

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Наталья ЖЕЛЕЗНОВА

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Институт востоковедения РАН.
107031, Российская Федерация, Москва, ул. Рождественка, д. 12,
стр. 1;
e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философская традиция джайнов рассматривается со времени появления исторического основателя джайнизма Махавиры и заканчивая XVII веком, когда завершился период творческого развития джайнской доктрины. Особое внимание уделено категориальному аппарату в онтологии и эпистемологии, с признанием при этом специфики философской традиции джайнизма, заключающейся в совмещении двух уровней теоретизирования – собственно онтологической и этико-сотериологической. Эпистемология последователей Махавиры представлена в контексте двух базовых познавательных подходов – общеметодологического (рассмотрение доктрин «неодносторонности» и «точек зрения») и инструментального (анализ источников и средств получения достоверного знания вкупе с описанием этапов познания). Джайнская этика, включающая в себя разветвлённую систему предписаний и запретов, логично вытекает из онтологических постулатов джайнизма и служит правильному применению методов познания на практике.

Ключевые слова: категории, субстанция-атрибут-модус, протяжённые субстанции, «доктрина неодносторонности», семичленное предикторование, «теория точек зрения», Умасвати, Кундакунда, Харибхадра, карма, ненасилие, освобождение

Джайнская философия в целом представляет собой развитие тех идей и представлений, которые нашли отражение в совокупности сочинений, получивших название «канона» (*агама*, санскр. *āgama*). Этот корпус текстов представляет собой, согласно традиции, письменную фиксацию джайнской Дхармы (санскр. *dharma*, букв. 'закон, учение, добродетель'). Канонический корпус включает в себя 45 (по иной версии – 33) разнородных сочинений, написанных на среднеиндийском языке *ардхамагадхи* и посвящённых самым различным вопросам джайнской теории и практики. В него входят произведения исторического характера, повествующие о жизни и свершениях Махавиры, сочинения по ритуалу и религиозной обрядности, трактаты по космологии, устройству мира и по этике. Тексты джайнского канона содержат базовые теоретические положения джайнизма, а также основные категории учения *тиртханкаров* (санскр. *tīrthaṅkara*, букв. 'создатель переправы/брода'), которые составили понятийный каркас последующей джайнской философской традиции.

Обстоятельства возникновения джайнизма

Джайнизм возник в Индии в V в. до н.э., в так называемую «осевую» эпоху (выражение философа К. Ясперса), когда на исторической арене появились странствующие аскеты-*шраманы*, отрицавшие авторитетность ведийского корпуса литературы и содержащееся в этом собрании текстов учение. *Шраманы* также поставили под сомнение смысл ритуалов и обрядов-жертвоприношений, опирающихся на тексты Вед.

Джайнский канон создавался на основе проповедей исторического основателя джайнизма – Джины Махавиры Вардхаманы (V в. до н.э.). Он был выходцем из кшатрийского, т. е. царско-воинского, рода Джнятри. О детстве Махавиры достоверных сведений не сохранилось. До тридцати лет Вардхамана вёл жизнь домохозяина, затем, после смерти родителей и с разрешения старшего брата Нандивардхаманы, он покинул дом и на протяжении 12 лет скитался по Индии, подвергая себя различным лишениям и самоистязанию с целью обретения истины. В течение 6 лет он странствовал вместе с другим шраманским учителем, известным адживиком Маскарином Гошалой / Макххали Госалой. Затем их пути разошлись, и бывшие товарищи по странствиям расстались врагами: каждый из них утверждал, что другой был его учеником, проявившим неблагодарность. Согласно преданию, на 10-й день луны месяца *вайсакх* (май-июнь 557 г. до н.э.) в местечке Амбхигриям на северном берегу реки Риджупалика Вардхамана достиг всеведения (*кеваладжняна*) и стал известен как Джина (букв. 'Победитель [страстей]') и Махавира (букв. 'Великий герой').

После достижения всеведения Махавира вступил в мировоззренческий диспут с 11 учёными брахманами и победил, в результате чего брахманы стали первыми учениками-*ганадхарами* Махавиры, которым он изложил основы джайнской Дхармы. Наиболее известными среди *ганадхар*

были Индрабхути Гаутама и Судхарман. Остальную часть жизни Махавира посвятил проповеди своего учения. Кончина Джины и окончательное освобождение (*нирвана*) последовало на 72-м году жизни, согласно джайнской традиции в г. Пава, недалеко от Раджагрихи в 527 г. до н.э. Кодификация корпуса канона была осуществлена последователями Махавиры спустя несколько столетий после его смерти, поскольку возникла опасность утраты с течением времени подлинных наставлений последнего из 24 *тиртханкаров*. Формирование и развитие философии джайнизма происходило в жёсткой полемике как с внешними оппонентами, представлявшими различные шраманские (в первую очередь буддийские) и брахманистские школы индийской философии (вайшешика, санкхья, ньяя, миманса и т. п.), так и с внутренними – между сторонниками разных подходов к решению внутридоктринальных проблем эпистемологии, метафизики и этики. Подобная полемика, длившаяся на протяжении нескольких столетий (наиболее продуктивный период для философии – III–XVII вв.), и определила специфику философской традиции джайнизма. Джайнская философия в целом включает в себя мыслителей двух крупнейших направлений: дигамбарского и шветамбарского. Названия отражают главное различие между их последователями: монахи первого направления придерживаются полной наготы («дигамбара» – букв. ‘одетый в стороны света’) как формы абсолютной не-привязанности (*апариграха*) к миру, тогда как монашествующие второго направления носят белые одежды («шветамбара» – букв. ‘одетый в белое’). Скорее всего, деление джайнов на дигамбаров и шветамбаров отражает две изначально существовавшие в джайнизме тенденции, одна из которых представляла собой «образ жизни Джины» (*джинакальпа*) и была распространена в первую очередь на юге и востоке Индии, а вторая – «образ жизни старейшин» (*стхавиракальпа*), локализовавшаяся по большей части на северо-западе и в центре Индии. Первоначально различия между последователями двух традиций не принимали форму догматических и доктринальных расхождений, что ясно из того факта, что оба «образа жизни» не исключали друг друга. И хотя нагота рассматривалась как высший идеал (признак Джины), большинство монахов могли носить одежды под давлением обстоятельств, не умаляя идеала религиозной святости. Но с течением времени и под влиянием изменившихся социально-политических условий отношение к одежде и подходы в интерпретации аскезы начали обособляться и абсолютизироваться и возобладал сектантский подход к решению данного вопроса. К V в. н.э. разделение на более «ортодоксальную» дигамбарскую и менее строгую шветамбарскую ветви джайнизма начинает осознаваться как внутри самой джайнской традиции, так и извне. Основные различия между представителями двух направлений лежат в сфере религиозной практики, трактовки жизни Махавиры и аутентичности корпуса канонических текстов (каждая традиция имеет свой корпус авторитетных сочинений). В области философских построений значимо только расхождение в понимании природы времени: дигамбары причислят время к субстанциям, тогда как шветамбары время субстанцией не считают.

