āgneyī dhāraṇā*, «удерживание [сознания на] огне», при котором адепт видит вызываемый мантрическими слогами огонь в 16-лепестковом лотосе, расположенном на пупке, на листьях которого написаны 14 санскритских гласных звуков (включая дифтонги) и два слога — *aṭ* и *aḥ*, а в центре — главная *мантра arhaṭ*. Сначала появляется дым из лепестка с буквой *ṛ*, затем возникают искры и разгорается огонь. Пламя постепенно увеличивается и распространяется на восьмилепестковый лотос, исходящий из сердца и символизирующий восемь основных видов кармической материи. Яркий сияющий огонь в форме треугольника с сим-

волом свастики наверху сжигает внешнее тело медитирующего вместе с лотосом на пупке и после превращения всего в пепел затухает. На этапе *śvasanā/mārutī dhāraṇā*, букв. «удерживание [сознания на] воздухе», мощный вихрь весь пепел уносит прочь. Во время «удерживания [сознания на] воде», *vāriṇī dhāraṇā*, медитирующий созерцает ливень, смывающей оставшиеся частицы пепла. Далее наступает черед *tattvarūpavatī dhāraṇā*, букв. «удерживание [сознания на] обладающем природой реальности», когда йогин видит самого себя лишенным всех элементов и испускающим сияние, подобно полной луне, и великим, как всеведущий [Железнова 2012б: 89–90].

<sup>370</sup> На стадии *rūpastha* (букв. «пребывание [на стадии] формы») медитирующий должен сосредоточивать сознание на образах *архатов*, их силах и способностях с целью получения духовного вдохновения для дальнейшего продвижения по Пути Освобождения [Железнова 2012б: 90].

<sup>371</sup> На стадии *rūpātīta* (букв. «пребывание [на стадии] без формы») йогин созерцает свой собственный атман, исполненный знания, блаженства, чистоты и силы [Железнова 2012б: 90].

<sup>372</sup> Источник цитаты не установлен. Возможно, комментарий на «Параматмапракашу» (*гатха* 1).

<sup>373</sup> В тексте комментария Брахмадевы приводится *намаскара-мантра* — главная молитвенная формула джайнов, которая заключается в выражении поклонения пяти «наилучшим» душам — *архатам, сиддхам, ачарьям, упадхьям* и всем монахам [Железнова 2018: 199].

<sup>374</sup> ...«всеми слогами»... — в тексте: *sarvapadāni*. Слово сочетание также может быть переведено и как «слоги всех», т.е. символизирующие всех пятерых *парамештхинов*.

<sup>375</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>376</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>377</sup> Текст до нашего времени не сохранился.

<sup>378</sup> *Сиддхачакра (siddhacakra)* — букв. «колесо достигших [освобождения]», мистическая диаграмма, используемая в ритуалах и символизирующая пятерых *парамештхинов*. Подробнее см. [Железнова 2018: 267–268].

<sup>379</sup> *Рамасена*. Таттва-анушасана, *гатха* 38 [Tattvānuśāsanādi-saṅgraha 1919: 4].

<sup>380</sup> Семь элементов (*saptadhatu*) — см. примеч. 214.

<sup>381</sup> Аптасварупа, *гатхи* 15–16.

<sup>382</sup> *Бхаттарак* — см. примеч. 331.

<sup>383</sup> ...*тезиса*... — в тексте: *pakṣa*, букв. «крыло, позиция». Для обозначения тезиса в классической индийской теории аргументации используется, как правило, слово *pratijñā*.

<sup>384</sup> ...*независимый пример*... — в тексте: *vyatirekadṛṣāntaḥ*, букв. «отдельный пример».

<sup>385</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>386</sup> Приводятся отсылки к различным религиозным школам Индии, которые признают существование сиддх, — брахманизму, индуизму, буддизму и т.п.

<sup>387</sup> Бхава-санграха, *гатха* 377.

<sup>388</sup> Шиварья. Бхагавати-арадхана, *гатха* 2 (чхая). [Bhagavatī-ārāḍhanā 2004: 7]. В комментарии приведена не сама *гатха* на пракрите, а *чхая* — ее перевод на санскрит.

<sup>389</sup> Кундакунда. Бараса-анувеккха, *гатха* 13 [Железнова 2012а: 272, 278].

<sup>390</sup> Кундакунда. Бараса-анувеккха, *гатха* 12 [Железнова 2012а: 272, 278].

<sup>391</sup> ...применительно к первому... — в тексте: *prāthamīkāpekṣayā*, букв. «в отношении первичного».

<sup>392</sup> ...такое состояние... — в тексте: *tanmayatvam*, букв. «состоящее из этого». Данное словосочетание оформлено суффиксом абстрактного существительного *tva*, что предполагает обозначение состояния.

<sup>393</sup> ...высшего «гуся»... — в тексте: *paramahansa*. Отсылка к классическому для брахманистской литературы образу атмана как гуся из «Швета-шватара-упанишады» (I.6) [Упанишады II 1991: 116]

<sup>394</sup> Только оно... — в тексте: *tadeva*, которое далее перемежается *sa eva / saiva* — «только это». Весь нижеследующий пассаж представляет собой медитативное упражнение с акцентированием различных аспектов освобождения. Брахмадева объединяет эпитеты и имена всех религиозных традиций Индии, утверждая, что только это (т.е. джайнское) освобождение является подлинным.

<sup>395</sup> Йогинду. Параматмапракаша, *доха* 2.192 [Yogindu 1988: 30].

<sup>396</sup> Пуджьяпада. Самадхи-шатака, 83 [Spiritual Insights 2000: 117].

<sup>397</sup> Там же.

<sup>398</sup> Кундакунда. Моккха-пахуда, 76. С незначительными изменениями см. [Железнова 2012а: 238, 265].

<sup>399</sup> Рамасена. Таттва-анушасана, *гатха* 83 [Tattvānuśāsanādi-saṅgraha 1919: 8].

