

2  
Г-96

Н.Р. ГУСЕВА

# ДЖАЙНИЗМ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМЕНИ  
Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Н. Р. ГУСЕВА

# ДЖАЙНИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
*Главная редакция восточной литературы*  
Москва 1968

2.  
Г96

*Ответственный редактор*  
**С. А. ТОКАРЕВ**

Книга посвящена характеристике одной из религий Индии. Показаны этнические и исторические корни джайнизма, его развитие со времени возникновения до наших дней, описаны его философские принципы, а также литература и искусство джайнов.

1-5-8

159-68

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Джайнизм — одна из древнеиндийских религий, приверженцы которой составляют около 0,5% населения современной Индии, — очень слабо изучен. Если о таких религиях Индии, как индуизм и буддизм, за последние 100—150 лет написаны тысячи работ, то о джайнизме их было создано не больше нескольких сотен, причем основная их часть написана на индийских языках и представляет собой, как правило, пересказы памятников джайнской литературы или комментариев к ней.

Эта религия избежала пристального внимания большинства историков и специалистов по индийской культуре, хотя она хранит в себе интереснейшие свидетельства об этнических и общественно-исторических процессах, протекавших в древней Индии.

Известный русский исследователь-индолог И. П. Минаев, посвятивший джайнизму одну из своих работ, отметил, что эта религия очень мало изучена и в европейских библиотеках и коллекциях почти нет материалов о ней<sup>1</sup>.

Настоящая книга не может претендовать на всестороннее описание джайнизма — он заслуживает создания обширной монографии, но автор пытается дать краткий очерк этой религии и поделиться с читателями некоторыми мыслями, не высказывавшимися, насколько ему известно, в работах других исследователей.

В далеком прошлом, в середине I тысячелетия до н. э., джайнизм был распространен в Индии более широко, чем буддизм, и он оформился как религиозно-этическое учение на три столетия раньше буддизма. Со временем он стал известен за пределами своей родины — Бихара — и нашел большое число приверженцев в Южной и Западной Индии.

Перенесая ряд исторических трансформаций и приспособляясь к новым условиям жизни индийского об-

<sup>1</sup> И. Минаев, Сведения о жайнах и буддистах. Подробное описание использованной литературы см. в библиографии, помещенной в конце книги.



щества, джайны сравнительно мало изменили свою веру и обычаи, их община сохранилась до наших дней, тогда как буддизм практически перестал существовать в Индии к X в. н. э.

В настоящее время джайны, несмотря на свою сравнительную малочисленность (2,03 млн. по переписи 1961 г.), играют заметную роль в общественно-политической жизни страны, принадлежа в основной своей массе к средней и крупной буржуазии.

Автор ставит перед собой задачу выявить исторические и этнические корни джайнизма, проследить историю развития джайнской общины, дать описание ее внутренней структуры и обычаев, оценить тот вклад, который внесли джайны в литературу и искусство Индии, а также рассказать читателям о современном положении этой общины и о новых идеологических течениях в джайнизме.

В данной книге история возникновения джайнизма рассматривается в прямой связи с теми этническими и общественно-историческими процессами, которые протекали в древней Индии в конце II — начале I тысячелетия до н. э., в эпоху расселения пришлых арийских племен по землям Северной Индии и формирования классовых отношений в среде населения этих областей.

Продвигаясь с северо-запада на юг и восток, арьи<sup>2</sup> расселялись на равнинах Ганга и Джамны и вступали с местными народами в сложные и многосторонние отношения. Отдельные местные племена или части более крупных этнических массивов истреблялись или изгонялись со своих земель, с другими арьи вступали в военные союзы и устанавливали торгово-обменные связи, некоторые постепенно втягивались в хозяйственно-культурную жизнь арьев и теряли свою этническую самобытность. Сами арьи подвергались ассимиляции со стороны местных народов, усваивая постепенно многие элементы их материальной и духовной культуры. Поскольку арьи проникали в Индию не одновременно, последующие группы пришельцев вели с первоначальниками-арьями почти такие же истребительные бои, как с местными народами.

---

<sup>2</sup> Написание «арья», а не «арий» (как принято в литературе) автор считает более точным соответствием санскритскому слову «arya».

В конкретных исторических условиях Индии — страны с пестрым и этнически многообразным составом населения — классовые отношения в арийском обществе складывались одновременно с процессом формирования варн (сословий) и каст. Процесс сословно-кастового деления общества, возникновение высоких и низких каст, естественно, находили отражение в идеологии.

С приходом в Северо-Западную Индию все большего числа арьев расширялась сфера арийской колонизации и усиливалась, а также принимала все более насильственный характер ассимиляция арями местного населения, в среде которого еще не сформировались классовые отношения. Экспансия арьев не могла не вызывать сопротивления доарийских (т. е. населявших Индию до вторжения арийских племен) народов. Свое идеологическое выражение это сопротивление в значительной мере нашло, по нашему мнению, в новых верованиях, возникавших на границах «ведического (т. е. позднеарийского) мира», таких, как джайнизм, буддизм, бхагаватизм и др.

Возникновение джайнизма рассматривается в данной книге именно в таком аспекте.

Особое место в работе отведено вопросу о том, почему эти религии, или реформаторские верования, исследователи часто называют кшатрийскими, связывая их происхождение и развитие с деятельностью и исторической ролью кшатриев — воинского сословия древней Индии. Автор настоящей книги пытается показать, как в эпоху формирования классовых отношений складывалось сословие кшатриев в арийском и неарийском обществе Индии и как борьба кшатриев со жреческим сословием — брахманами — способствовала возникновению и росту реформаторских верований.

Джайнизм наряду с другими новыми религиями той эпохи сформировался как самостоятельная система главным образом на основе культовых и этических представлений, бытовавших в среде неарийских народов: возможно, он частично вобрал в себя элементы верований или религиозно-культовой практики, которые были известны доарийскому населению Хараппы и других городов цивилизации долины Инда, а затем и тех культов, которые были распространены у местных народов, населявших Гангскую равнину. Именно в таком аспекте

**рассматривается процесс складывания этого вероучения, а также высказывается предположение, что некоторые философские и культовые представления арьев вошли в его состав, будучи, очевидно, привнесены арьями-первопришельцами, раньше других проникшими на восточногангские земли.**

Главы, посвященные обычаям джайнов и современным условиям жизни их общины, написаны автором как на основе литературных источников, так и по материалам, собранным за два года жизни в Индии.

## К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ РЕФОРМАТОРСКИХ, ИЛИ „КШАТРИЙСКИХ“, ВЕРУЧЕНИЙ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Перед исследователем, который пытается проникнуть взором в истоки истории джайнизма, встает сразу ряд вопросов, на большую часть которых пока можно дать только предположительные ответы. Когда и где возникла эта религия? В какой этнической среде она зародилась? Каковы были исторические причины, породившие ее и способствовавшие ее распространению в древней Индии? Является ли она сектантским ответвлением брахманизма или сектантским ответвлением буддизма? Что древнее — буддизм или джайнизм? Что древнее — брахманизм или джайнизм? И наконец, почему джайнизм дожил в Индии до наших дней, тогда как буддизм к концу I тысячелетия н. э. практически перестал быть в этой стране исторически значимой религией?

Многие исследователи считают (или соглашаются с тем), что джайнизм явился реформаторским движением в брахманизме и что он органически связан с ним, как бы вает связана секта с породившей ее религией. Так, индийский ученый Б. Н. Луния пишет, что VI в. до н. э. был временем «великого брожения умов во всем мире» и что в Индии в это время «индусы, разочаровавшись в старых, философских догмах, выступили за простоту богослужения...», но что джайнизм и буддизм все же «не были новой верой...»<sup>1</sup>.

Трудно принять «разочарование индусов» за историческую причину возникновения новых религий в I тысячелетии до н. э. И есть ли необходимость связывать появление новых (или, вернее, расцветших в эту эпоху) вероучений с арийским, т. е. брахманским, обществом?

Для того чтобы согласиться или не согласиться с

---

<sup>1</sup> Б. Н. Луния, История индийской культуры, стр. 94—95.

утверждением, что джайнизм был порожден брахманизмом (или ведической религией), следует попытаться представить себе этническую карту древней Индии, пути расселения древних арьев и взаимоотношения арийских и неарийских народов.

В науке широко распространена точка зрения, что веды (первые известные нам литературные памятники индоарийских племен) складывались в Индии, главным образом на территории современного Панджаба (во всяком случае «Ригведа», которую считают древнейшей из вед). Обычно также признается, что арии — создатели вед — и были самой первой волной переселенцев, за которыми следовали другие волны. Эпоха создания вед датируется очень широко — временем между III и I тысячелетиями до н. э., хотя, например, индийский общественный деятель и историк Бал Гангадхар Тилак отодвигал дату складывания древнейших ведических гимнов еще на 10—15 веков в глубь истории<sup>2</sup>, другие же (более поздние) историки считают, что веды создавались в самом конце II — первой половине I тысячелетия до н. э. По вопросу датировки переселения арьев и создания вед существует так много точек зрения, что перечислить их здесь не представляется возможным, да в этом нет и необходимости. Важен общий вывод, к которому приходят историки, а именно: процесс накопления гимнов вед был постепенным и протекал в течение многих веков до прихода арьев в Индию<sup>3</sup>, когда они кочевали по землям, лежащим к северо-западу от нее.

Материал вед дает возможность проследить процесс классово-сословного расслоения древнеарийского общества, происходивший уже на индийской земле, и выделения сословия жрецов (брахманов), которые стали «хозяевами» ритуала и монополизировали знание ведических мантр (гимнов). Именно с этого момента началось развитие той религии и того культово-ритуального комплекса, которые известны под названием брахманизма.

Понятие «брахманизм» включает в себя прежде всего диктат брахманов в области идеологии. Если в древневедических гимнах еще отражены такие общественные отношения, при которых глава каждой семейной группы

---

<sup>2</sup> В. G. T i l a k, The Arctic Home in the Vedas.

<sup>3</sup> L. R e n o u, Vedic India, стр. 5.

был облечен правом совершать жертвоприношения и обращаться к богам со своими мольбами, то в период брахманизма все религиозные функции постепенно сосредоточились в руках брахманов.

Если, как считает, например, С. А. Данге, слово «брахман» означало саму общину арьев в период коллективного способа производства<sup>4</sup>, то позднее, когда возник брахманизм, который по праву может быть назван первой религией классового общества арьев, слово «брахман» стало означать жреца — брахмана, мировую душу, молитву, а затем и книги — брахманы, комментирующие веды, т. е. все, что связано только с религиозным мышлением и ритуальными отправлениями, производимыми членами брахманского сословия. Все письменные источники и устная традиция хранят свидетельства вражды брахманов с кшатриями, а зарождение реформаторских вероучений обычно связывается с кшатриями (в частности, джайнизм постоянно именуется «кшатрийской религией»). Под кшатриями при этом понимается воинское сословие индийского классового общества.

Здесь уместно поставить вопрос: всегда ли слово «кшатрий» имело только такое значение?

Выяснение истории этого слова поможет внести бóльшую определенность в картину враждебных отношений между кшатриями и брахманами, а отсюда — и в картину сложения реформаторских религий, и в том числе джайнизма.

Из многих исторических источников и исследований известно, что в Индии в первой половине I тысячелетия до н. э. существовали так называемые республики — джанапады, или ганы, в которых правление находилось в руках группы лиц, называемых кшатриями. Число таких кшатриев могло доходить до нескольких тысяч, а это указывает на вероятность того факта, что все главы кшатрийских семей по сути дела являлись коллективным главой такой республики. Принято считать, что это были представители воинской аристократии.

На какой предшествующей исторической ступени складывалась эта группа кшатриев-воинов, кшатриев-правителей? Все ли лица, именуемые кшатриями, были

<sup>4</sup> С. А. Данге, Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, стр. 58.

членами воинского сословия? И обязательно ли во всех джанападах имелись четко выраженные классово-сословные группы, одна из которых могла быть названа сословием кшатриев?

Для того чтобы попробовать ответить на эти вопросы, следует обратиться к этимологии слова «кшатрий», или, правильнее, «кшатрийа» (kṣhatriya).

Ответом могут послужить два предположения, вытекающих одно из другого, а именно: слово «кшаттри» (kshattri), от которого позже было образовано слово «кшатрийа», означает в санскрите «убивающий», «нарезающий», «распределяющий» от корня «кшад» (kshad) — «убивать», «нарезать мясо», «делить», «распределять пищу», а также иногда — «давать кров (прибежище)». «Кшаттри» значит и «колесничий», «погонщик упряжки». Слово «кшатра» означает «сила», «могущество», «власть», «главенство»<sup>5</sup>.

Не следует ли сделать отсюда вывод, что каждый глава общинно-семейной группы некогда был известен под названием «кшаттри»? Возможно, это название существовало уже на стадии охотничьего хозяйства; у скотоводческих патриархальных племен древнейших арьев, по всей видимости, именно так назывались те мужчины племени, которые возглавляли семейно-родовые группы (в состав этих групп входили и домашние рабы в период семейно-патриархального рабства).

Возможно, что не только главы таких групп, но вообще все мужчины племени, каждый из которых потенциально мог возглавить семейно-родовую группу, назывались кшаттри.

Значит, это название могло существовать (и, наверное, существовало) в дословном, доклассовом обществе арьев задолго до их появления в Индии.

Эти кшаттри, вероятно, не всегда и не обязательно все превращались в членов сословия кшатриев-воинов в процессе дальнейшего исторического развития арийского общества.

Рост оседлости, развитие земледелия и торговли, выделение ремесла — все это требовало специализации хозяйственной деятельности, и на этом этапе из доведиче-

<sup>5</sup> М. Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, стр. 325; V. S. Apte, The Students' Sanskrit-English Dictionary, стр. 170.

ских кшаттри сложилось не только сословие воинов, но и те группы населения, из которых позже, в развитом классовом обществе, образовались касты кшатриев-торговцев, кшатриев-земледельцев, кшатриев-ремесленников и пр. Эти касты принято считать «деградировавшими» воинами и «опустившимися» высокими кастами, но это, очевидно, неверное объяснение.

Если правильна имеющая хождение в науке точка зрения, что народ хетты получил свое название от слова «кшаттри» — «кхатти»<sup>6</sup>, от одной из ветвей арийских племен, проникших в Малую Азию, то это может послужить косвенным подтверждением изложенного выше предположения, что этим словом назывались мужчины у арийских племен еще до появления последних в Индии. Слово «кшаттри» в те времена должно было выступать синонимом названия «арья», или «арьян», так как кшатрийского воинского сословия еще не было в период кочевий арийских племен в Прикаспийских областях и в Средней Азии.

Автору могут возразить, что в древнеиндийской литературе не сохранилось следов такого названия глав семейно-родовых групп, а встречаются другие названия: «адхвара» (adhvara), «грихапати» (grihapati), «хотван» (hotvan) и др. Это можно объяснить тем, что слово «кшаттри» в приведенном выше смысле было собирательным понятием. Термины же, подобные «грихапати», «хотван» и пр., возникли, очевидно, позже, так как они относятся уже к определенным общественно-хозяйственным функциям мужчин.

Слово «кшаттри», или «кшатрийа», известно нам и из истории республик — джанапад — именно как собирательное название, относящееся к главам семей. Функция воинов была функцией, естественно присущей всем мужчинам племени, поэтому само собой разумеется, что кшаттри был и воином.

Бесклассовое общество арьев превращалось в классовое в сложнейших исторических условиях. Они завоевывали и осваивали новую страну и осуществляли не только воинские, но и административные и торгово-обменные отношения с местным населением. Медленно

---

<sup>6</sup> Д. Косамби, Культура и цивилизация древней Индии, стр. 86.



продвигаясь вдоль рек Северной Индии, подчиняя и ассимилируя население этих областей, кшаттри вынуждены были также искать пути к дальнейшему совместно с ним существованию. Это и явилось основным залогом взаимной ассимиляции (о чем более подробно будет сказано ниже).

Кшаттри были той социальной средой, из которой в процессе этих сложных отношений выросла воинская верхушка — будущая воинская аристократия, то кшатрийское сословие, которое так широко известно в истории Индии.

Процесс сложения этой верхушки был более или менее сходным в разных районах арийской колонизации. В одних джанападах правящая группа состояла из кшаттри — глав семей первых колонизаторов, захвативших данные области, в других — из кшаттри — глав всех семей вообще, включая и тех арьев, которые появились здесь позже. Индийский исследователь А. С. Алтекар пишет о существовании особых терминов для этих двух категорий правителей: первые назывались «раджа» (gāja), а их потомки (и, вероятно, дружинники из складывавшейся воинской знати) — «раджанья», или «раджаньяка» (gājanuа, или gājanuаka), а вторые — раджан (gājan)<sup>7</sup>.

Возможно, понятие «раджан» охватывало собою и вождей, или глав, родо-племенных или семейно-родовых групп местных доарийских народов, с которыми арийские кшаттри поддерживали тесные хозяйственно-культурные связи.

Многие историки, изучавшие ведический период, подчеркивали, что воинское сословие в те времена было известно под приведенными названиями (это определение широко известно, оно вошло и в санскритские словари)<sup>8</sup>.

Можно полагать, что именно на этом этапе слова «кшатрийа» и «раджа» (и их производные, упоминавшиеся выше) приобрели значение синонимов и что с тех пор под словом «кшатрийа» стало пониматься только воинское сословие.

---

<sup>7</sup> A. S. Altekar, *State and Government in Ancient India*, стр. 113.

<sup>8</sup> M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, стр. 325 (kshatra), 874—875 (rājan).

Существовал еще один термин, который нельзя обойти молчанием,— «виш» (viś): народ, племя, поселение. Так, судя по всему, назывался народ в целом — люди арийских племен. Этим словом определялось вне зависимости от пола, возраста и рода занятий арийское население каждой данной области. (Русский исследователь В. С. Миллер делает остробумную и, на наш взгляд, правильную попытку провести аналогию между этим словом и древнерусским «вьсь» — «грады и вьси»<sup>9</sup>. Кстати, русское местоимение «весь», имеющее значение объединения, охвата, тоже, по всей видимости, может быть сопоставлено с этим же словом «виш».)

От этого термина позже произошло название другого сословия в классовом обществе арьев — «вайшья» (vaiśya), сословия земледельцев, торговцев, ремесленников, которыми становились в эпоху дальнейшего разделения труда мужчины-кшаттри доклассового общества.

С. А. Данге в своей книге ссылается на предание, содержащееся в «Шатапатха-брахмане» — хорошо известном и изученном памятнике, в котором говорится, что творец Праджапати породил группы (или понятия? или занятия?) «брахма», «кшатра» и «виша» вслед за сотворением земли, неба и воздуха и что «брахман» был прежде единым и неделимым<sup>10</sup>. Последнее, по мнению Данге, подтверждает его мысль о том, что «брахман» означало первобытную общину, которая позже, в процессе классового расслоения, разделилась на сословные группы. Мы хотели здесь обратить внимание на слова «кшатра» и «виша», явно примененные в том смысле, которому выше мы пытались дать толкование.

В доклассовом обществе кшаттри — главы семей — наравне со всеми другими членами племени должны были входить в состав «виш», т. е. «народа вообще».

С выделением из их числа кшатрийско-воинского сословия большая часть кшаттри продолжала свои мирные занятия и их название «кшаттри» растворилось в общем названии «виш», сохранившись в таких названиях каст, как «кхатри», или «кхетри», которые относятся к

---

<sup>9</sup> В. Миллер, Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, стр. 50.

<sup>10</sup> С. А. Данге, Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, стр. 123—124.

третьему сословию — вайшьям. Поэтому и нельзя признать исторически правильным рассматривание этих каст как «деградировавших» кшатриев-воинов.

\* \* \*

Население древнеиндийских республик (в данном случае нас особенно интересуют республики восточных областей) состояло прежде всего из доарийского населения, которое вынуждено было признать арийское главенство, добытое огнем и мечом. Об этом населении известно чрезвычайно мало. Из довольно скурых данных, собранных по памятникам ведической литературы, исследователи сделали вывод, что это население умело строить крепости или подобные им оборонительные сооружения и в боях отстаивало свою независимость.

Некоторые ученые полагают, что это доарийское население знало железо, которого, как принято считать, не было у арьев. Эта мысль иллюстрируется примером асуров — небольшой народности, живущей в настоящее время на плато Нетархут в штате Бихар и сохраняющей донныне ремесло ручной плавки железа и изготовления железных орудий. Этих асуров возводят к асурам, которые постоянно упоминаются в ведической литературе как враги арьев. Считают даже, что они были одним из народов, населявших долину Инда в период Мохенджо-Даро и Хараппы, и были оттеснены арьями к востоку<sup>11</sup>.

Судя по этим и другим аналогичным данным о доарийском населении, а также зная немало о цивилизации долины Инда и о существовании подобных ей цивилизаций к югу и к востоку от нее, можно с уверенностью присоединиться к мнению почти всех современных исследователей, что культура значительной части доарийского населения была выше культуры арьев.

Таким образом, мы видим, что ассимиляционные процессы должны были протекать двусторонне и арьи усвоили многие элементы материальной и духовной культуры местного населения.

Если в северо-западных областях арийское население неудержимо возрастало и поэтому имело возможность сохранить больше элементов собственной культуры, то

---

<sup>11</sup> К. К. Leuva, The Asur; V. G. Paranjape, Asura Domination in Rigvedic India.

давно оторвавшиеся от основной массы своего народа, ушедшие к востоку семейно-родовые группы первых колонизаторов-арьев вынуждены были приспособливаться к той культуре и к той этнической среде, в окружение которой они попали.

В восточных областях в результате взаимной ассимиляции и в результате того, что усвоение пришельцами местной культуры играло, видимо, более значительную роль, чем усвоение местным населением элементов культуры, принесенных арьями, сложились крайне своеобразные этнические и социально-экономические условия, очевидно не похожие на те, в которых протекали процессы ассимиляции в период более поздних и более массовых расселений ариев по Индии.

Именно эти своеобразные условия, сложившиеся в восточной части Гангской равнины, явились важнейшим фактором, способствовавшим широкому развитию здесь в середине I тысячелетия до н. э. новых религиозных учений, в частности джайнизма и буддизма.

Республики-джанапады восточных областей, так же как и республики, существовавшие в других областях Индии, широко известны в индологической литературе под названием кшатрийских. Здесь, на территории современного Бихара и восточных районов штата Уттар Прадеш, находились республики Шакья, Колия, Личхави (Вайшали), Видеха, Бхана, Бали, Малла, Марийа и др. В одних республиках вскоре складывался монархический образ правления, другие довольно быстро захватывались соседними республиками или объединялись с ними в конфедерации, носившие общее имя. В середине I тысячелетия до н. э. почти все они были подчинены соседним монархическим рабовладельческим государствам Магадхой, но в течение последующих шести-восьми веков неоднократно отлагались от него, снова подпадали под его власть или под власть других сильных правителей и, как считает Альтекар, перестали существовать только к IV в. н. э.<sup>12</sup>

Мы не можем в данной небольшой работе углубляться в детальное выяснение этнического состава неарийского населения этих республик — это предмет большого

---

<sup>12</sup> А. S. Altekar, State and Government in Ancient India, стр. 137.

специального исследования. Здесь мы сделаем попытку лишь вкратце и в общих чертах изложить свой взгляд на то, как протекали в северо-восточных областях этнические процессы.

Если до начала арийских нашествий население восточной части равнины Ганга было, вероятно, сравнительно немногочисленным, то численность и плотность этого населения неизбежно должны были возрасти вследствие того, что сюда проникали арии, а также оттеснялись арьями многие племена, а возможно, и части крупных и развитых народов.

Это население было не только разноязыким, но и придерживалось разных религиозных верований. Отдельные его этнические группы стояли на разных ступенях общественно-исторического развития.

Захватывая земли и не имея возможности полностью заселить их или хотя бы оставлять всюду достаточно сильные группы, которые соответствовали бы нашему понятию гарнизонов, арии снова и снова сталкивались с необходимостью примирения с теми обычаями и общественными и религиозными институтами, которые они встречали у местных жителей, с необходимостью применяться к той исторической обстановке, которая сложилась до их прихода и в результате их прихода.

Для того чтобы полностью не раствориться в окружающей их этнической среде, они строго соблюдали традиции генеалогического счета, передавая от поколения к поколению имена своих предков<sup>13</sup>.

Можно полагать, что эти традиции сложились еще до прихода арьев в Индию, так как вся жизнь этих кочевых племен состояла из странствий по землям, где они встречали самые разные народы, и устный счет родства был специфической чертой их культуры.

Обратим внимание на то, что в генеалогических списках и таблицах четко различаются три линии: одна идет от прародителя по имени Ману Чакшуша и две — от прародителя по имени Ману Вайвасвата.

От Ману Чакшуша произошло много правителей (по всей видимости, их имена являются на самом деле этнонимами), которые явно не относятся к арьям и которые территориально связаны с древним Бихаром, Бен-

---

<sup>13</sup> P. L. Bhargava, India in the Vedic Age.

галом, Ассамом и другими восточными землями. По материалам пуран и памятникам ведической, эпической, буддийской и джайнской литературы исследователи приходят к выводу, что Нишада, Анга, Вена, Судьумна, Вайнья и другие правители (читай: народы), происшедшие от этого Ману, были в основной своей массе неарьями<sup>14</sup>.

От Ману Вайвасвата произошли две линии арийских родов, широко известные в литературе под названиями Солнечной и Лунной династий. Территориально Солнечная династия была связана в основном с восточными и центральногангскими районами, а Лунная — с северо-западными и западными.

Известно, что часто заключались браки между кшатриями, особенно кшатриями из Солнечной династии, и женщинами из местных народов.

В итоге процессов взаимной ассимиляции, активно протекавших в восточных областях, арьи, раньше других ушедшие к востоку, стали во многом чужды и далеки своим братьям, которые вслед за ними появились и расселились на северо-западе и только через несколько столетий двинулись на восток и на юг.

Известно также, что на востоке к середине I тысячелетия до н. э. (а может быть, и раньше) существовала категория так называемых вратья-кшатриев, т. е. «кшатриев по обету», а значит, не по рождению<sup>15</sup>. Многие исследователи полагают, что такими кшатриями становились местные вожди и главы родов, которых арийские кшатрии по соображениям дипломатии того времени вынуждены были признавать членами своего сословия<sup>16</sup>.

Таким образом, процессы формирования классового общества арьев и складывания сословия кшатриев про-

---

<sup>14</sup> О народе судьумна-саудьумна и его вероятной принадлежности к мунда см.: S. K. Chatterji, Kirata-jana-kṛti. The Indo-Mongoloids.

<sup>15</sup> Есть и другие толкования этого термина: а) «не исполняющие обетов», «неправедные» кшатрии («Законы Ману», X, 20, стр. 217); б) члены небрахманского общества («Atharvaveda Samhita», vol. II, стр. 769—770; В. Ch. Law, India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism, стр. 118, 125); в) «члены племенного общества, принятые в ведическое общество через обряд посвящения» (Ch. Sen, Vratyas and the Vedic Society, стр. 288—298).

<sup>16</sup> Джавахарлал Неру пишет, что «принадлежность к группе кшатриев зависела скорее от положения и рода занятий, чем от происхождения, и это облегчало иноземцам присоединение к ней» (Дж. Неру, Открытие Индии, стр. 123).

текали здесь в очень сложных условиях. На жизнь арьев сильнейшим образом и в течение длительного времени влияла экономическая жизнь местных народов, их общественные отношения и безусловно их идеология.

На северо-западе процесс становления классовых отношений в арийском обществе протекал, по всей видимости, более концентрированно во времени. Здесь расселилось много арийских племен, составивших большой этнический массив, в котором исторически вырабатывался единый тип материальной культуры и складывалась единая духовная культура. И на то и на другое тоже оказала влияние местная доарийская среда, но длительная оседлость арьев в этих областях, их многочисленность и взаимная территориальная близость их племен способствовали тому, что им удалось превратить не только сложившийся у них тип сословно-классовых отношений, но и свое обычное право, свои традиционные священные предания и гимны, свой способ богослужения в те эталоны, которые должны были принять из их рук, как из рук господ и повелителей, и строить на этой основе свою общественную и духовную жизнь соседствующие с ними местные народы.

Результатом развивавшихся здесь сословно-классовых отношений и выделения сословия жрецов — брахманов — явилось формирование кастового строя, а вместе с этим и возведение брахманами в религиозные догмы запретов и ограничений, разделяющих касты и возбраняющих переход из низких каст в более высокие. Отсюда брахманизм, неизменно сопрягаемый с кастовым строем и с требованием предоставления брахману высокого положения в обществе и оказания ему беспредельного уважения, стал растекаться по всей Индии.

Эта религия отражала процесс развития классовых отношений, наилучшие условия для ее развития складывались в древнеиндийских монархиях. В «Махабхарате» повсеместно встречаются описания того, как высоко стали чтить брахманов в монархических государствах.

Брахман стал профессиональным и единственным служителем культа, духовным руководителем и наставником членов всех других сословий и, главное, воинов и правителей-раджей. Такое положение стало складываться уже в раннегосударственных образованиях, где только формировался монархический образ правления.

Духовное главенство в прошлом кшатри — патриарха семейно-родовой группы, а позже независимое положение кшатрия-воина в военно-демократических республиках сменились зависимостью от брахмана, причем не только в религиозно-культурных делах, но и в делах государственного администрирования, в вопросах войны или мира, в распределении прибавочного продукта — словом, во всех сторонах общественной и производственной жизни.

Повсюду одним из главных требований брахманов было требование щедрых жертвоприношений богам и щедрых даров самим брахманам. Жертвоприношения богам должны были состоять в основном из скота — иногда забивали тысячи голов крупного и мелкого рогатого скота. Забивали даже лошадей — редких в то время в Индии животных — и резали огромное количество домашней птицы<sup>17</sup>.

Весь ритуал богослужения был до крайности усложнен брахманами, а роль жертвователя и молящегося была сведена к покорному повторению за брахманом уже ставших непонятными молитвенных формул и к механическим движениям и действиям по указаниям брахмана (что можно постоянно видеть и в современной Индии при совершении пуджи — молитвенно-жертвенной церемонии).