Основные представители джайнской философии

Отсчёт времени развития собственно философии можно начать с текста «Таттвартхадхигама-сутра» (санскр. *Tattvārthādhigama-sūtra*, букв. ‘Сутра постижения категорий реальности’) Умасвати (III–IV вв.), признаваемого в качестве авторитетного источника всеми джайнскими направлениями и школами, а также сочинений дигамбарского учителя Кундакунды (*Corpus Cundacundae*), созданных, вероятно, между III и IV вв. н.э. Сочинение Умасвати вместе с автокомментарием является первым авторским философским компендиумом на санскрите. В нём в систематизированном виде изложена вся джайнская доктрина.

Тексты Кундакунды, написанные на пракрите (т. н. *джайн-шаурасени*), в совокупности представляют собой самую раннюю попытку обосновать учение Махавиры с философских позиций. Наиболее значимыми для традиции являются трактаты «Правачана-сара» (санскр. *Pravacana-sāra*, букв. ‘Суть изложения [учения]’), «Самая-сара» (санскр. *Samaya-sāra*, букв. ‘Суть наставления’), «Нияма-сара» (санскр. *Niyama-sāra*, букв. ‘Суть [учения о] воздержании’) и «Панчастикая-сара» (санскр. *Pañcāstikāya-sāra*, букв. ‘Суть [учения о] пяти протяжённых субстанциях’). Основной акцент в учении Кундакунды делается на различении подлинной и обыденной точек зрения при анализе духовной субстанции и её связи с кармой. Применение «учения о точках зрения» приводит Кундакунду к смелому выводу о том, что осознание нереальности и неподлинности связи души и материи является главной целью духовного самосовершенствования и реализацией фундаментального сотериологического идеала джайнизма – освобождения. Тексты, входящие в *Corpus Cundacundae*, и учение, в них изложенное (в первую очередь о природе духовной субстанции), сыграли важнейшую роль в истории философской традиции джайнизма (особенно его дигамбарского направления), во многом послужив отправным пунктом для эпистемологических идей Пуджъяпады (V–VI вв.), Акаланки Бхатты (VIII в.) и Видьянаннды (IX в.). Кроме того, Кундакунда может считаться первым мистиком джайнизма, чьи идеи будут подхвачены и развиты в сочинениях Йогинду (между VI–X вв.), Тараны Свами (1148–1515), Банарсидаса (1586–1643), Тодармала (XVIII в.) и Каджисвами (1889–1980). Последующее творческое развитие философии джайнизма связано с комментаторской деятельностью джайнских учителей и мыслителей.

В рамках дигамбарской ветви джайнизма после Кундакунды, помимо вышеперечисленных философов и комментаторов, заметный след оставил также Самантабхадра (до VI в.), который создал несколько философских гимнов, используемых джайнами в ритуальной практике вплоть до настоящего времени. Помимо этого, перу Самантабхадры принадлежит практически первое джайнское сочинение в жанре *шравакачара* (санскр. *śrāvakācāra*, букв. ‘Поведение мирян’) – трактат (в 150 стихах) по этике и аскетической дисциплине для домохозяев. Самантабхадра, как Пуджъяпада, Акаланка Бхатта и т. д. в своих сочинениях и комментариях на сутру

Умасвати, также разрабатывал логическую проблематику в рамках джайнской теории познания, оттачивал трактовку базовых категорий и уточнял понимание основных положений джайнской доктрины в полемике с представителями других школ индийской философии.

Следующим мыслителем, внесшим существенный вклад в этическую концепцию джайнизма, стал Амритаचандра Сури (X в.), создавший трактат «*Пурушартхасиддхьяупая*» (санскр. *Puruṣārthasiddhyupāya*, букв. 'Средство достижения цели души'), в котором дано подробное обоснование и описание практики не-насилия (*ахимса*, санскр. *ahiṃsā*). Дигамбарский философ-энциклопедист Немичандра Сиддхант Чакравартин (X–XI вв.), писавший на пракрите *джайн-шаурасени*, создал объёмное произведение под названием «*Гоммата-сара*» (санскр. *Gommatā-sāra*, букв. 'Суть [учения для] Гомматы'), где детально описал всё многообразие видов душ, способы и типы взаимосвязей души с кармической материей. Помимо этого, ему приписываются ещё четыре сочинения: «*Лабдхи-сара*» (санскр. *Labdhi-sāra*, букв. 'Суть обретений'), рассказывающее о пяти видах *лабдхи*-«обретений», ведущих к правильному поведению; «*Кшапана-сара*» (санскр. *Kṣapaṇa-sāra*, букв. 'Суть уничтожения'), повествующее о методах уничтожения страстей – гордости, алчности, лживости и гнева; «*Трилока-сара*» (санскр. *Triloka-sāra*, букв. 'Суть [учения] о трёх мирах') – работа по джайнской космологии и космографии; и «*Дравья-санграха*» (санскр. *Dravya-saṃgraha*, букв. 'Собрание субстанций') – краткий конспект основных положений джайнизма. Шветамбарский автор Сиддхасена Дивакара (VIII в.) создал первый в истории джайнизма трактат, посвящённый собственно логическим проблемам, под названием «*Ньяяватара*» (санскр. *Nyāyāvatara*, букв. 'Воплощение логики'). В нём он выделил различные виды спора, рассмотрел источники и средства достоверного познания в контексте джайнской эпистемологии, описал типы аргументов, ошибки в споре и т. п. В другом своём сочинении «*Санматитарка-пракарана*» (санскр. *Sanmatitarka-prakaraṇa*, букв. 'Руководство по истинному рассуждению') он представил обоснование доктрин «неодносторонности» и «некоторым образом», в том числе и применительно к анализу субстанций, модусов и атрибутов.

Шветамбарский философ Харибхадра Сури (VIII в.) прославился своим сочинением «*Шаддаршана-самуччая*» (санскр. *Ṣaḍdarśana-samuccaya*, букв. 'Собрание шести учений'), в котором изложил основные положения шести современных ему школ индийской философии, впервые в истории применив термин «даршана» для обозначения философского учения. Значителен вклад Харибхадры Сури в разработку джайнской йоги и этики. Кроме того, он составил первые комментарии на санскрите на ряд текстов канона. Ещё один шветамбар-энциклопедист Хемачандра Сури (XI–XII вв.), прозванный своими современниками «Каликала-сарваджня» (букв. 'всеведущий эпохи кали'), помимо сочинений по поэтике, лексике и грамматике, внесших важнейший вклад в изучение санскрита и пракритов, прославился знаменитым жизнеописанием шестидесяти трёх выдающихся личностей

джайнизма под названием «Тришастишалакапуруша-чарита» (санскр. *Triṣaṣṭīśalākāpuruṣa-carita*, букв. ‘Жизнеописание шестидесяти трёх “выдающихся людей”’). Он также оставил трактаты по йоге и по логике с авторкомментариями, включая краткие строфы по джайнской теории неодносторонности «Аньяйогавьявачхедика» (санскр. *Anya-yogavyavacchedikā*, букв. ‘Различитель другой йоги’). Эти строфы послужили основой для комментария под названием «Сьядвадаманджари» (санскр. *Syādvādamañjarī*, букв. ‘Гирлянда “некоторым образом”’) Маллишены Сури (XIII в.), где посредством джайнской методологии и «доктрины точек зрения» подвергаются критике односторонние утверждения других школ. Подробный анализ учения о карме и классификация типов и видов кармической материи содержатся в трактате «Карма-грантха» (санскр. *Karma-grantha*, букв. ‘Книга о карме’) Девендры Сури (XIV в.).