<sup>400</sup> Очевидно, что упоминаемый здесь Шивабхути отличается от Шивабхути, который фигурирует в шветамбарской версии возникновения раскола в джайнизме. Подробнее см. [Железнова 2012а: 33–34].

<sup>401</sup> ...имел это знание. — В тексте: *jānāti*, букв. «знает». Здесь и далее глаголы стоят в настоящем времени. В силу стилистических особенностей я перевожу этот пассаж в прошедшем времени.

<sup>402</sup> В джайнских версиях истории Рамы он благодаря следованию учению *тиртханкаров* достигает освобождения. Подробнее см. [Железнова 2018: 214].

<sup>403</sup> О джайнских версиях событий «Махабхараты» см. [Железнова 2018: 215].

<sup>404</sup> Самантабhadра. Ратнакаранда-шравакачара, *шлока* 78 [Samantabhadra 2004: 37].

<sup>405</sup> Сомадева. Яшатилака-чампа, *гатха* 2.132.

<sup>406</sup> Сомадева. Яшатилака-чампа, *гатха* 2.134.

<sup>407</sup> Ваттакера. Муларадхана, *гатха* 2.81 [Bhagavatī-ārāḍhanā 2004].

<sup>408</sup> Кундакунда. Нияма-сара, *гатхи* 99–100, 102 [Железнова 2005: 261].

<sup>409</sup> Йогинду. Параматмапракаша, *доха* 1.59 [Yogindu 1988].

<sup>410</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>411</sup> ...кто? — В тексте: *ke kartārāḥ* — букв. «какие деятели?».

## **ПРИЛОЖЕНИЯ**



## Библиография

### Источники

- Ārādhāna-sāra 2007 — Śrīmān Ācārya Devasena viracita Ārādhāna-sāra saṃskṛta-hindī ṭikā sahita, saṃskṛta ṭikākār Śrī Paṇḍitācārya Ratnakīrtideva. Dillī: Prakāś cand śil cand cairītebal ṭraṣṭ.
- Bhagavati-ārādhana 2004 — Ācārya Śivārya viracita Bhagavati-ārādhana (ācārya śrī Aparājita Sūri racita vijayodayā ṭikā tathā tadānusārī hindī ṭikā sahita. Jivārāja Jain Granthamālā N. 33. Solapur: Jain Saṃskṛti Saṃrakṣak saṅgha.
- Gommaṭa-sāra. Jivakāṇḍa 1927 — Gommaṭa-sāra. Jivakāṇḍa by Nemichandra Siddhanta Chakravarti. Lucknow: Central Jaina Publishing House (Sacred Books of Jainas. Vol. V).
- Gommaṭa-sāra. Karmakāṇḍa 1927 — Gommaṭa-sāra. Karmakāṇḍa by Nemichandra Siddhanta Chakravarti. Lucknow: Central Jaina Publishing House (Sacred Books of Jainas).
- Jñānārṇava 1977 — Shubhachandra's Jñānārṇava / Gen. eds Late Dr. H.L. Jain, Late A.N. Upadye, Pt. Kailash Chandra Siddhantacharya. Jivārāja Jain Granthamālā N. 30. Solapur: Jain Saṃskṛti Saṃrakṣak saṅgha.
- Mūlācāra 1987 — Mūlācāra kā samīkṣātmaka adhyayana with Prastāvanā of Jagdish Chandra Jain. Varanasi.
- Samantabhadra 2004 — *Samantabhadra*. The "Ratna Karanda Shrāvākācāra" (Householder Conduct). Deolali (Nasik): Pujya Shree Kanjiswami Smarak Trust.
- Spiritual Insights 2000 — Spiritual Insights: Ishtopadesh and Samadhi Shatak / by Acharya Pujoyapada Svami. New Delhi: Radiant Publishers.
- Ṣaṭkhaṇḍāgama 2005 — Ṣaṭkhaṇḍāgama. Śrī Bhagavān Puṣpadanta-Bhūtabalī praṇīṭ. Sampādan br. paṇ. Sumatibāī Śāhā. Muzaffarnagar: Ācārya Śāntisāgar 'Chāṇī' smṛti Grahnthamālā buḍhānā.
- Tattvānuśāsanādīsaṅgraha 1919 — Tattvānuśāsanādīsaṅgraha. Manoharlal Shastri. Manikchand Digambar Jain Granthamala № 13. Bombay: Manikchand Digambar Jain Granthamala Samiti.
- Tiloyapaṇṇattī 2008 — Tiloyapaṇṇattī. Ācārya Yati Vṛṣabha praṇīṭ. Pratham khaṇḍ. Naī Dillī: Āphsaiṭ mudrak.



- Triloka-sāra 1974 — Śrīmānnemicandra siddhāntacakravartī viracita śrīmān-mādhavacandratraividya deva vyākhyā sahita. Hindi ṭīkākartī Viśuddhamatī mātājī. Mahāvīrjī: Śāntivīr gurukul.
- Vidyānanda 1992 — *Vidyānanda*. Āpta-parīkṣā. Tarkikakaśīromaṇi śrīmadvidyānandasvāmi-viracita [svopajñāptaparīkṣālañkṛti-ṭīkāyutā] (hindi-anuvād-prastāvanādi sahita) sampādak aur anuvādak nyāyācārya Pt. Darabārīlāl Jain. Vārāṇasī: Bhāratavarṣīya anekānta vadvat pariṣad.
- Yogindu 1988 — Śrīmadyogindudevaviracitaḥ. Paramātmā-prakāśa / Sampādak A.N. Upadhye. Kolhapur: Prādhyāpak Rājārām College.
- Yogindu 2000 — *Śrī Yogīndudeva*. Paramātmāprakāśa (Paramappayāsu). An Apabhraṃśa Work on Jaina Mysticism / The Apabhraṃśa text edited with Brahmadeva's Sanskrit Commentary and Daulatarāma's Hindi Translation with Critical Introduction and Various reading et cet. Ed. by A.N. Upadhye. And also Yogasāra / Critically edited with Sanskrit Chāya and the Hindi Translation of Pandit Dr. Jagdishchandra Shastri. Agas: Shrimad Rajacandra Ashram.
- Лунный свет санхьи 1995 — Лунный свет санхьи. Ишваракришна. Санхья-карика. Гаудапада. Санхья-карика бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва каумуди / Исслед., пер. с санскр., коммент., словарь В.К. Шохина. М.: Ладомир.
- Ньяя-сутры 2001 — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философ. исслед., пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М.: Вост. лит.
- Пуджьяпада 2015 — *Пуджьяпада*. Сарвартхасиддхи / Вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. М.: Наука — Вост. лит. (Памятники письменности Востока. CXLIII).