В отличие от монархий в республиках-ганах, управляемых кшатрийской аристократией, борьба с нарастающим могуществом брахманов была особенно интенсивной. Она была тем более сильна и остра, что многие брахманы не сразу стали исключительно жрецами, оставаясь больше воинами — главами патриархальных родов, чем профессиональными священнослужителями. Совмещавшиеся в одном лице в родовой гане функции священнослужителя, воина и наставника юношества не сразу разделились между разными общественными группами, а поэтому брахман-воин в тот переходный период был сильной и влиятельной фигурой (например, Дрона в «Махабхарате» — наставник юных героев поэмы — или

---

<sup>17</sup> Исследователь индийских религий Н. К. Датт считает, что в Индии отказ от убоя крупного рогатого скота распространялся бы в обществе гораздо медленнее, если бы не учение джайнов и буддистов об ахимсе, т. е. «неубийстве» (N. K. Dutt, *Origin and Growth of Caste in India*, стр. 204).



широко известные в истории индийской культуры брахманы-воины Вишвамित्रа и Парашурама и др.).

Если борьба кшатриев с брахманами в северо-западных областях, в центре интенсивно протекавшего процесса классового расслоения арийского общества и зарождения монархий, не подорвала влияния брахманов и не смогла породить сколько-нибудь влиятельной антибрахманской идеологии, то на границах территории, где распространялся брахманизм, в частности на северо-востоке, кшатрийские вольницы не легко сдавали свои позиции. Здесь в условиях существования республик, население которых состояло в основном из местных народов, борьба с брахманизмом приобрела острый и затяжной характер. Она неизбежно должна была принять форму борьбы с экспансией более позднего арийского массива и одновременно борьбы за сохранение родо-племенного или республиканского строя, какой бы характер он ни носил <sup>18</sup>.

С. А. Данге утверждает, что новые религии, возникшие здесь, были порождены нарождавшимися феодальными отношениями <sup>19</sup>.

Вопрос о том, складывались или нет феодальные отношения в Индии в I тысячелетии до н. э., является предметом дискуссии в кругах историков и экономистов, изучающих Индию. Пока не существует единого мнения на этот счет, и мы не можем на страницах данной работы углубляться в эту проблему. Нам важно отметить, что в первой половине I тысячелетия в Индии сложились исторические условия для формирования и укрепления рабовладения, которое, вне зависимости от степени созревания в ту же эпоху феодализма, ложилось прежде всего тяжким бременем на плечи завоевываемых местных народов. Эти народы в основной своей массе, за исключением их вождей, воинской верхушки и жрецов, зачислялись брахманизированными арьями в состав шудр — низшего сословия общества.

Возмущение местных народов насильственной асси-

---

<sup>18</sup> О разных типах таких республик см.: С. А. Данге, Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, стр. 164—168; Г. М. Бонгард-Левин, Некоторые черты сословной организации в ганах и сангхах древней Индии», — «Касты в Индии», стр. 109—132.

<sup>19</sup> Там же, стр. 203.

миляцией и порабощением могло легче всего найти себе выражение в республиках, где к тому же сохранялись сильнейшие пережитки общинно-родовых отношений. Именно в северо-восточных областях происходила не только сословно-классовая борьба, но и этнические движения, направленные против наступления массива ариев. И именно здесь, на границах мира брахманизма, идеологическим знаменем этой борьбы и этих движений должны были стать новые, антибрахманские вероучения.

\* \* \*

Считается, что раньше других новых религий такого рода возник бхагаватизм (от слова «бхагават», или «бхагаван», — бог), т. е. вероучение, предлагавшее выделить из ведического многобожия главу пантеона и поклоняться единому верховному богу. Такими богами в разных областях страны стали Шива и Кришна, которого объявляли воплощением бога Вишну. По общему мнению исследователей индийских религий, оба эти божества пришли в арийский пантеон от доарийских народов Индии.

Остановимся здесь на кришнаизме, как на ярком примере возникновения в небрахманской и, как будет показано ниже, явно неарийской среде антибрахманского культа. Кришнаизм заслуживает здесь внимания как религия, по своему возникновению сходная с джайнизмом.

Создателем философии кришнаитского бхагаватизма считается Кришна, сын Васудевы, из рода кшатриев сатвата, или вршни (из города Матхуры), — ветви племени ядава<sup>20</sup>.

Самое раннее упоминание о Кришне встречается в «Чхандогья-упанишаде» (датируемой второй половиной I тысячелетия до н. э.), где говорится и о том, что он развил в своем учении ряд идей, воспринятых им от его наставника — мудреца Гхоры Ангирасы, и что оба они жили до VI в. до н. э.<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> По всей видимости, Кришну Васудеву можно считать лицом историческим, потому что в ряде памятников древнеиндийской литературы о нем встречаются совпадающие или крайне близкие сведения.

<sup>21</sup> «The Cultural Heritage of India», vol. IV, стр. 37; D. R. Manikand, Chronological Distance between Rama and Krishna. Д. Р. Манкад доказывает в своих исследованиях, что наставник Кришны,

Кем же он был и что известно о нем, помимо того, что его имя «Кришна» означает на санскрите «черный»?

Из легенд о его рождении следует, что он родился в кшатрийской семье, от Деваки, сестры Кансы — правителя государства, но был сразу после рождения тайно отнесен своим отцом на другой берег реки Джамны в Гокуль и отдан в семью пастухов, где и вырос, не будучи узнанным (это произошло из-за пророчества, что он погубит Кансу, когда вырастет, а поэтому Канса убивал всех детей своей сестры).

Оба ли его родителя происходили из кшатрийского арийского рода — вот вопрос, который невольно возникает, когда сопоставляются факты этой легенды с традиционным представлением о темном цвете его кожи и со значением его имени.

Являлись ли на самом деле сатваты арийским народом? На этот вопрос, очевидно, следует дать отрицательный ответ. В книге Бималы Ч. Лоу<sup>22</sup> собраны многие упоминания памятников древней литературы о сатватах и близких им народах, и эти данные вкратце могут быть сведены к следующему.

Название «сатвата» охватывало группу народов, делившуюся на три основные ветви: андхака-вришни, махабходжа и дайвавридха. Сами же сатваты в целом считаются одной из ветвей народа ядава. «Матсью-пурана» и «Вайю-пурана» возводят к сатватам народ хайхайя, к сатватам относят и племя, или вернее, группу племен бходжа, или махабходжа. Проследивая эту линию, мы видим, что племена бходжа, судя по данным джайнского географического трактата «Джамбудива-паннати», населяли район гор Виндхья. В этом труде их всех называют словом «милакха», которое Лоу переводит как «неарьи». В группу языков, называемых «милкханам

---

Гхора Ангираса, был автором ряда гимнов «Ригведы» и современником Рамы — героя эпической поэмы «Рамаяна». Отсюда он делает вывод, что Кришна жил вскоре после Рамы. Во времена Рамы брахманы и кшатрии уже вели ожесточенную борьбу, что явствует из предания о брахмане-воине Парашураме, который истреблял кшатриев на земле, и Раме с большим трудом удалось его умиротворить (этот эпизод вошел во все переложения «Рамаяны», см., например: Тулси Дас, Рамаяна, стр. 332—337).

<sup>22</sup> B. Ch. Law, India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism.

бхаса», трактат включает в язык андхака. Лоу считает, что эти племена были аборигенами гор Виндхья<sup>23</sup>.

«Айтарея-брахмана» относит сатватов к южноиндийским народам наряду с нишадами, которых считают народом, говорившим на одном из языков «аустрической» семьи<sup>24</sup>, т. е., видимо, языков мунда. Ставя сатватов в один ряд с нишадами, эта брахмана явно не причисляет их к арьям.

Таким образом, судя по данным этих памятников, народы, возводимые к ядавам — народу Кришны, не принадлежали к арьям.

Кришна непосредственно происходил из ветви сатватов андхака-вришни. Мы будем иметь основания считать андхаков андхрами, т. е. дравидийским народом, если обратим внимание на указание Лоу, что слово «андхака» на языке пали употребляется в том же смысле, что и слово «андхра»<sup>25</sup>. Этимологически слова «андха» и «андхра» тождественны. Лоу указывает, что Винсент Смит тоже считает андхаков дравидийским народом, говорившим на языке телугу, и что Сринивас Айенгер, соглашаясь с этим, полагает, что они жили в районе гор Виндхья<sup>26</sup>. Лоу разъясняет, что словом «андхака» назывались также два народа — муллака и ассака, жившие, по данным буддийской литературы, на берегах р. Годавари вблизи гор Виндхья, а это значит, что название «андхака» охватывало группу родственных племен.

Таким образом, к области гор Виндхья тяготеет исторически и географически большая группа народов явно неарийского происхождения, и Кришна, которого впоследствии стали почитать как бога, принадлежал к одному из этих народов.

В брахманской литературе и в эпической поэме «Махабхарате» говорится, что его дядя Канса был на самом деле воплощением демона, а поэтому боги даровали Кришне силу его убить. Такую трактовку легко можно понять как стремление брахманов «арьянизировать» образ божества, ставшего объектом широкого почита-

---

<sup>23</sup> Там же, стр. 86—107.

<sup>24</sup> R. Shafer, *Ethnography of Ancient India*, стр. 8.

<sup>25</sup> B. Ch. Law, *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*, стр. 108.

<sup>26</sup> Там же, стр. 113.

ния в бхагаватизме. Арьянизации подвергся и образ самого принца Кришны, который, очевидно, по происхождению был только наполовину арийским кшатрием, а не просто вырос в неарийской среде сельского населения.

Ведь кем в те времена могло быть это сельское население? Кем были населены области вдоль Джамны, да еще к тому же лесные области (само название места, где Кришна проводил детство и юность, — Вриндавана — означает «густой лес»)? И у кого, как не у своего родного народа, отец Кришны мог вернее всего укрыть его от покушений со стороны Кансы, боявшегося за свой трон? Опасность захвата трона сыном сестры Кансы, была, видимо, вполне реальной, так как у ряда дравидийских народов доньше сохраняется обычай, по которому наследником становится не родной сын, а сын сестры. Страх Кансы перед Кришной, как наследником трона, еще раз подтверждает предположение о неарийском происхождении Кришны. (О том, что во времена Кришны в данной области был известен материнский счет родства, говорит и то, что его постоянно называют Девакипутра, т. е. «сын Деваки».)

Известно, что отец Кришны унес его за Джамну. Джамна, видимо, и служила в этом районе границей между арийским и неарийским населением. Арьи избегали селиться в лесах, они их выжигали и расчищали под свои поля и пастбища. Вполне реально предположение, что попытки со стороны народа Кансы ассимилировать местное население привели к браку сестры Кансы с местным князьком (этим приемом пользовались в те времена многие арийские правители) и что узурпация трона Кансы их сыном исторически имела место.

Бхагаватизм стал распространяться из Матхуры как пропаганда веры в одного из коренных богов местного доарийского населения и как выражение антиарийских и антибрахманских настроений и соответственно антикастового движения. Это движение неизменно должно было развиваться и развивалось в среде доарийского населения, оказавшегося в подавляющем своем большинстве в положении низких, угнетенных каст.

В «Ригведе» о Кришне говорится как о вожде неарийского племени. По преданиям, он был врагом ведического бога Индры, за что тот ниспослал на землю вы-

растивших Кришну пастухов страшный ливень, от которого Кришна спас людей, держа над землей гору, как зонт. И таких легенд о Кришне можно собрать много по ведической и эпической литературе.

Но в этих же памятниках отражен и процесс принятия бога Кришны брахманским вероучением и постепенного введения его в число брахманских божеств<sup>27</sup>.

На примере легенды о Кришне, который, захватив трон, стал во главе правящего кшатрийского рода и уже в дальнейшем был известен только как «величайший из кшатриев», ясно видно, как исторически могло происходить — и несомненно происходило — причисление неарийских воинов и вождей к сословию кшатриев, а равно и включение местных культов в систему брахманизма.

Кришнаизм как форма бхагаватизма по своему происхождению близок джайнизму и несомненно оказывал на эту религию влияние<sup>28</sup>.

Из всех существовавших в ту эпоху новых учений самыми значительными на востоке Индии были буддизм и джайнизм.

---

<sup>27</sup> Следует отметить, что во всей индийской иконографии бог Кришна неизменно изображается черным или темно-синим.

<sup>28</sup> Н. Jacoby, *Jaina Sutras*, pt I, Introduction, стр. XXXI. Некоторые исследователи полагают, что кришнаизм развился позже джайнизма и даже под его влиянием (B. G. Gokhale, *Ancient India*).

## ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ КОРНИ ДЖАЙНИЗМА

Насколько автору известно, в литературе не разрабатывался вопрос о том, в какой этнической среде возник и развивался джайнизм или элементы культа и тех философских концепций, которые легли в основу вероучения джайнов.

Можно только предположительно судить о том, какие именно элементы духовной культуры неарийских народов проникли в новые философские системы и религии, складывавшиеся в Индии в первой половине I тысячелетия до н. э., и пытаться выявить их методом противопоставления тем элементам, которые характерны для ведического (т. е. арийского) общества.

Насчитывается по меньшей мере восемь признаков, которые отличают джайнизм от ведической религии и брахманизма. Они настолько существенны, что не дают нам возможности считать джайнизм сектой брахманизма или каким-либо другим его производным. Эти признаки сводятся к следующим:

- 1) джайнизм отрицает святость вед;
- 2) выступает против того, чтобы главными объектами почитания были боги;
- 3) отрицает кровавые жертвоприношения и ряд других элементов брахманского ритуала;
- 4) не признает варн — сословий брахманского общества;
- 5) предписывает щадить чужую жизнь;
- 6) предписывает отшельничество;
- 7) предписывает обнажение во время ритуала;
- 8) допускает женщин к монашеству, изучению священных книг и т. п.

При этом не следует забывать и о том, что развившаяся в пределах ведического вероучения или, вернее, на основе некоторых ведических доктрин, но принявшая

небрахманский (а иногда и прямо антибрахманский) характер философия упанишад оказала значительное влияние на джайнизм (как и на буддизм и бхагаватизм). В частности, мы имеем в виду концепцию упанишад о том, что человек может непосредственно общаться с богом (с Абсолютом), может заслужить спасение своими делами и мыслями без посредства жреца-брахмана и без многочисленных жертвоприношений.

Именно в этом заключалась та основная философская концепция, на базе которой развивались все антибрахманские учения на так называемых окраинах ведического мира.

Можно предполагать также, что и упанишады, хотя и включаемые в ведическую литературу, восприняли ряд элементов небрахманских, т. е. в основном неарийских, культов.

Вызывает некоторое сомнение утверждение Паникара, что учение упанишад требовало «высокого развития индивидуума»<sup>1</sup>. Это было учение, скорее вытекавшее из того положения, которое занимал в родо-племенной общине носитель ряда общественных функций — полноправный общинник-кшаттри, а затем, в республике-джанападе, — независимый воин-кшатрий. Вероятно, именно поэтому учение упанишад широко распространилось в кшатрийских республиках.

Не случайно философию упанишад на протяжении многих лет исследователи называют философией кшатриев. И, вероятно, именно в силу своей близости идеологии кшатрийства упанишады имели много общего с джайнизмом.

Г. Якоби, сравнив джайнизм с буддизмом и брахманизмом, пришел к выводу, что существуют элементы, общие всем трем религиям, а именно: вера в возрождение души, учение о карма́не (воздаяние по делам, совершенным в первых перерождениях), вера в то, что добрыми делами можно спастись от дальнейших перерождений, и, наконец, вера в периодические появления пророков (или богов), которые укрепляют религию и правду на земле<sup>2</sup>. Три первых положения связаны с предписанием щадить чужую жизнь, а поэтому не могут быть согласованы с арийскими предписаниями бесчисленных жертво-

<sup>1</sup> К. М. П а н и к к а р, Очерк истории Индии, стр. 36.

<sup>2</sup> Н. J a c o b i, *Jaina Sutras*, pt I, Introduction.



приношений. Поэтому, видимо, они заимствованы поздним брахманизмом из неведических вероучений и, значит, вряд ли привнесены в джайнизм арьями. Возможно, только последнее из четырех положений явилось вкладом арьев в реформаторские вероучения, так как это положение напоминает об арийской традиции устного счета генеалогического родства и возведения своих родов к пророкам-прародителям.

Возможно, главный вклад арьев в возникновение этих вероучений заключается в том, что, продвигаясь по Индии и вступая в контакты с разными ее народами, они сыграли роль собирателей их традиций и донесли до восточногангских областей многие из культовых элементов и этических предписаний, вошедших позже в джайнизм, буддизм и другие религии.

Согласно преданиям джайнов, в древности их религия была распространена по всей Индии и все они являлись кшатриями<sup>3</sup>. По другому преданию, Махавира Джина (основоположник джайнизма в той форме, в которой эта религия дошла до нас) должен был родиться от женщины-брахманки Девананды, но зародыш был перенесен в лоно кшатрийки Трисалы, так как ни от брахманов, ни от членов низших каст Махавира не должен был получить жизнь<sup>4</sup> (может ли в Индии быть что-нибудь более характерное для показа отрицательного отношения к брахманам!).

Исследователи философии индуизма подчеркивают, что именно кшатрии внесли в эту философию концепции, известные под названиями атмавидья и мокшадхарма<sup>5</sup>. В соответствии с первой духу (атману) отводится место превалирующего начала и он почитается превыше богов. Вторая предписывает путь самоусовершенствования, путь нравственного созревания тем, кто стремится к освобождению — мокше. Обе эти концепции не согласуются с

---

<sup>3</sup> F. Bushanan, Particulars of the Jains. During Travels in Canara; H. T. Colebrooke, Miscellenous Essays, стр. 402. (Кольбрук сообщает также, что оставляющие свою религию джайны принимаются в разные кшатрийские касты индуской общины, чего не могло быть, если бы их исконная принадлежность к этому сословию не была общезвестной); И. Минаев, Сведения о жайнах и буддистах.

<sup>4</sup> H. Jacobi, Jaina Sutras, pt I, Introduction, стр. XXXI.

<sup>5</sup> Shri Nagrajji Muni, Philosophy of Soul is the Gift of Kshatriyas to Indian Thought, стр. 180—181.

брахманским учением о пути спасения через выполнение ритуальных действий, направленных на умилоствление богов, но они вполне согласуются с основами джайнской (а равно и буддийской) философии.

Традиция, широко представленная в древнеиндийской литературе, свидетельствует, что именно в восточногоангских районах (т. е. там, где оформилось вероучение джайнизма) была распространена концепция атмавидья и что слушать поучения кшатрийских правителей этих районов приходили даже брахманы<sup>6</sup> (например, слушать проповеди членов династии Джанаки, из которой был и прославленный в «Рамаяне» отец Ситы).

Древнеиндийская литература содержит указания на глубокую древность истоков джайнизма и на то, что кшатрии и аскеты из числа вратья, т. е. неарьев, играли заметную роль в становлении неведических учений. Ссылаясь на то, что монахи — шраман (а древнее название джайнизма и джайнских монахов именно «шраман») — упоминаются и в «Ригведе», и в «Тайттирия-араньяке», и в «Бхагавата-пуране», а равным образом и на то, что слово «муни», хоть и редко упоминаемое в памятниках ведической литературы, означало в древности аскетов-отшельников неведической традиции, некоторые авторы полагают, что ко времени сложения вед ряд элементов, вошедших впоследствии в джайнскую религию, был уже известен. Это подтверждается и тем, что в «Ригведе» и «Атхарваведе» монахов называют арханами (или архатами) — словом, которое в джайнской традиции неизменно применяется для обозначения великих учителей и проповедников этой религии.

Часть «Атхарваведы» — «Вратья кханда» — воспевает ученого аскета-вратья, т. е. аскета-небрахмана, который был превыше ведических богов, подчинил себе четыре страны света и своим дыханием породил все сущее<sup>7</sup>.

Кольбрук указывает, что многие греческие авторы III в. до н. э. делили всех философов Индии на две главные группы — саманов (шраманов) и брахманов — и подчеркивали столь большую разницу между ними, что

---

<sup>6</sup> Об этом упоминается и в упанишадах, см. ст.: А. Я. Сыркин, О некоторых закономерностях в содержании ранних упанишад, — «Индия в древности», стр. 108.

<sup>7</sup> «Atharva-Veda Samhita», vol. II, стр. 769—791.

считали их принадлежащими к разным расам<sup>8</sup>. Это свидетельство очень ценно тем, что оно подчеркивает расовые различия между джайнами и неджайнами. Что бы греки ни понимали под словом «раса» — будь то принадлежность к разным языковым семьям или к разным антропологическим типам, — важен тот факт, что разница между носителями религий брахманизма и джайнизма была столь заметна, что давала повод причислять их к разным расам. Этому можно дать только одно толкование — в те века приверженцами джайнизма были в основном представители доарийского населения страны. Значит, есть основания утверждать, что главные компоненты этой неведической религии были порождены неарийской этнической средой.

Многие современные исследователи тоже приходят к выводу, что корни джайнизма значительно древнее середины I тысячелетия до н. э.<sup>9</sup>

Один из современных руководителей джайнской общины, санскритолог Ачарья Шри Тулси, находит в четырех пуранах подтверждение того, что асуры, уже упоминавшиеся в нашей работе, были не только «неведическим», т. е. неарийским, народом, но и приверженцами джайнской религии. Он считает также, что поза йога-асана, в которой изображены некоторые человеческие фигуры на печатях Мохенджо-Даро, была разработана джайнами и широко известна в доарийской Индии, а в более позднее время была заимствована индусскими аскетами<sup>10</sup>.

Интересным свидетельством глубокой древности корней джайнской религии и культурно-исторической традиции джайнизма может послужить описание в одном из разделов канонической литературы джайнов — «Найядхаммакахао» — брака героини «Махабхараты» Драупади с пятью братьями Пандавами именно как полиандрического брака, в который Драупади вступает вполне сознательно. В этом памятнике показано, как девушка берет себе в мужья пятерых братьев по своей доброй воле и по своему желанию<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Н. Т. Colebrooke, *Observations on the Sect of Jains*, стр. 287—322.

<sup>9</sup> «The Cultural Heritage of India», vol. IV, стр. 36.

<sup>10</sup> Sh. T. Acharya, *Pre-Vedic Existence of Shraman Culture*, стр. 255.

<sup>11</sup> M. J. Kashalikar, *The Story of Draupadi's Swayamvara*.

Такое описание важно нам по двум причинам. Во-первых, оно явно относится к той эпохе, когда полиандрический брак не был ни запретным, ни постыдным. Оно носит более древний характер по сравнению и с самой «Махабхаратой» и со всей последующей литературой, развивающей и поясняющей те или иные эпизоды этой эпической поэмы, так как во всех этих памятниках неизменно делаются попытки как бы принести извинения за сам факт этого брака, пояснить, легализовать или приписать внешним причинам такую его форму, которая была неприемлема для арийского общества эпохи складывания «Махабхараты» и осуждалась общественным мнением, религиозными канонами и правовыми кодексами. Во-вторых, оно показывает, что джайны не осуждали полиандрического брака. Это снова дает повод связывать джайнизм с той этнической средой, в которой такой брак был нормой семейных отношений, т. е., возможно, с дравидийскими племенами, у которых и сейчас бытуют сильные пережитки полиандрии.

Следует обратить внимание и на то, что знак свастики, встречающийся на печатях культур Мохенджо-Даро и Хараппы, был широко известен в символике джайнизма, он является символическим знаком седьмого вероучителя (тиртханкара) Супаршвы (джайны считают, что до Махавиры Джини было 23 тиртханкара) и входит как средняя часть в знак восемнадцатого тиртханкара — Ары. Этот знак постоянно изображается на рукописях, миниатюрах, в орнаментах джайнских храмов и т. п.

Некоторые ученые полагают, что известная в индуизме (а соответственно и в индологической литературе) система исчисления периодов времени, называемых юга, калпа и манвантара, возникла до ведической культуры и что в индуизм эта система проникла в ту эпоху, когда ему пришлось противостоять буддизму и джайнизму<sup>12</sup>.

Соглашаясь с тем, что истоки джайнизма возникли в неарийской среде и что кшатрии, как арья, так и вратья, сыграли значительную роль в становлении новых вероучений, мы не можем все же выяснить, к каким имен-

---

<sup>12</sup> L. Rocher, *The Cyclical Concept of Time in Hinduism*, стр. 208—209.

но народам эти вратья-кшатрии принадлежали — к мунда или дравидам, к тибето-бирманцам или мон-кхмерам. Этническая карта расселения этих народов в древней Индии еще не создана<sup>13</sup>.

Древние арьи в процессе своего продвижения по Индии безусловно имели контакты со всеми этими народами и заимствовали от них многие элементы материальной и духовной культуры<sup>14</sup>, но представляется трудным определить, что именно было заимствовано на западе, в областях цивилизации долины Инда, и что — на востоке, на равнине Ганга.

Некоторые исследователи полагают, что роды Саудьмна и Сатадьюмна, упоминаемые в генеалогических списках пуран, происходили из мунда<sup>15</sup>. Широко известная теперь и упоминаемая в каждом труде по древней истории Индии «культура медных кладов и желтой керамики», современная цивилизации долины Инда, вполне возможно, тоже была создана предками мунда<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> По этому вопросу высказывались все исследователи, писавшие о древней истории, этнографии или географии Индии. Более или менее новыми работами, привлечшими к себе широкое внимание индологов, являются: K. Shafer, *Ethnography of Ancient India*; Sh. B. Choudhuri, *Ethnic Settlements in Ancient India*; K. M. Panikkar, *A Survey of Indian History* (опубликован русский перевод: К. М. Паниккар, *Очерк истории Индии*); G. K. Pillai, *Traditional History of India*; R. Gopal, *India of Vedic Kalpa-sutras*; D. C. Sircar, *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*.

<sup>14</sup> См.: И. Зарубин, *Вершикское наречие канджутского языка*; F. B. J. Kuiper, *Proto-Munda Words in Sanskrit*; G. T. Bowles, *Linguistic and Racial Aspects of the Munda Problem*. Пиллаи в своей книге «*Traditional History of India*» пишет, что на языке сантали (самый крупный язык семьи мунда) слово «джамбу», которое вошло в древнейшее название Индии — Джамбудвипа, означает «сильная жара», а слова «синд», «синдх» значат «вломиться», «пробить брешь». Поскольку слово «синд» породило более позднее название страны «Индия», Пиллаи считает, что его возможно толковать в том смысле, что арьи как бы «вломилась» в эту страну. Это приведено здесь только как пример одной из многочисленных попыток уяснить степень влияния доарийского населения, и в частности народов мунда, на язык и культуру арьев. Шафер сообщает, что на атласе «*Constable's Hand Atlas of India*» (Westminster, 1893, pl. 9) мунда показаны в 75 милях от г. Патны — столицы современного Бихара, т. е. совсем недавно они селились даже в Бихаре гораздо севернее, чем живут сейчас.

<sup>15</sup> G. K. Pillai, *Traditional History of India*.

<sup>16</sup> Обзор материалов, посвященных этому вопросу, дан в кн.: Ю. В. Ганковский, *Народы Пакистана*, стр. 33—35.

Территория этой земледельческой культуры была расположена вдоль нижнего и среднего течения Ганга, и именно в нее входили районы, откуда с VI—V вв. до н. э. стал распространяться джайнизм.

В генеалогиях, содержащихся в пуранах, часто прямо указывается на неарийское происхождение многих правителей древнеиндийских царств, а также на то, что местные народы только путем каких-либо чудес и превращений могли произойти от арьев. Сам брахман-воин Вишвамित्रа был связан своим происхождением с народностью мандхатара (срединный Ганг), которую считают неарийской. Он же был и наставником Карны (сводного брата пяти Пандавов — героев «Махабхараты»), а этот Карна, как повествуется в поэме, был добрачным сыном матери Пандавов от бога солнца и, будучи воспитан членом касты более низкой, чем кшатрии, не имел права даже состязаться с ними в воинских играх. Позже он был принят в сословие кшатриев и стал правителем, но и тогда он правил в крайне восточных областях Ганга (на что нам следует обратить внимание). Вся легенду о Карне можно понять только как еще одну иллюстрацию к истории возникновения вратья-кшатриев из среды местного населения Индии, и в частности Восточной Индии.

«Махабхарата» изобилует эпизодами, в которых в прямой или метафорической форме описываются самые разные контакты между арьями и неарьями. Во многих памятниках ведической литературы и древних кодексах права прямо говорится, что, например, народы восточноиндийских областей смешанного происхождения.

Ритуал брахманизма предписывал человеку из стран ведической культуры пройти обряды очищения, после того как он побывал в восточноиндийских областях. Арии считали варварскими («млечча») те области Индии, где не было четырех варн, т. е. сословий, уже сложившихся в их собственном обществе<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> R. Gopal, *India of Vedic Kalpasutras*, стр. 101; Sh. B. Choudhuri, *Ethnic Settlements in Ancient India*, pt 1 (здесь же автор ссылается на известного историка индийской культуры Д. Р. Бхандаркара, который считает, что арийское влияние прочно установилось на востоке Индии, и в частности в Бенгале, только в III—IV вв. н. э.); B. Ch. Law, *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*, стр. 118.

О проникновении элементов местных культур в брахманизм в восточногангских землях говорит и установленный исследователями факт заимствования арьями праздников храмовых колесниц, которые ведическим арьям не были известны. У дравидийских народов на юге Индии каждый храм имеет свой день, когда главное божество этого храма в торжественной процессии провозят на богато украшенной колеснице по улицам города.

На севере и северо-западе Индии эта церемония носит скорее символический характер, тогда как ее всемирно прославленным центром является город Пури в Ориссе, исконный центр поклонения богу Кришне в форме Джаганнатха. В джайнизме тоже известны праздники храмовых колесниц<sup>18</sup>.

Носители «культуры медных кладов», вероятно, не имели обычая массового принесения крупного рогатого скота в жертву своим божествам и выражали возмущение этими кровавыми забоями сотен домашних животных во имя арийских богов. У дравидов, видимо, тоже не было этой практики, так как в самых ранних памятниках южноиндийской литературы, дошедших до нас, — тамильских эпических поэмах начала нашей эры — она не отражена<sup>19</sup>.