Творческий период развития философии джайнизма завершается фигурой Яшовиджай Махопадхьяи (1624–1688), чьи сочинения по логике и эпистемологии являются последними оригинальными произведениями в области философской рефлексии среди джайнских учителей. При этом комментаторская деятельность джайнов продолжается и по сей день, опираясь в основном на произведения предшествующих экзегетов и нося по большей части эпигонский характер.

Категориальный аппарат философии джайнизма

Джайнская философия представляет собой систему, которая содержит в себе два понятийных уровня – субстанциально-онтологический (описывающий сферу сущего) и этический (рассматривающий сферу должного). Система основных понятий кодируется числовой матрикой: «шесть субстанций» (*шаддравья*, санскр. *ṣaḍdravya*) (по другой версии – пять), «пять протяжённых субстанций» (*панчастикая*, санскр. *pañcāstikāya*), «семь реальностей» (*самтаттва*, санскр. *sattattva*), «девять категорий» (*навапартха*, санскр. *navapadārtha*). Эти числовые матрики составляют терминологический каркас, на котором держится вся джайнская доктрина. Шесть субстанций включают в себя следующие понятия: душа (*джива*, санскр. *jīva*), материя (*пудгала*, санскр. *pudgala*), условие движения (*дхарма*, санскр. *dharma*), условие покоя (*адхарма*, санскр. *adharmā*), пространство (*акаша*, санскр. *ākāśa*) и время (*кала*, санскр. *kāla*). Последнее считают субстанцией только дигамбары.

Пятью протяжёнными субстанциями в джайнизме являются пять первых сущностей, поскольку время не имеет точек пространства.

Семь «реальностей» составляют душа (*джива*, санскр. *jīva*), не-душа (*аджива*, санскр. *ajīva*), приток (*асрава*, санскр. *āsrava*) кармы, связанность (*бандха*, санскр. *bandha*) души кармой, остановка (*самвара*, санскр. *saṃvara*) притока, уничтожение (*нирджара*, санскр. *nirjarā*) и освобождение (*мокша*, санскр. *mokṣa*). Первые две «реальности» описывают устройство

всего мироздания, а остальные характеризуют отношения между двумя первыми и обозначают конечную цель существования.

Девять категорий представляют собой вышеперечисленные «реальности» вместе с понятиями «добродетель» (*пунья*, санскр. *puṇya*) и «порок» (*папа*, санскр. *pāpa*), под которыми понимается положительная и отрицательная карма соответственно. Вместе с тем в джайнизме существует базовая онтологическая триада понятий «субстанция-атрибут-модус» (*дравья-гуна-парьяя*, санскр. *dravya-guṇa-paryāya*).

Субстанция. В основе всех онтологических конструкций джайнских мыслителей лежит учение о субстанции/сущности (*дравья*). Под субстанцией в джайнизме понимается то, что «подлежит» всему в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. Субстанцией называется сущее, обладающее характеристиками возникновения (*утпада*, санскр. *utpāda*), пребывания (*дхраувья*, санскр. *dhrauvya*) и исчезновения (*вььяя*, санскр. *vyāya*). В качестве первичной основы всего сущего субстанция с необходимостью должна обладать некими качествами, позволяющими объяснить всё видимое и невидимое многообразие мира. Поэтому субстанция в джайнизме мыслится как наделённая атрибутами (*гуна*), свойствами субстанции, и модусами (*парьяя*), или проявлениями/способами существования субстанции.

Атрибуты бывают двух видов: случайные (*вьятирека*, санскр. *vyatireka*) и необходимые (*анвая*, санскр. *anvaya*). Первые могут появляться и исчезать, они не являются со-природными субстанции, тогда как вторые укоренены в субстанции и присущи ей по природе, она не может лишиться своих основных атрибутов или приобрести новые. Совокупность необходимых атрибутов и составляет сущность, без них нет и самой субстанции.

Под модусом понимается внешнее проявление сущности, подверженное изменениям, поэтому те или иные модусы у субстанции могут появляться и исчезать. Не существует субстанции, лишённой модусов и атрибутов. У субстанции могут быть различные атрибуты и модусы; она может переходить из одного состояния в другое, не теряя своей природы, которая остаётся неизменной при любых условиях. Вышеприведённые характеристики появления и исчезновения относятся только к случайным атрибутам и модусам. На основании этого положения представители джайнской философии утверждали, что каждое явление, событие или объект могут быть рассмотрены с точки зрения субстанции (*дравьяртхиканая*, санскр. *dravyārthikanaya*) или же с точки зрения модусов (*парьяартхиканая*, санскр. *paryāyārthikanaya*). Первая выражает позицию единства при всём многообразии рассматриваемых явлений, а вторая – позицию множества способов существования единой сущности. Оба подхода необходимы для полного описания и объяснения действительности. При этом не выделяется самостоятельной точки зрения атрибутов. Это объясняется тем, что в истории джайнской философии наличествуют три подхода к интерпретации атрибутов и модусов: 1) «учение о различии [атрибутов и модусов]» (*бхедавата*, санскр. *bhedavāda*); 2) «учение о тождестве [атрибутов и модусов]»

(*абхедавада*, санскр. *abhedavāda*); 3) «учение о тождестве-в-различии [атрибутов и модусов]» (*бхедабхедавада*, санскр. *bhedābhedavāda*). Первый подход представлен взглядами Кундакунды, Умасвати, Пуджяпады и Видьянанды, которые полагали, что совокупность атрибутов составляет природу самой субстанции, они и есть её природа, а модусы характеризуют случайные проявления и формы существования субстанции.

Различие между атрибутами и модусами носит принципиальный онтологический характер. Сторонниками второй позиции выступили Сиддхасена Дивакара, Сиддхасена Ганин, Харибхадра, Хемачандра и Яшовиджая, согласно представлениям которых атрибуты и модусы – всего лишь разные названия одного и того же явления, они являются синонимами. Для этого подхода характерна трактовка атрибута как вида модуса. Между тем и другим нет принципиальных различий. Защитники второй позиции ссылаются на авторитет канонического корпуса, в текстах которого основоположник джайнизма Махавира выделяет только две точки зрения (субстанции и модусов). Поэтому нет никакой необходимости выделять дополнительно точку зрения атрибутов. Так, Яшовиджая предложил ввести различие между естественным, внутренним, и вытекающим, внешним, аспектами модусов. Под первым он понимал атрибут, а под вторым – модус в собственном смысле слова.