### Литература на русском языке

- Вертоградова 2002 — *Вертоградова В.В.* Праkritы. М.: Вост. лит.
- Вертоградова 2014 — *Вертоградова В.В.* Живопись Древней Индии по «Читрасутре» из «Вишнудхармоттарापураны» — теория и технология. М.: Наука — Вост. лит.
- Железнова 2005 — *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Вост. лит.
- Железнова 2012а — *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры. М.: Издательская фирма «Восточная литература».
- Железнова 2012б — *Железнова Н.А.* Джайнский мистицизм и учение о трех атманах в Corpus Cundacundae // Индия–Тибет: текст и феномены культуры. Рериховские чтения 2006–2010 в Институте востоковедения РАН / Сост. и отв. ред. В.В. Вертоградова. М.: Языки славянской культуры.
- Железнова 2018 — *Железнова Н.А.* Джайнизм. Энциклопедический словарь. М.: Наука — Вост. лит.
- Захарьин 2009 — *Захарьин Б.А.* Карака // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус. С. 434–436.

- Индийская философия 2009 — Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус.
- Кей 2011 — *Кей Д.* История Индии. М.: АСТ: Астрель.
- Томас 2000 — *Томас П.* Легенды, мифы и эпос Древней Индии. СПб.: Евразия.
- Эрман 1980 — *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука.

*Литература на иностранных языках*

- Abhyankar, Shukla 1986 — *Abhyankar K.V., Shukla J.M.* A Dictionary of Sanskrit Grammar. Baroda: Oriental Institute (1st ed. 1961).
- Catalogue 1923 — A Catalogue of Manuscripts in the Jain Bhandaras in Jesalmere. Baroda: Central Library (Gaekwad's Oriental Series. Vol. XXI).
- Dictionary 1988 — An Encyclopedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principal. Volume Tree, Part Two / Gen. ed. S.D. Joshi. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.
- An Encyclopedic Dictionary 2009 — An Encyclopedic Dictionary of Jaina Technical Terms. By Dr. Saraswathi Vijayakumar. Sravana Belagola: National Institute of Prakrit Studies and Research Bahubali Prakrit Vidyapeetha.
- Jain 2010 — *Jain K.C.* History of Jainism. Vol. 2. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.
- Jain Philosophy 2007 — Encyclopedia of Indian Philosophies / Gen. ed. K. Potter. Vol. X. Jain Philosophy (Part 1). Ed. by D. Malvania and J. Soni. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jain Philosophy 2014 — Encyclopedia of Indian Philosophies / Gen. ed. K. Potter. Vol. X. Jain Philosophy (Part III). Ed. by K. Potter and P. Balzerowich. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Monier-Williams 2005 — Sanskrit-English Dictionary by Monier-Williams. Delhi: Motilal Banarsidass (1st ed. 1899).
- Śāstrī 1999 — *Śāstrī L.* Prathamavṛttikī prastāvanā / Śrīmānnemicandrasiddhāntadevaviracitaḥ Bṛhadravyasaṃgraha. Śrībrahmadevasya saṃskṛtavṛttiḥ. Śrījavāharlālśāstrī praṇīṭ. Agās: Śrīmād Rājacandra Āśram.
- Tubb, Boose 2007 — *Tubb G.A., Boose E.R.* Scholastic Sanskrit — Handbook for Students. New York: American Institute of Buddhist Studies.
- Upadhye 1988 — Śrīmadyogīndudevaviracitaḥ. Paramātmā-prakāśa / Sampādak A.N. Upadhye. Kolhapur: Prādhyaṅg Rājārām College.
- Upadhye 2000 — *Śrī Yogīndudeva.* Paramātmāprakāśa (Paramappapayāsu). An Apabhraṃśa Work on Jaina Mysticism / The Apabhraṃśa text edited with Brahmadeva's Sanskrit Commentary and Daulatarāma's Hindi Translation with Critical Introduction and Various reading et cet. Ed. by A.N. Upadhye and also Yogasāra / Critically edited with Sanskrit Chāya and the Hindi Translation of Pandit Dr. Jagdishchandra Shastri. Agas: Shrimad Rajacandra Ashram.
- Wujastyk 2004 — *Wujastyk D.* Jambūdvīpa: Apples or Plums // Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree / Ed. by Ch. Burnett, J.P. Hodenijk, K. Plofker, M. Yano. Leiden: Brill.