Возмущение жертвоприношениями должно было быть тем более глубоким, что арьи приносили в жертву своим богам не только скот, но и представителей местных народов — такие случаи многократно описываются в «Махабхарате», где эти народы упоминаются под названиями нагов (змей), ракшасов (демонов) и т. п. В древних текстах на языке пали указывается, что именно брахманы ввели в практику пурушамедху, т. е. принесение в жертву человека<sup>20</sup>.

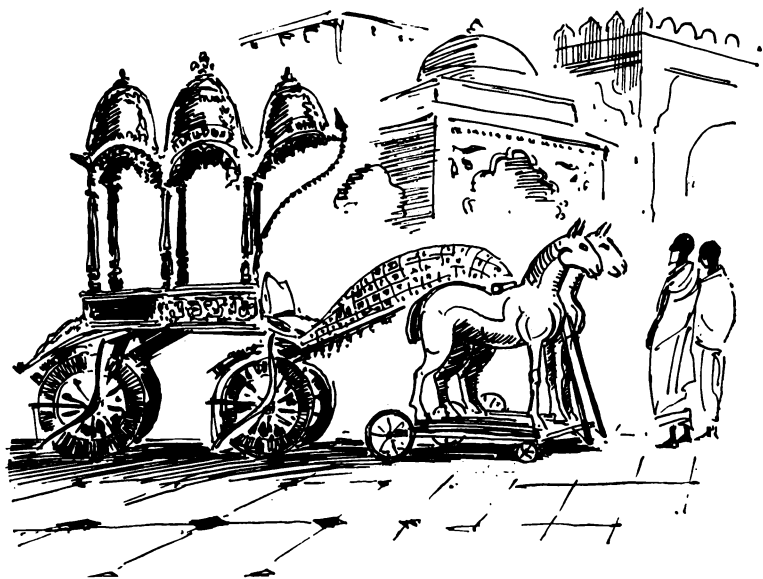
Если предположить, что на востоке у людей «культуры медных кладов» не была развита философия, то на западе у создателей цивилизации долины Инда, т. е. в сформированном классовом обществе, она могла до-

---

<sup>18</sup> J. R. Verma, Jain Temples of Palitana.

<sup>19</sup> Xavier S. Thani Nayagam, Earliest Jain and Buddhist Teaching in the Tamil Country.

<sup>20</sup> B. Ch. Law, India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism, стр. 205.



Джайнская священная колесница

стигнуть высокой ступени развития. Поэтому естественна мысль, что, столкнувшись с этой древней цивилизацией и сосуществовая с ней и ее творцами в течение некоторого времени, первопришельцы-арьи должны были воспринять и от них ряд философских концепций и, продвигаясь к востоку, пронести их с собой. Возможно, именно они сделали их составной частью рождавшихся там реформаторских вероучений.

Предписание строгого вегетарианства — одна из основ джайнской этики — тоже, по всей вероятности, развилось в неарийской среде. Вегетарианство не могло быть свойственно древним арьям уже хотя бы в силу климатических условий тех стран, из которых они пришли в Индию (да и веды не дают нам права утверждать, что оно было у скотоводов-арьев). Но в климатических условиях Индии полное или частичное воздержание от мясной пищи является единственно возможным рациональным, а поэтому естественно предположить, что перво-



пришельцы-арьи, прошедшие в Индии, возможно, несколько столетий до прихода сюда основной волны родственных им племен, усвоили от местного населения обычай вегетарианства, который занял столь важное место и в синтетическом вероучении джайнизма.

Из доарийских народов Индии, оставивших заметный след в развившихся в Бихаре комплексных, синкретических вероучениях, и прежде всего в джайнизме, привлекают внимание асуры. Они, видимо, были многочисленным народом или, вернее, большой группой племен, расселенных на севере и востоке Индии, и, безусловно, подвергались принудительной ассимиляции пришедшими на их земли арями. Сопротивление асуров, равно как и других местных народов, этой ассимиляции послужило важнейшей причиной оформления в Бихаре антибрахманских, реформаторских вероучений.

Известно, что арьи называли асурами демонов — врагов своих богов, а следовательно, и своих врагов. Какие из местных народов охватывались этим наименованием, определить трудно (как трудно определить, жили ли асуры в долине Инда). Но поскольку науке известен автохтонный народ, называемый асуры («асура», «асур») и по настоящее время живущий в Бихаре, есть все основания полагать, что именно этот этноним лег в основу термина «асура» ведической литературы. Слово «асура» — «ахура» имеется не только в «Ригведе», но и в «Авесте». Не говорит ли это о том, что асуры некогда селились гораздо дальше к западу, чем живут теперь?

Обратим внимание на следы давнего прошлого асуров на интересующей нас территории.

В «Махабхарате» значительное место занимает описание несправедливого правления владыки древней Магадхи, Джарасандхи, и того, как разгневанные его злыми делами Пандавы при поддержке своего союзника Кришны убили Джарасандху.

Этот Джарасандху, по эпосу, был рожден в виде двух половинок ребенка от двух жен своего отца, которые выбросили эти половинки. Но их нашла демоница-ракшаска (вспомним, что ракшасами арьи называли местные народы), составила их вместе, и ребенок ожил. Поэтому в эпосе Джарасандху называют сыном ракшаски и этим объясняют его злую натуру (читай: антиарийские настроения).

Во многих памятниках ведической литературы Джарасандху рисуют и асуром <sup>21</sup>.

Другая легенда (содержащаяся в пуранах) говорит, что некогда жил асура-гигант по имени Гайя, который стал истовым бхагаватом — приверженцем бога Вишну. Вишну за это подарил ему великую святость. Тогда боги обратились к Гайе с просьбой совершить жертвоприношение на его теле. Гайя дал согласие, и боги, положив его головой к северу, а ногами к югу, стали производить жертвенную церемонию. Но голова Гайи начала дрожать, и это мешало им. Тогда они все взобрались ему на голову, но, пока не встал сам Вишну, она все дрожала. После этого Гайя попросил, чтобы боги всегда пребывали на его голове, и с тех пор место, где, по преданию, лежала его голова, — и поныне называемое Гайя — считается одним из самых священных мест в Индии <sup>22</sup>. Расположено оно в южной части Бихара.

Другие санскритские названия этого места — Гайяширас («голова Гайи») и Мунда-приштха («задняя часть головы», «затылок»). Для последнего названия можно предложить и другое толкование — «бритый затылок», или, возможно, «затылок мунда», так как слово «мунда» означает и «голова», и «бритый», и народ мунда.

Из этой легенды можно сделать вывод, что асуры, относившиеся, возможно, к народам мунда, жили в теснейшем контакте с пришедшими арьями (хотя, впрочем, вполне возможно, что эти контакты начались с того, что арьи приносили асуров в жертву своим богам — это недвусмысленно отражено в приведенной легенде) и, очевидно, арья-кшаттри из числа первопришельцев восприняли от асуров и ввели в свои верования целый ряд новых культовых представлений. Не надо забывать и о том, что, живя в районах залежей железной руды и умея ее выплавлять, асуры, видимо, в области материального производства стояли выше ранних арьев. В остатках древних поселений, которые местная традиция приписывает асурам, были найдены развалины кирпич-

---

<sup>21</sup> «Bihar through the Ages», стр. 114. Известный немецкий индолог Вальтер Рубен причисляет асуров к народам мунда (W. Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*).

<sup>22</sup> Легенда пересказана по кн.: J. H. Dave, *Immortal India*, vol. I, стр. 33—35.

ных зданий и каменных храмов, погребальные урны, огромные каменные плиты и колонны. Обнаружены также плавильни для железной руды, медные предметы и золотые монеты<sup>23</sup>. Заимствование арьями у асуров новых производственных навыков должно было способствовать заимствованию ими и элементов духовной культуры.

В Бихаре до прихода арьев было развито поклонение погребальным сооружениям<sup>24</sup>. Арьи не восприняли этого обычая, но в древний джайнизм он вошел как одна из его существенных составных частей — яркая иллюстрация того, как активно новые религии, возникавшие в восточногоангских областях, впитывали в себя местные племенные культы. (В буддизме тоже было известно поклонение ступам — культовым сооружениям связанным с погребением.) Гайя до сих пор является центром паломничества для тех, кто хочет совершить шраддху — жертвоприношение во имя спасения душ предков.

В Гайе и вблизи него высоко развит культ деревьев — также исконный культ многих местных народов: асуров, бирхоров, ораонов, мунда, гондов и др. Этот культ вошел и в джайнизм и в буддизм: считается, что Махавира Джина достиг прозрения, сидя под деревом ашока, а Будда — под деревом бо, или ним.

В древнем Бихаре существовало поклонение якшам — злым и добрым духам, насылающим болезни и изгоняющим их, иногда спасающим человека в лесу, а иногда губящим его. Якши описываются как духи деревьев, источников, гор. В ведической литературе и в эпосе о них говорится и как о народе, что, очевидно, отражает встречи арьев с народами, которые поклонялись якшам. Такие анимистические представления, характерные для культов всех местных народов, заняли в философии джайнизма одно из главных мест.

О вражде и столкновениях арьев с асурами в литературе встречается много упоминаний.

В «Махабхарате» (III, 90, 301) повествуется о том, как асура по имени Ватапи до такой степени пренебрежительно и враждебно относился к брахманам, что один

---

<sup>23</sup> «Bihar through the Ages», стр. 82.

<sup>24</sup> Там же, стр. 116—117.

из арийских мудрецов своим проклятием обрек его на сожжение.

В «Артхашастре» (XIV, 178, 3) асуры упоминаются в колдовских заговорах, из чего ясно, что в представлениях арьев их связывали с черной магией (черная магия и колдовство и поныне развиты у асуров и других местных племен Бихара).

«Манавадхармашастра» («Законы Ману») считает, что брак, называемый «асура», является низкой формой брака и не соответствует религиозно-этическим предписаниям дхармы: «(браки) пайшача и асура никогда не должны быть совершаемы»<sup>25</sup>. По этой форме брака за невесту дается выкуп — практика, не принятая у арьев и до сих пор осуждаемая у всех «чистых» каст («Разумному отцу не следует брать даже самого незначительного вознаграждения за дочь...»<sup>26</sup>). Но у аборигенных племен, и в том числе у мунда, обязательно вносится выкуп за невесту, и этот же обычай широко распространен среди низких каст, образовавшихся из доарийского населения Индии. Из таких запретов видно, как арийские брахманы-законодатели старались оградить свое общество от влияния обычаев и общественных институтов местных народов, и в частности асуров.

Можно ли прямо говорить об асурах как носителях древних форм джайнизма, как это делает Ачарья Тулси? Вероятно, правильнее сказать, что культы асуров вошли в джайнизм. У самих джайнов слово «асура» иногда употребляется в близком к брахманскому смысле, т. е. как обозначение душ умерших злых людей, но чаще асурами называется свита тиртханкаров<sup>27</sup>, т. е. им отводится почетное место.

Возможно, и другой, тоже широко расселенный в древней Индии автохтонный народ — бхилы — практиковал культы, которые стали одной из составных частей джайнизма.

В науке существует точка зрения, что бхилы некогда говорили на одном из языков мунда. Считается, что нишады, постоянно упоминаемые в эпосе, пуранах и других

---

<sup>25</sup> «Законы Ману», III, 24—25, стр. 55.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> F. Bushanan, Particulars of the Jains; H. Jacobi, Jaina Sutras, Kalpasutra, Chapter: Lives of the Jinas.

памятниках древней литературы, были бхилами<sup>28</sup>. По генеалогическим спискам, содержащимся в пуранах, правитель по имени Нишадха (что надо понимать как этноним) произошел от Вены, которого жрецы убили за то, что он ограничивал их власть. Этот Вена в свою очередь имел отцом Ангу (Анга — название древнего государства на восточной границе современного Бихара), а его зятьями были сыновья Судьумны, по именам Удлака, Гайя и Винатесва (правители восточногангских государств). Вспомним, что народ саудьумна, возможно, относился к семье мунда, как упоминалось выше.

По генеалогиям, все названные лица возводятся к Ману Чакшуше, который через своего предка Дхруву («Полярную звезду») восходит к еще более далекому предку Уттанападе. Имя Уттанапада можно перевести как «северная страна». Таким образом как бы прослеживается линия от народа саудьумна куда-то на север. Но поскольку мы не имеем веских оснований полагать, что народы мунда или другие близкие им доарийские народы Индии появились из северных стран, нам остается думать, что эта линия родства, занесенная в генеалогические списки арьев, говорит скорее о процессе скрещивания местных восточногангских народов с арьями — потомками древнего народа, некогда, видимо, действительно пришедшего из северных областей.

Таким образом, если бхилы-нишады-саудьумна могут быть признаны мундами, то именно верования этого центрально- и восточноиндийского массива племен мунда должны были сыграть немалую роль в формировании джайнизма.

Жили ли в Бихаре и дравиды в ту древнюю эпоху, наукой пока еще не установлено. Многие исследователи полагают, что именно дравиды составляли основной массив населения долины Инда в древнейший период. Судя по преданиям самих джайнов, их религия была некогда распространена за пределами Индии — к западу от нее. В этом отношении интересно отметить, что элементы дравидийских языков прослеживаются в древних

---

<sup>28</sup> «Census of India, 1931», vol. I, pt II; C. S. Venkatachar, *Ethnographical Accounts of Bhils of Central India*, стр. 51—52; T. B. Naik, *The Bhils*, стр. 11—13; A. Banerji, *Archeological History of Mewar-I (from 3rd Century B. C. to C. 300 A. D.)*, стр. 346, 353; R. Shafer, *Ethnography of Ancient India*, стр. 8.

языках восточного побережья Африки, в некоторых средиземноморских языках и языках стран Передней Азии<sup>29</sup>.

Возможно, арьи вытеснили дравидов из областей, лежащих к западу от Индии, или из Северной Индии, заставили их пересечь леса и горы Центральной Индии и хлынуть на юг. Вполне вероятно также, что дравиды продвинулись по долине Ганга и на восток, в интересующие нас области, но, когда это произошло, определить трудно.

Есть сведения, что предки крупнейшего современного дравидийского народа — андра — жили в древности от берегов Джамны до Восточного Бихара и что только начиная с VI в. до н. э. они стали продвигаться к югу<sup>30</sup>.

На территории Бихара и вблизи него жил целый ряд народов, которых памятники древнеиндийской литературы объединяют под названием восточные анава, возводя их к общему предку Ану из Лунной династии. Интересно обратить внимание на имя этого Ану и на то, что многие анава селились в интересующих нас восточногангских областях. В «Ригведе», по мнению Паргитера, слово «ану» значит «неарья». Он же указывает, что в Вавилоне поклонялись богу неба Ану из Урука (по-шумерски бог неба именовался Ан, по-аккадски Ану). Если вспомнить об эламо-вавилоно-средиземноморских связях (или путях?) протодравидов, а также о том, что слово «ур» в дравидийских языках означает «место», «поселение», то напрашивается предположение, что «ану» «Ригведы» и народ анавы могут быть причислены к дравидам и что сам правитель Ану был введен арьями в списки Лунной династии все с той же целью арьянизации отдельных героев и правителей. И, видимо, это было сделано поздневедическими арьями, которые в лице своих брахманов-мудрецов и законодателей стали проявлять сильную тревогу по поводу проникновения элементов

---

<sup>29</sup> Из последних работ на эту тему см.: N. Lahovary, *Dravidian Origins and the West*.

<sup>30</sup> И. Баларамамурти, *Краткая история народа андра*, стр. 13—14; В. С. Воробьев-Десятовский, *К вопросу о роли субстрата в развитии индоарийских языков*; В. Ch. Law, *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*, стр. 101—108, 113—118; A. Banerji, *Archeological History of Mewar-I*, стр. 352—353.

духовной культуры неарийской среды в культуру первопришельцев-арьев и в их собственную культуру.

Если признать, что дравиды жили в Северной Индии, то, безусловно, их культы тоже должны были послужить источником джайнских культовых представлений и обрядов.

Характеризуя этническую карту древней Индии, следует остановиться на упоминаемом в ведической и эпической литературе народе нага (который называется народом змей).

Судя по тому, что этот народ жил и в области Матхуры, и по Гангу, это, вероятно, была большая группа племен, в культах которых змеи занимали видное место. Известно также, что в середине I тысячелетия до н. э. в столице Магадхи — Раджагрихе, или Раджгире (в современном Бихаре существует город с этим названием) был центр поклонения змеям — культа народа (вернее, народов) нага<sup>31</sup>.

С нагами, как и с другими автохтонными народами Индии, арьи и боролись и старались их ассимилировать. Известны случаи браков арийских правителей с женщинами нага, как, например, описанный в «Махабхарате» брак Арджуны — одного из Пандавов — с Улупи, дочерью правителя нагов. С другой стороны, в памятниках древнеиндийской литературы неоднократно описывается, как арьи приносили нагов в жертву, сжигая их живьем, и как боролись с ними всеми доступными им способами. И хотя в более поздней редакции этих памятников нагами называют полузмей-полулюдей, т. е. полумифические существа, совершенно очевиден факт беспощадной борьбы арьев с местными народами, главным культом которых был культ змей.

Ввиду того что этот культ донныне высоко развит у дравидийских народов, а также у бхиллов и мунда, можно полагать, что нагами арьи называли все местное население, с которым они сталкивались в Индии, или значительную его часть. Не случайно поэтому символ змей (кобры) стал одним из главных символов во всех реформаторских религиях, и в частности в джайнизме: в джайнской иконографии Джина часто изображается си-

---

<sup>31</sup> Пышные праздники, посвященные богу змей, продолжаются в области Раджгира и в наши дни.

дящим под раздутыми капюшонами многоголовой кобры (как и Будда — в буддийской, а брат Кришны, Баларама, — в кришнаитской).

Нельзя обойти вниманием и народ пани, хотя опять-таки неизвестно точно, где он был расселен. Он упоминается в «Ригведе» и других памятниках ведической литературы, но к какой группе народов он относился — к дравидам или мунда, — сказать пока нельзя.

В этих памятниках говорится о богатствах пани, он называется часто «аяджник», т. е. «нежертвоприносители» (за что его осуждают, называя «дасью», как называли всех неарьев). С пани арьи воевали, покоряли их, грабили и обращали в рабов.

Этот народ называют и лживым, и злобным, и демонами, стерегущими сокровища, и ворами коров<sup>32</sup>.

Д. Д. Косамби считает, что народ пани вел торговлю с арьями и что санскритские слова «*banīya*» и «*vanīk*» — «купец» — неарийского происхождения и восходят к этнониму «пани»<sup>33</sup>.

Некоторые индийские исследователи высказывают мнение, что пани были носителями «культуры шрамана», т. е. джайнской религии<sup>34</sup>.

Мы можем вполне согласиться с тем, что именно от этого народа был воспринят основоположниками джайнизма один из основных запретов, налагаемых этой религией, — запрет на убиение живых существ, т. е. доктрина ахимсы, так как название «аяджник» характеризует культуры пани как культы, прежде всего не связанные с кровавыми жертвоприношениями.

Скрещивание арьев с местными народами, а соответственно и ассимиляционные процессы были особенно интенсивными в силу того, что некоторые древнеиндийские государства надолго объединяли в своих границах этнические территории разных народов. После республикджанапад (а в ряде областей Индии и одновременно с ними) возникали монархические государства, управляе-

---

<sup>32</sup> J. Dowson, A Classical Dictionary of Hindu Mythology..., стр. 229; M. Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, стр. 580.

<sup>33</sup> Д. Косамби, Культура и цивилизация древней Индии, стр. 89.

<sup>34</sup> R. Jain, The Great Pani People, стр. 131—132.



мые раджами-арьями, но подданные этих раджей были представлены главным образом местными народами.

Ш. Б. Чоудхури, основываясь на ведической, эпической, джайнской и буддийской литературе, пишет, например, что в государство Махакошала после царствования Рамы входила значительная часть территории современных штатов Бихар и Орисса. Другое название этой страны было Дакшинакошала — Южная Кошала.

В государство Тосала входило восточное побережье современной Ориссы и часть районов к югу от р. Маханади. Его население состояло в основном из народа калинга, о древности и независимости которого упоминал в своих эдиктах Ашока и который фигурирует у ранних брахманских авторов в качестве «нечистого» народа (а значит, неарийского) <sup>35</sup>.

Границы государства калингов охватывали в некоторые периоды территорию от Южного Бихара на севере до Годавари на юге.

До наших дней население Бихара антропологически классифицируется как чрезвычайно смешанное. Разные исследователи определяют его по-разному: Рисли называет его арья-дравидийским, Гуха отмечает негроидные черты у членов низких каст и называет население Бихара палео-средиземноморским, Эйкштедт относит бихарцев к меланидам и т. д. <sup>36</sup>.

Автор данной работы не раз слышал в Индии мнение, что бихарцы — это дравиды. Согласиться с этим мнением, конечно, нельзя, но оно говорит о традиционном отношении к населению Бихара как к неарийскому в своей основе.

Наравне с уже перечисленными народами в формирование джайнизма внесли свой вклад, по-видимому, и северобихарские народы, говорившие на языках гималайской группы. Связи между населением Гималаев и Гангской равнины уходят своими корнями в такую древность, что их проследить невозможно.

Некоторые историки полагают, что в скульптурах на буддийских намятниках — ступах в Бхархуге и Санчи — отражен монголоидный расовый тип, из чего делается вывод, что во II—I тысячелетиях до н. э. народы этого

---

<sup>35</sup> Sh. B. Choudhuri, *Ethnic Settlements in Ancient India*.

<sup>36</sup> «Bihar through the Ages», стр. 72—73.

типа были гораздо шире распространены в Индии, чем в более позднюю эпоху<sup>37</sup>. Полагают, что жившие здесь народы, известные под именем восточных манавов, были, возможно, монголоидами, усвоившими в процессе общения с народами равнин их язык<sup>38</sup>, хотя брахманская литература называет их арьями.

Имеется интереснейшее свидетельство древнейших индо-гималайских связей, в котором одновременно можно видеть и подтверждение глубокой древности истоков джайнизма. В Западном Непале живет этническая группа тхакур, у которой существует секта, называемая «пен-по». Члены этой секты верят в божество, которое они называют «Ведущим на небо (к небу)» [ср. с названием «тиртханкар — ведущий (везущий) через океан бытия»] или «Сочлененным победителем» (ср. с «Джина» — «Победитель»). Они изображают это божество полностью обнаженным, как и джайны своих тиртханкаров. Разница состоит в том, что у него 5 лиц и 10 рук (поэтому он и называется сочлененным), но эти лица окрашены в те цвета, в которые джайны окрашивают статуи своих тиртханкаров, — синий, красный, белый, зеленый, желтый. Символом этого божества является птица, что тоже встречается как символ тиртханкаров.

Обнаженным изображают пен-по и своего божественного предка, окрашивая его фигуры в белый или синий цвет.

Считается, что религия пен-по может быть названа «своеобразным буддизмом», но она, по-видимому, все же гораздо ближе к джайнизму. Они имеют изображения будд, сидящих на тронах, но на эти троны (как и на постаменты статуй тиртханкаров) наносятся символические знаки — изображения птиц и животных.

Хотя религия пен-по почти совсем не изучена, известно, что в ней, как и в джайнизме, нет идеи создателя мира. Пен-по похожи на джайнов и тем, что придерживаются строгого вегетарианства. В узорах орнамента, который они наносят на дома, ткани, утварь и т. д., широко распространена свастика — мотив, встречаемый в орнаменте и на вещах из долины Инда и на джайнских вещах и скульптурах. Они считают, что святые в их ве-

---

<sup>37</sup> V. A. Smith, *The Oxford History of India*, стр. 7.

<sup>38</sup> S. K. Chatterji, *Kirata-jana-kṛti. The Indo-Mongoloids*.

ре — «совершенные аскеты», которые, подобно тиртханкарам, являются руководителями на пути спасения.

Этническая принадлежность этой группы населения Непала неясна. Они описываются как «слегка монголизированные индийцы»<sup>39</sup>. Для нас очень интересно то обстоятельство, что они считают своих правителей происходящими от Пандавов, т. е. возводят свой народ к индийским истокам, причем к очень древним, вероятно доарийским<sup>40</sup>. По-видимому, они действительно являются выходцами из Индии и хранят доныне древнейшие формы религиозных верований, которые в Индии стали одной из составных частей джайнизма.

Вероятно, довольно широкий круг индо-гималайских народов был в древности носителем близких религиозных представлений. Известно, что в середине I тысячелетия до н. э. существовали караванные дороги из Бихара в Непал и Тибет, по которым шла торговля, а вместе с ней разносились и элементы вероучений разных народов. Еще грек Ктезий, бывший очевидцем войны Артаксеркса II с Киром Младшим в 401 г. до н. э. и описавший жителей Нижних Гималаев от Бутана до Инда, сообщал, что они поддерживают контакты с населением равнин.

Английский ученый Ф. Вильфорд отмечает, что раджи пригималайских областей были, вероятно, непальского происхождения<sup>41</sup>. Из всех этих данных рисуется картина длительных и постоянных контактов между населением древнего Бихара и Гималаев.

<sup>39</sup> D. Snellgrove, *Himalayan Pilgrimage*, стр. 126.

<sup>40</sup> У автора не вызывает сомнения тот факт, что герои «Махабхараты» пять братьев Пандавов не обладали арийским происхождением. Прежде всего их отцами являются в эпосе боги — использован стандартный прием брахманов для арьянизации неарийских героев, так как бледнокожий принц Панду, выступающий в качестве их юридического отца, не мог иметь потомства в силу проклятья одного отшельника. Затем их мать, Кунти, судя по многим признакам, принадлежала к какому-либо из доарийских народов, возможно к одному из дравидийских: именно она легализовала полиандрический брак своих сыновей, кроме того, каждого из них постоянно именуют «Каунтея», что значит «сын Кунти», а это подтверждает вероятность существования в среде родного народа Кунти материнского счета родства. В поэме прослеживается и ряд других примет, указывающих на неарийскую кровь Пандавов, в том числе — их родство и союз с темнокожим богом-героем Кришной.

<sup>41</sup> F. Wilford, *Anu-Gangam, or the Gangetic Provinces, and More Particularly of Magadha*, стр. 71.

Из пригималайских районов происходит и народность черо, которая некогда была сильна в Северо-Западном Бихаре и представители которой правили там в средние века в течение семи поколений. Эту народность иногда относят к протоавстралоидам. Возможно, именно о черо писал и Ктезий.

Древняя история черо совершенно не изучена, но никак нельзя исключать вероятность их сопротивления расселению арьев и принудительному внедрению арийской культуры, а значит, и вероятность того, что в реформаторские антиарийские идеологии вошли и их культовые и этические представления.

Важную роль в истории джайнизма сыграл народ личчхави, о котором в «Законах Ману» сказано, что личчхави рождается от вратья-кшатрия<sup>42</sup>. Лингвистическая и расовая принадлежность этого народа наукой не определена. В древнеиндийской литературе он упоминается как независимый и гордый народ.

Личчхави наряду с не менее известными народами первой половины I тысячелетия до н. э. — малла, вриджи (вадджи), шакья, колийя и бхагга — создавали так называемые республиканские государства. Личчхави входили в Конфедерацию восьми племен — Атхакула («8 родов») и Конфедерацию вадджи, которая существовала в течение нескольких столетий.

Территория последней охватывала приблизительно современный Северный Бихар и часть Непала, но границы ее менялись. Есть упоминания, что в Северном Бихаре брахманы были крестьянами в деревнях, принадлежавших кшатриям<sup>43</sup>, а значит, не играли там сколько-нибудь заметной роли.

Здесь, в бихарских республиках, коренное население которых состояло из перечисленных выше народов, получила наивысшее развитие антибрахманская реакция. Кшатриям принадлежало все — земля, имущество, рабы. Есть сведения, что в республиках армия состояла из одних кшатриев<sup>44</sup>. Это подтверждает наше положение о том, что понятие «кшатрий», как говорилось в гл. I, охватывало собой всех мужчин, кровнородственных членов семейно-родовых групп. Если бы кшатрии представ-

<sup>42</sup> «Законы Ману», X, 22, стр. 217.

<sup>43</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 75.

<sup>44</sup> Там же, стр. 72.

ляли собой узкое привилегированное сословие, то из них могла бы состоять только командная верхушка армии, ее же рядовыми воинами были бы простолудины.

Если согласиться с мыслью, что реформаторские вероучения оформились в Бихаре, вобрав в себя многие элементы культов и верований местных, доарийских народов Северной Индии, то следует признать, что эти элементы накапливались постепенно, прежде чем принять форму новой религиозно-философско-этической системы. Это постепенное накапливание, это слияние культовых и религиозных представлений целого ряда упомянутых выше народов, как выражение их протеста против насильственного внедрения религиозных уложений и законов чуждого им брахманизма, должно было начаться, по всей вероятности, в Северо-Западной Индии, т. е. там, где впервые появились арь.

По мере расселения арьев в долине Ганга и Джамны и по мере роста сопротивления местных народов их проникновению и идеологическому влиянию нарастало и количество культовых и идеологических представлений, которые местные народы выдвигали против этого влияния, означавшего для них насильственную ассимиляцию.

В эти представления вошли и многие элементы обычного права местных народов и их традиции. Так, утверждение в области Матхуры антиведического кришнаизма было, очевидно, связано с существованием у селившихся там народов институтов матрилинейного наследования. Здесь же в среде народов, у которых были развиты институты матриархата, зародился и протест против униженного положения, отводимого женщине в патриархальном обществе арьев. И это было впоследствии воспринято джайнизмом.

Очевидно, именно постепенное возникновение отдельных элементов джайнизма и отражено в учении джайнов о существовании еще до Махавиры Джини двадцати трех тиртханкаров, которые создавали и проповедовали эту религию.

Интересно попытаться проследить географию распространения исходных форм джайнизма по данным джайнских преданий.

Считается, что первый из 24 тиртханкаров, Ришабха, живший «неизмеримо давно», совершал подвиги аскезы в Праяге (Аллахабад); 16, 17 и 18-й тиртханкары



Тиртханкар Паршванатх

(Шанти, Кунтху и Ара) достигли просветления в Хастинапуре (вблизи современного г. Мирата); 23-й тиртханкар (Паршванатх, или Паршва) родился, жил и проповедовал в Каши (Бенаресе)<sup>45</sup> и, наконец, 24-й (Махавира) родился уже на востоке — в Вайшали.