Третье решение данной проблемы предложили Акаланка Бхатта и Вадидева, отождествившие атрибуты с модусами на основании единства их общего субстрата-носителя, т. е. субстанции. Разница же между атрибутами и модусами заключается в формах проявления. Иными словами, они едины в силу укоренённости в субстанции, но различны по своим проявлениям. Джайнизм признаёт шесть (в шветамбарской традиции – пять) субстанций – душа (*джива*) и пять (согласно шветамбарам, время не является субстанцией) видов не-души (*аджива*).

Душа. Шветамбарский философ Джинабхадра Сури (VI–VII вв.) в своём комментарии «*Вишешавашьяка-бхашья*» (санскр. *Viśeṣāvaśya-ka-bhāṣya*, букв. ‘Комментарий на “[Сутру] особых [ежедневных] обязанностей”’) привёл собственно философские аргументы в пользу существования души. Эти аргументы излагаются от лица Махавиры, который даёт ответы на вопросы своего ближайшего ученика Индрабхути Гаутамы, озвучивающего возражения оппонентов джайнизма.

Первым таким возражением является утверждение о том, что раз душа не воспринимается непосредственно каким-либо органом чувств, подобно кувшину, значит, она и не существует. Махавира отвергает этот аргумент, говоря, что существование души доказывается нашим опытом – наличие и переживание таких состояний, как удовольствие, боль, радость, горе и т. п., свидетельствует о существовании того, кто их переживает, т. е. субъекта. Даже само сомнение в существовании души свидетельствует в пользу существования сомневающегося как своего носителя, основы.

Другим аргументом, приводимым Джинабхадрой Сури, является положение о субстрате сознания. Сознание мыслится как свойство, атрибут,

который по определению нуждается в носителе. Таким субстратом называется в джайнизме духовная субстанция, душа. О существовании души свидетельствуют и священные писания – аргумент, имеющий силу только в случае признания авторитетности данного корпуса сочинений. Но именно авторитетные тексты дают описание того, что собой представляет духовная субстанция с точки зрения джайнских мыслителей.

Под душой (*джива*, *атман*) понимается наделённая активностью, бес-телесная, никем не сотворённая, неуничтожимая субстанция, самым главным атрибутом которой является сознание (*четана*, санскр. *cetanā*) и его направленность (*упайога*, санскр. *upa yoga*), выступающая в двух видах: знание (*джняна*, санскр. *jñāna*) и видение (*даршана*, санскр. *darśana*). Знание есть чёткое, определённое схватывание объекта во всех деталях и подробностях, а видение – неопределённое восприятие объекта в общих чертах.

Согласно другому подходу, знание относится к предметам внешнего мира, тогда как видение есть познание природы собственного *атмана*. По своей природе всякая душа обладает четырьмя безграничными свойствами: правильным знанием, правильным видением, правильной силой и правильным поведением. В мире существует бесчисленное множество душ, обитающих повсюду: от природных элементов и стихий (вода, земля, огонь, воздух) до небесных светил и различных уровней ада. Реализовать свою изначальную природу и выйти за пределы существования в круговороте рождений и смертей (сансара, санскр. *saṃsāra*) могут лишь души людей, поскольку только они в состоянии практиковать необходимую аскезу (*тапас*, санскр. *tapas*), считающуюся в джайнизме главным средством освобождения (*мокша*, санскр. *mokṣa*).

Каждая душа наделена особыми психофизическими факторами, *пра-нами* (санскр. *prāṇa*): познавательными способностями (*индрии*, санскр. *indriya*), силой (*бала*, санскр. *bāla*), жизнью (*аюс*, санскр. *āyus*) и дыханием (*уччхваса*, санскр. *ucchvāsa*). Таких *пран* у души может быть от четырёх (земля, вода и т. п.) до десяти (люди, боги, обитатели ада и высшие животные). Душа бывает разумной (*самджни*, санскр. *saṃjñī*), развитой (*парьяпта*, санскр. *paryāpta*) или же лишённой этих качеств и в зависимости от их наличия или отсутствия обладает индивидуальным телом, или же в одном теле обитают несколько душ. Самые простейшие души (*нигода*, санскр. *nigoda*) наделены лишь одним чувством и не способны к самосовершенствованию. Высшими же джайнизм признает освободившиеся души (*сиддха*, санскр. *siddha*), пребывающие на вершине мирового универсума. В сансарном состоянии, т. е. при наличии телесной оболочки, душа связана кармой, определяющей уровень существования (*гати*, санскр. *gati*) и время пребывания на нём. От кармы также зависит и особое свечение, «цвет» (*лешья*, санскр. *leśya*), которым характеризуется каждая воплощённая душа: чёрный, тёмно-синий, серо-сизый, жёлтый, розовый и белый. Эта своеобразная окраска имеет как физическую, так и психическую природу. Физический «цвет» относится к собственно карме, притекающей

в душу, а психический – к «окраске» внутренних состояний сознания духовной субстанции.

Представление о «цвете» души, наряду с положением о соразмерности занимаемому телу (*дехаматра*, санскр. *dehamātra*), в джайнской традиции являются отголосками древних автохтонных верований, бытовавших на территории Индийского субконтинента. Если учение о «цвете» души, вероятно, позаимствовано джайнскими учителями у *адживиков* (*адживики* – представители шраманского течения, известные своим экстравагантным образом жизни, отстаивавшие идеи жёсткого детерминизма и суровый аскетизм), то идея соразмерности телу отличает джайнскую философскую доктрину от всех остальных школ Индии. Суть этого тезиса заключается в том, что душа, будучи протяжённой субстанцией, занимает определённое количество точек пространства, она наполняет и пронизывает собой всю телесную оболочку нынешнего воплощения. Джайнские авторы иллюстрируют этот атрибут души примером с куском ткани, который остаётся тем, что он есть, независимо от того, складывается ли он или раскладывается.

Это свойство внутренней неизменности определяется ещё одним атрибутом души – «не-тяжесть-не-лёгкость» (*агурулагхутва*, санскр. *agurulaghutva*), т. е. самоощущенностью духовной субстанции, не теряющей своей природы при всех трансформациях в процессе сансарного круговращения. Несмотря на кармическую связанность, служащую причиной воплощения в том или ином теле, всякая душа наделена свободой воли и в силу этого она может повлиять на свою последующую участь.

Джайнская философия постулирует онтологическое равенство всех душ. Иными словами, все души имеют совершенно одинаковую природу. Вместе с тем джайнскими мыслителями признаётся существование душ, неспособных (*абхавья*, санскр. *abhavya*) достичь освобождения в силу накопленной с безначальных времён порочной кармы, которая настолько затемняет природу духовной субстанции, что фактически лишает её всякой возможности выйти за пределы сансары.

Помимо вышеперечисленных атрибутов *джива* обладает различными модусами, способами проявления, которые определяются способностью души переходить с одного уровня существования на другой, из одного тела в другое. *Дживы*, имеющие одно чувство, осязание, воплощаются в воде, огне и т. д.; наделённые двумя (осязание и вкус) – в теле червя, тремя (осязание, вкус и обоняние) – в теле муравья, четырьмя (осязание, вкус, обоняние и зрение) – в теле пчелы. Высшие *дживы*, обладающие пятью органами чувств, могут воплотиться в теле человека (*манушья*, санскр. *manuṣya*), бога (*дева*, санскр. *deva*), животного (*тирьянч*, санскр. *tiryāṅc*) или обитателя ада (*нарака*, санскр. *nāraka*).