## Указатель имен

Агнибхути	Agnibhūti	158, 159, 234
Акаланка Бхатта	Akalaṅka Bhaṭṭa	24–26, 229
Акампана	Akampana	166
Анантамати	Anantamatī	163
Анджана	Añjana	162
Бали	Bali	166
Брахма	Brahma	24, 118, 121, 203, 225, 227
Брахмамуни	Brahmamuni	15
Брахмасена	Brahmasena	15
Брахмасури	Brahmasūri	15, 16
Брихаспати	Bṛhaspati	220
Будда	Buddha	24, 99, 203, 225
Бхарата	Bharata	115, 136, 171, 206, 207, 209, 230
Бходжа	Bhoja	18, 19, 31, 217
Бхунандин	Bhūnandin	225
Ваджракарна	Vajrakarṇa	166
Ваджракумара	Vajrakumāra	167
Вапра	Vaprā	167
Варддхана	Varddhana	115
Варишена	Vāriṣeṇa	166
Васудева	Vasudeva	162, 236
Ваттакера	Vaṭṭakera	25, 229
Ваюбхути	Vāyubhūti	158, 159, 234
Вибхишана	Vibhīṣaṇa	162, 235

Виджая	Vijaya	171
Видьянанда	Vidyānanda	220
Вирасена	Vīrasena	225
Вишну	Viṣṇu	67, 166, 203, 227, 230, 234
Гаутама, Индрабхути Гаутама	Gautama, Indrabhūti Gautama	158, 159, 207, 234, 235
Двипаяна	Dvipāyana	50
Девадатта	Devadatta	81, 212
Деваки	Devakī	162, 235, 236
Девасена	Devasena	218
Девендра	Devendra	67, 225
Джарасиндху	Jarāsindhu	162
Джаясена	Jayasena	219
Джинадатта	Jinadatta	165
Джинасена	Jinasena	225
Джьештха	Jyeṣṭhā	165
Индра	Indra	33, 99, 113, 139, 163, 191, 207, 218, 219, 225, 228, 230
Ишвара	Íśvara	67
Йогинду	Yogīndu	15, 228, 233
Канса	Kaṅsa	160, 162, 235
Кауравы	Kaurava	160, 235
Критантавакра	Kṛtāntavakra	163
Кришна	Kṛṣṇa	230, 235, 236
Кумарила Бхатта	Kumārila Bhaṭṭa	37, 38, 46, 192, 220
Кундакунда	Kundakunda	22–25, 27, 86, 149, 207, 219, 225–227
Лакшмана	Lakṣmaṇa	162, 163, 235
Лакшмидхара	Lakṣmīdhara	160, 235
Майя	Māyā	165
Маскарин, пали Маккхали Госала	Maskarin, Makkali Gosala	99, 228

Махавира Вардхамана	Mahāvīra Vardhamana	12, 159, 207, 219, 234, 235
Мунисуврата	Munisuvrata	31, 218
Нагарджуна	Nāgārjuna	22
Нараяна	Nārāyaṇa	118, 160, 230, 235
Немидатта	Nemidatta	16
Немичандра, Немичандра Сиддханта Чакравартин, Немичандра Сиддхантидева	Nemicandra, Nemicandra Siddhānta Cakravartin Nemicandra Siddhāntideva	13, 18–21, 25–28, 31, 33, 76, 152, 155, 190, 200, 213, 214, 217, 225, 233
Падма	Padma	166
Пандавы	Pāṇḍava	160, 209, 230, 235
Панду	Pāṇḍu	118, 230
Парамабраhma	Paramabrahma	67
Паршва	Pārśva	165
Пуджьяпада, Пуджьяпада Свамиин	Pūjyapāda, Pūjyapāda Svāmin	25, 205, 206
Пушпадаля	Puṣpaḍāla	166
Равана	Rāvaṇa	155, 160, 162, 163, 193, 234, 236
Раи Шри Чандарай	Rāi Śrī Cāndarāya	17
Рама, Рама Свамиин	Rāma, Rāma Svāmin	160, 162, 163, 193, 209, 234–236, 240
Рамасена	Rāmasena	18
Рамбха	Rambhā	67
Ревати	Revatī	164
Ришабха	Ṛṣabha	171, 230
Рудра	Rudra	165
Рукмини	Rukmiṇī	164
Сагара	Sāgara	209
Садашива	Sadāśiva	37–38, 66, 220
Сакала	Sakala	163
Сакалабхушана	Sakalabhūṣaṇa	163

Сарванандин	Sarvānandin	25, 233
Симходара	Siṅhodara	166, 167
Сита	Sītā	162, 163, 234, 236
Сома	Soma	18, 19, 31, 76, 146
Сомадева	Somadeva	18
Сугата	Sugata	67, 225
Сугрива	Sugrīva	171
Тилотгама	Tilottamā	67
Триприштха	Triprīṣṭha	171
Уддаяна	Uddāyana	164
Удурули	Uduruli	164
Умасвати	Umāsvāti	18, 28, 222, 237
Урваши	Urvaśī	67
Урвилла	Urvillā	167
Харишена	Hariṣeṇa	167
Чандика	Caṇḍikā	159, 235
Чандрапрабха	Candraprabha	164
Челани	Celanī	165
Шакра	Śakra	113
Шанкара	Śaṅkara	22
Шашипрабха	Śaśīprabhā	163
Шива	Śiva	24, 67, 203, 220, 227, 235
Шивабхути	Śivabhūti	208, 240
Шиварья	Śivārya	18
Шреника	Śreṇika	207
Шрипала Мандалешвара	Śrīpāla Maṇḍaleśvara	18, 19
Шубхачандра	Śubhacandra	18
Юдхиштхира	Yudhiṣṭhira	118, 230
Ятивришабха	Yativṛiṣabha	220

## Указатель сочинений

Аграяния	<i>Agrāyanīya</i>	171
Акашагата	<i>Ākāśagata</i>	171
Антакритадаша	<i>Antakṛtadaśā</i>	170
Анuttаропадаикадаша	<i>Anūttaropapādikadaśā</i>	170
Аптасварупа	<i>Āptasvarūpa</i>	191, 225
Арадхана	<i>Ārādhana</i>	18
Арадхана-катхакоша	<i>Ārādhana-kathākośa</i>	15, 16
Астинасти-правада	<i>Astināsti-pravāda</i>	171
Атма-правада	<i>Ātma-pravāda</i>	171
Ачара	<i>Ācāra</i>	110, 170
Ачара-арадхана	<i>Ācāra-ārādhanā</i>	116, 171, 181, 197
Ачаранга-сутра	<i>Ācārāṅga-sūtra</i>	20, 229
Ашитика	<i>Aśītika</i>	171
пкр. Бараса-анувеккха	пкр. <i>Barasa-aṇuvekkha</i>	25, 227
Вайнаика	<i>Vainayika</i>	171
Вандана	<i>Vandanā</i>	171
Вивахапатала	<i>Vivāhapaṭala</i>	15–16
Видья-анувада	<i>Vidyā-anuvāda</i>	171
Випака-сутра	<i>Vipāka-sūtra</i>	170
Вирья-ануправада	<i>Vīrya-anupravāda</i>	171
Вьякхьяпраджняпти	<i>Vyākhyāprajñāpti</i>	170, 171
Гандхарва-арадхана	<i>Gandharva-ārādhanā</i>	208
пкр. Гоммата-сара	пкр. <i>Gommaṭa-sāra</i>	18, 225
Дашавайкалика	<i>Daśavaikālika</i>	171
Джалагата	<i>Jalagata</i>	171