---

<sup>45</sup> V. A. Sangave, *Jaina Community*, стр. 271. Многие исследователи считают Паршву исторической личностью — сыном правителя Каши (Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи, *История Индии*,

Конечно, не все эти утверждения исторически точны, но все же они дают возможность провести линию из Джамно-Гангского двуречья на Каши и дальше к востоку.

Каши был исторически тесно связан с восточногоангскими государствами и издавна был культурным центром, широко известным в этих государствах. Вероятно, их сношения с западными областями осуществлялись в основном водным путем, по Гангу, и лежащий на его берегу Каши развивался прежде всего как торговый центр. Он входил также в границы древней Кошалы (жителей которой, как и жителей Каши, в пуранах называют неарьями) <sup>46</sup>.

Через Каши, возможно, продвигались с запада на восток исходные формы джайнизма, и ко времени рождения Махавиры новое вероучение достигло Конфедерации вадджи, получив здесь свое развитие и завершение.

В пуранах говорится, что первый из тиртханкаров — Ришабха — совершал акты йоги, которые были непонятны народу (возможно, следует это читать — «арьям»), и подвергался гонениям. Уйдя на юг, он проповедовал там. После его смерти один из южных правителей, Архан (характерно, что ему присвоено имя, означающее вообще джайнского аскета), основал секту, но люди, воспринимавшие новое учение, отправлялись в ад <sup>47</sup>.

Вместе с тем Ришабха включен в брахманский пантеон в качестве одного из воплощений бога Вишну. Это обстоятельство, а также имена тиртханкаров, которые носят санскритский характер, подтверждают мысль, что в развитии ранних форм джайнизма участвовали и арьи.

---

стр. 47; «Bihar through the Ages», стр. 125) и полагают, что он жил за 250 лет до Махавиры, а его учение близко соприкасалось с учением о самоотречении, известном в Бихаре около 800 г. до н. э. («Bihar through the Ages», стр. 125).

<sup>46</sup> F. E. Pargiter, *The Purana Texts of the Dynasties of the Kali Age*, стр. 2—3.

<sup>47</sup> J. N. Banerjea, *The Paurānic Account of Rsabhadeva and Buddha*, стр. 56.

## РАЗВИТИЕ ДЖАЙНИЗМА В БИХАРЕ (древний период истории джайнизма)

Община, которая была основана 23-м тиртхай-кармом Паршвой (или Паршванатхом), называлась ниргрантха (или ниггантха), что значит «свободный от оков (от привязанностей)». Членами общины могли быть и мужчины и женщины.

Паршва проповедовал четыре истины, придерживаясь которых можно было, по его учению, достичь познания: неубийство, неворовство, непривязанность к мирским вещам и полная правдивость. Для достижения спасения он предписывал строгий аскетизм.

Все члены общины делились на мирян (шравака — мужчины и шравика — женщины) и аскетов (яти, муни, или садху, — мужчины и арджика, или садхви, — женщины). У этих четырех групп были руководители, следившие за поведением их членов, а это значит, что у общины была уже четкая организация. Таким образом, можно признать, что джайнизм как система религиозных и этических взглядов, а равным образом и община джайнов сложились задолго до того, как во главе общины встал Махавира Джина.

По джайнским преданиям, Махавира родился в начале VI в. до н. э.<sup>1</sup> на территории Бихара. Об отце Махавиры сообщается, что он принадлежал к роду, «равному среди равных правящих кшатрийских родов», в области Кумдагаммы, примыкающей к г. Вешали (столице рес-

---

<sup>1</sup> О времени рождения и смерти Махавиры существуют разноречивые сведения. По последним данным, он родился в 599 г. до н. э. и умер в 527 г. Он был старшим современником Будды, который родился в 582 г. и умер (погрузился в нирвану) в 502 г. до н. э. (Muni Shri Nagrajji, *The Contemporaneity and the Chronology of Mahavira and Buddha*, стр. 174—175). Но дату смерти Махавиры относят и к 477 г. и к 487 г. до н. э. («Bihar through the Ages», стр. 128).



публики Вайшали). Мать Махавиры принадлежала к народу личчхави.

К четырем заветам своего предшественника Паршвы Махавира прибавил еще один — требование полного целомудрия для монахов. В течение 12 лет он совершал подвиги аскезы, живя без одежды и почти без пищи. В возрасте 42 лет он достиг «прозрения» и до смерти был духовным главой общины.

Он был очень активен в пропаганде джайнизма и заметно расширил границы общины. При его жизни и после его смерти эта религия стала широко известна на территории современного Варанаси (Каши, или Бенареса), Бихара и Западного Бенгала. Правители многих восточногангских государств поддерживали джайнов и поощряли распространение джайнизма.

Джайнские монахи не были связаны с монастырями, как буддийские. Обнаженные аскеты жили в лесах, в горах, в пещерах (монахи обязательно отдельно от монахинь), но обычно вблизи городов и селений, чтобы джайны-миряне могли оценить их аскетические подвиги и учиться у них.

К мирянам предъявлялись требования строгой супружеской верности, соблюдения пяти основных обетов (жить, как монахи, они должны были один день в месяц), ограничения жизненных наслаждений и поддержки общины<sup>2</sup>.

В близком контакте монахов с мирянами лежит одна из причин большей по сравнению с буддизмом жизнестойкости джайнизма.

У Махавиры было 11 учеников, но только два из них — Судхарман и Индрабхути — пережили своего учителя. Судхарман продолжал проповедь веры. От него канон был воспринят его учеником Джамбусвами, который считается последним из учителей джайнизма, достигшим состояния «просветления» и ставшим «кевали». От Джамбусвами канон был передан (он передавался в устной форме) поочередно еще четырем главам джайнской церкви, последний из которых, Бхадрабаху, отправился в Южную Индию во время правления Чандрагупты Маурья и, кажется, достиг Цейлона (Ланки), так как в буддийской «Махамамсе» сказано, что, когда сын

---

<sup>2</sup> «Bihar through the Ages», стр. 127—128.

и дочь Ашоки Маурья прибыли на Цейлон с проповедью буддизма, они обнаружили там джайнских аскетов<sup>3</sup>.

Вскоре после смерти Махавиры начался раскол общины. С распространением религии в новых областях ее проповедники стали приносить свое в неписанный джайнский канон, и между ними возникли серьезные разногласия. Из нескольких возникших сект две играли большую роль во всей истории джайнизма и продолжают существовать и в наши дни. Это дигамбары и шветамбары.

Дигамбары стоят ближе к исходному джайнизму. Прежде всего они выступают за ритуальную обнаженность тела (само слово «дигамбара» значит «одетый пространством» или «одетый странами света») и требуют, чтобы на изображениях тиртханкаров не было даже украшений. Шветамбары, т. е. «одетые в белое», протестуют против полной обнаженности и не настаивают на том, чтобы тиртханкары изображались без украшений.

Дигамбары более ортодоксальны и в вопросах строгости аскезы, они считают, что человек, достигший на «пути спасения» состояния просветления, или «кеваладжияна», не нуждается больше в питье и пище и должен полностью забыть о теле; шветамбары не соглашаются с этим.

В III в. до н. э. в г. Паталипутре состоялся вседжайнский собор, на котором был создан первый вариант писаного канона.

Дигамбары не признают этого канона, утверждая, что истинный древний канон, созданный, по преданию, Ришабхой, утерян. Шветамбары же придерживаются принятого в Паталипутре канона и считают его правильным.

Дигамбары не соглашаются и с тем, что Махавира был женат, и возводят целомудрие в догму всей его жизни, а шветамбары считают, что он был женат, но полагают, что истинным аскетом Махавира стал только после ухода от семьи в возрасте 30 лет.

В отличие от шветамбаров дигамбары считают, что женщина не может достигнуть полного освобождения на пути спасения (в этом вопросе шветамбары стоят ближе к учению Махавиры, чем дигамбары).

<sup>3</sup> Там же, стр. 130.

И у дигамбаров и у шветамбаров есть касты, но дигамбары не соблюдают кастовых ограничений; при заключении браков они рассматривают свою секту как одну касту; шветамбары же восприняли гораздо больше кастовых запретов и следят за соблюдением кастовой эндогамии.

О большой либеральности древнего джайнизма к социально-кастовым ограничениям, а возможно; и об активном противодействии им говорит дружба Махавиры с главой антибрахманской секты адживиков Мэххали Госалой, который происходил из рабов<sup>4</sup>.

Махавира странствовал с ним вместе шесть лет<sup>5</sup>, проповедуя сходные с учением адживиков истины о тщетности надежд на посмертную жизнь души, о ненужности жертвоприношений и необходимости для аскетов обнажать свое тело.

Многие исследователи считали, что Махавира и Будда — одно и то же лицо, а буддизм и джайнизм — два ответвления одного учения, из которых буддизм возник раньше<sup>6</sup>.

Глубокий знаток джайнской и буддийской литературы Герман Якоби тщательно сопоставил все предания, связанные с Махавирой и Буддой, а также основные положения их учения и доказал, что они проповедовали независимо друг от друга (хотя и в близкий исторический период).

Сходство имен родных Будды и Махавиры свидетельствует, по мнению Якоби, только о том, что такие имена были широко распространены среди кшатриев.

Описываемые в памятниках древнеиндийской литературы факты жизни обоих совершенно различны. Так, Якоби пишет о том, что Будда и Махавира родились в разных географических точках (добавим: и в разное время); мать Будды умерла сразу после его рождения, родители Махавиры жили еще 30 лет; Будда стал аскетом против воли своего отца и при его жизни, Махавира — после смерти отца и с согласия кшатриев; Будда был подвижником 6 лет, Махавира — 12; Будда не

---

<sup>4</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 113, 116.

<sup>5</sup> «Bihar through the Ages», стр. 131.

<sup>6</sup> См., например, Барт, Религии Индии, стр. 165—167.

ценил аскетических подвигов (ни своих, ни чужих), Махавира считал, что они необходимы (до сих пор джайнские аскеты проводят в подвижничестве 12 лет для «достижения совершенства»); в раннем буддизме порицалось поклонение статуям и другим изображениям вероучителя, в джайнизме такое поклонение всегда было принято; имена учеников Будды не совпадают с именами учеников Махавиры; умерли они оба в разное время и в разных местах<sup>7</sup>.

Больше того, слово «тиртханкар» («перевозчик через океан бытия»), употребляемое джайнами в качестве почетнейшего эпитета для своих древних вероучителей, означает в буддизме основателей еретизма. Тот факт, что и у буддистов и у джайнов были в ходу такие эпитеты, как «буддха», «сарваджня» (всезнающий), «мукта» (освобожденный), «джина» (победитель) и др., говорит только о распространенности этих определений применительно к религиозным проповедникам. К тому же Якоби отмечает, что буддисты пользовались одной группой таких определений, а джайны предпочитали другую.

Многие ученые (Кольбрук, Радхакришнан и др.) пытаются доказать, что джайнизм существовал до буддизма<sup>8</sup>. Кольбрук мотивирует свою точку зрения тем, что учение джайнов о наличии души у каждого живого существа восходит к первобытному анимизму.

Якоби считает, что, хотя общины буддистов и джайнов возникли и развивались независимо от брахманизма, они многое заимствовали у брахманских аскетов, не только в философии и моральных предписаниях, но даже в обычае пользоваться теми же обязательными вещами. Правда, тут же он оговаривается, что автор санскритского трактата «Баудхаяна», где собраны все предписания аскетам, жил позже Будды (а значит, и Махавиры)<sup>9</sup>.

Для того чтобы выразить свое несогласие с тем, что брахманские аскеты послужили примером для создания джайнской монашеской общины, автор данной работы

---

<sup>7</sup> Н. Jacobi, *Jaina Sutras*, pt I.

<sup>8</sup> Н. Т. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, vol. II, стр. 276; С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, М., 1956, стр. 245.

<sup>9</sup> Н. Jacobi, *Jaina Sutras*, pt I, Introduction, стр. XXV, XXX, XXXIV, XXXV, XXXIX.

уже привел все доказательства, которые были ему доступны, и свои соображения по этому поводу.

Многие правители древнего Бихара оказывали покровительство джайнской общине, что, возможно, тоже свидетельствует о давнем знакомстве его населения с джайнизмом. Четака — самый известный из правителей личчхави — отдал свою сестру Трисалу в жены джайну Сиддхарте, и от этого брака родился Махавира. Представители династии Шайшунага (VI в. до н. э.) — Бимбисара и Аджаташатру — были, по преданию, в родстве с Махавирой и исповедовали джайнизм; джайнами были и члены династии Нанда (V—IV вв. до н. э.). По джайнским преданиям, Чандрагупта Маурья был также джайном<sup>10</sup>, вел в течение 12 лет жизнь аскета и умер в Шраванабельголе в Майсуре. Некоторые считают, что Ашока Маурья в юности тоже исповедовал джайнизм<sup>11</sup> и ввел эту религию в Кашмире (подтверждение этому находят в кашмирской хронике «Раджатарангини») <sup>12</sup>. Большой вклад в распространение джайнизма внес и внук Ашоки — Сампрати<sup>13</sup>.

Знаменитый правитель государства Калинга (народ которой знал джайнизм со времени Паршвы, т. е. с VIII в. до н. э.), Кхаравела, живший во II в. до н. э., был одним из самых горячих покровителей джайнизма. В Калинге джайнизм был известен еще в VII в. н. э.<sup>14</sup>, и, очевидно, именно через Калингу он проник на юг Индии.

В Бенгале эта религия тоже была распространена вплоть до VII в. н. э. — Сюань Цзан пишет, что здесь очень много обнаженных аскетов, называемых ниргрантха (доныне в некоторых местах Бенгала почитаются статуи тиртханкаров, но только их именуют не Джина, а Бхайрав, т. е. Шива)<sup>15</sup>.

Таким образом, мы видим, что это вероучение широко распространилось в I тысячелетии до н. э. именно в восточных областях Индии, населенных главным образом неарийскими народами. Но установление арийского

---

<sup>10</sup> V. A. Smith, Early History of India, стр. 154; P. Thomas, Epics, Myths and Legends of India, стр. 186.

<sup>11</sup> E. Thomas, Early Faith of Asoka.

<sup>12</sup> V. A. Sangave, Jaina Community, стр. 379.

<sup>13</sup> V. A. Smith, Early History of India, стр. 458.

<sup>14</sup> V. A. Sangave, Jaina Community, стр. 380.

<sup>15</sup> Там же.

господства, распространение института варн и кастового строя, а также брахманизма привели к тому, что джайны и их вероучители стали покидать Бихар. Учение дигамбаров распространилось в Южной Индии, а шветамбаров — в основном в Северной Индии и постепенно стало наиболее известным в ее западных областях.

Сюань Цзан замечает, что в VII в. н. э. джайнизм был силен только на родине Махавиры, в Вайшали<sup>16</sup>, но в последующие столетия брахманизм вытеснил его и оттуда, и в восточных областях Индии эта религия практически была забыта.

---

<sup>16</sup> «Bihar through the Ages», стр. 131.

## РАЗВИТИЕ ДЖАЙНИЗМА ВНЕ БИХАРА (средневековый период)

В науке принято считать, что джайнизм стал распространяться по Южной Индии с III в. до н. э., т. е. с того времени, когда проповедник этой религии Бхадрабаху во главе общины монахов пришел из Бихара в Карнат.

Но есть и другая точка зрения, заключающаяся в том, что джайнизм был здесь известен задолго до прихода Бхадрабаху и что тот только вдохнул новую жизнь в эту старую религию<sup>1</sup>. Приверженцы бога Шивы узнали и приняли в джайнизме многое, что было им уже знакомо по их вероучению — идею отшельничества, позу йога-асана, покровительство животным.

В течение первых веков нашей эры джайнизм довольно интенсивно и мирно распространялся по Южной Индии. Он был широко известен в империи Сатаваханов (падение которой датируется III в. н. э.) и пользовался покровительством правителей из династий Ганга (II—XI вв.), ранних Кадамба (IV—VI вв.), Чалукья (VI—VIII вв.), Паллава (V—IX вв.) и др.<sup>2</sup> Многие правители строили джайнские храмы, монастыри, учреждали кухни для питания монахов<sup>3</sup>.

Модифицированный брахманизм, применившийся к местным условиям (обычно уже именуемый в исследованиях индуизмом), стал в это время широко известной религиозной системой. Отойдя от почитания большин-

<sup>1</sup> K. P. Jain, *The Antiquity of Jainism in South India*, стр. 512—516.

<sup>2</sup> Б. Н. Луния, *История индийской культуры*, стр. 208, 259; K. A. Nilakantha Sastri, *Development of Religion in South India*, стр. 68—69; Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи, *История Индии*, стр. 123.

<sup>3</sup> K. A. Nilakantha Sastri, *Development of Religion in South India*, стр. 69.

ства ведических богов и в значительной мере отказавшись от принесения в жертву животных, индуизм принял в эту эпоху в основном форму бхагаватизма (от бхагават — божество), т. е. из многих богов индуизма выделались верховные божества, как бы возглавившие пантеон. На юге Индии главными объектами почитания бхагаватов стали боги Шива и Вишну, таким образом в индуизме оформились два главных течения — шиваизм и вишнуизм.

Это была эпоха раннего бхакти — религиозного движения в индуизме, призывавшего к беспредельной, самоотрешенной любви к божеству: Шиве или Вишну.

Бхакты-шиваиты (т. е. фанатичные сторонники шиваизма), известные под названием наянаров, и бхакты-вишнуиты (альвары) слагали гимны в честь этих богов; эти гимны представляют большой и крайне интересный для историков раздел литературы раннего южноиндийского средневековья.

Из этих источников видно, что на юге к середине I тысячелетия н. э. между общиной джайнов и бхактами-индуистами создались враждебные отношения.

Джайнские вероучители основали в округе Южный Аркот (современный штат Мадрас) монастырь, получивший название Паталипутры — очевидно, в память одной из северных твердынь этой религии. Монахи из Паталипутры обратили в джайнизм широкие слои местного населения, и в том числе некоторых сильных правителей южноиндийских государств, как, например, Махендравармана из династии Паллава (начало VII в. н. э.).

Этот монастырь был далеко не единственным влиятельным центром джайнизма на юге — в первой половине I тысячелетия н. э. славились джайнские монастыри в Пухаре, Урапуре, Мадурай и ряде других мест Южной Индии<sup>4</sup>.

Очевидно, соперничество из-за влияния на правителей, а также из-за экономических выгод (борьба за земли, дарованные монастырям и храмам, за богатые вклады и т. п.) послужило одной из причин вражды между общинами.

---

<sup>4</sup> Xavier S. Thani Nayagam, *Earliest Jain and Buddhist Teaching in the Tamil Country*, стр. 42.



Борьба между джайнами и бхактами иногда сводилась не только к публичным диспутам (причем проигравшие должны были принимать веру победивших) или к соревнованию в демонстрации «чудес», но и к массовым казням джайнов<sup>5</sup>, инспирированным брахманами-советниками, которые оказывали влияние на правителей.

Есть свидетельства, что и в Махараштре джайны подвергались яростным нападкам со стороны групп местного населения, руководимых лицами, известными под названием «бхайрав»<sup>6</sup>. Это название говорит о том, что указанные группы населения были, очевидно, шиваитами, так как слово «бхайрав» является одним из имен бога Шивы.

В храме богини Минакши в г. Мадурани (штат Мадрас) есть фрески, на которых изображены массовые казни джайнов. Здесь доныне в дни ежегодного праздника, посвященного этой богине, проносят в процессии изображение джайна, посаженного на кол<sup>7</sup>.

Главной причиной такой вражды были те общественно-экономические изменения, которые наступили в стране в связи с развитием феодальных отношений. Нет указаний на такую острую вражду между общинами до начала эпохи Гупта. Новые социальные слои (и прежде всего феодальные правители), поднявшиеся в эпоху Гупта и вслед за ней, т. е. в период роста феодализма, сделали своим идеологическим знаменем реформированный брахманизм — индуизм в форме раннего бхакти, как приверженности к верховному богу. И тогда начались активные нападки на носителей старых форм идеологии, сопряженной с теми общественно-экономическими отношениями, которые были обречены на уход с исторической арены, так как были связаны с эпохой формирования классовых отношений.

Жертвой этой борьбы стал буддизм, который не смог приспособиться к новым социально-экономическим условиям и был практически вытеснен из Индии к VIII — IX вв. н. э. Джайнизм же как вероучение, отличающееся большей простотой и близостью к практической

---

<sup>5</sup> Там же стр. 42—43.

<sup>6</sup> V. A. Sangave, Jaina Community, стр. 102.

<sup>7</sup> Там же, стр. 409.

жизни народа, а также, вероятно, в большей мере обладающее корнями, уходящими в толщу древних народных верований, смог устоять в этом конфликте.

Известно, что джайнские учителя — ачарья — предписывали членам общины придерживаться обычая каждого народа, в среде которого они жили (если только эти обычаи не находились в противоречии с основами джайнизма). Так сложились два типа религиозно-обрядовой практики каждого джайна: «лаукика», т. е. «мирская», «практическая», и «паралаукика», т. е. только для души, «надмирская»<sup>8</sup>. В практику лаукика входили не только паломничество, проведение праздников или отправление обрядов, но и производственная деятельность.

Трудно сказать, была ли у членов древней джайнской общины общая (или сходные) профессия. Все занятия, связанные с уничтожением живых существ или нанесением им вреда, считались запретными, поэтому джайны отрицают, например, земледелие, полагая, что при вспашке полей наносится вред различным живым существам. Но когда именно джайны отказались от земледелия — неизвестно. Очевидно, в основном это вероучение распространялось в городской среде уже в древние времена.

В Бомбейском Карнатаке сложилась единственная каста джайнов — чатуртха, которая занимается земледелием<sup>9</sup>. Это может вызвать предположение, что члены какой-то крупной земледельческой касты данной местности приняли некогда джайнизм и продолжали заниматься земледелием, ибо для многочисленной группы людей было трудно сразу переменить профессию и переселиться в города для занятий торговлей или ростовщичеством.

Исходя из того, что торговая и ростовщическая деятельность является в течение многих веков традиционным занятием джайнов, можно полагать, что джайны сосредоточили на ней свои усилия в эпоху расцвета феодализма. Если джайны-монахи жили в монастырях и обителях вне городов, то джайны-миряне были сконцентрированы главным образом в городах. Очевидно, высокая степень их влияния на многих правителей может быть объяснена именно тем, что они предоставляли крупные займы и финансировали те или иные их мероприятия.

---

<sup>8</sup> Там же, стр. 406—407.

<sup>9</sup> Там же, стр. 106.

Эпоха раннего феодализма, развитие ремесла и торговли должны были объективно способствовать упрочению джайнизма и помочь ему выдержать удары со стороны индуизма.

Уже в эпоху Гупта многие города, в которых процветали ремесла и торговля (Матхура, Валабхи, Пундравардхана, Удаягири, Майсур, Канчи и др.), прославились как крупные центры джайнизма. Об упрочении этой религии в раннее средневековье и о ее распространении в Южной и Западной Индии свидетельствует и то, что в 453 г. н. э. в г. Валабхи собрался вседжайнский собор для исправления и фиксации канонических текстов. В этот период было создано и много комментариев к этим текстам, составившим большой раздел джайнской литературы.

Однако развитие феодализма (а в области идеологии становление индуизма) было неотделимо от развития и упрочения кастового строя. Джайнская община восприняла эту черту социально-экономической и идеологической жизни Индии — постепенно в джайнизме сложились касты, принявшие многие ограничения и запреты, существовавшие в индусских кастах.

Видимо, умение приспособиться к меняющимся историческим условиям может быть объяснено известным либерализмом джайнского канона и всего строя общины. Джайнские учителя не противились изменениям, которые время вносило в устройство общины. Как и в древности, община не закрывала своих дверей ни перед кем.

Важной причиной образования джайнских каст в этот период было массовое обращение в джайнизм индусов в тех государствах, правители которых покровительствовали джайнской общине или даже сами становились джайнами. Эти новообращенные сохраняли в рамках новой религии свой прежний жизненный уклад, основанный на кастовом строе.

К делению общины на четыре варны, происшедшему еще в древний, бихарский, период развития джайнизма, прибавилось деление ее на касты, окончательно оформившееся главным образом в XIII—XV вв. Собственно джайнские касты возникали в основном по локальному признаку — по месту расселения той или иной группы джайнов. Это подтверждается тем, что до сих пор точ-

но известно место образования многих джайнских каст<sup>10</sup>. В подавляющем большинстве случаев это города.

На севере и западе Индии смешение индусской и джайнской общин было особенно активным — здесь в составе многих джайнских каст есть группы, исповедующие вишнуизм, а в составе многих индусских каст есть части, зарегистрированные как джайны<sup>11</sup>. На юге же в джайнской общине сложились свои касты, которые целиком отъединились от индусской общины; здесь названия джайнских каст не встречаются в составе индуских. Это, возможно, показывает, что процесс становления джайнской общины на юге протекал на основе большей изолированности от индусской общины, в которой ранее бхакти достигло, как известно, высокого развития. В этом отражена также и та борьба между общинами, о которой упоминалось выше. Она не прекращалась и в первой половине II тысячелетия н. э. Известно, что джайны жаловались правителю Виджаянагара Буккараёе на притеснения со стороны вишнуитов и он повелел в 1368 г. обеим общинам прекратить вражду и мирно проповедовать свои вероучения<sup>12</sup>.

Южные джайны не прибегали и не прибегают к услугам брахманов, как это делают джайны на севере и западе, а имеют сложившуюся внутри их общины прослойку жрецов — упадхьяя.

В IX—XV вв. южноиндийские джайны-дигамбары назывались «панчама» («пятые»), т. е. те, кто находится вне рамок четырех варн индуизма. Правда, есть и другое толкование этого названия — в «пятую» группу среди джайнов входят те члены общины, которые признают браки вдов<sup>13</sup>, из-за чего другие группы джайнов относятся к «панчама» как к «низшей» группе. Для того чтобы освободиться от своего низкого положения, многие панчама вливались в шиваитскую секту лингятов, не признававшую кастовых ограничений.

Считается, что многое в этическом учении и философии лингятов заимствовано у джайнов<sup>14</sup>. Большинст-

---

<sup>10</sup> Там же, стр. 111—114.

<sup>11</sup> Там же, стр. 100.

<sup>12</sup> K. A. Nilakantha Sastri, *Development of Religion in South India*, стр. 69.

<sup>13</sup> V. A. Sangave, *Jaina Community*, стр. 105, 107.

<sup>14</sup> Там же, стр. 106.

во лингятов, как и джайны, являются торговцами и ростовщиками, что служит косвенным подтверждением широкого обращения джайнов в лингаизм. В течение нескольких веков лингяты и джайны мирно уживались, но уже в XVI в., в период правления в Виджаянагаре династии Райя, между ними происходили столкновения. Так, Кришнадева Райя приговорил к тяжелому наказанию главу общины лингятов за то, что он убил нескольких жрецов из джайнской секты шветамбаров<sup>15</sup>.

Повсюду на юге можно видеть статуи тиртханкаров и джайнские храмы, свидетельствующие о широком распространении здесь этой религии в течение длительного времени. В разных областях Южной Индии сложились свои центры джайнизма, но главным стал центр в Шраванабельголе в штате Майсур (где, по преданию, умер пришедший сюда незадолго до своей смерти Бхадрабаху).

С XIII в. южноиндийский джайнизм начал клониться к упадку. В эту эпоху стало расти антифеодальное движение, религиозно-идеологическим выражением которого стало учение бхакти (особенно вишнуитское бхакти). Оно охватило широкие слои сельского населения и городских ремесленников. Это движение было настолько широким, что к нему примыкали и многие представители других религиозных общин. Большое число джайнов обратилось в вишнуизм, и джайнская община не только уменьшалась численно, но и теряла свое влияние.

Окончательно индуизированные правители южноиндийских государств перестали покровительствовать джайнам.

В эпоху мусульманских завоеваний и особенно после падения империи Виджаянагар (конец XVI в.) джайнская община на юге практически потеряла все свои позиции.

На севере Индии центрами джайнизма (главным образом секты шветамбаров) стали в средневековый период Матхура, Удджайн, Раджпутана. Матхура издавна была торговым городом, в период правления династии Сатаваханов она превратилась в один из главных

---

<sup>15</sup> К. А. Nilakantha Sastri, Development of Religion in South India, стр. 126—127.

центров торговли с западными странами. Здесь сосредоточились джайнские купцы, щедро субсидируя в течение ряда веков строительство джайнских монастырей и храмов.

На севере и северо-западе, как и на юге, вспыхивали иногда столкновения между индусской и джайнской общинами — известны случаи разгромов джайнских храмов и переделки их под индусские, известны случаи преследования и убийства джайнов<sup>16</sup>.

В период правления мусульманских династий джайны не подвергались гонениям. Это можно объяснить тем, что они держали в своих руках многие ключевые позиции в налоговом-финансовом ведомстве, в торговле и ростовщичестве, а также давали займы Моголам<sup>17</sup>. Джайны были богаты и влиятельны и именно в этот период строили на свои средства богатейшие храмы в Раджпутане и Гуджарате, прославленные на весь мир. Джайны часто пользовались покровительством многих раджпутских князей и бывали министрами при их дворах. Именно джайны стали основой складывавшейся в Раджпутане и Гуджарате торгово-ростовщической прослойки, широко известной позже под названием марвари (по месту своего образования — Марвару).

Они занимались не только торговлей, ростовщичеством и предоставлением крупных денежных займов раджпутским феодалам, но и сбором налогов, скупкой изделий ремесленников с последующим широким вывозом и перепродажей их, предоставлением кредитов в другие области Индии и другими подобными операциями<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> V. A. Sangave, *Jaina Community*, стр. 409—410.

<sup>17</sup> В. И. Павлов, *Формирование индийской буржуазии*, стр. 40, 45—46.

<sup>18</sup> А. И. Чичеров, *Экономическое развитие Индии перед английским завоеванием*, стр. 162.

## ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРИНЦИПЫ ДЖАЙНИЗМА

Считают, что джайнизм в отличие от ведической религии не является религией-апаурушей, т. е. обладающей сверхъестественным (буквально «нечеловеческим») происхождением. Это учение было создано людьми, каждый из которых известен как Джина, т. е. Победитель (устранивший все препятствия на пути к спасению), или тиртханкар — «перевозчик через поток (бытия)».

Основные принципы джайнизма следующие:

1. Каждая человеческая душа изначально облечена в оболочку материальных частиц, называемых карма, привязывающих ее к нечистым земным делам.

2. Каждый человек должен стремиться к освобождению от этой зависимости и к достижению совершенного состояния души, в котором она приобретет четыре новых качества: безграничную веру, безграничное знание, безграничную силу и безграничное счастье.

3. Человек должен держать свою материальную оболочку под контролем своего духа, так как только после полного преодоления ее связующей силы душа достигает совершенства.

4. Человек может достичь совершенства только своими собственными усилиями. Никто не может помочь ему на этом пути. Каждый несет полную меру ответственности за все, что он делает <sup>1</sup>. Этот последний принцип активно отрицает бога.

Основой джайнской философии является вера в объективное существование двух категорий (понятий) — джива (живое) и аджива (неживое), которые находятся в непрерывном взаимодействии, порождающем все явления жизни <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. L. Jaini, *Outlines of Jainism*, стр. 195—196.

<sup>2</sup> H. Warren, *Jainism*, стр. 50—51.

Человек может добиться того, что это взаимодействие прекратится и душа постепенно освободится от притяжений со стороны всего того, что относится к аджива, и достигнет состояния мокша — полной свободы, спасения.

Для достижения мокши каждый джайн должен четко освоить мыслью семь так называемых таттв: 1) живое (дух), 2) неживое (материя), 3) проникновение материи в душу, 4) связывание ею души, 5) преодоление душой этого проникновения, 6) освобождение от влияния материи и 7) мокша.

Джива (будем переводить это как «душа») в целом вечна и непреходяща, но состоит она из неисчислимого множества отдельных душ, облеченных в самые разные материальные оболочки, или тела. Это могут быть тела людей, животных, насекомых и даже растений. Есть категории существ, проявляющих только одно чувство, одну сторону души — осязание. Они неподвижны — стхавара (это растения, воздух, вода, огонь, земля). Есть существа — траса, т. е. подвижные. Среди них имеются те, у которых два чувства — осязание и вкус (например, черви), три чувства — осязание, вкус и обоняние (жуки), четыре — осязание, вкус, обоняние и зрение (пчелы), пять — все те же и слух (люди, животные, птицы).

Поскольку признается наличие души у всего живого, джайны строжайшим образом придерживаются доктрины ахимсы, т. е. неубийства, неповреждения жизни.

Эта доктрина предписывает неповреждение даже растений и тех существ, которые наделены одним чувством. Но поскольку такое предписание несовместимо, скажем, с сельскохозяйственной практикой, джайнские учителя вносят разъяснения, говоря, что строго возбраняется только сознательное и не вызванное необходимостью причинение вреда живым существам<sup>3</sup>.

Душа может достичь спасения лишь тогда, когда воплотится в человека.

В категорию аджива, т. е. неживого, входит пять понятий: пудгала — материя, дхарма — средство, среда, стимулирующие движение или действие, адхарма — средство или среда, стимулирующие отсутствие движения (например, земля), акаша — пространство и кала — время.

<sup>3</sup> «Jainism. Shree Vallabh Suri Jain Literature Series», Pushpa 2, стр. 9—10.



Все они изначально и в сути своей неизменяемы. Меняться могут только условия, в которых они себя проявляют.

Сознание органически свойственно каждой душе, но обретению им истинных знаний мешают материальные кармы, порождающие разные преграды.

Познание может достигаться посредством чувств и ума и посредством души, освободившейся от кармы (это высшая форма познания) <sup>4</sup>.

Душа, достигшая состояния совершенства — кевали, может познавать истинную природу всех вещей; на других ступенях пути к совершенству она может воспринимать все только относительно и условно.

Всякое утверждение не абсолютно, а относительно, и это вызвано объективным состоянием каждой реально существующей субстанции, так как у нее две основные группы признаков: неизменные и изменяющиеся (случайные). И те и другие признаки существуют реально.

Изменяющиеся признаки связаны с непрерывным циклом рождения и разрушения, тогда как неизменные являются причиной непрерывного существования реальной субстанции.

Все субстанции, за исключением времени (кала), обладают протяженностью в пространстве. Душа тоже относится к категории субстанций, имеющих протяженность в пространстве, однако с оговоркой, что она присутствует в нем, но не заполняет его и может быть со-вмещена одновременно с другой субстанцией (скажем, с другой душой) <sup>5</sup>.

Личные качества, присущие каждой человеческой душе, обусловлены воздействием всех карм на души предыдущих поколений. Зависимость от карм порождает страсти, которые следует преодолевать. На этом пути может помочь авторитет 24 учителей (Джина), которых поэтому и называют тиртханкарами — «перевозчиками через поток» (бытия или страстей).

«Правильная вера, правильное познание и правильное поведение известны поэтому в этике джайнистов как три жемчужины (триратна)» <sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, стр. 74.

<sup>5</sup> Там же, стр. 90.

<sup>6</sup> Там же, стр. 99.

Все, что существует, было извечно и пребудет вечно. У вселенной не было творца, подобного индусским богам Брахме или Праджапати.

Время делится на три эры — прошлую, настоящую и будущую. В каждой эре жили свои 24 тиртханкара. В джайнской священной книге «Кальпасутре», в словаре «Абхидхана Чинтамани», составленном в XII в. джайнским ачарьей Хемачандрой, и в ряде других источников описаны жизнь и подвижничество этих тиртханкаров и чудеса, которые они творили. Они изображаются гигантами, жившими необыкновенно долго. Продолжительность их жизни измеряется единицами, называемыми «море лет», которое равно одному триллиону единиц времени, называемых «палья» и равных времени, необходимому для того, чтобы опустошить большую пещеру, наполненную обрезанными волосами, вынимая по одному волоску в столетие<sup>7</sup>. И только о предпоследнем тиртханкаре (Паршве) говорится, что он стал аскетом в 30 лет, а достиг совершенства в 70 лет. Эти реальные цифры свидетельствуют, по нашему мнению, о факте его существования как исторической личности, память о которой еще сохранялась ко времени расцвета джайнизма и создания его канона.

Каждая эра состоит из шести эпох, называемых ара. В течение этих эпох человечество проходит путь от великого счастья к великому горю и опять к счастью. В первые ара люди бывают огромны и сильны и живут подолгу, но к шестой ара рост людей снижается до 1 локтя, а продолжительность жизни доходит до 16 лет; в следующие шесть ара все проходит в обратном порядке.

В глубокой древности все необходимое для жизни человек получал от божественных деревьев<sup>8</sup>. Все люди были равны, всюду царило счастье. Но постепенно деревья стали давать все меньше плодов, и человечеству стала грозить гибель. В это время появился первый тиртханкар Ришабха, который спас людей, дав им законы, знания, меч, земледелие, торговлю, скотоводство и чер-

---

<sup>7</sup> Эти сведения приводятся по работам: F. Bushanan, Particulars of the Jains; H. T. Colebrooke, Observations on the Sect of Jains.

<sup>8</sup> Аналогичные предания есть и у горных дравидийских племен, в частности у катаров, живущих в Северной Керале (W. Ruben, Überlegung zur Geschichte der Religion..., стр. 213).

нила<sup>9</sup>. Он создал и книги по наукам и религии, но язык этих книг забылся, и их пересказывают на разных языках. Его сын правил в Бхаратакшетре, т. е. уже в Индии<sup>10</sup> (на какой территории протекала жизнь общества до этого времени, уяснить по джайнским преданиям невозможно).

В этом предании нетрудно усмотреть попытку своеобразного толкования древнейшей истории человечества от стадии жизни первобытной общины, существовавшей главным образом за счет собирательства, до периода классовых отношений<sup>11</sup>.

По джайнским представлениям, существует несколько миров, расположенных один над другим. Так, существуют два нижних мира, где живут демоны разных категорий. В самом нижнем мире живут 15 категорий демонов, подвергающих души грешников мучениям. В следующем мире живут и демоны и духи. Духи называются бхавана-пати, а демоны делятся на две группы — черных (вьянтара) и белых (вана вьянтара). К названиям демонов относятся и такие, которые в индуизме приняты для названий духов и полубогов (например, якша или гандхарва), и такие, которые и в индуизме обозначают демонов (пишача или ракшаса).

Над двумя нижними мирами расположен средний мир. В этом мире находится земля со всем, что на ней обитает. По древней географии джайнизма, средний мир состоит из 8 кольцеобразных континентов, разделенных океанами, а в центре его расположена святая гора Меру.

Есть также верхний мир, в котором живут боги и святые; этот мир близок к вершине Меру.

Превыше всего, на самой вершине Меру, находится зенит вселенной — сиддха шила, где в сверкающей веч-

---

<sup>9</sup> И. Миняев, Сведения о жайнах и буддистах.

<sup>10</sup> Пересказано по ст.: «Notices of the Jains Received from Charukirti Acharya their Chief Pontiff at Belligola, Mysore».

<sup>11</sup> Вряд ли, правда, можно связывать личность (пусть даже мифическую) Ришабхи с периодом начала классовых отношений. Джайнские предания говорят, что в дни его жизни были распространены братско-сестринские браки, что сам он был женат на своей сестре и женил двух своих сыновей, Бахубали (Гоматешвару) и Бхарату, на своих двух дочерях (V. A. Sangave, *Jaina Community*, стр. 162). Этот миф позволяет нам совместить представления о Ришабхе с гораздо более древней стадией развития человеческого общества.

ности ведут жизнь сиддхи — освободившиеся души. Это небо мокши, небо освобождения.

Души людей, близкие к совершенству и называемые девата, живут ниже вершины Меру, на небе — сварга. Они служат сиддхам. Здесь в числе девата находятся и индусские боги Индра, Шива, Брахма, Хануман, Ганеша и др., а также Будда; считается, что бог Вишну после своего воплощения в Раму стал сиддхом. В джайнских храмах индусские боги обычно изображаются в виде маленьких фигур, стоящих в почтительной позе перед изображениями тиртханкаров и сиддхов.

Некоторые индусские божества нашли себе место в качестве богов-покровителей или богов-охранителей тиртханкаров. В признании джайнизмом индусских богов, вероятнее всего, отражено стремление джайнской общины к широкой популяризации своей религии.

В джайнизм вошел культ богинь-матерей. Этот культ было очень трудно совместить с учением о строгом аскетизме. Если буддизм не смог одолеть силу этого древнейшего из культов и он нашел себе место в буддизме в форме тантрического буддизма, то в джайнизме было найдено другое решение — место богинь-матерей заняли в нем богини-посланницы («шасана-деви»). У каждого из 24 тиртханкаров есть своя богиня-посланница, связывающая его с миром смертных. С Паршвой соотносится таким образом богиня Падмавати, с Неминатхом — Амбика, с Адинатхом — Чакрешвари и т. д. Эти божества упоминаются в ряде джайнских книг, но наиболее полно их функции описаны в текстах дигамбаров, которые имеют и тайные тексты, посвященные этим божествам, где описываются их формы, имена, символы, оружие и т. п.<sup>12</sup>

Джайны почитают и этих богинь и других богинь индуизма — Сарасвати (богиню просвещения), Лакшми (богиню процветания) и т. д. У джайнов есть и свои 16 «богинь знаний». Поклоняются джайны также кастовым божествам и божествам — покровителям семьи.

Изображение всех этих святых и богов можно видеть в храмах (главным образом в храмах шветамбаров, которые восприняли больше элементов индуизма, чем

---

<sup>12</sup> «Praci Jyoti. Digest of Indological Studies». Institute of Indic Studies, Kurukshetra University, 1963, December, стр. 35.

дигамбары). Ортодоксы джайнизма стараются бороться с этими отклонениями от основ религии, но искоренить их невозможно, так как они очень давно вошли в джайнизм.

В храмах обеих сект почитают статуи тиртханкаров (исключая подсекту дигамбаров — таранапантхи и подсекту шветамбаров — стханакаваси).

У дигамбаров это простые, небурные изображения обнаженного, прямо стоящего или сидящего на скрещенных подвернутых ногах мужчины, тогда как у шветамбаров это часто статуи, окутанные тканью и убранные драгоценностями и золотом. Обычно их глаза делают из драгоценных камней.

В ритуал почитания изображений входит много элементов, хотя и необязательно каждый раз выполнять их все. Молящийся при посредстве жреца храма брызгает воду и шафран на статую, водит перед ней тлеющими ароматными палочками — агарбатти, читает молитвы, кладет к статуе цветы, рис, плоды, сладости и т. д. Чаще всего ритуал почитания сводится к тому, что молящийся три раза обходит статую по часовой стрелке и читает краткую молитву: «Намо архантанам, намо сиддхам» («Слава архатам, слава сиддхам»). Утренняя молитва у рядовых членов общины тоже очень кратка: «Да будут прощены грешные мысли, которые посетили меня ночью»<sup>13</sup>.

Важными религиозными заслугами считаются благотворительность и пожертвования на поддержание храмов.

Жрец храма ежедневно оmyвает статуи молоком, а в дни праздников — особым ароматным составом и убирает их цветами.

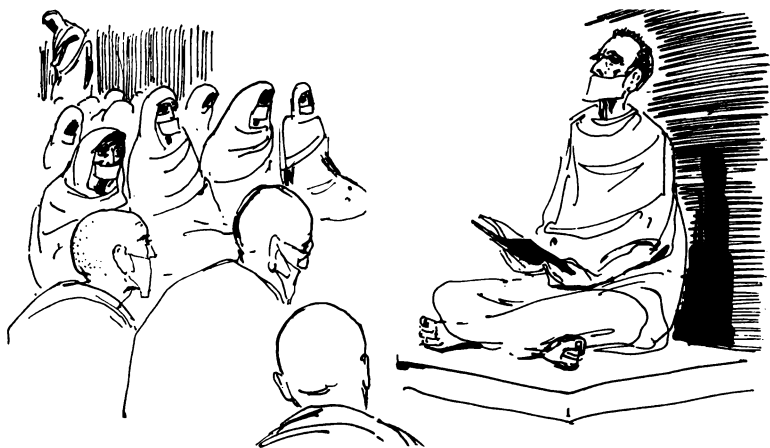
У подсект стханакаваси и таранапантхи есть молитвенные дома, где живут их монахи и где читаются их священные книги.

Джайны совершают паломничества к своим священным местам — туда, где, по поверью, родились, достигли просветления или умерли их тиртханкары.

Излюбленными местами паломничества являются следующие:

---

<sup>13</sup> E. Thomas, The Early Faith of Asoka.



Джайнские аскеты слушают проповедь

*Бихар.* 1. Гор. Параснатх, возле которого расположена гора Самета, где, по преданию, Паршва и ряд других святых достигли нирваны. И на горе и вокруг нее находится много джайнских храмов.

2. Гор. Папапури (или Павалури), где умер Махавира. Он расположен недалеко от столицы штата, г. Патны. Здесь, на озере, находится один из самых прославленных джайнских храмов.

3. Гор. Раджгир, где, по преданию, родился 20-й тиртханкар. Около города находится скалистая гора, на которой джайнские аскеты в течение многих веков совершали свое подвижничество на глазах у людей, приходивших на них посмотреть.

4. Гор. Бхагальпур, где родился 12-й тиртханкар.

*Раджастхан.* 1. Гора Абу, на вершине которой расположен целый город великолепных храмов.

2. Деревня Ракхаб-Дев вблизи г. Удайпура. Здесь находится древний храм, посвященный первому тиртханкару — Ришабхе. Интереснейшая черта местного культа — поклонение изваянию Ришабхи, сделанному из черного мрамора, не только джайнов, но и вишнуитов (рассматривающих изваяние как воплощение Вишну) и бхиллов (называющих изваяние своим богом Кала-джи, т. е. Черным богом). Это является одним из красноре-

чивых подтверждений предположения о древней, исконной связи джайнизма с культом Вишну-Кришны и с доарийскими культурами.

3. Гор. Ранапур на западе штата, вблизи г. Джодхпура.

*Гуджарат.* 1. Храмы на горе Шатрунджайя, вблизи г. Палитана.

2. Храмы на горе Гирнар, где, по преданию, погрузился в нирвану 22-й тиртханкар Ариштанеми (или Неминатх). Он тоже изваян здесь из черного мрамора.

*Юг.* Самым священным местом паломничества считается Шраванабельгола в штате Майсур. На горе Шраванабельгола расположены храмы X—XII вв., посвященные тиртханкарам Паршве и Неминатху, здесь же стоит гигантская статуя Гоматешвары, сына Ришабхи, высеченная из скалы<sup>14</sup>.

Обычно эти паломничества связаны с праздниками и постами. Джайны отмечают праздники и посты не только своей религиозной общины, но и многие индусские.

Чисто джайнскими являются следующие праздники:

1. Джалаятра — омовение в реке священного колеса — сиддхачакры, которое дважды в год, весной и осенью, торжественно проносят к реке и обратно.

2. Праздник Махавира джаянти — день рождения Махавиры, празднуется на 13-й день светлой половины месяца чайтра (март — апрель). Его празднуют и дигамбары и шветамбары.

3. Джина-панчами (у шветамбаров в октябре — ноябре), или шрутапанчами (у дигамбаров в мае — июне) — праздник священных книг, когда происходит поклонение этим книгам: их украшают цветами и т. п.

4. Вирашасана джаянти (существует только у дигамбаров) — день первой проповеди Махавиры после достижения просветления (в июле — августе).

Соблюдаются следующие посты:

1. Парьюшана — строгий десятидневный пост в августе — сентябре (у дигамбаров) или восьмидневный в августе (у шветамбаров). Сопровождается молениями, процессиями, поклонением священным книгам.

---

<sup>14</sup> Перечисление мест паломничества дано в основном по кн.: Н. von Glasenapp, Heilige Stätten Indiens.

2. Аштанхика (существует только у дигамбаров) — три раза в год.

3. Пост четырех полнолуний в году (когда шветамбары иллюминируют свои храмы).

4. Обе секты соблюдают также не очень строгие посты по 4—8—12 дней почти в каждом месяце.

Из индусских праздников джайны признают:

1. Дивали — осенний праздник огней, который джайны понимают как день достижения Махавирой мокши, т. е. полного освобождения.

2. Ракшабандхана — день в конце июля, когда сестры повязывают на запястье братьев особый шнурок — амулет (вернее, оберег). Джайны считают этот день праздником взаимной дружбы и приязни.

3. Ганеша чатуртхи — день бога Ганеши (отмечается только в Махараштре и Майсуре, где и индусы празднуют его очень торжественно).

4. Анантачатурдаси — день почитания Великого змея — Нага, считающегося символом бесконечности.

Отмечаются и некоторые другие местные индусские праздники.

Джайнизм, подобно индуизму, признает идею религиозного самоубийства, но в отличие от индуизма джайны всегда считали, что быстрые способы самоубийства являются недостойными, и люди, пользующиеся такими способами, возрождаются в виде демонов. Джайнские аскеты избирают способ медленного умирания от голода и жажды, причем не сама смерть должна быть их целью, а умение отказаться от всех потребностей плоти и таким образом искупить все грехи, связанные с плотью<sup>15</sup>.

Религиозное самоубийство разрешено только аскетам. Любое другое самоубийство строго осуждается джайнизмом как насильственное прекращение процесса освобождения души от власти кармы.

---

<sup>15</sup> U. Thakur, The History of Suicide in India, стр. 103—106.



## СТРУКТУРА ДЖАЙНСКОЙ ОБЩИНЫ. ОБЫЧАИ

Как уже указывалось, вся джайнская община разделилась на две большие секты — дигамбаров и шветамбаров<sup>1</sup>.

Дигамбары в свою очередь делятся на пять подсект: бисапантхи, терапантхи, таранапантхи (или самаяпантхи), гуманапантхи и тотаяпантхи.

Различия между ними заключаются главным образом в соблюдении или несоблюдении тех или иных тонкостей ритуала (так, бисапантхи подносят изображениям тиртханкаров цветы, фрукты и сладости, а терапантхи — только рис), но две первые подсекты не посещают храмов других подсект.

Шветамбары имеют три подсекты: пуджера (или муртипуджака, или дераваси, или мандирамарги), дхундия (или бистола, или стханакаваси, или садхумарги) и терапантхи.

Пуджера наряжают и богато украшают тиртханкаров в своих храмах, их аскеты завязывают рот белым, но могут носить и желтую одежду. У дхундия изображений тиртханкаров вовсе нет, а аскеты носят только белое. Терапантхи — довольно крупная подсекта, очень строго соблюдающая аскезу. Они тоже не поклоняются статуям тиртханкаров.

Духовной жизнью всех этих подсект руководят главы — ачарья. Внутри подсект существуют более мелкие группы, тоже возглавляемые своими наставниками — ачарья. Эти группы называются самгха, а в них входят еще более мелкие подгруппы — гана, гаччха и сакха. Между ними постоянно возникают противоречия и споры по разным вопросам ритуала. Многие группы имеют

---

<sup>1</sup> Г. Якоби считает, что разделение произошло во второе столетие после смерти Махавиры (H. Jacobi, *Jaina Sutras*, pt I, стр. XXXV).

свои храмы и отдельные школы для религиозного обучения юношества, называемые гурукула или патхашала.

У каждой группы есть свои аскеты. Интересной чертой внутреннего уклада этих групп является система взаимного контроля между мирянами и аскетами. За нарушение правил поведения или обетов не только миряне, но и аскеты могут быть исключены из общины, и это практически происходит иногда и в наши дни. Даже шрипуджья (глава аскетов данной группы) может быть исключен ее членами.

Возникали и такие самгхи, которые стремились сгладить противоречия внутри общины и возводили это в программу своего вероучения. Так, самгха, известная под названием япья, или япанийя, существующая в Андхре, признает, подобно шветамбарам, истинность канонических книг и возможность спасения и для женщин, но, подобно дигамбарам, она придерживается обычая ритуальной обнаженности тела и всех правил, предписываемых аскетам<sup>2</sup>.

Как уже говорилось, в джайнскую общину проникло деление на касты и частично установился обычай наследовать профессию внутри каждой касты (главным образом у североиндийских джайнов). Здесь уместно привести слова Дж. Неру, которые кратко и емко характеризуют этот процесс: «Весьма любопытно и показательно, что на протяжении длительного отрезка индийской истории великие люди не раз предостерегали против жречества и строгой кастовой системы, против них возникали мощные движения; тем не менее медленно и почти неощутимо, словно это было предначертание судьбы, касты росли, распространялись и зажали в своих губительных тисках все области индийской жизни. Мятетники, восстававшие против каст, имели много сторонников, однако с течением времени группа их последователей сама становилась кастой. Джайнизм, выступивший против старой религии и во многих отношениях весьма отличный от нее, мирился с кастовой системой и приспособился к ней. Благодаря этому он продолжает существовать в Индии почти как ответвление индуизма»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> V. A. Sangave, *Jaina Community*, стр. 54—63, 398.

<sup>3</sup> Дж. Неру, *Открытие Индии*, стр. 123.

В отличие от индуизма в джайнизме нет строгих кастовых запретов или предписаний. Ни одна каста не пользуется привилегированным положением, хотя у джайнов сформировалась и собственная прослойка брахманов.

Судя по устной традиции и памятникам джайнской литературы, бесчисленные подкасты и касты возникли в основном в средневековый период начиная со второй половины I тысячелетия. Видимо, в возникновении таких мелких подгрупп внутри общины отразился исторический процесс расселения джайнов по Индии, обращения в джайнизм отдельных групп населения, а также процесс приспособления джайнской общины к кастовой системе индуизма.

Эта мысль подтверждается тем, что джайнская традиция сохраняет имена многих десятков учителей, якобы создавших эти группы и, больше того, по-разному трактовавших канон и предписывавших своим группам разную религиозную практику.

Но создатели религиозных канонов джайнизма никак не выражали своего отношения к кастам и не вводили ни запретов, ни предписаний по этому поводу.

Некоторые касты джайнов крайне немногочисленны. Так, у шветамбаров почти все касты (за исключением пяти крупных) насчитывают не больше 500 человек. В обеих сектах есть касты по 10—20 человек<sup>4</sup>.

Несмотря на то что далеко не все кастовые институты были восприняты джайнами, все же существуют представления о более высоком и более низком положении тех или иных каст. Так, многие касты джайнов делятся на две группы — виса (двадцатка) и даса (десятка). Происхождение этих групп исследователи не могут объяснить, но известно, что эти группы эндогамны и что положение второй группы ниже положения первой; в некоторых местах членам второй группы даже не разрешают входить в храмы, хотя неприкасаемости у джайнов практически нет.

В кастах группы даса разрешены браки вдов, тогда как в кастах виса эти браки запрещены<sup>5</sup>. Можно полагать, что касты даса генетически восходят к тем древним группам джайнов, которые происходили из неарийских

---

<sup>4</sup> V. A. Sangave, *Jaina Community*, стр. 75—76.

<sup>5</sup> Там же, стр. 91.

народов, тогда как васа, видимо, происходят из сложившихся в более позднее время групп джайнов-арьев.

Характерно, что браки членов каст васа с членами каст даса запрещены, тогда как браки между членами каст васа дигамбаров и шветамбаров, а равно и между членами каст даса обеих сект не возбраняются.

В некоторых кастах Западной Индии, в которых часть членов исповедует джайнизм, а часть — индуизм, к группе васа относятся обычно джайны, а к даса — вишнуиты. Видимо, в джайнизм здесь обращались члены высоких каст в те годы, когда этой религии покровительствовали правители (как это было, например, в Раджастхане и Гуджарате).

Браки между такими джайнами и вишнуитами разрешены<sup>6</sup>.

Джайнские касты, подобно индусским, делятся и на экзогамные группы — готры. Готры восходят к родовым группам, и экзогамия доныне соблюдается строго.

Наиболее многочисленными кастами шветамбаров в Северной и Западной Индии являются осавала (или освала), шримали, поравада (частично дигамбары), а кастами дигамбаров — агаравала, кханделавала, паравара, хумбада (частично шветамбары).

В Южной Индии, где практически все местные джайны относятся к дигамбарам, среди них не существует такого дробного деления на касты. Здесь известны четыре большие касты — сайтавала (этой касты нет в Майсуре), чатуртха, панчама и богара (или касара) — и три маленькие — упадхьяйя, камбоджа и харада.

Дигамбары юга не заключают браков и практически не поддерживают никаких связей с членами джайнской общины, живущими во всех других областях Индии, — видимо, давние и глубокие различия разделяют эту группу и других джайнов.

Интересной чертой жизни южноиндийской общины является то, что здесь жрецы, подобно высококастовым индусам, возводящим себя к древним арьям, придерживаются патрилинейной системы наследования и, выдавая дочерей замуж, дают за ними приданое, тогда как у остальных джайнов эти институты отсутствуют. В отличие от жрецов остальные джайны (так называемые

---

<sup>6</sup> Ch. Krause, The Social Atmosphere of Present Jainism.

миряне) придерживаются древнейшего обычая, сохраняющегося доныне у дравидийских народов (как у горных и лесных племен, так и у многих каст в составе крупных и развитых народов), — у них правом наследования имущества обладает сын сестры покойного, а не его родные дети <sup>7</sup>.

Наряду с этим пережитком матриархальных отношений у джайнов сохраняется и обычай выплаты за невесту выкупа как в денежной форме, так и в форме подарков и передачи отцу девушки части имущества в соответствии с брачным контрактом.

Среди жрецов на юге запрещены браки вдов, а среди остальных джайнов они разрешены (за исключением областей к югу от г. Мадраса) <sup>8</sup>.

Браки между жрецами и мирянами запрещены.

Каждая из четырех крупных каст на юге возглавляется своим духовным руководителем (бхаттарак), который, занимая промежуточное положение между аскетами и мирянами, может единолично решать споры между членами касты и исключать из нее того, кого он сочтет нужным исключить.

Институт бхаттарак возник в средние века у дигамбаров севера Индии, отсюда распространился шире и расцвел в южных областях.

В руках бхаттарак в течение ряда веков было сосредоточено руководство повседневной жизнью членов общины и контроль над их поведением и выполнением религиозных обязанностей. Им непосредственно помогали специально подготовленные ученики.

Но с течением времени бхаттарак стали претендовать на светскую власть, начали конфликтовать друг с другом, вовлекая в эту вражду и руководимые ими группы, и постепенно утратили свой авторитет. Начались проявления недовольства властью бхаттарак. Так, подсекта дигамбаров — терапантхи — возникла в начале XVIII в. в форме группы, выражавшей свой протест против засилья бхаттарак <sup>9</sup>.

Помимо храмовых жрецов в каждой джайнской деревне имеется главный деревенский жрец — грамопадхья. Он, как и все другие жрецы-неаскеты, может всту-

<sup>7</sup> V. A. Sangave, Jaina Community, стр. 110.

<sup>8</sup> Там же, стр. 111.

<sup>9</sup> Там же, стр. 292.

зять в брак. Но верховный жрец округа — дхармадхикари — является уже аскетом, и ему подчиняются все жрецы его округа.

Все жрецы и главы каст должны наблюдать за правильным образом жизни и поведением членов общины. Этому правильному поведению придается большое значение, так как оно должно способствовать совершенствованию души на ее пути к спасению. Поведение аскетов должно быть совершенным — сакала, а от мирян не требуется такого совершенства (образ их поведения называется викала).

Каждый джайн верит в то, что его жизнь состоит из разных стадий существования его телесной оболочки, и он должен разумно удовлетворять потребности своего тела в соответствии с каждой стадией.

Вступление в брак совершенно обязательно для всех, кроме аскетов. Брак джайны заключают, как и члены других религиозных общин в Индии, по выбору родителей.