Не-душа. К сфере не-души (*аджива*) в джайнской философии относятся материя (*пудгала*), условия движения (*дхарма*), условие покоя (*адхарма*), пространство (*акаша*) и время (*кала*).

Материя понимается как субстанция, состоящая из вечных и неделимых частиц, первичных атомов (*параману*, санскр. *paramāṇu*). Она консти-

туирует весь видимый и невидимый мир. Каждый атом материи наделён одним вкусом, цветом, запахом, двумя видами осязания, но лишён звука. Минимальное сочетание атомов образует материальную единицу второго уровня – сочетание размером с точку (*прадеша*, санскр. *pradeśa*), затем – сочетание размером с место (*деша*, санскр. *deśa*) и последний, четвёртый уровень – целостное сочетание (*скандха*, санскр. *skandha*), которое и является основой воспринимаемых органами чувств объектов. Сочетания атомов бывают двух видов: грубые и тонкие. Соединение первичных атомов возможно благодаря свойствам «липкости» (*снигдха*, санскр. *snigdha*) и «сухости» (*рукшма*, санскр. *rukṣma*), имеющимся у мельчайших частиц материи. Джайнские мыслители отрицали качественные различия между группами атомов, т. е. теми первичными частицами, которые составляли бы самостоятельные классы атомов земли, воды, воздуха и огня. Количество материи в мире неизменно.

Наряду с грубой материей джайны признают существование и особого вида материальной субстанции, которая представляет собой тонкое, не воспринимаемое органами чувств вещество. Эта наитончайшая материя в джайнизме носит название «карма». Она способна проникать в душу, «отяжеляя» её и затемняя естественные, природные способности и силы духовной субстанции. Именно кармическая материя определяет условия и обстоятельства воплощения души. В джайнизме насчитывается 8 основных видов кармической материи: затемняющая знание (*джняनावарания*, санскр. *jñānavaraṇīya*) затемняющая видение (*даршанаварания*, санскр. *darśanāvaraṇīya*), порождающая чувства (*ведания*, санскр. *vedanīya*), вводящая в заблуждение (*мохания*, санскр. *mohaṇīya*), определяющая продолжительность жизни (*аюс*, санскр. *āyus*), формирующая тело (*нама*, санскр. *nāma*), определяющая семью (*готра*, санскр. *gotra*) и затемняющая силу (*антарая*, санскр. *antarāya*). Эти виды в свою очередь подразделяются на 148 подвидов, которые в своей совокупности составляют природу кармы.

Помимо природы виды кармы разнятся между собой по длительности, или сроку воздействия, интенсивности степени влияния на душу и количеству занимаемых точек пространства. Также кармическая материя делится на два типа в зависимости от того, является ли она добродетельной (*пунья*), представляющей собой благие заслуги души, и порочной (*напа*), выражающейся в дурных наклонностях и поступках. Поскольку в джайнизме карма может быть как физической, так и психической, т. е. она понимается и как особый вид материальной субстанции (такая трактовка характерна только для джайнизма), и как закон воздаяния (общеиндийское понимание кармы), в связи с этим возникает проблема соединения двух субстанций – *кармы* (материальной субстанции) и *дживы* (духовной субстанции).

Решение данной проблемы опирается на учение о различных видах причин. Джайнские авторы, выделяя два вида кармической связанности (*бандха*): психическую (многообразные ложные состояния сознания) и физическую (недоблжное поведение), утверждают, что душа выступает действующей причиной (*нимитта карана*, санскр. *nimitta kāraṇa*) соединения,

тогда как материальной причиной (*упадана карана*, санскр. *upādāna kāraṇa*) этого является карма. Кроме того, джайнские мыслители к решению данной проблемы применяют теорию точек зрения (*наявада*), согласно которой связанность душ кармической материей может считаться действительной только с обыденной, профанической, эмпирической (а значит, неистинной, ненастоящей) точки зрения, тогда как с подлинной точки зрения всякая зависимость духовной субстанции от материальной является иллюзией и заблуждением омрачённого страстями сознания.

В рамках второго подхода джайнские авторы (Кундакунда и др.) приходят к радикальному выводу о том, что в действительности нет никакой кармы, а есть лишь ложные состояния сознания, подлежащие уничтожению посредством правильного знания и видения, в результате чего душа обретает своё естественное, природное состояние полной и абсолютной свободы. Тем самым снимается всякое противопоставление духовной субстанции и кармического вещества, поскольку оказывается, что связанность кармой является своего рода иллюзией, избавление от которой автоматически должно привести к реализации подлинной природы души. Однако такой подход к проблеме при помощи «дематериализация» кармы вступает в противоречие с учением Махавиры, поэтому ответ на вопрос «как возможно соединение кармы и души?» в джайнизме даётся не столько на уровне теории, сколько в области религиозной практики.

Категория времени является самой проблематичной в джайнской философии. Последователи Махавиры определяют время как то, что вызывает изменения субстанций. Оно наделено атрибутом длительности, а также способностью изменяться самому и изменять остальные субстанции. Минимальная единица измерения, «атом» времени – мгновение (*самая*, санскр. *samaya*). Оно определяется как время, необходимое атому размером с точку пространства, чтобы пересечь пространство размером с точку. Мгновения складываются в минуты, часы, годы и т. д.

Шветамбарские философы, в отличие от дигамбарских, не признают время в качестве субстанции, поскольку субстанция по определению мыслится как сущность, имеющая неизменную природу, тогда как время изменчиво по своей сути. Оно может рассматриваться только как способ или форма существования мирового универсума. Дигамбарские мыслители предлагают решение данной проблемы путём различения двух видов времени – относительного (называемого «самая») и абсолютного (именуемого «кала»). Относительным является время обыденного, сансарного существования, изменяющаяся длительность (время в собственном смысле слова), а абсолютным – время как неизменная субстанция, по сути – вечность. При двояком понимании времени тем не менее дать окончательное разрешение этой дилемме не удаётся, поскольку, строго говоря, вечность нельзя считать временем.

Коррелятивной времени категорией является пространство, под которым в джайнизме понимается субстанция, чьим основным атрибутом является способность предоставлять место всем остальным сущностям.

Пространство включает как сферу населённого душами мира, так и область пустого безграничного не-мира. Минимальная единица измерения – точка пространства (*прадеша*, санскр. *pradeśa*), определяемая как пространство, которое способен пересечь атом размером с точку за мгновение времени. Точки пространства объединяются в совокупности второго и третьего порядка – место (*деша*) и сочетания (*скандха*) соответственно. Те, в свою очередь, образуют различные виды пространственных измерений, вплоть до астрономически больших. Все субстанции (в том числе и воплощённая в теле душа) занимают определённые точки пространства, каких может быть бесчисленное множество. В силу этого субстанции называются протяжёнными. Возможность движения и пребывания в покое джайнскими философами объясняется наличием в мире соотносимых друг с другом субстанций – условия движения и условия покоя.