Джамбудвипа-праджняпти	<i>Jambūdvīpa-prajñapti</i>	171
Джаядхавала	<i>Jāyadhavalā</i>	25, 62, 225
Джнянадипака	<i>Jñānadīpaka</i>	15
Джняна-правада	<i>Jñāna-pravāda</i>	171
Джнянарнава	<i>Jñānārṇava</i>	18
Джнятрикатха	<i>Jñātṛkathā</i>	170
Дравья-санграха, пкр. Давва-самгаха	<i>Dravya-saṃgraha,</i> пкр. <i>Davva-saṃgraha</i>	13, 18–21, 26, 28
Дриштивада	<i>Dṛṣṭivāda</i>	170
Дхавала	<i>Dhavalā</i>	25, 62
Кальпавьявахара	<i>Kalpavyavahāra</i>	171
Кальпакальпа	<i>Kalpākalpa</i>	171
Кальянанамадхья	<i>Kalyāṇanāmadhya</i>	171
Карма-правада	<i>Karma-pravāda</i>	171
Карттикея-анупрекша	<i>Karttikeya-anuprekṣā</i>	18
Карттикея-анупрекша-тика	<i>Karttikeya-anuprekṣā-ṭikā</i>	18
Катхакоша	<i>Kathākośa</i>	16
Кашая-прабхрита, пкр. Касая-пахуда,	<i>Kaṣāya-prabhṛta,</i> пкр. <i>Kaśāya-pāhuḍa</i>	25, 225
Критикарма	<i>Kṛtikarma</i>	171
Криявишала	<i>Kriyāviśāla</i>	171
Лока-ануйога	<i>Loka-anuyoga</i>	130
Локавибхага	<i>Lokavibhāga</i>	25, 137, 233
Локасамджня	<i>Lokasaṃjñā</i>	171
Ману-смрити	<i>Manu-smṛti</i>	158, 234
Махабхарата	<i>Mahābhārata</i>	158, 230, 235, 236, 240
Махадхавала	<i>Mahādhavalā</i>	25, 62
Махапундарика	<i>Mahāpuṇḍarīka</i>	171
пкр. Моккха-пахуда	пкр. <i>Mokkha-pāhuḍa</i>	25, 230
Мулачара, Мулачара-арадхана	<i>Mūlācara,</i> <i>Mūlācara-ārādhana</i>	25, 229, 230, 238



Нияма-сара	<i>Niyama-sāra</i>	25, 62
Панчанамаскара	<i>Pañcanāmaskāra</i>	25, 189, 200
Панчанамаскара-махатмья	<i>Pañcanāmaskāra-mahātmyā</i>	25
Панчастикая-сара	<i>Pañcāstikāya-sāra</i>	25, 62, 86, 219, 226
Параматмапракаша	<i>Paramātmaprakāśa</i>	15, 233, 239
Параматмапракаша-вритти	<i>Paramātmaprakāśa-vṛtti</i>	15, 16
Парикарма	<i>Parikarma</i>	171
Прабандхачинтамани	<i>Prabandhacintāmaṇi</i>	19
Прабхрита	<i>Prabhṛta</i>	171, 172
Правачана-сара	<i>Pravacana-sāra</i>	25, 62
Прана-анувада	<i>Prāṇa-anuvāda</i>	171
Прадикрамана	<i>Pratikramaṇa</i>	171
Прадиштхатилака	<i>Pratiṣṭhatilaka</i>	15, 16
Пратхама-ануйога	<i>Prathama-anuyoga</i>	171
Пратьякхьяна	<i>Pratyākhyāna</i>	171
Прашнавьякарана	<i>Praśnavyākaraṇa</i>	170
Пундарика	<i>Puṇḍarīka</i>	171
Пурва	<i>Pūrva</i>	171
Пурвагата	<i>Pūrvagata</i>	171
Рамайна	<i>Rāmāyaṇa</i>	166, 167, 234, 236
Сагара-праджняпти	<i>Sāgara-prajñāpti</i>	171
Самаваянамадхейя	<i>Samavāyanāmadheya</i>	170
Самаика	<i>Sāmāyika</i>	171
Самая-сара	<i>Samaya-sāra</i>	25
Сатъя-правада	<i>Satya-pravāda</i>	171
Сиддхабхакти	<i>Siddhabhakti</i>	228
Стхалагата	<i>Sthalagata</i>	171
Стхананга-сутра	<i>Sthānāṅga-sūtra</i>	170
Сурья-праджняпти	<i>Sūrya-prajñāpti</i>	171
Сутра	<i>Sūtra</i>	171