В древности предписывалось выдавать дочь замуж сразу после наступления зрелости, так как в соответствии с джайнской философией неоплодотворение может быть приравнено к убийству, а это находится в противоречии с доктриной ахимсы. Поэтому в общине были широко распространены детские браки, прекратившиеся сравнительно недавно — после того как стал строго проводиться в жизнь принятый в 1931 г. англо-индийским правительством Закон Сарда о привлечении к уголовной ответственности лиц, виновных в заключении детского брака.

Особые религиозные церемонии отправляются по разным случаям жизни. Свадьба является самым серьезным и важным шагом в жизни джайна и сопровождается многими обрядами. В отличие от индусов джайны считают брак не богоугодным делом, а моментом службы обществу, так как люди, не вступившие в брак, подвергаются всяким соблазнам, а также могут остаться бездетными, что подрывает основы жизни общества.

Джайны в отличие от индусов не считают, что необходимо иметь только сыновей как будущих исполнителей поминальных церемоний, так как джайнизм не предписывает принесения жертв духам предков и не рассматривает культ предков как путь освобождения души.

Джайнские канонические книги не содержат предписаний относительно свадебных обрядов, поэтому эти обряды широко варьируют в зависимости от местных обычаев.

Если индусы признают восемь форм брака, описанных в «Законах Ману» (брахма, дайва, арша, праджапатья, асура, гандхарва, ракшаса и пайшача), то джайны считают приемлемыми только первые четыре формы, ибо эти браки заключаются с согласия родителей жениха и невесты. Остальные четыре вида брака джайны считают греховными, так как брак гандхарва заключается только по взаимному согласию молодых, а три остальные формы связаны с выкупом за невесту или с насильственным ее умыканием (ракшаса). Однако в древности у джайнов был распространен брак ракшаса, что еще раз позволяет думать об исходной связи этой религии с неарийскими народами.

Чаще всего практикуются браки брахма и праджапатья — передача невесты жениху ее отцом в присутствии свидетелей.

На юге Индии предпочитается кросскузенный брак и самой лучшей его формой считается брак с дочерью брата матери, тогда как на севере кросскузенные браки не рекомендуются и не практикуются.

До недавнего времени широко бытовала форма брака, заключающаяся в обмене сестрами, но с распространением западного просвещения она была почти забыта как противоречащая интересам девушек<sup>10</sup>.

Почти во всех семьях за дочью дается приданое, но среди низких каст джайнов практикуется и форма асура — брака с внесением выкупа за девушку (эта же форма часто встречается и среди низких каст индусов).

Любые брачные договоры должны быть утверждены панчаятом касты<sup>11</sup>.

В общих чертах свадебные обряды сходны у всех джайнов.

Обычно за месяц до свадьбы происходит сговор, или обручение. В этот день отец невесты при свидетелях одаривает отца жениха. Вскоре после этого отец же-

---

<sup>10</sup> Там же, стр. 163.

<sup>11</sup> Там же, стр. 165.

ниха дарит невесте украшения. В день свадьбы оба отца спрашивают всех присутствующих, согласны ли они с заключением данного брачного союза. Потом отец невесты соединяет руки молодых, прося их соблюдать все обеты веры. Кульминацией свадьбы, как и у индусов, является семикратное обхождение молодыми священного огня<sup>12</sup>, и в это время они клянутся вести высокоморальную жизнь, быть дружными и т. п. После завершения последнего из семи кругов брак считается заключенным и нерасторжимым. Свадьба, как и повсюду в Индии, устраивается в доме невесты.

Многоженство в джайнизме не порицается, но встречается теперь редко, тогда как, судя по упоминаниям об этом обычае в джайнских текстах, раньше оно было широко распространено. Обычно причинами для приведения в дом второй жены являются бездетность первой или нежизнеспособность ее детей. Но все же требуется ее согласие для заключения ее мужем второго брака при ее жизни. Разводов практически нет, хотя обычное право разрешает их при условии обнаружения кем-либо из супругов скрытого недостатка у своей пары. Более или менее свободно разводы могут осуществляться только на юге у каст сайтавала и богара.

В целом положение женщин в общине джайнов никогда не было принижено, и хотя правила приема женщин в монашеские ордены были более строгими, чем при приеме мужчин, все же считается, что женщины могут стать даже тиртханкарами и проповедниками веры (дигамбары считают, что 19 тиртханкаром, Малли, была женщина).

В области получения образования шансы девочек и мальчиков почти равны, хотя практически девочки воспитываются больше как хозяйки и будущие матери, чем как специалисты в какой-либо сфере общественной деятельности.

Стоит подчеркнуть право вдов на наследование имущества мужа — факт, свидетельствующий о сохранении джайнами пережитков высокого общественного положения женщины. По джайнским законам вдова имеет

---

<sup>12</sup> Поскольку джайнизм не предписывает почитания огня, некоторые исследователи считают, что этот обряд заимствован из индуизма (M. Mackenzie, Account of the Jains...).



право наследования, даже если в браке были рождены сыновья (такого права нет в индуизме), и уже от воли вдовы зависит выделение доли детей<sup>13</sup>.

Религия предписывает исполнение разных церемоний на протяжении семейной жизни, направленных на обеспечение благополучного зачатия, нормального развития плода и благополучных родов. Не раньше чем через 12 дней после рождения ребенку дают имя, исполняя при этом особые церемонии. Специальные обряды выполняются и в первый день, когда ребенок начинает сидеть, и в день, когда ему дают в первый раз густую пищу, и во время празднования первого дня рождения, и в день начала обучения (в возрасте 5 лет). В возрасте 8 лет мальчики проходят в храме обряд посвящения (в Гуджарате этого обряда нет) и им, как и членам высоких индусских каст, повязывают через плечо священный шнур. Окончание обучения в 14—16 лет тоже отмечается особым обрядом. После этого готовятся к свадьбе.

Женившись, каждый джайн обязан думать о хорошем заработке, чтобы обеспечить свою семью, поддерживать общину, помогать монахам и заниматься благотворительностью. Это считается одной из причин занятости джайнов главным образом в торговле и предпринимательстве.

После выполнения всех обязанностей семейной жизни глава семьи может пройти обряд посвящения в аскеты и, оставив дом, вести образ жизни монаха, исполняя различные обряды и церемонии, предписанные священной книгой «Ади Пурана» (IX в. н. э.).

Всего для дигамбаров от начала до окончания жизни предписано выполнение 53 обрядов, или прохождения 53 ступеней. Такими ступенями считаются и смерть, и попадание на небо, и нисхождение на землю, для того чтобы родиться в виде будущего тиртханкара, и постепенное превращение в архата, и достижение полного освобождения — мокши. Шветамбары же в соответствии со своей священной книгой «Ачхарадинакара» (начало XVI в.) должны пройти только 16 таких ступеней, последней из которых является смерть.

И дигамбары и шветамбары сжигают тела умерших, омыв их и обернув в новые ткани. Золу, как и у индусов,

---

<sup>13</sup> V. A. Sangave, *Jaina Community*, стр. 192.

предписывается бросать в воду. Ближайшие родственники покойного считаются нечистыми в течение 10 дней.

Поминальных церемоний у джайнов севера и запада нет, но в Карнатаке их выполняют месяц в году. Вообще же закон предписывает скорбеть о мертвых аскету не дольше одной минуты, кшатрию — пяти дней, брахману — десяти, вайшье — двенадцати и шудре не дольше пятнадцати дней.

Все эти обряды исполняются в разных областях Индии с той или иной степенью относительности, так как в своей большей части они были введены в джайнскую практику в средневековый период и заимствованы главным образом из индуизма.

За совершение убийства, за прелюбодеяние, за ложь и воровство и за любовную связь с неджайнами джайны подлежат исключению из общины.

Джайнские аскеты должны вести жизнь странников, не живя нигде дольше одного месяца (только в сезон дождей они могут прожить на одном месте до четырех месяцев). Они должны передвигаться только пешком и только при свете дня. В темное время суток они не должны не только ходить, но и есть, так как, не видя, могут раздавить или проглотить какое-нибудь насекомое.

У джайнов-дигамбаров аскеты делятся на три класса: ануврата, махаврата и нирвана. Чтобы стать ануврата, надо оставить семью, остричь волосы, снять с себя священный шнур и жить при храме; одеваться ануврата должен в ткань шафранного цвета и всегда иметь при себе глиняный сосуд для милостыни; при передвижении он должен разметать перед собой дорогу пучком павлиньих перьев (чтобы не раздавить какое-нибудь насекомое).

Аскет-махаврата может носить только набедренную повязку. Волосы на голове ему выдергивают с корнями его ученики. Он может есть только один раз в день рис из ладони.

Аскет-нирвана должен быть всегда обнаженным, есть через день рис, положенный кем-нибудь в его ладонь, и не передвигаться после захода солнца<sup>14</sup>. Волосы ему тоже выдергивают с корнями его ученики (за этот обычай еще буддисты высмеивали джайнов, говоря, что

---

<sup>14</sup> M. Mackenzie, Account of the Jains...

они таким образом нарушают собственный завет непричинения зла и боли живым существам).

Аскеты-шветамбары отличаются тем, что носят белую одежду, завязывают рот белой повязкой (по одним пояснениям — для того, чтобы не проглотить какое-нибудь насекомое, по другим — для того, чтобы не осквернить воздух своим дыханием) и носят в руке метелку на палке, чтобы разметать дорогу. Волосы и у монахов и у монахинь должны быть выщипаны.

Питаться они должны за счет подаяния, причем даже не просить его, а ждать, пока подадут по доброй воле. (свой способ сбора подаяния джайнские аскеты называют мадхукари, т. е. «делание меда»; этим они уподобляют себя пчелам, которые тоже берут взятки понемногу, не обездоливая цветов и собирая все же в конечном счете достаточное количество и для себя).

Аскетом не может стать член касты шудр.

Джайнизм не предписывает церемониальных очищений от греха, как это делается в индуизме, поэтому джайны должны самым строгим образом избегать греха. Поскольку величайшим грехом считается нанесение вреда живым существам, джайнам предписывается соблюдение чрезвычайной осторожности при всех их занятиях, особенно домашних: при колке дров, подметании пола, чистке овощей, очистке очага и т. п.

Не только аскеты, но и многие миряне процеживают воду сквозь ткань, чтобы не проглотить мельчайшие живые существа, которые могут в ней оказаться, и не передвигаются с наступлением темноты.

## ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО ДЖАЙНОВ

## ЛИТЕРАТУРА

Древнейшие памятники джайнской литературы, создание которых приписывается Махавиру, записаны на языке ардхамагадхи. Это был пракрит (т. е. народный, разговорный язык) восточногангских областей, язык индоарийской группы, язык арьев, распространившийся в среде местного кшатрийства, а позже — и более широких слоев населения.

Нам неизвестно, на каком языке проповедовал Махавира и до какой степени ардхамагадхи был распространен в древнем Бихаре к середине I тысячелетия до н. э. — письменные памятники джайнской литературы появились значительно позже.

По легенде, Махавира устно излагал свое учение, а его ближайшие последователи (ганадхары) записывали его проповеди, придавая им форму книг (ганипитака), по которым уже особые учителя (упадхьяя) поучали весь орден шраманов<sup>1</sup>. По другому преданию джайнов, проповеди Махавиры были понятны всем людям вне зависимости от того, на каком языке они говорили.

Джайны высоко ценят ардхамагадхи как язык своего священного писания и изучают его.

Много джайнских произведений, как литературных, так и философских и научных, создавалось на санскрите. В Матхуре были обнаружены джайнские надписи, датируемые II в. н. э., на так называемом гибридном санскрите, представляющем собой смесь местного разговорного диалекта с санскритом. Литературный же санскрит частично становится языком джайнских писаний только с середины I тысячелетия н. э. В результате его смеше-

<sup>1</sup> Muni Shri Nagrajji, A Pen-Sketch of Acharya Shri Tulsī, стр. 5.

ния со среднеиндийскими диалектами развилась особая разновидность санскрита — джайнский санскрит<sup>2</sup>.

По мере расселения джайнов по различным областям Индии они стали пользоваться также языками этих областей. Значительное место в более поздней джайнской литературе занимают языки апабхрانشа, которые грамматически стоят ближе к новоиндийским аналитическим языкам, чем к древнеиндийским флективным. Во II тысячелетии н. э. джайнская литература создавалась в основном на новоиндийских языках, так как джайны всегда стремились к популяризации своего учения среди широких народных масс, которые не знали санскрита. Джайнская литература развивалась не только на индоарийских языках, но и на дравидийских (главным образом на языке каннада, поскольку в Карнатаке в течение многих столетий жили тысячи джайнов и были расположены их крупнейшие монастыри и храмы).

Религиозно-философская терминология джайнской литературы восходит к индоарийским терминам. До сих пор не проделана работа по выявлению и реконструкции древнейших слоев языка джайнских канонических книг, поэтому нельзя ничего сказать о реальных связях, существовавших между индоарийской языковой группой и другими группами, и о том, как протекал процесс вытеснения древнейшей лексики лексикой санскрита и ардхамагдхи.

Согласно существующей традиции Махавира оставил своим ученикам — ганадхарам 14 книг, или разделов — «пувва» («пурва»), содержавших основы религии. Шесть поколений ганадхаров помнили их наизусть, а потом, когда при Чандрагупте Маурья большая группа джайнских монахов, возглавляемая Бхадрабаху, ушла на юг (причину этого видят в длительном голоде, поразившем Магадху), остался лишь один монах по имени Стхулабхадра, который помнил все 14 пувва. Тогда созвали вседжайнский собор в г. Паталипутре и впервые составили канон, известный под названием «Сиддханта» или «Агама». Его основу составляют первые 11 частей, или ангу. Считается, что 14 пувва по памяти были сведены в 12-ю анга, получившую название «Диттхивайя» («Дриштывада»). Но впоследствии изначальная Диттхивайя по-

---

<sup>2</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Санскрит, стр. 27.

терялась и сохранился только список 14 пувва в 4-й анге<sup>3</sup>. Всего в каноне 45 частей: 11 анга, 12 упа-анга, 10 пайнна (которые считаются смешанными текстами разного происхождения), 6 чхедасутра, 4 муласутра и 4 самостоятельных текста.

В четвертую чхедасутру вошла «Кальпасутра», написанная якобы Бхадрабаху, который, по возвращении с юга, не признал канона.

Вернувшиеся с юга монахи увидели, что многое без них изменилось, что оставшиеся забыли завет Махавиры не носить одежды и ходят в белых одеяниях и что составлен канон без участия Бхадрабаху и его сподвижников. Произошел раскол общины на дигамбаров и шветамбаров<sup>4</sup>, и дигамбары отказались признавать канон, заявив, что все истинные священные тексты забыты.

Со временем и канон Сиддханта был частично забыт, а частично видоизменен в процессе распространения джайнизма по Индии. Тогда в середине V в. н. э. собрался новый собор в г. Валлабхи (Гуджарат), и канон был воссоздан.

В канонических текстах есть и проза и стихи. Метрика во всех ранних джайнских текстах не ведическая, а народная. Арийские метры очень редко встречаются в текстах на ардхамагадхи<sup>5</sup>. Самой древней считается первая анга, в которой говорится о правилах жизни и поведения джайнов<sup>6</sup>.

Характерной чертой канонических текстов, отражающей неприязненные отношения с представителями ведических культов, является острая полемика с брахманами и сатирические нападки на их учение. Примером такого рода текстов может служить отрывок из 3-й анги —

---

<sup>3</sup> Н. Jacobi, *Jaina Sutras*, pt I, Introduction, стр. XLIV. Якоби полагает, что тексты пувва были противоречивы и стали неприемлемыми в процессе оформления джайнской общины, когда возникла необходимость в создании ясного и систематизированного канона.

<sup>4</sup> Надписи I в. н. э. показывают, что в то время уже были известны две общины джайнов и что существовали разные школы — «гана» — внутри этих общин (M. Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, стр. 294).

<sup>5</sup> B. Ch. Law, *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*, стр. 265.

<sup>6</sup> Н. Jacobi, *Jaina Sutras*, pt I, Introduction, стр. XLVII. Лоу считает эту ангу самым ранним свидетельством по жизненной укладу секты ниргрантхов (B. Ch. Law, *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*, стр. 268).

«Суягаданги» (I. 7): «Если правда, что при помощи омо-  
вений холодной водой можно достичь совершенства, то  
тогда лягушки, черепахи и змеи достигают высшего со-  
вершенства, а если вода смывает злые дела, то она  
должна смывать и добрые. Брахманы верят, что еже-  
дневным возжиганием огня они достигают совершенства,  
но тогда кузнецы и другие подобные им ремесленники  
должны достичь наивысшей святости»<sup>7</sup>.

Встречаются и сюжеты индийских эпических поэм.  
Так, в 6-й анге есть легенда о Драупади — жене пяти  
Пандавов — и о ее полиандрическом браке.

В 6-й анге содержится легенда о Кришне, о гибели  
его рода и падении его города — Двараки. Все это из-  
лагается, как в «Махабхарате», но сам Кришна описы-  
вается как джайн — обстоятельство, снова напоминающее  
об известном переплетении кришнаизма с джайнизмом.

В 11-й анге содержатся интересные повествования о  
неудачных и несчастливых перерождениях человека в  
результате действия закона кармы.

В упа-ангах есть изложение научных взглядов по  
вопросам астрономии, географии, космогонии, науки о  
времени и т. п. Излагаются также основы архитектуры,  
планировки городов и украшения зданий, описываются  
музыка, танцы, искусство эротики, методы воспитания  
тетер и актеров и т. д. Все это ярко рисует жизнь древ-  
неиндийского общества.

Одной из самых поздних частей канона является  
«Кальпасутра», но она почитается джайнами превыше  
всех остальных его частей. Она состоит из трех разделов:  
в первом описывается жизнь 24 тиртханкаров, во втором  
характеризуются разные группы в общине и их руково-  
дители (надписи I в. н. э. упоминают об этих руково-  
дителях как о личностях исторических), третий содержит  
правила поведения аскетов.

Интересный материал содержат муласутры — бас-  
ни, притчи и диалоги аскетов, в которых ведутся споры  
с брахманами и ниспровергаются их идеалы.

О каноне дигамбаров известно очень мало. Еще  
И. Минаев отмечал, что они относятся к европейцам  
очень неприязненно и своих книг никому не показыва-

---

<sup>7</sup> М. Winternitz. Geschichte der Indischen Literatur,  
стр. 299.

ют<sup>8</sup>. Но известно, что их канон тоже делится на 12 анга, хотя по содержанию заметно отличается от канона шветамбаров.

Интересна неканоническая литература обеих сект — сборники рассказов (часто создававшиеся по принципу «обрамленных повестей»). В рассказах встречаются сюжеты отдельных эпизодов из «Махабхараты» и «Рамаяны». И этим сюжетам и любым другим обычно придана такая форма, при помощи которой можно показать, как обращение в джайнизм способствует нравственному исправлению человека. Наиболее известны сборники: «Катхакоша» (XI—XII вв., автор которого неизвестен), «Катхакоша», содержащий 500 рассказов, написанных Шубхашилагани (XV в.), «Катхамаходадхи» видного джайнского писателя Сомачандры (XV в.), «Катхаратнакара» Хемавиджайи (XVII в.).

Образцом рассказов, обычно входящих в такие сборники, является один рассказ из «Катхакоши» (XI—XII вв.).

У одной девушки была злая мачеха, которая заставляла ее делать всякую тяжелую работу. Однажды она заснула в поле, когда пасла корову. Ее разбудила черная змея, которую преследовал ловец змей, и попросила спасти ее. Девушка укрыла змею, и та в награду обещала исполнить любое ее желание. Тогда девушка попросила создать над ней тень, чтобы она могла укрыть от солнца свою корову. Змея силой волшебства создала во круг тенистый сад, который с тех пор возникал всюду, куда приходила эта девушка. Однажды она встретила в этом саду молодого раджу, который полюбил ее и решил на ней жениться. Узнавшая об этом мачеха стала строить козни, чтобы подменить падчерицу своей родной дочерью, но змея разрушила все эти козни и помогла доброй девушке обрести свое счастье<sup>9</sup>. Эта морализированная история призывает соблюдать доктрину ахимсы.

Существует много повестей о жизни тирханкаров и других святых, которым поклоняются джайны. Такие повести называются общепринятым в индийской литературе термином для этого жанра — «чаритра» или «ча-

---

<sup>8</sup> И. Минаев, Сведения о жайнах и буддистах.

<sup>9</sup> Пересказано по кн.: M. Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur, стр. 325.



рита». Наиболее известной чаритрой является работа джайнского монаха Хемачандры, который был выдающимся гуджаратским религиозным деятелем, ученым и политиком XII в., — «Тришашти-шалака — пуруша-чарита» («Жизнь 63 лучших людей»).

Хемачандра написал для правителя Кумарапалы трактат «Йогашастра», посвященный восхвалению джайнизма и полный жестких нападок на индуизм как на аморальную, неправедную религию, не знающую истинной доктрины ахимсы<sup>10</sup>.

Есть и другой тип таких повестей — «прабандха». Они посвящены жизни выдающихся монахов и мирян. Эта литература содержит много интересных свидетельств о жизни представителей разных слоев общества. Такие повести создавались и шветамбарами и дигамбарами.

Джайнская проза обычно перемежается стихотворными вставками (это древний общеиндийский принцип композиции прозаических произведений).

Известной повестью в прозе и стихах является «Яшастилака», написанная дигамбаром Сомадевой в X в. Сюжет ее тоже был призван пропагандировать всемогущество джайнизма. В ней рассказывается о том, как раджа Маридатта решил принести в жертву девочку и мальчика из джайнской общины, но вдруг подумал, что они могут оказаться детьми его родной сестры, которая стала джайнской монахиней, уйдя из семьи. Из расспросов выяснилось, что это так и есть. Дети рассказывают историю своих прежних перерождений, из которых становится ясно, что все великие поэты, такие, как Вьяса — автор «Махабхараты», Калидаса, Бана и другие, относились к джайнизму с глубоким уважением. Потрясенный всем узанным, раджа становится джайном.

Важное место в джайнской литературе занимает поэзия. Создавалось много религиозно-лирических стихов, называемых стотра, на санскрите, но главным образом на пракритах и новоиндийских языках. В стихах описывались также разные чудеса, способствовавшие обращению людей в джайнизм. В поэтических изложениях джайнской этики, особенно в произведениях поэ-

---

<sup>10</sup> Монахи-шветамбары ежедневно должны читать первые четыре главы из этой книги.

тов-дигамбаров, содержится острая полемика с брахманами (например, в поэме X в. «Субхашита ратна самдха» — «Собрание дивных сокровищ речи»). Автор этой поэмы, Амилагати, создал и другие произведения, где содержатся догматические споры с брахманами и острая критика их морали, правил поведения, богопочитания и т. п.

Создавались и антологии джайнской поэзии и сборники афоризмов. Из последних наиболее известны «Гатхакоша» Муничандры Сури (XII в.) и «Гатхасахасри» Самаясундары (XVII в.). Они ценны тем, что в них вошел большой запас древних афоризмов и стихотворных изречений. Примером афоризмов, вошедших в эти сборники, могут послужить следующие строки:

Нельзя одновременно идти по двум дорогам.  
Нельзя шить иглой, у которой оба конца заострены.  
Нельзя одновременно совместить в себе  
Греховные радости и путь к спасению.

Многие произведения джайнской литературы касаются вопросов религиозной догматики, философии и этики, грамматики, астрономии, космогонии. Этот вид литературы пополняется новыми трактатами и рассуждениями, которые создаются и сейчас джайнскими учеными-монахами.

Из старых трактатов по религии примечательна книга Харибхадры «Саддаршана-самуччайя» (IX в.), в которой автор делает попытку погасить разгоревшуюся между сектами вражду и убедить людей в том, что нельзя слепо отрицать все, что не совпадает с их взглядами, а необходимо искать разумную суть в любой религии. не исключая и индуизма, и лишь таким образом стремиться к постижению истины.

Интересна также книга Шантисури «Дживавияра» (X в.), в которой описываются все существа, живущие на земле, и пути их перерождений. В ней отражен уровень развития разных наук того времени — ботаники, зоологии, географии, а также содержатся интересные мифы.

Джайнские учителя заботились о распространении просвещения среди членов своей общины. Это достигалось не только устными проповедями и чтением канон-

нических текстов (для популяризации текстов среди мирян составлялись упрощенные их пересказы), но и показом своеобразных иллюстраций к этим текстам, вырезанных на каменных плитах.

В «Ануйогадвара-сутре» говорится, что познания, даваемые членам общины, делились на светские — «лауника» и религиозно-философские — «локоттара». К первым относились все науки, а ко вторым — учение о дисциплине и обязанностях членов общины, и особенно монахов, а также все вопросы, связанные с религиозным учением и философскими концепциями.

Каждый желающий пройти обучение должен был быть посвящен в ученики наставником — упадхья — и затем обучаться у учителя — ачарья. Эта система существует и в настоящее время. Создавалось большое количество учебных и пояснительных текстов, в которых упрощенно и доступно излагалась суть джайнизма.

Вся джайнская литература носила в целом очень наступательный, агитационный характер. Она создавалась для того, чтобы пропагандировать джайнизм и была прежде всего подчинена этой цели. Отсюда и широкое использование мотивов народных сказок и песен, а также широкое пользование народными разговорными языками. В джайнских произведениях действуют обычно купцы, ремесленники и даже шудры. Этим достигалась большая популярность литературы.

Джайны внесли большой вклад в развитие литературы на разговорных языках и до известной степени явились предшественниками тех просветителей, которые стали в период позднего средневековья бороться с застоем «брахманского языка» — санскрита — и выступать в защиту разговорных языков. Особенно большую роль сыграло творчество джайнских писателей в развитии литературы на дравидийских языках — во многих произведениях южноиндийских писателей пересказывались и развивались сюжеты литературных произведений джайнов.

В новое время создавались в основном популяризаторские произведения, посвященные разъяснениям философии и этики джайнизма.

В наши дни известностью пользуются писанные проповеди и стихи руководителя подсекты шветамбаров — терапантхи — Ачарья шри Тулси.

Джайнская община внесла вклад и в индийское искусство. Начиная со второй половины I тысячелетия до н. э. джайны создавали прекрасные, чрезвычайно пластичные статуи своих обнаженных тиртханкаров.

Два таких каменных изваяния были обнаружены при раскопках в Лоханипуре (недалеко от Патны) в слоях, датируемых эпохой Маурья (IV—III вв. до н. э.). Одно из них — мужской торс, выполненный в строгой реалистической манере и великолепно отшлифованный, — считается древнейшим в Индии иконографическим скульптурным изображением<sup>11</sup>.

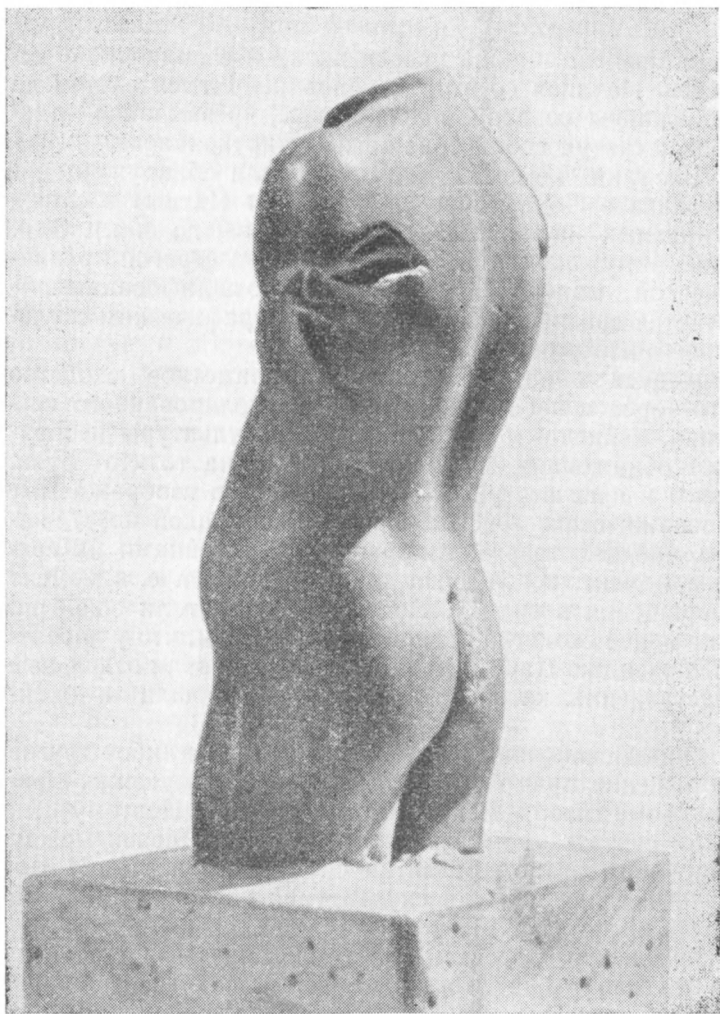
Следует обратить внимание на заметное сходство этого торса с небольшим торсом из полированного песчаника, найденным в Хараппе. Обе скульптуры изображают обнаженных мужчин. Несмотря на то что руки, головы и ноги статуй отбиты, видно, что изображаемые персонажи стоят совершенно прямо. В такой позе, называемой кайотсарга, изображаются джайнами их святые в момент, когда душа покидает тело, т. е. в момент превращения в сиддху. Не подтверждает ли еще раз такое явное сходство предположение о том, что у населения Мохенджо-Даро и Хараппы существовали отдельные представления, которые впоследствии вошли в джайнизм<sup>12</sup>.

В индийской пластике неизвестны какие-либо другие изображения прямо стоящих обнаженных мужских фигур, кроме изображений тиртханкаров. Поэтому мы можем считать упомянутые статуи звеном связи между древнейшим этапом развития скульптуры в III—II тысячелетиях до н. э. и скульптурой последних 20—25 столетий.