Условие покоя – нематериальная субстанция, не воспринимаемая органами чувств, при этом занимающая определённое количество точек пространства. Её основным атрибутом является способность предоставлять возможность неподвижным предметам и объектам пребывать в покое, подобно тому, как земля позволяет стоять неподвижно любым вещам. Условие же покоя, напротив, предоставляет способным к перемещению душам возможность двигаться, подобно тому, как вода даёт возможность рыбам плавать. Условие движения и условие покоя существуют только в пространстве мира, что позволяет джайнским мыслителям объяснять передвижение душ от самого нижнего уровня ада до наивысшей точки мира – места обитания освободившихся от кармы душ.

Эпистемология джайнского учения

Джайнское учение включает в себя доктрину о достоверных источниках (*прамана*, санскр. *pramāṇa*) знания и теорию «неодносторонности» (*анэкантавада*, санскр. *anekāntavāda*). В джайнской эпистемологии не подвергается сомнению возможность получения полностью достоверного знания – реальность как таковая в принципе познаваема. Если в процессе познания источники и средства познания были использованы правильно, то и знание, полученное с их помощью, будет истинным. Источники (как и средства) получения достоверного знания в целом могут быть двух типов: непосредственные (*пратьякша*, санскр. *pratyakṣa*), прямые, и опосредованные (*парокша*, санскр. *parokṣa*), или косвенные.

Знание приобретается пятью способами: 1) чувственного восприятия и логического вывода (*мати*, санскр. *mati*); 2) изучения священных джайнских писаний или наставлений авторитетного учителя (*шрута*, санскр. *Śruta*); 3) ясновидения (*авадхи*, санскр. *Avadhi*); 4) телепатии (*манахпарьяя*, санскр. *manahparaya*); и 5) всеведения (*кеваладжняна*, санскр. *kevalajñāna*). Первый источник познания получает информацию с помощью чувственных познавательных способностей – *индрий* (санскр.

indriya) и ума-манаса (санскр. *manas*). К таким познавательным способностям относятся зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Поскольку манас обрабатывает информацию, поставляемую органами чувств, и формирует целостное представление об объекте познания, он занимает промежуточное положение между индриями, являющимися полностью телесными, и бестелесным сознанием, называясь «не-индрия», т. е. «тонкой индрией», «не-совсем-индрией».

Познание посредством органов чувств и ума состоит из четырёх этапов, которые включают в себя: 1) восприятие в общих чертах (*avaagraha*, санскр. *avagraha*); 2) предварительное усилие (*ihā*, санскр. *ihā*); 3) распознавание (*avaya*, санскр. *avaya*); и 4) удержание в памяти (*dharana*, санскр. *dharana*). Первый этап связан с общим схватыванием предмета, когда объект познания попадает в поле зрения познающего субъекта. Второй этап означает восприятие деталей данного объекта. Третий соотносится с выделением предмета из целого класса объектов познания. На четвёртом этапе происходит запоминание воспринятого и сохранение его в памяти таким образом, чтобы использовать полученное знание в дальнейшем.

Чувственное знание, знание из писаний и ясновидение могут быть как истинными, так и ложными; телепатия и совершенное знание – только истинными. К опосредованным источникам достоверного познания ранняя джайнская эпистемологическая традиция (ряд сутр шветамбарского канона и «Таттвартхадхигама-сутра» Умасвати) относил первые два, поскольку для получения чувственного знания и знания из писаний необходимы сигналы от органов чувств и ума, являющиеся своеобразными посредниками между объектом познания и субъектом – душой, тогда как телепатия, ясновидение и всеведение являются непосредственными. Впоследствии некоторые джайнские логики (например, Сиддхасена Дивакара, VI в.) пересмотрели эту позицию, отнеся первые два источника знания к непосредственным видам познания, которое они понимали как получаемое непосредственно из эмпирического опыта.

Третий вид познания, ясновидение, заключается в видении явлений, предметов и событий на удалённом расстоянии или в другом времени. Оно применимо только по отношению к наделённым формой объектам и может быть врождённым (как у божеств и некоторых обитателей ада) и приобретённым посредством суровой аскезы после уничтожения затемняющей знание кармы.

Телепатия, т. е. прямое и полное чтение мыслей, возникает только у аскета, достигшего ступени лестницы духовного самосовершенствования, именуемой «невнимательным самоконтролем».

Совершенное знание, всеведение – это знание, изначально присущее каждой духовной сущности в силу её природы. Оно выражается в познании всех субстанций со всеми их атрибутами и модусами в трёх временах: прошлом, настоящем и будущем. Всеведение становится доступно лишь тем, кто разорвал узы материи и освободился от кармической связанности. В идее всеведения пересекаются джайнская теория познания и этика.

Вторая важнейшая эпистемологическая доктрина джайнизма, *анэкантавада*, исходит из представления о принципиальной невозможности всеохватывающего и адекватного выражения нашего знания о чём-либо в рамках одного подхода или одной точки зрения. Познаваемая реальность настолько многомерна и многогранна, что по определению не может быть описана или объяснена исходя из одного взгляда или одной позиции. Поэтому для её познания необходимо использовать доктрину «неодносторонности». Эта доктрина включает в себя два раздела: учение о точках зрения (*наявада*, санскр. *naivāda*) и доктрину «некоторым образом» (*сьядвада*, санскр. *syādvāda*), также называемую «семичленка» (*саптабханги*, санскр. *saptabhaṅgi*), т. е. описание всякого объекта с семи позиций.

Первое учит о возможности рассмотрения всякого предмета с семи точек зрения: 1) *найгамья*, *найгама* – «охватывающая», связана со схватыванием значения и пониманием слов, общеупотребительных в обыденном языке; может быть двух видов: «частично охватывающая» и «всеохватывающая». Под первой понимается схватывание, способное касаться единичного (например, атомов), а также восприятие различий; под второй – схватывание всеобщего, универсального, постоянного. В рамках дигамбарской традиции первая точка зрения интерпретируется как «телеологическая», связанная с рассмотрением цели или намерения; 2) *санграха* – общая точка зрения, представляет собой схватывание общего смысла в отдельных частях или объединение предметов в один класс; 3) *вьавахара* – обыденная точка зрения, опирающаяся на простой практический смысл; при этом может пониматься и как разложение общего на части, т. е. выделение в понятии, объединяющем в себе один класс предметов, нескольких подвидов и подклассов; 4) *риджусутра* – пространственно-временная точка зрения, описывает предмет в определённом состоянии в течение какого-то времени или же выделяет какие-либо признаки объектов, связанные с настоящим моментом, оставляя вне рассмотрения прошлые и будущие состояния; 5) *шабда* – контекстуальная точка зрения, выделяет признаки первоначального, прямого, буквального значения; также она нацелена на удаление несоответствий и неточностей в отношении числа, рода и падежа в словосочетаниях; 6) *самабхирудха* – синонимическая точка зрения, вычленяет смысл, образовавшийся независимо от уже существующих значений того же термина, и 7) *эвамбхута* – частная точка зрения, рассматривает фигуральный смысл; под этой точкой зрения понимается использование слова для обозначения объекта, только если он находится в том состоянии, которое обозначает данное слово.