Сутракританга	<i>Sūtrakṛtāṅga</i>	170
Татпарья-вритти	<i>Tatpārya- vṛtti</i>	226
Таттва-анушасана	<i>Tattva-anuśāsana</i>	18, 207, 208
Таттвадипака	<i>Tattvadīpaka</i>	15
Таттвартхадхигама-сутра, Таттвартха-сутра	<i>Tattvārthādhigama-sūtra,</i> <i>Tattvārthā-sūtra</i>	18, 25, 43, 61, 171, 222, 237
Таттвартха-раджаварттика	<i>Tattvārtha-rājavārttika</i>	25, 26, 229
пкр. Тилояпаннати	пкр. <i>Tiloyapaṇṇatti</i>	220
Трайлокья-сара	<i>Trailokya-sāra</i>	135
Триварначарадипака	<i>Trivarṇācāradīpaka</i>	15, 16
Трилока-сара	<i>Triloka-sāra</i>	18, 141, 171
Упасакадаша	<i>Upāsakadaśa</i>	170, 171
Утпада	<i>Utpāda</i>	171
Уттарадхьяяна-сутра	<i>Uttarādhyayana-sūtra</i>	20, 171
Харамекхала	<i>Haramekhala</i>	171
Чандра-праджняпти	<i>Candra-prajñapti</i>	171
Чаритра-сара	<i>Cāritra-sāra</i>	209
Чатурвимшати-става	<i>Caturviṃśati-stava</i>	171
Чулика	<i>Cūlikā</i>	171
Шакини	<i>Śākini</i>	171
Шаткхандагама	<i>Ṣaṭkhaṇḍāgama</i>	25, 225
Шветашватара-упанишада	<i>Śvetāśvatara-upaniṣad</i>	240
Шравакачара	<i>Śrāvakācāra</i>	225
Шрутаскандха	<i>Śrutaskandha</i>	15
Яшастилака-чампа	<i>Yaśastilaka-campa</i>	18

## Указатель терминов<sup>1</sup>

агама	<i>āgama</i>	12, 25, 38, 52, 55, 64, 66, 68, 73, 77, 81, 82, 95, 110, 113, 114, 119, 123, 126, 129, 130, 133, 136, 152, 154, 159–162, 164–167, 170, 173, 174, 177, 184, 187, 191, 208, 213, 214, <b>220</b>
анга	<i>aṅga</i>	159, 170, <b>235</b> , 237
ангула	<i>aṅgula</i>	123, <b>223</b>
антар-мухурта	<i>antar-muhūrta</i>	51, 58, 134, 209, 222, <b>223</b>
ануйога	<i>anuyoga</i>	<b>171</b> , 237
апсара	<i>apsaras</i>	<b>225</b>
архат	<i>arhat</i>	34, 56, 91, 110, 143, 154, 189, 191, 200, <b>219</b> , 236, 239
асура	<i>asura</i>	122, 125, 140
атман	<i>ātman</i>	passim
ачарья	<i>ācārya</i>	25, 35, 86, 149, 154, 166, 178, 189, 196–198, 200, 214, 219, 239
баладева	<i>baladeva</i>	124, 143, 162, 171, <b>231</b> , 236
брахмачарин	<i>brahmacārin</i>	15, 165
бхандара	<i>bhāṅḍāra</i>	14, 17
бхаттарака	<i>bhaṭṭāraka</i>	162, 164, 165, 191, 195, <b>236</b> , 239
ваджра	<i>vajra</i>	112, <b>229</b>
васудева	<i>vāsudeva</i>	124, 143, 162, 171, <b>231</b> , 236
веданга	<i>vedāṅga</i>	158, <b>234</b>

---

<sup>1</sup> Полужирным шрифтом выделены страницы, где дается толкование термина.

видьядхара	<i>vidyādhara</i>	164, 167, <b>236</b>
вихара	<i>vihāra</i>	145, <b>233</b>
гавьюта	<i>gavyūta</i>	127, 145, <b>232</b>
ганадхара	<i>gaṇadhara</i>	34, 143, 155, 163, <b>219</b> , 234
гханангула	<i>ghanāṅgula</i>	51, <b>223</b>
джина	<i>jina</i>	33, 34, 67, 75, 83, 95, 97, 100, 120, 126, 130, 136, 138, 140, 143, 146, 155, 159, 162, 163, 167, 171, 179–181, 185, 190, 195, 203, 207, 209, 219, 236
дравья-ануйога	<i>dravya-anuyoga</i>	<b>171</b>
дхануш	<i>dhanuṣ</i>	134, <b>232</b>
дхарма	<i>dharma</i>	12, 19, 21, 22, 111, 115, 120, 142, 155, 160, 163–167, 171, 197, 198, 217, 226
индрия	<i>indriya</i>	38, 41–43, 45, 46, 48, 51–54, 56, 59, 64, 67, 71, 80, 81, 94, 99, 109, 110, 113, 116–119, 123, 124, 130, 141–143, 150, 151, 153, 163, 166, 168, 175, 181, 184, 190, 198, 220
йога	<i>yoga</i>	203, 210
йогин	<i>yogin</i>	95, 151, 238
йоджана	<i>yojana</i>	50, 81, 121–123, 125–131, 133–140, 222, <b>223</b> , 227, 231, 232
кали-юга	<i>kaliyuga</i>	19, 31
кальпа	<i>kalpa</i>	33, 66, 141, 219, <b>225</b>
камадхену	<i>kāmadhenu</i>	143, <b>233</b>
карана-ануйога	<i>karaṇa-anuyoga</i>	<b>171</b>
карма	<i>karma</i>	passim
килбишика	<i>kilbiṣika</i>	168, <b>237</b>
коти	<i>koṭi</i>	<b>229</b> , 231
котикоти	<i>koṭikoṭi</i>	113, 129, 152, <b>229</b> , 231
кроша	<i>krośa</i>	126, 134, <b>232</b>