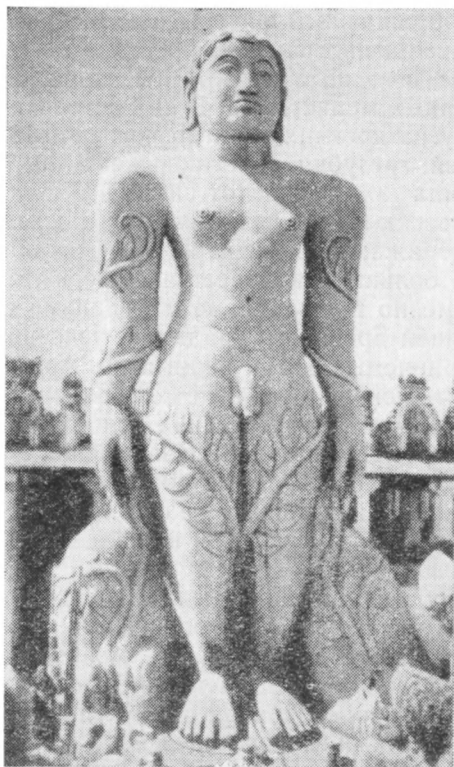
Искать прямую связь между упомянутыми статуями нам позволяет и то, что другие формы пластики цивилизации долины Инда нашли свое продолжение и в скульптуре и рельефах, создававшихся в Индии начиная с IV—III вв. до н. э., и в изделиях народных ремеслен-

<sup>11</sup> «Bihar through the Ages», стр. 251.

<sup>12</sup> На сходство изображений обнаженных тиртханкаров и упомянутой фигурки из долины Инда обратил внимание и Вальтер-Рубен (W. Ruben, Überlegung zur Geschichte der Religion..., стр. 226).



**Обнаженный торс из Харалпы**



Статуя Гоматешвары  
в Шраванабельголе

ников (мелкая металлическая пластика, глиняные фигурки, детские игрушки и т. д.).

Для джайнской скульптуры характерна неизменность формы почти на протяжении всей истории джайнского искусства.

Джайнская архитектура, как и буддийская, на раннем этапе своего развития представлена пещерными храмами. Наиболее древними являются храмы в Бихаре, датируемые IV—II вв. до н. э., и в Ориссе и Гуджарате, датируемые II в. н. э. Верхний свод этих больших глубоких пещер поддерживают колонны (обычно гладкие), кое-где внешняя стена украшена несложной рельефной

резьбой, изображающей фигуры обнаженных тиртханкаров и ветви священного дерева бо.

В Ориссе, в горах Удайгири и Қхандагири, особенно много пещерных монастырей. В них встречаются изображения и других древних религиозных символов — многоголовых змей, трезубца, свастики, женщины, льющей воду из кувшина (видимо, этот символ связан с культом воды). Встречаются и многофигурные композиции на фризах, изображающие сцены из джайнских преданий<sup>13</sup>.

Наличие большого количества пещерных монастырей и храмов именно в джайнизме и буддизме свидетельствует о большой древности традиций, усвоенных или, вероятно, сохраняемых этими религиями. Арийские культы не могли быть искони связаны с пещерными молитвенными залами в силу климатических условий тех мест, где эти культы формировались и развивались. В Индии же пещеры являются прекрасным укрытием от жары, поэтому люди не останавливались даже перед крайне трудоемким процессом высекания в скалах искусственных пещер.

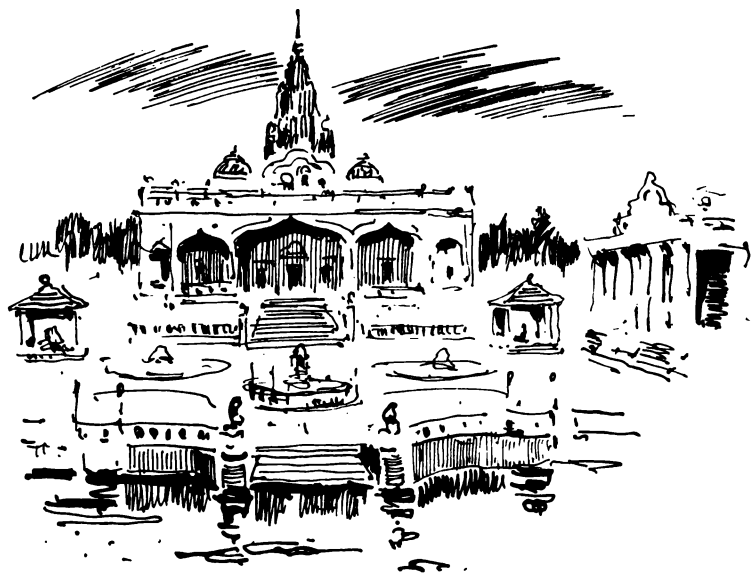
Не потому ли в развалинах городов долины Инда не могут обнаружить храмовые сооружения, что и там молитвенные служения отправлялись монахами, жившими в горах и укрывавшимися в пещерах? А приходя в город, они, возможно, проповедовали свое учение непосредственно в домах своих последователей, как это часто делают джайнские ачарья и в современной Индии.

Джайны возводили и ступы — цилиндрические сооружения со сводчатым верхом, стоящие на квадратной платформе. Сохранились изображения джайнских ступ на дарственных пластинах (начало нашей эры), посвященных изваяниям джиннов. Судя по этим пластинам, основания ступ украшали рельефами, а по сторонам ступ возводили колонны и ставили скульптурные фигуры<sup>14</sup>.

Джайнские ступы начала нашей эры обнаружены в Бихаре, в Центральной Индии, на северо-западе (в Таксиле). Небольшие (значительно меньше буддийских, потому что джайнизм не призывал к массовым молениям) пещерные храмы сооружались в разных областях Индии по мере распространения джайнизма. Известны храмы в

<sup>13</sup> А. К. Сооматасвами, *History of Indian and Indonesian Art*, стр. 36.

<sup>14</sup> Там же, стр. 72



Джайнский храм в Калькутте

Бадами и в Айхоле (дистрикт Биджапур), в области Хандеш, около Насика и в других местах; эти храмы датируются уже VI—VII вв. н. э. Их во множестве сооружали и позже и отделывали богатой рельефной резьбой и скульптурами.

На юге и западе Индии в VIII—IX вв. джайны возводили монолитные наземные храмы, высекая их в скальных массивах. Для этих храмов характерны все признаки так называемого дравидийского стиля — ступенчатые поднятия крыш, завершающиеся округлыми навершиями, обилие фигурных колонн и скульптур, украшающих стены. Наибольшее количество джайнских храмов сосредоточено на юге, в области Хасан в штате Майсур. Здесь расположен центр южного джайнизма — Шраванабельгола. Помимо храмов-зданий, называющихся басти, здесь есть и много «бетта» — огороженных площадок, посредине которых возвышаются изваяния джайнских святых. Некоторые из этих изваяний достигают огромных размеров, как, например, статуя Гоматешвары (которого считают сыном Ришабхи, первого тиртханка-



ра), высеченная из скалы в 980-х годах и достигающая почти 20 м в высоту. В дистрикте Южная Канара тоже воздвигнуты две огромные статуи по 14 и 12 м в высоту.

Известностью пользуются и храмы X в. в Центральной Индии — в Каджурахо. Здесь уже складывается стиль обильного убранства храма декоративной резьбой.

К XI—XIII вв. стиль джайнских храмов достиг в Западной Индии своего расцвета. К этому времени относится прославленный на весь мир комплекс храмов на горе Абу («Маунт Абу») на юге Раджастхана, отделанных такой богатой и изысканной резьбой по мрамору, что с ними не может равняться ни один другой храм.

Известным памятником является и колоссальный рельеф, высеченный в XV в. на поверхности скалы в Гвалиоре. Красиво и щедро украшенными храмами славятся также многие места в Гуджарате. Здесь в Катхьяваде и Палитане есть целые города храмов, которые наравне с храмами «Маунт Абу» являются центрами массовых паломничеств (а также и туризма). Сооружение городов-храмов — отличительная черта джайнского искусства, развитая в нем гораздо сильнее, чем в искусстве индуизма.

В г. Ахмадабаде, где жило много зажиточных джайнских купцов и ростовщиков, также находятся широко известные храмы, богато украшенные резьбой и скульптурами (например, храм, построенный в 1840 г. главой торговой гильдии г. Нагар Сетхом).

подавляющее большинство храмов посвящено тиртханкарам, но есть храмы, посвященные и богиням — посланницам тиртханкаров, где обычно находится крупная статуя главной богини храма, мелкие статуи остальных 23 богинь (или рельефные их изображения) и статуя того тиртханкара, который повелевает данной богиней.

Большой популярностью у джайнов пользуется и так называемая Джайнская башня, или Башня победы, в Читоре, датируемая XII в. Она вся покрыта резным орнаментом, и на ней изображено несколько сотен фигур обнаженных тиртханкаров.

В скульптурном убранстве джайнских храмов нашли себе место и широко распространенные в индийской скульптуре символические изображения рек Ганга и Джамны в виде прекрасных женщин.

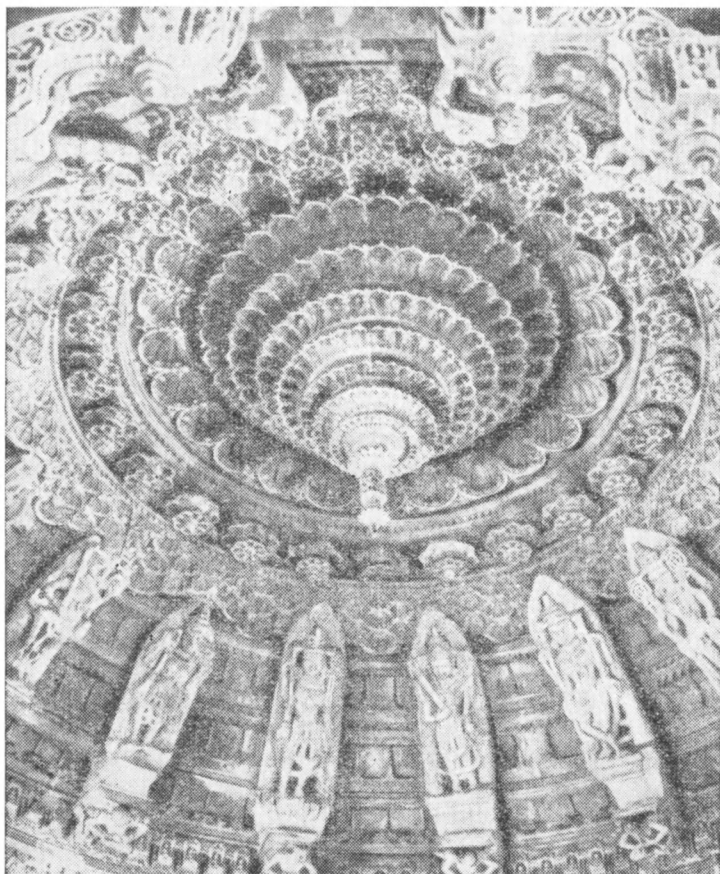
В скульптуре, и в рельефах, и на фресках, и в миниатюрах постоянно встречаются изображения Джинешваров. Их изображают только в двух видах — или в виде прямо стоящего обнаженного человека, или в виде человека, сидящего на подвернутых ногах в позе йоги. Последняя поза тоже хорошо известна нам по печати из долины Инда — в этой позе сидит человек в рогоматом головном уборе, окруженный животными; фигура, обычно трактуемая как древнейшее изображение бога Шивы.

Если сопоставить эту позу, так и называемую в Индии позой йоги, с тем, что древнейшее философское произведение джайнов — «книга мудрости архатов», приписываемая самому Ришабхе, называется «Йога»<sup>15</sup>, а также с тем, что эта поза является в течение 25 веков (а возможно, и гораздо дольше) классическим эталонным позы тиртханкаров, то все это снова приведет нас к мысли о возможных древнейших связях джайнизма с цивилизацией Инда. Именно оттуда, по-видимому, и учение йоги, и связанная с ним эта поза проникли в более поздние верования — в такой же позе стали изображать и Будду, и многих индусских богов, эта поза доныне является самой общепринятой у всех аскетов и отшельников Индии.

В джайнских храмах все тиртханкары изображаются почти одинаково, и практически их можно различить только по особым знакам, обычно наносимым на пьедестал этих скульптур, и иногда по особому цвету изображения. Так: 1) Ришабха — желтого цвета, знак — слон; 2) Аджита — желтого цвета, знак — слон; 3) Самбхава — желтого цвета, знак — лошадь; 4) Абхинандана, знак — обезьяна; 5) Сумати — желтого цвета, знак — птица; 6) Падмапрабха — красного цвета, знак — лотос; 7) Супаршва — золотого цвета, знак — свастика; 8) Чхандрапрабха — светлый, знак — полумесяц; 9) Пушпаданта — светлый, знак — макара<sup>16</sup>; 10) Ситала — золотого цвета, знак — ситала (четырёхлепестковая розетка); 11) Среян — золотого цвета, знак — носорог (по другой тради-

<sup>15</sup> В. Rowland, *The Art and Architecture of India*, pl. 81-a.

<sup>16</sup> Макара — мифическое чудовище, изображаемое в виде крокодила с носом, завернутым вверх. Шветамбары считают, что макара является знаком Пушпаданты, а дигамбары изображают краба в качестве его знака (P. Thomas, *Epics, Myths and Legends of India*, стр. 194).



Потолок одного из джайнских храмов на горе Абу

ции — орел); 12) Васупуджья — красного цвета, знак — буйвол; 13) Вимала — золотого цвета, знак — вепрь; 14) Ананта — желтого цвета, знак — сокол (по традиции шветамбаров) или медведь (по традиции дигамбаров); 15) Дхарма — желтого цвета, знак — перун; 16) Шанти — желтого цвета, знак — антилопа; 17) Кунтху — желтого цвета, знак — коза; 18) Ара — желтого цвета, знак — нандаварт (криптограмма, в центре которой изображена свастика), но по другой традиции его знаком являет-



Прорисовка фрески в Ситтанавасале

ся рыба; 19) Малли — голубого цвета, знак — кувшин (дигамбары считают, что это была женщина); 20) Мунисуврата — черного цвета, знак — черепаха; 21) Адинатх, или Наминатх, — желтого цвета, знак — голубой лотос; 22) Неминатх, или Ариштенеми, — темного цвета с красным оттенком, знак — раковина; 23) Паршва — синего цвета, знак — змея; 24) Махавира, или Вардхамана, — золотого цвета, знак — лев<sup>17</sup>.

Символику этих цветов и знаков трудно объяснить на данном уровне изучения джайнизма. Наиболее вероятным кажется предположение о связи этих знаков с тотемными представлениями доарийских народов Индии (эти представления сохраняются у многих народов и донныне). Обычно вокруг статуй тиртханкаров, а также на их пьедесталах изображаются и девата — различные индусские боги. И в пещерных храмах и в наземных такие статуи располагались в нишах. На открытых же площадках, как уже упоминалось, ставились очень большие статуи сиддхов, к которым тоже приходят на поклонение. В каждом храме шветамбаров есть изображение сиддхачакры — священного колеса. Это восьмигранная

<sup>17</sup> Перечисление приведено по кн.: F. Bushanan, Particulars of the Jains; P. Thomas, Epics, Myths and Legends of India.

пластина, на которой начертаны священные слова и изображены пять фигур парамештхинов — людей, стоящих на пяти стадиях спасения. Часто гравировка на этих пластинах достигает художественного совершенства.

Джайнские святые изображались и в бронзе — в виде маленьких скульптурок или крупных фигур. Но эта область искусства гораздо слабее, чем, скажем, бронзовая скульптура в индуизме или буддизме. Изображения тиртханкаров делают из самых разных материалов — золота, серебра, драгоценных камней.

Значительное развитие получила джайнская живопись. Как и вся индийская живопись, она начинается с фресок. Наиболее прославленными из фресок раннего средневековья являются фрески джайнских храмов в Ситтанавасале, близ г. Танджора (Мадрас), датированные VII в. н. э.

Как и для других стенных росписей в Индии, здесь скальная поверхность покрывалась сначала на 0,5—1 см слоем из толченого камня, глины, коровьего навоза и рисовой шелухи, затем накладывался тонкий слой белого гипса, по влажной поверхности которого производилась роспись.

В Ситтанавасале хорошо сохранилась большая картина на потолке храма, представляющая собой совершенное по композиционному мастерству изображение волшебного озера, покрытого цветущими лотосами, в котором купаются девушки (очевидно, нимфы — апсары). В воде стоят также коровы, слоны и плавают гуси.

Высоким мастерством отличается также роспись стен и потолков храмов в Шраванабельголе, Канчипураме и Тирумалаи (Мадрас) и ряде других мест.

Джайнская миниатюра развилась в основном на западе, в Гуджарате. Здесь создавались очень тонкие многоцветные иллюстрации к джайнским текстам, главным образом к «Кальпасутре», посвященной жизни Махавиры и других тиртханкаров, и к поэме «Калликачарья Катха», в которой описываются споры джайнского монаха Калика с несправедливым правителем Гардабхиллой.

Общей особенностью изобразительной манеры, по которой всегда можно отличить джайнских миниатюристов Гуджарата, является то, что они рисовали человеческие лица в повороте на три четверти, причем глаз на дальней



Джайнская миниатюра. Иллюстрация к «Кальпасутре»

половине лица всегда прорисовывался полностью, как на лице, изображаемом анфас, но щека под ним не прорисовывалась совсем, отчего этот глаз выглядит как бы висящим в воздухе.

Гуджаратская школа миниатюры достигла расцвета в XV—XVII вв. В этот период рисунки уже делали на бумаге, но до этого — в основном на пальмовых листьях (в храме в г. Патане хранится такой рисунок, датированный XIII в.)<sup>18</sup>.

Своеобразную отрасль джайнского искусства составляет изготовление деревянной ритуальной посуды. Автору книги довелось близко видеть эти изделия. Они вручную выдалбливаются и вытачиваются из цельных кусков древесины, причем их стенки так тонки, как стенки фарфоровых чашек. Это миски разной вместимости, чаши и чашки разной формы. Большею частью они окрашиваются в красный цвет и по внешнему краю украшаются узкой полоской черно-золотого орнамента.

Такой посудой пользуются обычно главы джайнских монашеских общин для трапез — в больших чашах подают приготовленную еду, а по маленьким раскладывают ее и разливают молоко и воду.

Краски очень стойки, и эта посуда служит своим владельцам подолгу.

Из художественных ремесел у джайнов развито главным образом ювелирное дело. Многие джайны заняты в торговле золотыми изделиями и ювелирными украшениями, а поэтому в их руках часто сосредоточивается и производство этих изделий.

---

<sup>18</sup> А. К. Соомарасвами, History of Indian and Indonesian Art, стр. 120.

## СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ДЖАЙНИЗМА

К XX в. южноиндийская часть джайнской общины стала совсем малочисленной: по переписи 1901 г., на 10 тыс. человек в Мадрасе приходилось 7 джайнов (по данным 1941 г. — 6), в Хайдарабаде — 18 (в 1941 г. — 15), в Майсуре — 25 (в 1941 г. — 45). Примерно такая же картина сложилась и на севере страны: в Соединенных Провинциях и Панджабе в 1901 г. было 18—20 джайнов на каждые 10 тыс. человек (в 1941 г. — 19 и 13). Но на западе Индии соотношение было другим: в 1901 г. в Аджмер-Мерваре на 10 тыс. человек приходилось 418 джайнов, Раджпутане — 349, Бароде — 247, Бомбее — 123. К середине XX в. число джайнов и на западе страны снизилось; по переписи 1941 г., на каждые 10 тыс. человек их насчитывалось: в Аджмер-Мерваре — 323, в Раджпутане — 247, в Бароде — 164. Только в Бомбее число джайнов несколько возросло: до 127.

В 50—60-е годы наблюдался рост джайнской общины: к 1961 г. она возросла по сравнению с 1951 г. на 25,17% (по переписи 1961 г., джайны составляли 0,46% населения Индии).

Наибольший рост показали локальные группы в восточных областях Индии и в районах, усиленно развиваемых в настоящее время индийским правительством. Хотя в абсолютных цифрах численность этих групп невелика, в процентном выражении их прирост довольно значителен: в Ассаме свыше 127% (всего там около 9,5 тыс. джайнов), в Андхре — около 85 (общая численность джайнов — 9 тыс.) и в Ориссе — около 84% (всего джайнов 2,3 тыс.). В Бихаре численность джайнов увеличилась почти на 116% (всего джайнов 17,6 тыс.).

На западе Индии прирост общины крайне незначителен: в Раджастхане всего 13,8% (общая численность



джайнов — 409,5 тыс.), в Гуджарате — 9,3% (всего джайнов 409,8 тыс.). Из остальных штатов джайны наиболее многочисленны в Махараштре (485,7 тыс.), Мадхья Прадеше (248 тыс.) и Майсуре (174,4 тыс.), в других же их численность не превышает 40—50 тыс.

Очевидно, резкий прирост общины в указанных выше областях можно объяснить тем, что джайнская буржуазия ищет и находит сферу приложения своих капиталов именно в районах начинающегося капиталистического развития.

В свое время руководители общины стали прилагать определенные усилия для устранения причин, вызывавших падение числа ее членов. Выявились два течения, по-разному трактовавшие эти причины и предлагавшие разные меры к их преодолению.

Одно может быть названо консервативным. Представители этого течения и до настоящего времени объясняют все зло тем, что забыты древние правила и упали требовательность и строгость к членам общины, что в общине утверждается образованность западного типа. Они призывают прежде всего к тому, чтобы миряне отдавали больше времени и сил изучению канонических книг, а монахи уделяли бы больше внимания разъяснениям и пропаганде канонических текстов. Сторонники этого течения требуют введения новых правил, строго запрещающих браки джайнов с индусами и ограничивающих любое другое общение с ними, не вызванное деловыми интересами, а также запрещающих поездки джайнов в западные страны и особенно пребывание там юношей для получения образования.

Другое течение представлено теми, кто требует смягчения кастовых ограничений, слияния многих мелких сект в более крупные единицы, распространения образования, предоставления женщинам более широких прав в общественной жизни.

Ведущие лица общины, примыкающие к этому течению, не раз поднимали вопрос о том, как бороться с численным ее убыванием. Главное зло они усматривали в кастовой системе с ее ограничительными правилами в области браков и призывали вернуться к той древней форме общины, в которую касты еще не проникли.

Вместо кастовых делений предлагалось разделить общину на крупные эндогамные группы по лингвисти-

ческим районам Индии. Полагают, что это будет также способствовать упрочению позиций джайнской общины в каждом штате, так как усилия ее членов в пределах данного района будут более организованно направлены на улучшение ее положения в целом.

Еще в 1920-х годах в Пенджабе была сделана попытка образовать из нескольких джайнских каст единую эндогамную группу, получившую название бхавада<sup>1</sup>. Входящие в нее касты обладают более или менее равным положением, поэтому эта новая общность оказалась сравнительно устойчивой, и до сих пор внутри нее есть случаи межкастовых браков, но все же правилом это не стало.

Аналогичные группы каст были созданы и в других областях Индии — в Бенгале, Раджастхане и Гуджарате. Рассчитывают, что лица, обратившиеся в индуизм, а также те, кто вступил в общество «Арья самадж», не признающее каст, вернутся обратно в джайнскую общину, и что вообще прозелитическая деятельность сможет быть расширена при новом устройстве общины.

Для борьбы с уменьшением общины выдвигаются настоятельные предложения отменить запреты на браки вдов, что встречает довольно широкую поддержку на юге, но не очень популярно среди северных и западных джайнов.

Обе главные секты создали для укрепления своих позиций ряд организаций всеиндийского масштаба. Организациями дигамбаров являются Всеиндийский совет джайнов-дигамбаров (All India Digambara Jaina Parishad) с центром в Дели, Всеиндийский великий союз джайнов-дигамбаров (All India Digambara Jaina Mahasabha) с центром в Дели и Всеиндийский союз джайнов-дигамбаров (All India Digambara Jaina Sabha) с центром в Матхуре. Организациями шветамбаров являются Всеиндийская конференция джайнов-шветамбаров-мурти-пуджака (All India Svetambara-Murtipujaka Jaina Conference) с центром в Бомбее, Всеиндийская конференция джайнов-шветамбаров-стханакаваси (All India Svetambara Jaina Sthanakavasi Conference) с центром в Бомбее и Великий союз джайнов-шветамбаров-терапантхи (Sri Jaina Svetambara Terapanthi Maha-

---

<sup>1</sup> Ch. Krause, The Social Atmosphere of Present Jainism.

sabha) с центром в Калькутте. У шветамбаров практически почти все подсекты имеют свои всеиндийские организации.

Существует также ряд организаций местного значения, чье влияние, сфера действия и популярность меньше, чем у перечисленных выше организаций. Так, в разных городах и районах страны есть юношеские джайнские союзы, общества покровительства детям и огромное количество благотворительных обществ, так как благотворительность возводится джайнизмом в одну из главных религиозных заслуг<sup>2</sup>.

У всех крупных организаций имеются ответвления в разных штатах и печатные органы, выходящие как на английском языке, так и на местных индийских языках.

Во всей общине в целом преобладает тенденция к пересмотру ограничительных запретов и к перестройке образа жизни в соответствии с требованиями времени. Поэтому сторонников консервативного течения заметно теснят те, кто стоит за реформаторские изменения.

В условиях капиталистического развития страны джайны являются одной из групп населения, перед которой открываются широкие возможности приложения капитала, поэтому они остро нуждаются в преодолении преград, мешающих их сближению и общению с другими социальными группами. Особенно большую роль в экономической жизни Индии в конце XIX в. и в XX в. стали играть джайны-марвари.

Из джайнских каст, главным образом из осавала, или освала, и шримали (которые названы так по месту своего образования — городу и округу Оса, или Осья, и городу Шримала в Марваре)<sup>3</sup>, вышли многие крупные финансисты и предприниматели современной Индии, например Бирла.

Значительные группы джайнов-марвари живут не только во всех крупных городах Индии, но и в ряде дру-

---

<sup>2</sup> Практически в большинстве случаев благотворительность носит формальный характер. Так, автору данной книги доводилось бывать в «больницах для бедных», принадлежащих богатейшим джайнам-заводчикам, и его поражало, что для всей больницы обычно нанимают одного-двух врачей и одну сестру, которым платят мизерное жалованье и на которых ложится огромное количество самых разных обязанностей, включая амбулаторный прием и операции.

<sup>3</sup> Nasmukh D. Sankalia, *Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujarat*, стр. 144.

гих стран — Пакистане, Бирме, различных государствах Африки, в Англии и Америке.

Касты джайнских торговцев-банья Гуджарата, а также банья из других западных областей тоже являются средней, породившей многих представителей крупной индийской буржуазии (например, к ним принадлежит глава одной из монополистических групп Джайпурия).

Основными соперниками джайнов в предпринимательстве и банковском деле в районах максимальной их активности, т. е. в Западной Индии, остаются парсы. По данным 1948 г., в провинции Бомбей парсам принадлежало 46,5% валовых активов акционерных компаний, гуджаратским банья, подавляющее большинство которых является джайнами, — 18,5, марвари — 7,3%<sup>4</sup>.

За годы, прошедшие со дня освобождения Индии, марвари сильно выдвинулись вперед и своей активной деятельностью вызывают недовольство конкурирующих с ними групп буржуазии. «Ныне марвари контролируют промышленные предприятия почти во всех районах страны... Поистине это великое несчастье, что судьбы всей нации контролируются таким ничтожным меньшинством, как марвари»,<sup>5</sup> — пишут индийские экономисты Т. Р. Шарма и С. Д. С. Чаухан, не являющиеся джайнами. А один из промышленников-джайнов, Ш. П. Джайн, понимающий, судя по его высказываниям, что нарастающее недовольство может принять нежелательный характер, предостерегает свою общину от излишнего стремления к монопольному главенству в промышленности. «Интересы делового мира в целом требуют, чтобы крупные промышленные группы допускали новых людей в индустриальную сферу»<sup>6</sup>.

Люди, подобные автору приведенных строк, являются выразителями нарастающей реформаторской тенденции в джайнизме.

В современную эпоху религиозные движения, сектантские тенденции, стремление к реорганизации религиозных общин — все это больше всего заметно у так называемых средних классов, т. е. мелкой и средней буржу-

---

<sup>4</sup> Л. И. Рейснер, Г. К. Широков, Современная индийская буржуазия, стр. 22.

<sup>5</sup> Цит. по кн.: Л. И. Рейснер, Г. К. Широков, Современная индийская буржуазия, стр. 67.

<sup>6</sup> Там же.

азии, к которой в этих движениях часто примыкают и ремесленники. Часть интеллигенции, представляющей эти же социальные слои, тоже участвует в этих движениях, выступая обычно в качестве их идеологов. Характерно, что идеологи современного джайнизма, как и любой другой современной религии, отходят от чисто богословских позиций и стремятся придать новым религиозным движениям социальное содержание, включая в свою программу целый ряд сугубо социальных требований или заявок. Ведущие лица джайнской общины постановили, например, выдавать премию в 100 тыс. рупий лучшему писателю (в 1966 г. эту премию присудили Шанкару Курупу из Кералы). Они проводят общеиндийские семинары по вопросам культуры, науки и т. п.

Интересной попыткой проведения новой линии в современном джайнизме, которая смогла бы объединить и согласовать новые общественно-экономические условия с древней религиозной догматикой, является движение, известное под названием ануврат — движение за моральное возрождение общества. Это движение — яркое проявление буржуазной идеологии и выражение буржуазной сущности современного джайнизма.

Базой движения служит крупная подсекта шветамбаров — терапантхи, в составе которой насчитывается в настоящее время свыше 700 шраманов (аскетов) и сотни тысяч мирян. Инициатором движения явился Ачарья шри Тулси — аскет из семьи зажиточных раджастханских джайнов из касты освала, ставший в 1936 г. в возрасте 21 года главой всей подсекты (девятым по счету со дня ее основания).

В течение ряда лет он в сопровождении группы монахов ходил пешком (как это предписывается джайнским монахам) по западным и северным областям Индии, проповедуя учение терапантхи. Он уделял и продолжает уделять большое внимание распространению образования среди членов своей подсекты, и особенно среди монахов и монахинь.

В марте 1949 г. Ачарья шри Тулси провозгласил начало движения ануврат и сам возглавил его. Основой его учения служит тезис об антидогматизме. Он считает, что синтетический подход к современным проблемам является наилучшим и что нельзя увлекаться ни древними идеями, ни ультрасовременными, особенно слепым

подражанием Западу. Главная задача человека, по его мнению, — освобождение от пороков.