В джайнской эпистемологии также часто применяется и более общее деление: «точка зрения субстанции» (*дравьяртхиканая*, санскр. *dravyārthikanaya*), включающая в себя первые три из вышеперечисленных точек зрения, и «точка зрения модусов» (*парьяртхиканая*, санскр. *pariyāyārthikanaya*), охватывающая последние четыре. Первый подход выделяет единую природу объекта или явления, общие атрибуты субстанции и правила, которые относятся к постоянно меняющимся состояниям

или модусам субстанции, тогда как второй отмечает различия, особенно-сти и исключения.

Однако часто джайнские мыслители прибегали к использованию только двух точек зрения (видимо, под влиянием буддийской философии): подлинной (*нишчаяная*, санскр. *niścaṇāṇā*) и обыденной (*вьяхараная*, санскр. *vyavahāraṇā*). Исходя из подлинной точки зрения все явления, предметы и события описываются такими, какие они есть на самом деле, а не такими, какими кажутся. Обыденная же точка зрения описывает феноменальную сторону всякого бытия любой субстанции в её внешних проявлениях и представляет собой популярное изложение предельных истин для основной массы адептов.

Начиная с X в. джайнские авторы (в особенности дигамбарские) изменяли эти способы рассмотрения реальности в виде «колеса точек зрения» (*наячакра*, санскр. *naścakra*), при котором выделяются подвиды двух основных видов. Так, подлинная точка зрения может быть чистой и нечистой, а обыденная – различающей (*садбхута*, санскр. *sadbhūta*) и неразличающей (*асадбхута*, санскр. *asadbhūta*); эти последние, в свою очередь, подразделяются на иносказательную (*упачарита*, санскр. *upacarita*) и неиносказательную (*анупачарита*, санскр. *anupacarita*). Таким образом, объект познания может быть описан с шести позиций, в зависимости от того, на чём сфокусировано рассуждение. Подобная стратегия оказалась наиболее эффективной при анализе природы духовной субстанции, взаимоотношений кармы и души, механизма освобождения.

Джайнская *сьядвада* (санскр. *syādvāda*, букв.: «учение “некоторым образом”») заключается в технике предикции любого объекта с семи позиций, каждая из которых маркируется санскритским словом *сьят* (санскр. *syāt*, опатив от глагольного корня *as* – ‘существовать’, букв. ‘некоторым образом, возможно, пусть будет’). В сочетании со словом *эва* (санскр. *eva*, букв. ‘так, таким образом, именно’) утверждение понимается как в «данном конкретном отношении/аспекте»: 1) *сьяд асти эва* – некоторым образом так существует; 2) *сьяд насти эва* – некоторым образом так не существует; 3) *сьяд асти ча насти ча* – некоторым образом существует и не существует; 4) *сьяд авактавьям эва* – некоторым образом так неопишимо; 5) *сьяд асти ча авактавьям ча* – некоторым образом существует и неопишимо; 6) *сьяд насти ча авактавьям ча* – некоторым образом не существует и неопишимо; 7) *сьяд асти ча насти ча авактавьям ча* – некоторым образом существует, не существует и неопишимо. Каждое утверждение в рамках этой доктрины маркируется «квантором ограничения» *сьят*, применение которого предохраняет выносящего суждение по тому или иному вопросу от насильственного сведения многомерности реальности к одной, и поэтому ограниченной, точке зрения на действительность. Это служит выражением идеи не-насилия (*ахимса*) – базовой этической установки всей джайнской традиции. Учитывая различные аспекты сущего в процессе познания и вынесения суждений, сознание тем самым «не-насиленно» воспринимает реальность, не отсекая и не нанося «вреда» ни одной из её сторон или граней.

Этика

Все учение джайнизма кратко именуется «тройкой драгоценностью» (*триратна*, санскр. *triratna*), под которой понимаются правильное видение, правильное знание, и правильное поведение. Первое заключается в вере и видении мира таким, каким его описывает джайнская доктрина; правильное видение является «вратами» в мир духовного самосовершенствования, необходимым условием для остановки притока кармы в душу. Второе состоит в знании учения *тиртханкаров*, во всей его целостности и всеохватности. Достижение же конечной цели самосовершенствования осуществляется через практику правильных действий и правильного поведения.

«Три драгоценности» составляют Путь Освобождения, главной целью которого является освобождение (*мокиша*, санскр. *mokṣa*) души от кармы. Этот Путь включает в себя несколько этапов, основными из которых выступают: 1) остановка (*самвара*) притока кармы в душу и 2) уничтожение (*нирджара*) накопленной кармической материи. Чтобы остановить приток кармы, необходимо принять и следовать, во-первых, «пяти великим обетам» (не-насилие, не-воровство, правдивость, не-привязанность и целомудрие); во-вторых, осторожности в еде, хождении, речи, принятии вещей и т. д.; в-третьих, тройному контролю (над телом, речью и умом); в-четвёртых, высшей степени 10 добродетелей (кротость, смирение, непреклонность, чистота, правдивость, самообуздание, аскеза, отказ от тела, отрешённость, целомудрие); в-пятых, 12 видам размышлений о бренности и нечистоте этого мира, необходимости достижения освобождения, различии души и не-души и т. п.; в-шестых, самообладанию и, в-седьмых, уединению для медитаций. Уничтожение кармы предполагает всё вышеперечисленное, а также различные виды как внешней, так и внутренней аскетической практики (отказ от деликатесов, вкусной пищи, ограничение в пище, раскаяние, искупление и т. п.).

Поднимаясь по лестнице духовного самосовершенствования, через различные ступени (*гунастхана*, санскр. *guṇasthāna*) душа приобретает определённые свойства, составляющие основу праведности и свидетельствующие об успешности процесса самореализации: отсутствие сомнений (*нишишанка*, санскр. *niśśaṅka*) в истинности джайнского учения, бесстрастность (*нишканкша*, санскр. *niṣkāṅkṣa*), безразличие (*нирвичикитса*, санскр. *nirvicikitsa*) к мирским благам, неложное видение (*амудхадриштитва*, санскр. *amūḍhadṛiṣṭitva*) мира, сокрытие (*упагухана*, санскр. *upagūhana*) чужих недостатков, непоколебимость (*стхитикарана*, санскр. *sthitikaraṇa*) в вере, приверженность (*ватсалья*, санскр. *vātsalya*) учению *тиртханкаров* и джайнской общине и проповедь (*прабхавана*, санскр. *prabhavanā*) учения. Непременным условием и наиболее эффективным средством для достижения освобождения души от кармической зависимости является медитация (*дхьяна*, санскр. *dhyāna*). Благодаря жёсткой аскезе *джива* может стать освобождённой душой, *сиддхой* (*siddha*, букв.: 'достигший [цели]'), и больше никогда не воплощаться. Освобождение в джайнизме

считается естественным состоянием души, в котором духовная субстанция реализует в совершенстве свою собственную природу не ограниченного никакими рамками, не обусловленного никакими внешними факторами сознания и пребывает в непреходящем блаженстве всеведения. Однажды достигнув освобождения, душа уже никогда не возвращается в круговорот рождений и смертей.