кшетрапала	<i>kṣetrapāla</i>	159, <b>235</b>
лакх	<i>lakṣa</i>	125, 133, 138, 140, 143, <b>232</b>
лаукантика	<i>laukāntika</i>	113, 154, 207, <b>230</b>
локапала	<i>lokapāla</i>	113, 226, <b>230</b>
манастамбха	<i>mānasthambha</i>	159, <b>235</b>
мантра	<i>mantra</i>	112, 160, 187–189, 200, 219, <b>229</b> , 238, 239
муни	<i>muni</i>	34, 50, 51, 88, 109, 129, 166, 182, 183, 189, 196–199, 213, 214, <b>219</b>
мухурта	<i>muhūrta</i>	137
накшатра	<i>nakṣatra</i>	135–137, <b>232</b>
намаскара-мантра	<i>namaskara-mantra</i>	<b>239</b>
нимиша	<i>nimiṣa</i>	78, 79, 135, <b>227</b>
нирвана	<i>nirvāṇa</i>	67, 113
палья	<i>palya</i>	125, 134, 140, <b>231</b>
парамештхин	<i>parameṣṭhin</i>	34, 91, 112, 182, 187–190, 195, 196, 198–201, <b>219</b> , 239
прадакшина	<i>pradakṣiṇa</i>	127, 128, 135, <b>232</b>
пракирнака	<i>prakīrṇaka</i>	171, <b>237</b>
прана	<i>prāṇa</i>	36, 38, 39, 54, 61, 62, 89, <b>220</b>
пратара	<i>pratara</i>	138, <b>233</b>
пративасудева	<i>prativāsudeva</i>	124, 162, 171, <b>236</b>
пратхама-ануйога	<i>prathama-anuyoga</i>	<b>171</b>
прахара	<i>prahara</i>	102, <b>228</b>
пурана	<i>purāṇa</i>	158, 171
пурва	<i>pūrva</i>	207–209
пурвакоти	<i>pūrva koṭi</i>	132, <b>232</b>
пурва-пакша	<i>pūrva-pakṣa</i>	26
раджджу	<i>rajju</i>	81, 121, 122, 138–139, <b>227</b>
ракшас	<i>rākṣas</i>	122
риши	<i>rṣi</i>	50, 209, <b>223</b>

сагаропама	<i>sāgaropama</i>	113, 123, 125, 129, 141, 152, <b>229</b> , 232
садху	<i>sādhu</i>	154, 199–201, 219
сангха	<i>saṅgha</i>	165, 166, <b>236</b>
сиддха	<i>siddha</i>	31, 32, 34–38, 55, 58, 63–66, 69, 70, 73–75, 82, 85, 88, 91, 100, 104, 113, 139, 143, 150, 154, 189, 195, 196, 200, 203, 217, 219
сиддханта	<i>siddhānta</i>	25, 62, 171, <b>225</b>
сиддхачакра	<i>siddhacakra</i>	190, 200, 239
скандха	<i>skandha</i>	72, 73, 85–87, 103, <b>226</b>
смрити	<i>smṛti</i>	158, <b>234</b>
сурьяканта	<i>sūryakānta</i>	72, 226
тиртха	<i>tīrtha</i>	75, 118, 160, <b>227</b>
тиртханкар	<i>tīrthaṅkara</i>	12, 19, 22, 31, 34, 95, 124, 143, 145, 148, 153, 154, 163, 171, <b>217</b> , 218, 226, 230, 233
упадхьяя	<i>upadhyāya</i>	<b>21</b> , 154, 189, 198, 200, <b>219</b> , 239
хаста	<i>hasta</i>	65, 123, <b>225</b>
чакравартин	<i>cakravartin</i>	14, <b>19</b> , 31, 112, 123, 130, 136, 143, 155, 163, 167, 171, 206, 207, <b>218</b> , 219, <b>231</b>
чапа	<i>cāpa</i>	123, 132, <b>231</b>
чарана-ануйога	<i>caraṇa-anuyoga</i>	<b>171</b>
чинтамани	<i>cintāmaṇi</i>	143, <b>233</b>
шастра	<i>śāstra</i>	27, 34, 35, 158, 173, 181, 194, 197
шравака	<i>śrāvaka</i>	167, <b>236</b>

## Summary

This book presents the first European and Russian translation of the main Digambara Brahmadeva's Sanskrit commentary *Dravyasaṃgraha-vṛtti* on Nemicandra's concise Prakrit treatise *Davvasaṃgaho* (the 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> centuries) in Western Indology. The work consists of an Introduction, a complete commented translation from Sanskrit and Prakrit into Russian, Bibliography, Indices of Terms, Names and Texts.

The Introduction gives information about what is known about Brahmadeva and texts attributed to him. It is said that there is no reliable data on Brahmadeva, even of hagiographic character. Presumably, he is a native of Northern India. Despite the fact that earlier Brahmadeva was thought to have lived in the 17<sup>th</sup> century, now we can confidently assert that the commentary *Dravyasaṃgraha-vṛtti* was created in the 14<sup>th</sup> century or, in any case, not later than the first half of the 15<sup>th</sup> century. It is evident that only two commentaries definitely belong to this Digambara author — the *Dravyasaṃgraha-vṛtti* and the *Paramātmaprakāśa-vṛtti*.

The text of the *Davvasaṃgaho* consists of 58 verses-*gāthās* that describe the whole Jain Doctrine in a very laconic and simple form. Brahmadeva divides these verse lines into three chapters (*adhikāra*). The first one (*gāthās* 1–27) he names “Six substances — five extended substances”; the second (*gāthās* 28–38) he considers as “Seven ‘realities’ — nine categories”; and the third one (*gāthās* 39–58) he calls “The Path of Liberation”. Besides, he divides the first and third chapters of the text into internal chapters (*antaradhikāra*), each of them including different parts

(*sthala*). This division helps the author, and the reader as well, to provide main thematic blocks within the discussed area and after that, in turn, divide them into “smaller” topics. Nemicandra’s *gāthās* are used by Brahmadeva as key concepts for introducing and explaining the Jain Doctrine as a whole.