Суть конфликта коммунизма и капитализма он видит в том, что накопление богатств на одном полюсе порождает стремление к агрессии и разрушению на другом. Поэтому он призывает решать этот конфликт сведением к минимуму стяжательских операций и ограничением стяжательских инстинктов. Он обращается к обществу с призывом договариваться и мирно разрешать все внутренние конфликты.

Новым для джайнизма, как, впрочем, и для всех индийских вероучений, стал призыв Ачарьи Тулси пересмотреть традиционный подход к филантропической деятельности и даже к необходимости подавать нищим милостыню. Он учит, что только при помощи религии обществу удалось заставить богачей расстаться с какой-то частью богатств во имя помощи бедным, так как религия обещала за это посмертное блаженство. Но чем больше давали нищим, тем больше нищих становилось на свете.

Подобно лидерам движения сарводайя<sup>7</sup>, Ачарья Тулси утверждает, что удовлетворить человеческие нужды можно только при помощи кооперирования и совместных усилий с привлечением всех членов общества. Та нация должна гордиться, которая не имеет нищих, считает Ачарья, а не та, которая поддерживает благотворительностью 7 млн. нищих<sup>8</sup>. Истинные социальные причины, порождающие и поддерживающие нищенство в Индии, не вскрываются в учении Ачарьи.

Как и глава движения сарводайя и бхудан (дарение земли) — Виноба Бхаве, Ачарья Тулси считает, что дарение земли является не актом благотворительности, а актом перераспределения земли на основе справедливости. Лозунг «не накапливайте богатств» подрывает, по мнению этих теоретиков, самые основы бедности, приводит к истинной свободе, равенству и братству.

По мнению Ачарьи, в социалистическом государстве,

---

<sup>7</sup> Сарводайя (букв. «всеобщее благоденствие», «всеобщее процветание») — термин, впервые введенный в практику М. Ганди, выражает утопический идеал бесклассового общества, основанного на принципе ахимсы.

<sup>8</sup> Muni Shri Nagrajji, Pity and Charity in the New Pattern of Society, стр. 14.

таким, как Индия, само правительство должно руководить общественной жизнью, осуществлять правильное распределение богатств и налаживать правильные взаимоотношения между разными группами общества. Эта программа — отражение характерного для многих буржуазных ученых и для части индийской буржуазии взгляда на государство как на надклассовый общенародный орган.

Все ануврати как бы подразделяются на три категории: правешак ануврати («начинающий»), ануврати и вишиштха ануврати («выдающийся», «совершенный»).

От первых требуется, чтобы они умели преодолевать греховные соблазны окружающей их жизни и избегать моральной деградации. От вторых — чтобы они были высоконравственными гражданами своей страны, подающими своей жизнью пример всем окружающим. Третьи должны вникать в социальные проблемы и искать пути к их решению, т. е. искать возможности к построению общества без насилия и эксплуатации.

Следует отметить, что к движению ануврат примкнуло и некоторое число лиц, исповедующих другие верования — арья-самаджизм, сикхизм, вишнуизм и ислам.

На своих ежегодных конференциях и еженедельных местных собраниях ануврати выработали следующие предложения для нравственного оздоровления общества:

1. Предприниматели и торговцы не должны пользоваться фальшивыми мерами, продавать на черном рынке и участвовать в различных махинациях.

2. Студенты не должны прибегать к нечестным способам сдачи экзаменов и участвовать в беспорядках.

3. Государственные служащие не должны брать взятки и использовать во вред другим свое служебное положение.

Привлекает внимание призыв к студентам не участвовать в беспорядках. В современной Индии студенты постоянно организуют демонстрации и забастовки, поэтому такой призыв раскрывает классовый характер движения, социальной базой которого является крупная и средняя торговая и промышленная буржуазия.

Работе со студентами уделяется большое внимание, и в ряде крупных городов созданы студенческие организации — «Ануврат видьяртхи паришада», или «Ануврат самити». Студентам, связанным с движением ануврат,

запрещается принимать какое-либо участие в политической борьбе.

Движение ануврат оценивается его участниками и руководством как движение в конечном счете революционное, так как оно преследует цели кардинальной перестройки общества путем изменения сознания каждого его члена. Ануврати говорят, что из коммунистического учения они воспринимают идею равенства, но не принимают призыва к насилию, а в капитализме они одобряют идею капитала как инструмента организованной коммерции и бизнеса, но протестуют против излишнего его накопления и против эксплуатации<sup>9</sup>. Таким образом, они хотят путем перевоспитания капиталистов удержать пролетариат от насилия.

Человечество, по учению ануврати, деградирует оттого, что люди любыми средствами (как насильственными, так и ненасильственными) стараются приобрести пищу и одежду, потому что материалисты учат, что пища — это главное. Ануврати считают, что спасти человечество от ненависти, взаимной борьбы (и в конечном итоге от атомной бомбы) должно подавление своих желаний и стремлений.

Употребление теоретиками ануврата таких слов, как «эксплуатация», «наступление реакционных элементов на права трудящихся», «необходимость добиваться справедливого распределения доходов» и т. п., может создать впечатление, что они выступают как активные борники прав трудящихся и справедливости, но фактически их учение парализует всякую активность и сводит борьбу за повышение заработной платы, улучшение условий труда и быта, отмену ограничений в получении образования, предоставление всем трудящимся широких политических прав и т. д. к вялым непротивленческим протестам и просьбам, чтобы капиталисты осознали свои недостатки и перестали стремиться к наживе. Ануврати настоятельно предлагают богачам перестать обожествлять деньги, и тогда деньги должны потерять власть над людьми.

Классовую борьбу они считают «немудрым занятием», а построение бесклассового общества — «фантазией» и даже «абсурдом»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Muni Shri Nagrajji, The Anuvrat Ideology, стр. 14.

<sup>10</sup> Там же, стр. 129.



В области отношений с другими религиозными общинами ануврати призывают к терпимости и проявлению дружественных чувств.

Они включают в свою программу и другие наиболее проблемные общественной жизни современной Индии, вплоть до таких, как ограничение рождаемости, но меры, предлагаемые ими для этого, сводятся к призыву ограничивать супружеские отношения или даже совсем воздерживаться от них. Для борьбы с проституцией они предлагают «создавать в обществе такую атмосферу», которая делала бы это зло невозможным, а также прекратить выпуск кинокартин с показом «соблазнительно танцующих женщин». Ануврати присоединяются и к борьбе с детскими браками, настаивая на брачном возрасте не ниже 18 лет для мужчин и 15 лет для женщин. Они запрещают в своей общине поздние браки (после 40—45 лет).

Они протестуют против приданого, объясняя этот обычай «засильем материализма в наше время», хотя, как известно, корни этого обычая уходят в прошлое и никакого отношения к материализму не имеют.

Осуждая курение, потребление алкогольных напитков и мяса, ануврати проповедуют воздержание в еде и простоту жизни. Они протестуют даже против ношения шелковой одежды и украшений, так как это уводит от простоты и естественности.

Ануврати призывают также не увлекаться праздниками (особенно «аморальным» праздником холи) и разными светскими радостями. Вместо этого они предлагают ежегодно отмечать «День непротивления», воздерживаясь в этот день от всяких излишеств и соблазнов, постясь и творя добро.

В области кастовых отношений — одной из самых жгучих общественных проблем — ануврати, следуя гандизму, восстают против дискриминации неприкасаемых.

В целом это движение не имеет массового отзвука и ограничивается в основном членами подсекты терапантхи.

\* \* \*

Итак, из всего изложенного выше следует, что джайнизм является одной из древнейших религий Индии, претерпевшей на пути своего исторического развития

целый ряд столкновений с другими религиозно-философскими системами и подвергшейся вследствие этого многим изменениям.

Восприняв в период средневековья кастовые институты, он обеспечил себе бóльшую по сравнению с буддизмом устойчивость в индусском кастовом обществе, что помогло ему сохраниться до нашего времени.

Джайны занимались и продолжают заниматься в основном предпринимательской и торгово-ростовщической деятельностью, представляя по своей классовой природе среднюю и крупную торговую, промышленную и финансовую буржуазию.

В силу раздробленности общины на большое количество эндогамных каст наметилось численное ее уменьшение, но ряд реформ, проведенных руководством общины, и широкая прозелитическая деятельность в ряде областей, где в независимой Индии делается упор на ускоренное развитие экономики (главным образом в восточных районах страны), сопровождаемая предоставлением новым членам общины финансово-кооперативной поддержки, привели за последние 10—15 лет к ее увеличению на 25%.

Несмотря на то что джайны в современной Индии составляют только 0,46% ее населения, они играют заметную роль в жизни страны, занимая некоторые ключевые позиции в ее экономике.

- Баларамамурти И., Краткая история народа андрха, М., 1956.
- Барт, Религии Индии, М., 1897.
- Воробьев-Десятовский В. С., К вопросу о роли субстрата в развитии индоарийских языков,— «Советское востоковедение», 1956, № 1.
- Ганковский Ю. В., Народы Пакистана, М., 1964.
- Данге С. А., Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, М., 1950.
- «Дхаммапада», М., 1960.
- «Законы Ману», М., 1950.
- Зарубин И., Вершикское наречие канджутского языка,— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии Наук», Л., 1927.
- Иванов В. В., Топоров В. Н., Санскрит, М., 1960.
- «История Индии в средние века», М., 1968.
- «Индия в древности», М., 1964.
- «Касты в Индии», М., 1965.
- Княжнинская Л. А., От древней Раджпутаны к современному Раджастхану, М., 1965.
- Косамби Д., Культура и цивилизация древней Индии, М., 1968.
- Луния Б. Н., История индийской культуры, М., 1960.
- «Махабхарата. Адипарва», М.—Л., 1950.
- Миллер В., Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I, М., 1876.
- Минаев И., Сведения о жайнах и буддистах,— «Журнал Министерства народного просвещения», 1878, № 1—2.
- «Народы Южной Азии», М., 1963.
- Неру Дж., Открытие Индии, М., 1959.
- Павлов В. И., Формирование индийской буржуазии, М., 1958.
- Паниккар К. М., Очерк истории Индии, М., 1961.
- Радхакришнан С., Индийская философия, т. I, М., 1956.
- Рейснер Л. И., Широков Г. К., Современная индийская буржуазия, М., 1966.
- Синха Н. К., Банерджи А. Ч., История Индии, М., 1954.
- Тулси Дас, Рамаяна, пер. А. П. Баранникова, М.—Л., 1948.
- Чанана Д. Р., Рабство в древней Индии, М., 1964.
- Чаттерджи С., Датта Д., Введение в индийскую философию, М., 1955.
- Чичеров А. И., Экономическое развитие Индии перед английским завоеванием, М., 1965.
- Acharya Shri Tulsi, Pre-Vedic Existence of Shraman Culture,— «Summaries of Papers. 26th International Congress of Orientalists», New Delhi, 1964.

- Aiyangar N. S., *Tamil Studies, or Essays on the History of the Tamil People, Language, Religion and Literature*, Madras, 1914.
- Aiyangar S. K., *Some Contributions of South India to Indian Culture*, Calcutta, 1923.
- «All India Digambara Jaina Directory», Bombay, 1914.
- Altekar A. S., *The Position of Women in Hindu Civilization*, Benares, 1938.
- Altekar A. S., *Rashtrakutas and their Times*, Poona, 1934.
- Altekar A. S., *State and Government in Ancient India*, Delhi, 1962.
- Apte V. S. *The Students' Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, 1963.
- «Atharva-Veda Samhita», tr. by W. D. Whitney, vol. I—II, Delhi, 1962.
- Banerjea J. N., *The Pauranic Account of Rsabhadeva and Buddha*,—«Summaries of Papers. 26th International Congress of Orientalists», New Delhi, 1964.
- Banerji A., *Archeological History of Mewar-I (from 3rd Century B. C. to C. 300 A. D.)*,—«Journal of the Oriental Institute University of Baroda». 1963, June.
- Barodia U. D., *History and Literature of Jainism*, Bombay, 1909.
- Bencatachar C. S., *Ethnographical Accounts of Bhils of Central India*,—«Census of India», vol. I, 1931, pt II.
- Beni P., *World Problem and Jain Ethics*, Lahore, 1939.
- Bhargava P. L., *India in the Vedic Age*, Lucknow, 1956.
- Bhattacharya B. S., *Jaina Iconography*, Lahore, 1939.
- Bhattacharya H., *Divinity in Jainism*, Madras, 1925.
- «Bihar through the Ages», ed. R. R. Diwakar, Calcutta, 1959.
- Bool Ch., *Lord Mahāvīra. A Study in Historical Perspective*, Benares, 1948.
- Bowles G. T., *Linguistic and Racial Aspects of the Munda Problem*,—«Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology», Harvard University, 1943, vol. XX.
- Bühler J. S., *On the Indian Sect of Jains*, London, 1903.
- Bushanan F., *Particulars of the Jains. During Travels in Canara*,—«Asiatic Researches», Calcutta, 1807, vol. IX.
- Caillat C., *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*, Paris, 1965.
- Chakravarti A., *Jaina Literature in Tamil*, Arrah, 1941.
- Chatterji S. K., *Kirata-jana-kṛti. The Indo-Mongoloids*,—«Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal», 1950, № 2.
- Chaudhury R., *History of Bihar*, Patna, 1958.
- Choudhuri Sh. Bh., *Ethnic Settlements in Ancient India*, Calcutta, 1955.
- Colebrooke H. T., *Miscellaneous Essays*, vol. I, London, 1873.
- Colebrooke H. T., *Observations on the Sect of Jains*,—«Asiatic Researches», Calcutta, 1807, vol. IX.
- Colebrooke H. T., *On Inscriptions at Temples of the Jaina Sect in South Bihar*,—«Transactions of the Royal Asiatic Society», London, 1834, vol. I.
- Coomaraswamy A. K., *History of Indian and Indonesian Art*, London, 1927.

- Crooke W., *The Religion and Folklore of Northern India*, London, 1926.
- Crooke W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces of Agra and Oudh*, vol. 1—4, Calcutta, 1892—1896.
- «Cultural Forum. Special Number on Indological Studies», Ministry of Education, Government of India, 1964, January.
- «The Cultural Heritage of India», vol. IV, *The Religions*, ed. H. Bhat-tacharya, Calcutta, 1956.
- Das agupta D. C., *Jain System of Education*, Calcutta, 1942.
- Dave J. H., *Immortal India*, vol. I, Bombay, 1960.
- Dayal P., *Bihar in Maps with Explicative Texts*, Patna, 1953.
- Delamaine Major, *On the Srāvacs or Jains*,—«*Transactions of the Royal Asiatic Society*», London, 1834, vol. I.
- Dowson J., *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, London, 1961.
- Dutt N. K., *Origin and Growth of Caste in India*, London, 1931.
- Ehrenfells O. R., *Mother-right in India*, Hyderabad, 1941.
- Enthoven R. E., *The Tribes and Castes of Bombay*, vol. 1—3, Bombay, 1920—1922.
- Fergusson J., *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910.
- Frölich R., *Tamielische Volksreligion*, Leipzig, 1915.
- «5000 Jahre Kunst aus Indien», Essen, 1959.
- Fürer-Haimendorf Ch. von, *New Aspects of the Dravidian Problem*,—«*Tamil Culture*», 1953, April.
- Glaserapp H. von, *Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, Bombay, 1942.
- Glaserapp H. von, *Heilige Stätten Indiens*, München, 1928.
- Glaserapp H. von, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1955.
- Ghurye G. S., *Caste and Race in India*, London, 1932.
- Gokhale B. G., *Ancient India. History and Culture*, Asia Publishing House, 1962.
- Gopal R., *India of Vedic Kalpasutras*, Delhi, 1959.
- Gopani A. S., *Characteristics of Jainism*,—«*Bharatiya Vidya*», vol. I, pt II.
- Gupte B. D., *Hindu Holidays and Ceremonials*, Calcutta, 1916.
- Hörnell J., *The Ancient Village Gods of Southern India*,—«*Antiquity*», 1944, June.
- Houlton J., *Bihar the Heart of India*, Bombay, 1949.
- Hutton J. H., *Caste in India*, Oxford, 1961.
- Jacobi H., *Jaina Sutras*, Oxford, 1884.
- Jacobi H., *Jainism*,—«*Encyclopedia of Religion and Ethics*», Edinburg, New York, 1955.
- Jacobi H., *On Mahavira and his Predecessors*,—«*Indian Antiquary*», vol. IX.
- Jacobi H., *Studies in Jainism*, Ahmedabad, 1946.
- Jain C. R., *Householder's Dharma*, Bijnore, 1931.
- Jain C. R., *Jain Culture*, Bijnore, 1934.
- Jain C. R., *Jain Law*, Madras, 1928.
- Jain H., *Jainism: It's History, Philosophy and Religion*,—«*The Cultural Heritage of India*», vol. I, Calcutta, 1958.
- Jain J. Ch., *Life in Ancient India as Depicted in Jain Canons*, Bombay, 1947.

- Jain K. P., *The Antiquity of Jainism in South India*,— «*Indian Culture*», vol. IV.
- Jain K. P., *The Digambara and Svetambara Sects of Jainism*,— «*A Volume of Studies in Indology (Presented to Prof. P. V. Kane)*», 1941.
- Jain R., *The Great Pani People*,— «*Summaries of Papers. 26th International Congress of Orientalists*», New Delhi, 1964.
- Jaini J. L., *The Jaina Law*, Arrah, 1916.
- Jaini J. L., *Outlines of Jainism*, Cambridge, 1916.
- «*Jainism. Shree Vallabh Suri Jain Literature Series*», Pushpa 2, Bombay, 1957.
- Jhavery M. B., *Historical Facts about Jainism*, Bombay, 1925.
- Kapadia H. R., *Jain System of Education*,— «*Journal of the University of Bombay*», vol. 8, pt 4.
- Kapadia H. R., *Jaina Religion and Literature*, Lahore, 1944.
- Kapadia K. M., *Hindu Kinship*, Bombay, 1947.
- Kashalikar M. J., *The Story of Draupadi's Swayamvara*,— «*Journal of the Oriental Institute University of Baroda*», 1965, December.
- Ketkar G. V., *History of Caste in India*, New York, 1909.
- Kosambi D. D., *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline*, London, 1965.
- Krause Ch., *An Interpretation of Jain Ethics*, Bhavnagar, 1929.
- Krause Ch., *The Social Atmosphere of Present Jainism*,— «*Calcutta Review*», 1930, June.
- Kuiper F. B. J., *Proto-Munda Words in Sanskrit*, Amsterdam, 1948.
- Lahovary N., *Dravidian Origins and the West*, vol. I—II, Bombay, 1963.
- Latthe A. B., *An Introduction to Jainism*, Bombay, 1905.
- Law B. Ch., *Historical Geography of Ancient India*, Paris, 1954.
- Law B. Ch., *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*, London, 1941.
- Law B. Ch., *Mahāvira: His Life and Teachings*, London, 1937.
- Law B. Ch., *Tribes in Ancient India*, Poona, 1943.
- Leuva K. K., *The Asur*, New Delhi, 1963.
- Macdonell A. A., *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897.
- Mackenzie M., *Account of the Jains Collected from a Priest of this Sect at Mudgeri*, tr. by Cavelly Boria,— «*Asiatic Researches*», Calcutta, 1807, vol. IX.
- «*The Mahabharata of Krishna Dwaipayaha Vyasa*», tr. by P. Ch. Roy, vols I—XII, Calcutta [6. r.].
- Majumdar D. N., *Races and Cultures of India*, Bombay, 1958.
- O'Malley L., *Bengal, Bihar and Orissa*, Sikkim, Cambridge, 1917.
- O'Malley L., *Popular Hinduism*, Cambridge, 1935.
- Mankad D. R., *Chronological Distance between Rama and Krishna*,— «*Journal of the Oriental Institute University of Baroda*», 1964, September.
- Mitra R. L., *The Antiquities of Orissa*,— «*Indian Studies, Past and Present*», 1961, vol. 2, № 3—4.
- Monier-Williams M., *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1960.
- Mookerji R. K., *Hindu Civilization*, London, 1936.

- Mugali R. S., *The Heritage of Karnāṭaka*, Bangalore, 1946.
- Muni Shri Nagrajji, *The Anuvrat Ideology*, Delhi, 1960.
- Muni Shri Nagrajji, *The Contemporaneity and the Chronology of Mahavira and Buddha*,—«Summaries of Papers, 26th International Congress of Orientalists», New Delhi, 1964.
- Muni Shri Nagrajji, *A Pen-sketch of Acharya Shri Tulsi*, Delhi, 1963.
- Muni Shri Nagrajji, *Pity and Charity in the New Pattern of Society*, Delhi, 1960.
- Muni Shri Nathmal, *Philosophy of Soul is the Gift of Kshatriyas to Indian Thought*,—«Summaries of Papers. 26th International Congress of Orientalists», New Delhi, 1964.
- Nahar P. C., *Antiquity of the Jain Sects*,—«Indian Antiquary», 1932, vol. LXI.
- Naik T. B., *The Bhils*, Delhi, 1956.
- Nanjundayya H. V., *The Ethnographical Survey of Mysore. vol. 1—34*, Bangalore, 1906—1914.
- Nanjundayya H. V. and Iyer L. A. K., *The Mysore Tribes and Castes*, vol. 1—4, Mysore, 1928—1935.
- Narasimhacharya R., *History of Kannada Literature*, Mysore, 1940.
- «Notices of the Jains Received from Charukirti Acharya their Chief Pontiff at Belligola, Mysore»,—«Asiatic Researches», Calcutta, 1807, vol. IX.
- Pandey M. Sh., *The Historical Geography and Topography of Bihar*, Delhi—Patna—Varanasi, 1963.
- Paranjape V. G., *Asura Domination in Rigvedic India*,—«XII All India Oriental Conference», Banaras, 1943—1944.
- Pargiter F. E., *The Purana Texts of the Dynasties of the Kali Age*, Oxford, 1913.
- Pathak V., *History of Kośala upto the Rise of the Mauryas*, Delhi—Varanasi—Patna, 1963.
- Piggott S., *Pre-Historic India to 1000 B. C.*, Harmondsworth, 1950.
- Pillai G. K. *Origin and Development of Caste*, Allahabad, 1959.
- Pillai G. K., *Traditional History of India*, Allahabad—Bombay, 1960.
- «Praci Jyoti. Digest of Indological Studies», Institute of Indic Studies, Kurukshetra University, 1963, December.
- Rajec S., *Festivals of Tamilnad*,—«March of India», 1958, October.
- Rampuria S. C., *The Cult of Ahimsā*, Calcutta, 1947.
- «Religion in South India», ed. by E. B. Harper, Seattle, 1964.
- Renou L. et Filliozat Y., *L'Inde classique*, vol. I, Paris, 1947—1949, vol. 2, 1953.
- Renou L., *Vedic India*, Calcutta, 1957.
- Rice B. L., *History of Kanarese Literature*, London, 1921.
- Rice B. L., *Mysore and Coorg from Inscriptions*, London, 1921.
- Risley H. H., *The Tribes and Castes of Bengal*, vol. 1—2, Calcutta, 1891.
- Rocher L., *The Cyclical Concept of Time in Hinduism. A New Interpretation*,—«Summaries of Papers. 26th International Congress of Orientalists», New Delhi, 1964.

- Rowland B., *The Art and Architecture of India*, Bungay, Suffolk, 1959.
- Ruben W., *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, Leiden, 1935.
- Ruben W., *Überlegung zur Geschichte der Religion der Vorarischen Stämme Indiens*,—«*Ethnographisch-Archäologische Vorschungen*», 1954, № 2.
- Russel R. V., *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, vol. 1—4, London, 1916.
- Saletore B. A., *Ancient Karnataka*, vol. I, *History of Tuluva*, Poona, 1936.
- Saletore B. A., *Mediaeval Jainism*, Bombay, 1938.
- Saletore B. A., *Sravana — Be[ag]o]a — Its Secular Importance*,—«*Jain Antiquary*», 1940, March.
- Sangave V. A., *Jaina Community. A Social Survey*, Bombay, 1959.
- Sankalia H. D., *Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujarat*, Poona, 1949.
- Sastri K. A. Nilakantha, *Development of Religion in South India*, Bombay, 1963.
- Sen A. C., *The Car Festival of India*,—«*Indo-Asian Culture*», 1965, vol. XIV, № 2, April.
- Sen A. C., *Schools and Sects in Jaina Literature*, Calcutta, 1931.
- Sen Ch., *Vratyas and the Vedic Society*,—«*Journal of the Oriental Institute University of Baroda*», 1963, March.
- Senart E., *Caste in India*, London, 1931.
- Shah C. J., *Jainism in Northern India*, Bombay, 1932.
- Shafer K., *Ethnography of Ancient India*, Wiesbaden, 1954.
- Sharma S. R., *Jainism and Karnāṭaka Culture*, Dharwar, 1940.
- Shastri S. Sh., *Sources of Karnāṭaka History*, Mysore, 1940.
- Shastri D. R., *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*, Calcutta, 1963.
- Sherring H. A., *Hindu Tribes and Castes*, Calcutta, 1872.
- Sircar D., *The Aboriginal Races of India*, Calcutta, 1954.
- Sircar D. C., *Inscriptions of Asoka*, Delhi, 1957.
- Sircar D. C., *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*, Delhi, 1960.
- Smith V. A., *Early History of India*, Oxford, 1924.
- Smith V. A., *History of India*, Oxford, 1923.
- Snellgrove D., *Himalayan Pilgrimage*, Oxford, 1961.
- Snellgrove D. L., *Expériences Népalaises*,—«*Objets et Mondes*», 1966, t. VI, fasc. 2.
- Stevenson S., *Festivals and Fasts (Jain)*,—«*Encyclopedia of Religion and Ethics*», vol. 5.
- Tank U. S., *Jain Historical Studies*, Delhi, 1914.
- Thakur U., *The History of Suicide in India*, Delhi, 1963.
- Thani Nayagam Xavier S., *Earliest Jain and Buddhist Teaching in the Tamil Country*,—«*Tamil Culture*», 1959, October—December.
- Thomas E., *The Early Faith of Asoka*,—«*Journal of the Royal Asiatic Society Great Britain and Ireland*», New Series, vol. I, pt I, London, 1877.
- Thomas P., *Epics, Myths and Legends of India*, Bombay, 1961.



- Thurston E., *Castes and Tribes of Southern India*, vol. 1—7, Madras, 1909.
- Tilak B. G., *The Arctic Home in the Vedas*, Poona, 1956.
- Tod J., *Annals and Antiquities of Rajasthan or the Central and Western Rajput States in India*, vol. I—II, London, 1829—1832.
- Vaidya C. V., *History of Mediaeval Hindu India*, vol. I—III, Poona, 1921—1926.
- Valavalkar P. H., *Hindu Social Institutions*, Bombay, 1939.
- Verma J. R., *Jain Temples of Palitana*,—«*Traveller in India*», 1966, vol. X, № 4.
- Warren H., *Jainism*, Arrah, 1916.
- Weber M., *The Religion of India; the Sociology of Hinduism and Buddhism*, Glencoe, 1958.
- Whitehead R. H., *The Gods of Southern India*, Calcutta, 1921.
- Wilford F., *Anu-Gangam or the Gangetic Provinces, and more particularly of Magadha*,—«*Asiatic Researches*», Calcutta, 1807, vol. IX.
- Wilford F., *Of the Kings of Magadha; their Chronology*,—«*Asiatic Researches*», Calcutta, 1807, vol. IX.
- Wilkins W. J., *Hindu Mythology. Vedic and Puranic*, Calcutta, 1882.
- Williams R., *Jaina Yoga*, London, 1963.
- Winternitz M., *Geschichte der Indischen Literatur*, Bd II, H. 2, Leipzig, 1920.
- Winternitz M., *The Jainas in the History of Indian Literature*, Ahmedabad, 1946.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие . . . . .	3
Глава I. К вопросу о возникновении реформаторских, или «кшатрийских», вероучений в древней Индии . . . . .	7
Глава II. Исторические и этнические корни джайнизма . . . . .	26
Глава III. Развитие джайнизма в Бихаре (древний период истории джайнизма) . . . . .	51
Глава IV. Развитие джайнизма вне Бихара (средневековый период) . . . . .	58
Глава V. Философские и религиозные принципы джайнизма . . . . .	66
Глава VI. Структура джайнской общины. Обычай . . . . .	76
Глава VII. Литература и искусство джайнов . . . . .	87
Глава VIII. Современный период развития джайнизма . . . . .	107
Литература . . . . .	118

*Наталья Романовна Гусева*

## ДЖАЙНИЗМ

*Утверждено к печати  
Ученым советом Института этнографии  
имени Н. Н. Миклухо-Маклая  
Академии наук СССР*

\*

Редактор *Л. И. Юевич*  
Оформление *Т. В. Бармаш*  
Рисунки *С. И. Потабенко*  
Технический редактор *М. А. Полуян*  
Корректор *Г. В. Стругова*

\*

Сдано в набор 17/VI 1963 г.  
Подписано к печати 16 IX 1963 г.  
A08534. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бум. № 1.  
Печ. л. 4,9. Усл. п. л. 6,72.  
Уч.-изд. л. 6,1. Тираж 6400 экз.  
Изд. № 2007. Зак. № 912.  
Цена 42 коп.

\*

Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»  
Москва, Центр, Армянский пер., 2  
3-я типография издательства «Наука»  
Москва, К-45, Б. Кисельный пер., 4

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

**В 1969 г. ВЫЙДУТ:**

**Боги, брахманы, люди: 4000 лет индуизма.**

Сборник статей. Перевод с чешского. 20 л.

**Васильев Л. С. Культы, религии и традиции в Китае. 30 л.**

**История, культура, языки народов Востока.**

Сборник статей. 20 л.

**Шифман И. Ш. Библия как исторический источник и литературный памятник. 18 л.**

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготорга и «Академкнига», а также по адресу: Москва В-463, Мичуринский пр., 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига».

## ИСПРАВЛЕНИЯ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
26	1 сн.	принявшая	во многом принявшая
98	12 сн.	джиннов	Джинов

Зап. 1661

Цена 42 коп.