Заключение

На протяжении всей истории индийской философии джайнизм занимал значительное место в общеполемическом «ландшафте» Индии. Основными оппонентами на протяжении всего индийского средневековья выступали буддисты, санкхьяики, найяики и вайшешики. В дискуссиях с ними выработывалась и оттачивалась собственно джайнская философская доктрина, уточнялись базовые концепты и развивались полемические стратегии, фундамент которых был заложен в каноническом корпусе и комментаторской литературе. Джайнские учителя и мыслители внесли существенный вклад в общеиндийский философский фонд благодаря своему всестороннему обоснованию принципа ахимсы, оригинальной трактовке кармы как особого вида материи и выдвинутой эпистемологической концепции анэкантавады. Всё это оказалось востребовано в XX в. М. Ганди применил идею ахимсы в области политической деятельности, джайнское понимание кармы вызывает определённый интерес среди учёных-физиков, а «доктрина неодносторонности» привлекает пристальное внимание теоретиков мультикультурализма.

Список литературы

1. Брахмадева. Дравьясанграха-вритти / Пер. с санскрита, вступ. ст., коммент. и прил. Н.А. Железновой. М.: Восточная литература, 2019. 261 с.
2. Железнова Н.А. Джайнизм. Энциклопедический словарь. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 2018. 367 с.
3. Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры. Историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012. 431 с.
4. Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. 343 с.
5. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 1994. 382 с.
6. Сарвартхасиддхи / Пуджьяпада / Вступ. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 2015. 390 с.
7. Balcerowicz P. Jaina Epistemology: 2 vols. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 317 p.
8. Balcerowicz P. Jaina Epistemology: 2 vols. Vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 548 p.

9. *Bhargava D.* Jaina Ethics. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968. 296 p.
10. *Dixit K.K.* Jaina Ontology. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1971. 215 p.
11. Jain Philosophy / Eds. D. Malvania, J. Soni // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. X. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. P. 828.
12. Jain Philosophy / Eds. K. Potter, P. Balcerowicz // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XIV. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013. P. 430.
13. Jain Philosophy / Eds. K. Potter, P. Balcerowicz // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XVII. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013. P. 684.
14. *Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-vada). Ahmedabad: L.D. Institute of Indology Ahmedabad, 1981. 72 p.
15. *Mehta M.L.* Jaina Philosophy. An Introduction. Bharatiya Vidya Bhavan. Bangalore, 1998. 345 p.
16. *Mookerjee S.* The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. 288 p.
17. *Padmarajaiah Y.J.* Jaina Theory of Reality and Knowledge. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 423 p.
18. *Pushpa Bothra.* Jaina Theory of Perception. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996–1997. 124 p.
19. *Shastri I.Ch.* Jaina Epistemology. Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 490 p.
20. *Sirkar J.C.* Jaina Theory of Reality. Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 344 p.
21. *Soni J.* Aspects of Jaina Philosophy. Madras: Research Foundation for Jainology, 1996. 56 p.
22. *Tatia N.* Studies in Jaina Philosophy. Varanasi: P.V. Research Institute, 1951. 327 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Natalia ZHELEZNOVA

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow.

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

Rozhdestvenka St. 12/1, Moscow 107031, Russian Federation;

e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

JAIN PHILOSOPHY

Jain philosophical tradition is presented from the time of the appearance of the historical founder of Jainism Mahāvīra up to the 17th century when the period of creative development of Jain doctrine was over. Special attention is paid to the categorical construct in Jain ontology and epistemology, noting that the specificity of the philosophical tradition of Jainism lies in the combination of two levels of theorizing – ontological and ethical-soteriological. The epistemology of Mahāvīra’s followers is presented in the context of two basic cognitive approaches – general methodological (consideration of the “doctrine of multifacetedness” and “theory of points of view”) and instrumental (analysis of sources and means of obtaining reliable knowledge, accompanied with a description of the stages of cognition). Jain ethics, which includes an extensive system of regulations and prohibitions, logically follows from the ontological postulates of Jainism and serves the correct application of methods of cognition in practice.

Keywords: Categories, substance-attribute-modus, extensive substances, “doctrine of multifacetedness”, sevenfold predication, «doctrine of point of view», Umāsvāti, Kundakunda, Haribhadra, karma, non-violence, liberation

References

1. Balcerowicz, P. *Jaina Epistemology*, Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 317 pp.
2. Balcerowicz, P. *Jaina Epistemology*, Vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 548 pp.
3. Bhargava, D. *Jaina Ethics*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968. 296 pp.
4. *Brahmadeva. Dravyasaṅgraha-vṛtti* [Brahmadeva. Dravyasaṅgraha-vṛtti], trans. N.A. Zheleznova. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2019. 261 pp. (In Russian)
5. Dixit, K.K. *Jaina Ontology*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1971. 215 pp.
6. Lysenko, V.G., Terent’ev, A.A. & Shokhin, V.K. *Ranniyaya buddhiskaya filosofiya. Filosofiya dzhainizma* [Early Buddhist Philosophy. Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1994. 382 pp. (In Russian)
7. Malvania, D. & Soni, J. (eds.) “Jain Philosophy”, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. X. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007, p. 828.
8. Matilal, B.K. *The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-vada)*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology Ahmedabad, 1981. 72 pp.

9. Mehta, M.L. *Jaina Philosophy. An Introduction. Bharatiya Vidya Bhavan.* Bangalore, 1998. 345 pp.
10. Mookerjee, S. *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. 288 pp.
11. Padmarajaiah, Y.J. *Jaina Theory of Reality and Knowledge.* Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 423 pp.
12. Potter, K. & Balcerowicz, P. (eds.) "Jain Philosophy", *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. XIV. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013, p. 430.
13. Potter, K. & Balcerowicz, P. (eds.) "Jain Philosophy", *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. XVII. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013, p. 684.
14. Pushpa, Bothra. *Jaina Theory of Perception.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1996–1997. 124 pp.
15. *Sarvartkhasiddkhi / Pudzh'yapada* [Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi], trans. N.A. Zheleznova. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2015. 390 pp. (In Russian)
16. Shastri, I.Ch. *Jaina Epistemology.* Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 490 pp.
17. Sirkar, J.C. *Jaina Theory of Reality.* Varanasi: P.V. Research Institute, 1991. 344 pp.
18. Soni, J. *Aspects of Jaina Philosophy.* Madras: Research Foundation for Jainology, 1996. 56 pp.
19. Tatia, N. *Studies in Jaina Philosophy.* Varanasi: P.V. Research Institute, 1951. 327 pp.
20. Zheleznova, N.A. *Digambarskaya filosofiya ot Umasvati do Nemichandry. Istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umāsvāti up to Nemicandra. Historical Essays]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2012. 431 pp. (In Russian)
21. Zheleznova, N.A. *Dzhainizm. Entsiklopedicheskii slovar'* [Jainism. A Concise Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2018. 367 pp. (In Russian)
22. Zheleznova, N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoi traditsii dzhainizma* [The Kundakunda's Doctrine in the Philosophical Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2005. 343 pp. (In Russian)