In the process of commenting, Brahmadeva frequently cites the works of previous Digambara authors. Unlike the commentators of earlier times (for example, Pūjyapāda, Akalaṅka Bhaṭṭa, etc.), he uses not only phrases like *tathā coktam* (lit. “and it is also said”) without reference to the source of the quotation from the works of other teachers, but also often directly refers to one author (besides Nemicandra, whose *gāthās* he explains) — Kundakunda (the 3<sup>rd</sup>–4<sup>th</sup> centuries). Apparently, by the time of the appearance of the *Dravyasaṃgraha-vṛtti*, this Digambara teacher became not merely one of the authoritative thinkers of the past, but evidently his works have been already considered by the members of the Digambara tradition as part of the corpus of canonical texts. Despite the fact that the title of the commented work (and, consequently, of the commentary as well) indicates that this work is devoted to the discussion of substances recognized in Jainism, i.e., it is a treatise on ontology, the explanation of the nature of the six substances here acts as a means of comprehending the *ātman*. According to one of the publishers of this text, Pt. J. Śāstrī, Brahmadeva’s commentary “is a good work on mysticism”.

The first *adhikāra* begins with the traditional expression of obeisance to the highest soul and then the author gives a general thematic distribution of the chapter’s *gāthās* as he does in all *adhikāras*. This chapter is mostly dedicated to the main ontological category of Jain Philosophy — the soul (*jīva*, *ātman*) and its principal characteristics. Brahmadeva gives a detailed exposition of the Jain understanding of knowledge and vision which constitute the nature of the *ātman*. This exposition is made according to the main epistemological approach of Jainism — the doctrine of two viewpoints, which consists of the conventional, or worldly, point of view (*vyavahāranaya*) and the non-conventional, or absolute, point of view (*niścayanaya*). The author of the commentary uses these viewpoints in the context of *nayacakra*, the “wheel of viewpoints”, which means a more complicated division of the two



approaches: *niścayanaya* may be pure (*śuddha*) and impure (*aśuddha*) and *vyavahāranaya* may be distinctive (*sadbhūta*) and non-distinctive (*asadbhūta*), while each of them could be understood as transferred (*upacarita*) and non-transferred (*anupacarita*). Such epistemological versatility of Jainism shows a deep and multipurpose understanding of the reality made by Jain philosophers in comparison with other Indian philosophical schools — Naiyaikas, Sāṃkhyakas, Buddhists, Mīmāṃsakas and Carvakas.

Applied to the main Jain reality, the *ātman*, this sophisticated method provides an exhaustive explanation of the soul's nature. From the conventional point of view, the soul is described as something having form, color, taste, smell, proportionate to its body (*dehamātra*) and bound by the participles of karmic matter, whereas from the real point of view the soul is only a consciousness which has two main natural characteristics — knowledge (*jñāna*) and vision (*darśana*). After this, Brahmadeva takes into consideration the different levels of the soul's existence and its fourteen stages of spiritual self-development.

Along with explication of the soul's attributes and qualities Brahmadeva gives an extensive explanation of non-living (*ajīva*) substances as well, which includes material (*puḍgala*), media of motion (*dharma*), media of rest (*adharmā*), space (*ākāśa*) and time (*kāla*). All of them constitute the world (*loka*) separated from the non-world (*aloka*). Brahmadeva pays special attention to the analysis of mechanism of matter particles' penetration into the souls and how this penetration affects them. In Jain ontology, the reality most difficult to understand is time. Defining it as a substance changing other substances, the commentator distinguishes two types of time — conventional and non-conventional and states that only the latter is a substance *per se*. The conventional time, divided into moments, seconds, hours etc., is a duration which means just a mode of the real time. All substances having space-points are called "extended" (*astikāya*). Brahmadeva gives the etymology and usage of this Jain term in the context of Jain philosophy. The first chapter is concluded with an addition-*cūlikā* where the author repeats the main ideas of the chapter in a concise form.

The second *adhikāra* is dedicated to the seven categories of the Jain doctrine. The main subject of this part of the commentary is nature and sorts of karmic influx, types of souls' bondage, their reasons, mechanism and consequences. In this *adhikāra*, Brahmadeva introduces a classification of various Jain notions and concepts such as highest virtues (*uttamadharmā*), reflections (*anuprekṣā*) and so on. A considerable part of the chapter is taken up by a detailed exposition of the structure of the universe including the levels of Lower, Middle and Upper Worlds. The commentator draws a remarkable picture of the *saṃsāra* according to Jainism, saying that the main purpose of the soul is liberation from any kind of karma and its consequence — the existence in the wheel of birth and death. He explains the necessary conditions for such elimination of the karmic matter.

The third *adhikāra* deals with the Path of Liberation in which the true nature of the soul becomes realized. Technically, the Path of Liberation is understood as “three jewels” (*ratnatraya*) — the right vision, the right knowledge and the right conduct. It can be both conventional and absolute. From the worldly point of view, practicing all three enables a human being to obtain diverse positive qualities showing that this person is on the right path. The commentator gives examples of these virtues taken from Jain narrative literature. While considering these stories, Brahmadeva lists the Digambara scriptures (*āgama*) dealing with various topics of the Jain doctrine. From the non-conventional point of view, the Path of Liberation is only a realization of the *ātman*'s nature. In this context, Brahmadeva discusses the problem of appearance of perfect knowledge and vision in the state of omniscience. The last portion of the text deals with reflection upon the subject, stages and types of meditation. Brahmadeva concludes the commentary by recapping the overall structure of his work.

Научное издание

**Брахмадева**

**Дравьясанграха-вритти**

*Утверждено к печати  
редколлекцией серии  
«Памятники письменности Востока»*

Редактор *О.В. Мажидова*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректор *А.Е. Танчарова*

Подписано к печати 23.04.2019  
Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 16,5. Усл. кр.-отт. 16,7. Уч.-изд. л. 14,8  
Тираж 300 экз. Изд. № 8692. Зак. № 302

ФГУП «Издательство «Наука»  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90  
E-mail: [secret@naukaran.com](mailto:secret@naukaran.com)  
[www.naukaran.com](http://www.naukaran.com)

ОП Издательская фирма «Восточная литература»  
119049, Москва, Маро́новский пер., 26  
[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука»  
(Типография «Наука»)  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-040554-7



9 78 5 0 2 0 4 0 5 5 4 7

**БРАХМАДЕВА. ДРАВЬЯСАНГРАХА-ВРИТТИ**